ВІСНИК
КИЇВСЬКОГО НАЦІОНАЛЬНОГО УНІВЕРСИТЕТУ ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

ISSN 1728-2632

ФІЛОСОФІЯ. ПОЛІТОЛОГІЯ — 70-72/2005

Засновано 1958 року

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

The Gerald includes 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 9.06.99**
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", 2005

Kyiv National Taras Shevchenko University

ЗМІСТ

ВИПУСК 70

ФІЛОСОФІЯ

Бовтач С.В.
Раціональність як історико-філософська проблема та її прояви в українській філософії XI-XVII ст. ... 8

Горгота О.Б.
Принцип історизму в системі методології історико-філософського дослідження Гегеля та Ясперса ... 11

Заваженко Т.М.
Транснаціональний капіталізм, чи особливості постмодерністської епохи за Ф.Джеймісоном ... 14

Ільницька Л.В.
Проблема художнього стилю в естетичній теорії Герберта Ріда ... 17

Козлов Є.В.
Бердяєв versus Достоєвський: антропологічний аспект ... 20

Маслікова І.І.
Основні етико-економічні проблеми та напрями в історії західноєвропейської філософської думки ... 23

Неліпа Д.В.
Інституціональний чинник становлення системи соціального партнерства ... 26

Прядко Н.А.
Онтологія людського "Я" в релігійно-філософській рефлексії І.Гізеля ... 31

Семенюк К.С.
Калокагатія: сутність і специфіка історичної трансформації ... 34

Стадник М.М.
Наука і релігія: особливості католицької теологічної доктрини творіння в сучасному космологічному розумінні ... 38

Суліма Є.М.
Роль американської гегемонії у формуванні глобального соціального порядку постіндустріалізму ... 41

Шабанова Ю.О.
"Німецька містика" середньовіччя в контексті історико-філософської тотальності ... 44

ПОЛІТОЛОГІЯ

Крива Т.Ю.
Ідея соборності в творчості І.Вишенського ... 49

Медвідь Ф.М.
Національно-державні інтереси та геополітичні пріоритети України в контексті глобалізації та євроінтеграції ... 52

Kyiv National Taras Shevchenko University

CONTENTS

ISSUE 70

PHILOSOPHY

Bovtach S.V.
Rationality as historical-philosophical problem and its appearance in Ukrainian philosophy in XI-XVII century 8

Gorgota O.B.
The principle of istorisizm in methodological system of historical-philosophical investigation of Hegel and Jaspers 11

Zavazhenko T.M.
Transnational capitalism, or the features of postmodernism by F.Jameson 14

Ilnitska L.V.
The problem of the artistic style in the aesthetic theory of Herbert Read 17

Kozlov Y.V.
Berdyaev versus Dostoievsky: anthropological aspect 20

Maslikova I.I.
The main ethics-economical problems and trends in history of West-European philosophy 23

Nelipa D.V.
Institutional factor of the social partnership system formation 26

Prydko N.A.
The ontology of human “Me” in religious-philosophical I.Gizels reflection 31

Semenyuk K.S.
Kalokagatia: essence and specificity of historical transformation 34

Stadnik M.M.
The science and religion: the peculiarities of Roman-Catholic theological doctrine of creation
in contemporary cosmological understanding 38

Sulima Y.M.
The role of American gegemony in the formation of global social order of post-ndastrialism 41

Shabanova Y.O.
“German mysticism” of Middle Ages in the context of historically-philosophical universality 44

POLITOLOGY

Kryva T.Y.
The idea of unction in I.Vyshensky’ works 49

Medvid F.M.
The national-state interests and geopolitics priorities of Ukraine in context of globalization and eurointegration 52

Kyiv National Taras Shevchenko University

ЗМІСТ

ВИПУСК 71

ФІЛОСОФІЯ

Бугров В.А.
Феноменалізм та фізикалізм віденського кола: Моріц Шлік 55

Дуцяк І.З.
Аналіз принципів формування природничонаукових пояснень у період античності
(на матеріалі праці Платона "Тімей") 57

Живоглядова І.В.
Людина на шляху до себе (до проблеми системного культурологічного аналізу) 61

Заваженко Т.М.
Парадигма інтерпретації у філософії Ф.Джеймісона 64

Козлов Є.В.
Тема людини у філософії М.О.Бердяєва та творчості Ф.М.Достоєвського 66

Кушаков Ю.В.
Невідомий Й.Г.Фіхте (типові помилки в розумінні фіхтевського вчення) 69

Луканець І.М.
Проблема знання в семантиці природної мови та лінгвістиці 75

Макаренко Н.Г.
Від "вічного миру" до "збройного миру": історія та сучасність 82

Шинкаренко О.В.
Соціальний порядок як "регулятивна ідея" соціально-культурного проектування 86

ПОЛІТОЛОГІЯ

Матвійчук О.О.
Трансформація політичної системи в інформаційному суспільстві 90

Монатова О.В.
Інтеграція України в європейський інформаційний простір:
аналіз нормативно-правового забезпечення розвитку інформаційних відносин 93

Неліпа Д.В.
Роль держави в становленні системи соціального партнерства 101

Розумний М.М.
Політичний феномен блоку віктора ющенка "Наша Україна" 105

Сириця Т.Ф.
Концептуальні підходи до аналізу взаємозв'язку політики й економіки 108

Kyiv National Taras Shevchenko University

CONTENTS

ISSUE 71

PHILOSOPHY

Bugrov V.A.
The phenomenalism and phisiclism of Wiener Kreis: Moritz Schlick 55

Dutsyak I.Z.
An analysis of the principles of formation of explanations in natural sciences during the antique period (on the materials of Plato's "Timaeus") 57

Zhyvoglyadova I.V.
The Man on the way to self (to the problem of system culturological analysis) 61

Zavazhenko T.M.
Paradigm of interpretation in the F.Jameson's philosophy 64

Kozlov E.V.
Theme of Man in N.A.Berdyaev's philosophy and in the works of F.M.Dostoievsky 66

Kushakov Yu.V.
The unknown J.G.Fichte (the typical fallacies in understanding of Fichte's conception) 69

Lukanec I.M.
Problem of knowledge in semantics of natural language and linguistics 75

Makarenko N.G.
From "eternal peace" to "military peace": history and present 82

Shynkarenko O.V.
Social order as "regulative idea" of social-cultural projecting 86

POLITILOGY

Matviychuk O.O.
The transformation of political system in information society 90

Monatova O.V.
The integration of Ukraine in European information area: analysis of low foundation of information relation's development 93

Nelipa D.V.
Role of state in the formation of the system of the social Partnership 101

Rozumnyj M.M.
Political phenomenon of Viktor Yushchenko Union "Our Ukraine" 105

Siritsya T.F.
The Conceptual approaches to analysis of intercoupling of politics and economy 108

Kyiv National Taras Shevchenko University

ЗМІСТ

ВИПУСК 72

ФІЛОСОФІЯ

Бугров В.А.
Американська аналітична філософія історії в другій половині XX століття....113

Дуцяк І.З.
Гносеологічна реконструкція процесу формулювання гіпотез періоду античності про взаємний рух космічних тіл....116

Заваженко Т.М.
Філософія американського постмодернізму: неопрагматизм Р.Рорті та деконструктивізм Ф.Джеймісона....120

Козлов Є.В.
Етноменталітет філософа та соціокультурна реальність: штрихи до психологічного портрета М.О.Бердяєва....123

Ломачинська Т.І.
Видіння та сновидіння як початковий етап становлення візіонерської традиції в Середньовіччі....127

Луканець І.М.
Особливості формально-логічної трактовки проблеми знання....130

Макаренко Н.Г.
Історія становлення міжнародного гуманітарного права (права війни) в філософії нового часу
(на прикладі іспанської та італійської шкіл)....136

Муратова І.А.
Колізії античної філософії в становленні конкретної всезагальності самосвідомості....140

Предко О.І.
Прагматизм Вільяма Джемса як метод дослідження релігії....143

Прокопов Д.Є.
Ж.-П.Сартр: "раптовий" час....146

Тарасенко І.В.
Філософське осмислення символічного образу "бджоли"....150

ПОЛІТОЛОГІЯ

Матвійчук О.О.
Віртуальні спільноти як нова форма соціальної організації в інформаційному суспільстві....154

Салтовський О.І.
Концепція класократичної держави В.Липинського....157

Kyiv National Taras Shevchenko University

CONTENTS

ISSUE 72

Нет оглавления. В файле Issue 72.doc – оглавление к 71.

Kyiv National Taras Shevchenko University

ВИПУСК 70

ФІЛОСОФІЯ

С.В.Бовтач, асистент, ЛНУ (Львів)

РАЦІОНАЛЬНІСТЬ ЯК ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКА ПРОБЛЕМА ТА ЇЇ ПРОЯВИ В УКРАЇНСЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ XI-XVII СТ.

Досліджено витоки та прояви ідей раціональності в розвитку української філософської думки XI-XVII ст. На підставі історико-філософського аналізу пам'яток цього періоду автор дійшла висновку, що витоки формування раціоналістичної традиції в Україні пов'язані із соціально-політичним та духовно-культурним розвитком Київської Русі, усвідомленням потреби логічного теоретизування та орієнтації на аристотелізм у вирішенні філософсько-богословських питань.

The article is devoted to investigation of the searses and appearences of rationality in the context of development of XI-XVII th century Ukrainian philosophy. On the ground of the historical-philosophical analysis of the textes of this period the author dedicated that social-political and cultural availuable in Kievska Rus caused the creation of rational tradition in Ukraine. They affected the need in logical thinking and derected it to aristotelism in the solving of philosophical and theological essies.

Сьогодні проблема раціональності посідає одне з чільних місць серед актуальних проблем як наукового, так і філософського пізнання. Посилення зацікавленості цією проблемою серед філософів, соціологів, антропологів, культурологів, політологів та науковців пов'язане з тим, що у XIX-XX ст. наукові революції призвели до визнання множинності типів раціональності (класичної, некласичної, постнекласичної), а відтак до необхідності з'ясування їхніх критеріїв, переосмислення значущості наукового знання, а філософська думка першої третини XX ст. намагалась історичну типологію раціоналізму зрозуміти як історичну типологію культури. Водночас все частіше предметом філософської рефлексії виступають пошуки нових ідеалів та нових форм раціональності, які б ураховували сучасні зміни світоглядної, культурної, мисленнєвої парадигми існування людства[1].

Проте, дослідження сутності ідеї раціональності в її сучасних формах невід'ємно пов'язане із дослідженням тих історичних форм, яких вона набувала на різних етапах еволюції філософського знання. Таким чином, правомірно виокремити історико-філософський аналіз проблеми раціональності, сутність якого полягає у дослідженні становлення та еволюції ідеї раціональності в історії філософської думки, аналізі конкретних проявів раціональності в різних філософських епохах та школах, вияві єдності та багатоманітності її історичних форм.

Щодо аналізу західноєвропейського типу раціональності, вияву особливостей його прояву та генезису у різні історичні епохи, то сучасна історико-філософська наука вже має значні здобутки як зарубіжних, так і вітчизняних науковців (достатньо згадати хоча б доробки Г.Ленка, К.Поппера, К.Хюбнера, П.Гайденко, П.Гуревича, В.Кузнєцова, Н.Мудрагей, К.Рутманіса, В.Стьопіна, М.Булатова, П.Копніна, С.Кримського, В.Шинкарука та ін.), чого, на превеликий жаль, не можна сказати стосовно аналізу витоків та проявів тих історичних типів раціональності, які мали місце в історії розвитку філософської думки в Україні.

Оскільки більшість філософських традицій України доби Середньовіччя розвивались в межах ортодоксального православного світогляду, а зародження новоєвропейської раціоналістичної традиції в Україні стає можливим лише на початку XVIII ст., постільки серед вітчизняних істориків філософії переважала точка зору, що для української філософії XI-XVII ст. характерним є домінування ірраціоналістичного типу філософування. Це до певної міри пояснює, чому протягом тривалого періоду часу вони не ставили перед собою завдання *цілеспрямовано* дослідити розвиток ідей раціональності в українській філософській думці в період з XI до XVII ст. Наприкінці XX ст. ситуація змінюється. По-перше, необхідність систематизації та цілісного об'єктивного зображення історико-філософського процесу, що мав місце в Україні, сприяє започаткуванню нових напрямків історико-філософських досліджень. До наукових доробків, які виступали своєрідною науково-методологічною основою у проведенні даного дослідження, можна віднести праці українських дослідників В.Горського, І.Захари, М.Кашуби, В.Нічик, І.Огородника, І.Паславського, М.Поповича, Я.Стратій та ін., в яких здійснюється всебічний аналіз культурно-історичних підстав формування національних філософських традицій на різних етапах їх історичного розвитку, осмислюється коло філософських проблем та специфіка їх вирішення, визначається джерельна база, що становить скарбницю національної філософії та гідна поглибленої філософської рефлексії. По-друге, зміна методологічних установок щодо розуміння проблеми раціональності, а саме – тлумачення її не лише як ідей новоєвропейського раціоналізму, започаткованого Р.Декартом, але й як визнання сили розуму у різноманітних сферах духовного чи практичного освоєння дійсності, дозволяє по-іншому поглянути на тенденції становлення та розвитку раціоналістичного типу філософування в Україні, виявити його можливі історичні форми у період з XI до XVII ст., простежити їх "точки дотику" із західноєвропейським раціоналізмом. Звернення сучасних істориків філософії до такої проблематики засвідчує хоча б той факт, що 22-25 квітня 2004 року у м. Дрогобичі (Україна, Львівська область) відбулась наукова конференція "Російський Срібний вік: зустріч греко-візантійського та західноєвропейського типів раціональності", в межах якої з'ясовувались культурно-історичні підстави та особливості прояву греко-візантійського та західноєвропейського типів раціональності, досліджувались філософські засади раціональності в середньовічній українській філософії[2].

Мета даної статті полягає в тому, щоб дослідити витоки та прояви таких ідей раціональності в розвитку української філософської думки в період з XI до XVII ст., які зумовлені визнанням сили розуму у різноманітних сферах духовно-практичного освоєння світу. На нашу думку, результати такого дослідження в подальшому сприятимуть формуванню уявлень про ті історичні типи раціональності, які мали місце в історії розвитку вітчизняної філософської думки в окреслений період.

Аналіз пам'яток філософської культури XI-XIV ст. засвідчує, що перші витоки проблеми раціональності простежуються вже у пам'ятках Київської Русі. Культурі цієї доби "притаманний пієтет перед людським розумом, думкою, пафос "книжного шанування" та етичний інтелектуалізм", "культ інтелекту, слова й пам'яті"[3]. Дух книжності й освіти був пов'язаний із прийняттям християнства. Першим центром, що сприяв поширенню філософських знань, була школа, заснована Володимиром Святославовичем. За часів Великого київського князя

© С.В.Бовтач, 2005

Kyiv National Taras Shevchenko University

Ярослава Володимировича Мудрого з'являються численні монастирі, величні собори, храми й церкви, в яких гуртувалася інтелектуальна еліта – книжники, літописці, перекладачі, учителі, оратори-проповідники, богомази – творці духовних благ. Набуває розвитку освіта, при Софіївському соборі засновується перша на Русі бібліотека, відома як бібліотека Ярослава Мудрого. Важливим освітнім центром, у якому майбутні ієрархи православної віри могли долучатися до філософських ідей свого часу, був Києво-Печерський монастир. До речі, сам факт прийняття християнства розцінюється "книжником" Іларіоном, київським митрополитом, не як Божий промисел, а як політичний акт, як результат доброго розуміння Володимиром необхідності прилучення Русі до інтелектуальної культури світу, за якою вірування в єдиного Бога в Трійці є не тільки святе, а й розумне[4]. Таким чином, вже у "Слові про закон і благодать" Іларіона знаходимо прояви такого релігійного філософування, згідно з яким розум і віра не протиставляються, а взаємодоповнюються, і роль та значення розуму оцінюється досить високо.

До проявів ідей раціональності в добу Київської Русі варто віднести й філософські роздуми відомого політичного і церковного діяча Никифора про душу людини, її пізнавальні можливості. Звертаючись до античних джерел в їх християнській інтерпретації, Никифор виділяє три складові сили душі, а саме: словесну, що для людини означає ум, розум, логос; люту, якій відповідають почуття, пристрасті та емоції; бажану, тобто волю, прагнення, цілеспрямовану дію. Саме остання "пов'язує раціональне (словесне) з ірраціональним (лютим), а емоції підпорядковує розуму"[5]. "Розум, – пише Никифор у "Посланні Никифора, митрополита Київського, до князя Володимира, сина Всеволода, внука Ярослава", – старіше й вище за всіх, саме ним відрізняємось ми від всіх тварин, за його допомогою пізнаємо небо і все інше створене. До розуміння Бога піднесемося всі, як добре розуму (будемо – додано С.Б.) додержуватися"[6]. Як зауважує І.Огородник, у Никифора розум тісно пов'язується із мудрістю: мудрість – це не просто розум, який упорядковує світ природи і світ людського життя, а й виступає поєднанням розуму з моральними діяннями. Розум людини може бути спрямованим як на добро, так і на зло, тож засобом для їх розрізнення виступає знання. І хоча знання не виступає у Никифора самоціллю, саме воно повинно допомагати правильному сприйняттю слова істини, скеровувати людину до усвідомлення необхідності дотримуватись цього слова при всіх життєвих ситуаціях.

Таким чином, уведення та утвердження християнства сприяло також появі такого рівня обґрунтування богонатхненності Святого Письма та його абсолютного значення для виховання релігійної віри і моральності, який сам був проявом активності людського розуму, його орієнтації не на одкровення чи на містичне споглядання, а на мудрість отців церкви та античних мислителів, на здобуття знання. Зокрема, такий підхід характерний для Климента Смолятича та Данила Заточеника. У "Посланні, написаному Климом митрополитом руським Хомі пресвітеру, витлумачено Афанасієм монахом" відображається розуміння того, що осмислення християнського віровчення вимагає напруженої рефлексії і якнайретельнішого підходу до подібного виду пізнавальних завдань. Будучи обізнаним із грецькою філософією Платона та Аристотеля, творами "отців церкви", К.Смолятич водночас демонструє глибоке розуміння духу Біблії та Євангелія, за що його називали "книжником і філософом, яких в Руській землі не бувало". На думку К.Смолятича, здатність до розмірковувань – це не лише дар Божий, але й результат освіченості. Водночас він зустрічає спротив серед представників чернечої ідеології, які проповідували споглядальність та містику і заперечували будь-яку форму раціоналізму стосовно віри, в тому числі й залучення античної літератури й філософії у релігію та богослов'я.

На думку В.Горського, у філософських пам'ятках Київської Русі зустрічаємо й розуміння високого статусу пізнаючого розуму, що знаходить відображення у поглядах Кирила Туровського, Володимира Мономаха, Данила Заточеника. Формування таких ідей зумовлювалося, в першу чергу, умовами соціально-політичного та духовно-культурного розвитку Київської Русі. Критерієм раціональності тут виступали в першу чергу морально-соціальні цінності ("Слово Данила Заточеника, що написав він князю своєму Ярославу Володимировичу")[7].

Уведення християнства на Русі потребувало формування нової, християнізованої картини світу, яку можна було б протиставити поганському уявленню про світ. Найбільш плідною в цьому сенсі виявилась філософська інтерпретація ідей неоплатонізму. Поширення неоплатонізму в його християнському варіанті стало домінуючою традицією для української філософії доби Середньовіччя, а також підґрунтям для розвитку "книжними мудрецями" ідей ірраціонального. Та давньокиївським інтелектуалам достеменно були відомі й погляди Аристотеля, які вважають філософською передумовою для формування західноєвропейської раціоналістичної традиції. Звернення до логічних трактатів Аристотеля ще з часів Київської Русі слугували засобом зміцнення віри для тих, хто прагнув пізнати істину через доведення, і "активізувалися" тоді, коли виникала практична, життєво необхідна потреба раціонального обґрунтування релігійних істин чи віросповідних догматів. На думку М.Кашуби, саме поширення ідей *аристотелізму* через розповсюдження на Русі творів християнських апологетів – Климента Александрійського, Василія Великого, Григорія Назіанзина, Григорія Ниського та ін., – репрезентує потребу української філософської думки в таких ідеях раціональності, що були властиві античній раціоналістичній традиції, виступає їхньою філософською основою[8]. Найбільш визначною збіркою, в якій зібрані переклади як відомих авторитетів патристики, так і фрагменти праць неоплатоніків, є "Ізборник Святослава" 1073 року. У даній збірці енциклопедичного характеру висвітлюються різноманітні філософсько-світоглядні проблеми та ідеї, серед яких зустрічаються й такі, згідно з якими і віра, і розум визнаються обов'язковими компонентами пізнання. Зокрема, найбільший інтерес для нас становить те, що в даній збірці містяться ідеї, згідно з якими розум визнається необхідним для оцінки діяльності як Бога, так і людини, зокрема у питаннях правосуддя та в усіх галузях повсякденного людського життя[9]. Раціоналістично вирішується у "Філософському трактаті" Ізборника й проблема про співвідношення трансцендентальної мудрості та людського розуму. Однак варто зауважити, що й ці прояви раціоналізму не мали в українській середньовічній думці стійкого та масового характеру і були скоріше винятком, оскільки домінуючим все ж залишалось ірраціоналістичне сприйняття буття у всіх його вимірах. В силу цього стверджувати про наявність стійкої раціоналістичної традиції у вітчизняній філософії XI-XIV ст. ще не доводиться.

У другій половині XV ст. інтерес до філософської спадщини Аристотеля помітно зростає: філософські питання онтологічного, гносеологічного, морально-естетичного характеру все частіше вирішуються з позицій інтерпретації ідей аристотелізму; з'являються писемні пам'ятки науково-природничого змісту ("Аристотелеві Врата", "Шестокрил", "Космографія"), де не остан-

ню роль відіграє авторитет Аристотеля, формується культ розуму, знання, науки[10]. Відтак з'являється більш помітний інтерес і до логічної проблематики Аристотеля. Так, діячами ученого гуртка у Києві перекладаються джерела з логіки, зокрема, "Логіка Авіасафа" Аль-Газалі і Мойсея Маймоніда ("Київська логіка"). У даній пам'ятці логіка називається "вагою й мірою мудрості", її ставлять понад усі науки. Вже робляться акценти на тому, що логіка допомагає не лише пояснити істину, але й пізнати її, що саме вона веде до неї. Це свідчить про те, що у цей період простежуються тенденції до переорієнтації від платонізму з його одкровенням і осяянням до аристотелівського здорового глузду і досвідного знання. До глибшого вивчення логіки спонукали й умови релігійної полеміки, яка розгорнулася в Україні між католиками й православними у другій половині XVI ст. Це знаходить підтвердження у появі нового перекладу "Діалектики" Й.Дамаскина та перекладу логічного трактату Й.Спангерберга, здійснених А.Курбським.

Рішучий крок на шляху до зближення з європейською культурою, її раціоналістичними традиціями зробили братства. Та найбільшого розмаху цей процес набув у Києво-Могилянській академії. Філософські курси перших професорів Києво-Могилянської академії, що були створені у дусі схоластичної філософії, теж зумовлювали поширення в українській філософії традицій аристотелізму. Завезені з європейських університетів або укладені на основі праць схоластичних коментаторів Аристотеля, філософські курси професорів першої половини XVII ст. можна вважати зразком схоластизованого аристотелізму. Вони характеризуються підкресленою ізольованістю від тогочасного наукового знання, увага зосереджується на передачі коментарів на твори Аристотеля, здійснених професорами європейських університетів у розповсюдженій на той час формі запитань і відповідей. Такі риси характеризують перші філософські курси – "Нарис усієї філософії" Інокентія Гізеля (1646-1647), а також "Підручник логіки" Йосифа Кононовича-Горбацького (1639-1640).

Епоха бароко з її орієнтацією на поєднання непоєднуваного сприяла утвердженню в українській філософській школі, якою була Києво-Могилянська академія, інтересів до вчення Томи Аквінського й науки Нового часу. Уже на рубежі XVII-XVIII ст. знаходимо у філософських курсах Києво-Могилянської академії глибоке зацікавлення працями Томи Аквінського та його прихильників за посередництвом представників другої схоластики (коімбрійської школи). Найвиразніше таке посередництво помітне у філософському курсі Стефана Яворського, який запроваджує викладання розділу психології. Його курс можна вважати не тільки характерним для барокової схоластики, але як перехід до ренесансного аристотелізму. Отже, утвердження традиції аристотелізму, яка остаточно сформувалась в Україні в XVII ст., здійснювалося професорами Києво-Могилянської академії як на основі вивчення метафізики, фізики, логіки та етики за аристотелівськими джерелами, так і на основі залучення вторинних джерел, що певною мірою свідчило про поширення ідей аристотелізму в їхніх різноманітних інтерпретаціях (наприклад, через рецепцію ідей Д.Скота, В.Оккама, Ф.Суареца та ін.)[11].

На думку Я.Стратій, утвердження аристотелізму в українській філософській думці XVII ст. було необхідною основою для зародження новітньої раціоналістичної традиції в Україні на початку XVIII ст., для сприйняття та рецепції професорами Києво-Могилянської Академії ідей картезіанства[12]. Інтерес до науки Нового часу, символізованої вченням Р.Декарта, помітний у філософському курсі Теофана Прокоповича, який зробив виразний крок до зближення філософії й науки. Зокрема, він увів у свій філософський курс розділ математики (арифметики і геометрії), намагаючись наблизити викладання натурфілософії до потреб життя. Його шляхом пішов Георгій Кониський, модернізуючи не лише натурфілософію, а й логіку, оскільки увів у традиційний обсяг останньої розділ про правила ведення диспуту із супротивником, а також підтримав ідею Т.Прокоповича про необхідність викладання розділу чисто практичної, на його погляд, моральної філософії.

Історико-філософський аналіз пам'яток української філософської думки XI-XVII ст. дає підставу зробити висновок, що у даний період у вітчизняній філософії мало місце визнання сили розуму переважно у таких сферах духовно-практичного освоєння світу, як соціально-політична та морально-правова, значно менше таке визнання спостерігалося у сфері релігії та власне філософії. Отож, витоки формування раціоналістичної традиції в Україні здебільшого пов'язуються саме із соціально-політичним та духовно-культурним розвитком Київської Русі, і значно менше – з усвідомленням потреби логічного теоретизування та в орієнтації на аристотелізм у вирішенні філософсько-богословських питань.

[1]Див.: Гуревич П.С. Поиск новой рациональности (по материалам трех всемирных конгрессов) // Рациональность как предмет философского исследования. – М., 1995. – С.209-224; Додонова В.І. На шляху до нової раціональності // Актуальні проблеми філософських, політологічних і релігієзнавчих досліджень (До 170-річчя філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка). Матеріали Міжнародної наукової конференції "Людина-Світ-Культура" (20-21 квітня 2004 року, Київ). – К., 2004. – С.219-221; Порус В.Н. Парадоксальная рациональность (очерк о научной рациональности). – М., 1999; [2]Див.: Програма наукової конференції "Російський Срібний вік: зустріч греко-візантійського і західноєвропейського типів раціональності" (22-25 квітня 2004 року, м.Дрогобич). – Дрогобич, 2004р.; [3]Філософія Відродження на Україні. – К., 1990. – С.37; [4]*Огородник І.В., Огородник В.В.* Історія філософської думки в Україні. Курс лекцій: Навч. посіб. – К., 1999. – С.38; [5]Там само. – С.57; [6]Послання Никифора, митрополита Київського, до князя Володимира, сина Всеволода, внука Ярослава / Переклад Ст.Бондаря // Золоте слово. Хрестоматія літератури України-Русі епохи Середньовіччя IX-XV століть. В двох книгах. Книга друга. – К., 2002. – С.102; [7]*Горский В.С.* Философские идеи в культуре Киевской Руси XI – начала XII в. – К., 1988; [8]*Кашуба М.В., Черник Л.З.* Аристотелізм як основа раціоналістичної традиції в українській духовній культурі // Філософська та політична думка в Україні: традиції та перспективи розвитку. Вісник Львівського університету. Серія суспільних наук. Випуск 34. – Львів, 1996. – С.43-50; [9]Там само. – С.45; [10]Філософія Відродження на Україні. – К., 1990. – С.41-44; [11]*Котусенко В.* Томізм і його рецепція у філософії професорів Києво-Могилянської академії // Релігійно-філософська думка в Києво-Могилянській академії: європейський контекст. – К., 2002. – С. 117-150; [12]*Стратій Я.* Георгій Щербацький і картезіанство в Києво-Могилянській академії // Релігійно-філософська думка в Києво-Могилянській академії: європейський контекст. – К., 2002. – С. 151-174.

Надійшла до редколегії 12.05.2004

Київ. Національний університет імені Тараса Шевченка

О.Б.Горгота, асп.

ПРИНЦИП ІСТОРИЗМУ В СИСТЕМІ МЕТОДОЛОГІЇ ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКОГО ДОСЛІДЖЕННЯ ГЕГЕЛЯ ТА ЯСПЕРСА

Стаття присвячена розкриттю сутності, місця та значення принципу історизму в системі методології дослідження історії філософії. Автор, аналізуючи історико-філософські позиції Гегеля та Ясперса, розглядає постановку питання про правомірність системного, парадигмального дослідження історико-філософського процесу.

The article is dedicated to revelation of the essence, the place and the meaning of istorisizm's in the metodological system of the historical-philosophical doctrine's of Hegel and Jaspers investigates the systematical historico-philosophical process.

Вперше "історичність" з'являється в лекційних курсах Гегеля з історії філософії в Гейдельберзі 1817 р. Відома фраза Гегеля про історичність відноситься до оцінки грецького духу, його значення в історії "знаходження думки самої себе"[1]. У вступі до історії філософії Гегель пояснює свій задум і стверджує пріоритет нескінченного духу перед кінцевим, лише людським розумом. Непотрібно обмежуватись першопочатковим, зовнішнім способом проявлення істини як чуттєвого предмету. Історичний зміст повинен стати для духу духовним.

Гегель вперше поставив питання про зв'язок філософії з сучасною їй історичною епохою, державою, культурою, соціально-політичними умовами. Зі зміною історичних обставин змінюються і філософські теорії. До філософії, відповідно, треба підходити історично. Так виникає у Гегеля концепція історії філософії. Більше того, ставиться питання про існування історії філософії як науки. Кожна філософська система є відображенням особливого щабля в процесі розвитку ідеї, тобто обмежена історично умовами пізнання і, водночас, містить момент абсолютного. Відповідно, історія філософії являє собою поступовий рух до абсолютної істини.

У даній статті за *мету* ставиться питання визначення принципу історизму як основи саме раціоналістичної методології історико-філософського дослідження, оскільки він обґрунтовує розумну детермінацію історичного процесу.

Історія в зображенні Гегеля – "хід світового розуму та, одночасно, процес самопізнання розуму"[2]. За Гегелем, звертаючись до історії, філософія розкриває її в її істині. В історичній дії розкривається розумна думка як її предмет і як її суб'єкт. Тому про історію можна говорити "лише з того часу, коли в світі починає здійснюватись розумність". Більше того, єдиною думкою, "яку приносить із собою філософія, є та проста думка розуму, що розум панує в світі, так що, звідси, і всесвітньо-історичний процес здійснюється розумно"[3].

Розум, втілений у всесвітній історії, виступає як світовий розум, в якості творця історії він набуває властивості світового духу. Історичне пізнання починається з освоєння емпіричної історії; але, щоб бути істинним, воно повинно бути освітленим ідеєю, тобто розумним підходом до пізнання діяльності розуму.

"Розум у світі", "розумність історії" визначається на таких рівнях: визнання об'єктивної закономірності, що являє собою головний смисл; історичний процес має не випадковий, а цілеспрямований, телеологічний характер.

Чи є історія розумною, а розум історичним? У Новий час історія стає наукою і, таким чином, виникає проблема її раціональності, яка вирішується Гегелем. "Історизація розуму тісно пов'язана з усвідомленням кордонів раціоналізації історії"[4].

Завдання історії філософії, за Гегелем, – осягнути те, що існує, оскільки те, що є, – це розум. Розумний підхід у дослідженні історичного процесу дає змогу виявити залежність виникнення будь-якого філософського вчення від соціально-культурних умов: "кожний – син свого часу"; філософія – також час, осягнений у думці. Гегель наголошував на неможливості виходу філософії за межі сучасного їй світу. "Якщо філософська теорія насправді виходить за її межі, якщо мислитель будує світ, яким він повинен бути, то цей світ існує, але лише в його думці, яка дозволяє будувати що завгодно"[5].

Історико-філософський процес являє собою процес філософської діяльності різних людей різних історичних епох, людей, які в своїй філософській творчості керуються різними світоглядними ідеями[6].

Історія філософії, за Гегелем, показує, "по-перше, що філософські вчення, які на перший погляд здаються різними, представляють собою лише одну філософію на різних щаблях її розвитку; по-друге, що особливі принципи, кожний із яких лежить в основі однієї якоїсь системи, суть лише відгалуження одного й того ж цілого"[7].

Гегель бачив у своїй системі кінцеве завершення всієї філософії і тому вважав можливим пізнати історію філософії як один цілісний та завершений логічний процес, побудувати її так само, як він будував свою систему із чистого розуму.

Він виступає проти "хибної об'єктивності" в історичній науці, яка зводить історію до розгляду розрізнених фактів, розділяє цілісний історичний процес на деталі, випускаючи смисл та розум історії, не бачить прогресивності розвитку в історії істини та свободи, а тому висловлює про історичні події лише якісні та кількісні судження і не може про них висловити судження необхідності та поняття. "Істинна об'єктивність", на противагу "хибній", висловлює судження про об'єктивну істину, за смислом якої для духу істинне лише субстанційне, а не беззмістовність зовнішнім чином речей, що існують, та випадкових подій.

Таким чином, історія філософії, на думку Гегеля, за своєю сутністю виступає як внутрішньо необхідний, послідовний, поступальний рух, який є розумним всередині себе і визначається своєю ідеєю a priori.

Можна зробити *висновок*, що в історико-філософській системі Гегеля принцип історизму займав вагоме місце у взаємозв'язку з іншими методологічними принципами дослідження історії філософії, серед яких важливими є: принцип співпадання логічного та історичного, сходження від абстрактного до конкретного, поєднання об'єктивного та суб'єктивного, єдності начала та принципу. Тому питання принципу історизму докорінно пов'язане з розглядом інших.

Поряд із проблемою розумності історичності процесу постає питання його субстанційності, що виявляється саме в принципі історизму. Формування і конституювання новоєвропейської філософії стало результатом "відкриття історизму", процесом трансформації поняття "субстанції", його переходу до "історичності".

Вперше філософія історії набула метафізичних основ саме в Гегеля. В його абсолютному ідеалізмі субстанція втратила незмінність, стала саморухливою, такою, що саморозвивається в процесі, по суті історичною. Перегляд субстанційної основи призвів до запровадження всередині неї "історичного виміру".

Субстанційною основою всесвітньої історії у гегелівській системі є чисте мислення (об'єктивна ідея), понят-

© О.Б.Горгота, 2005

тя і категорії якого, підкоряючись законам логіки, переходять одне в інше.

Кожна філософська система, як вже було відмічено, є елементом духовної субстанції своєї історичної епохи, за межі якої вона не може вийти. Це дає можливість існування багатоманітності філософських систем. А оскільки вони є філософськими, тому знаходяться в діалектичному взаємозв'язку та постійному розвитку.

Отже, "історичність" виявилась поняттям, що акумулювало та кристалізувало часові параметри життя. "Якщо все "історично", то лише сам історичний процес у змозі грати роль основи, яка все поєднує, і в цьому смислі постає абсолютом"[8].

Принцип історизму відкинув безпосередній досвід відкритості історії майбутньому, непередбачуваність історії та унікальність кожної людської істоти.

Історизм розуміється як зв'язок, урахування історичного чинника, увага до області історичних дій та подій. Історицизм – можливість перетворення будь-якого, навіть раціонального, об'єкта в історичну конструкцію. Мова йде про об'єктивізацію історичного в людському житті. Розмежування історизму й історицизму як принципово різне відношення, характерне для німецької філософської традиції першої половини ХХ ст.

В історичності бачили певний стимул європейської свідомості, яка в своєму самопізнанні, володіючи поняттям, здійснювала тим самим логіку буття й історії. "Криза сучасної історії є передусім кризою сучасної історичної свідомості"[9]. Історична свідомість має таку форму вираження, яка опосередковує сприйняття наявного буття, – те чи інше історичне знання, предметом якого є "буття-як-історія". Історія демонструє логіку смислу, і всяка людина, яка бере участь у всесвітньо-історичній драмі, має шанс осмислювати своє життя через співучасть у "бутті-як-історії".

У свою чергу, Ясперс відштовхувався від філософського розуміння історії філософії, що визначило методологію його історико-філософського дослідження. Його екзистенційна філософія декларувала філософський підхід до пізнання історії філософії та перегляд класичного поняття "історичність".

Він наголошував, що знання є науковим завдяки методу, завдяки систематичній єдності всього, що так чи інакше пізнане, отже завдяки тому, що, відштовхуючись від багатоманітних розрізнених фактів, той, хто пізнає, виходить до принципів, в яких розрізнене поєднується.

Наукове знання веде до формування деякої "картини світу", що характеризується раціоналістичним способом обґрунтування, цілісною та означеною формою вираження. Уся реальність повинна явитись у ній як один-єдиний самодостатній світ, як світове ціле. Вона повинна охоплювати сукупність поєднаного в собі знання та систематизувати його. Різноманітні картини світу з'явились вже на самому початку людського пізнання; і кожного разу той, хто пізнає, хотів мати єдину картину світу, щоб у ній набути впевненості відносно цілого.

Філософія існує лише в поєднанні з історією, в якій вона проявляється та визначається. По мірі того, як Ясперс висвітлював тему своєї філософії, нею в кінці кінців стали людина та історія як першопочатковий вимір людського буття. Ним засвідчується факт знаходження людини всередині історії та неможливості перебування поза нею.

Жодна реальність, на думку Ясперса, не є більш суттєвою для людського самозасвідчення, ніж історія. Вона "показує нам далекий горизонт людства, є провідником традиції, зміст якої лежить в основі людського життя, розкриває горизонт для теперішнього, звільняє від неусвідомленої прив'язаності до власної епохи, навчає бачити людину в її найвищих можливостях та незмінних творіннях"[10].

На противагу гегелівській позиції щодо історичного в людському бутті, за Ясперсом, питання "що являє собою історія: занепад цінностей чи цілеспрямований прогрес?" веде за собою віру в історичний розум та визначення історії як ходу розвитку духу, що виникає із субстанції буття (наприклад, телеологічна філософія історії Гегеля). Це призводить до споглядання історії як цілого, що не лише перекладає відповідальність за людські вчинки на історичний рух, але й породжує ентузіазм гармонії, співзвучності, ілюзію.

"Історію неможливо осягнути, але, знаходячись у ній, ми можемо рухатись разом із нею, не сподіваючись на майбутнє, не повертаючись у минуле, з бажанням зрозуміти, що таке буття й істина. Ми присутні, ми вічно перебуваємо у теперішньому"[11].

Історична свідомість, яка не знаходить свого початку та основи в знанні, що пригадує та досліджує, стає метафізичною свідомістю буття, яке, будучи постійно присутнім, повинно стати очевидним у достовірному бутті, немов у вічному теперішньому.

За Ясперсом, історія визначається на двох рівнях: буття як дещо пізнаване, знання буття; буття як деяка відкритість, неперервний рух. Тут історія пов'язана з неперервним проникненням у минуле, з трансцендуванням за межі історії. Минуле постає як спогади, теперішнє – доступне дослідженню, майбутнє – простір можливостей. Людина усвідомлює себе в історії через минуле з трансцендуванням у майбутнє.

Історія існує об'єктивно, незалежно від людини й доступна для її розуміння. Це виявляється на рівні суб'єкт-об'єктного відношення.

Об'єктивне існування історії визначає її як "Те, що охоплює", як те, що вміщує в собі минуле, теперішнє і майбутнє. Водночас, історична дійсність існує лише разом з її тлумаченням, знанням про світ. Так Ясперс проводить ідею нерозривності фактичної історії та історичного розуміння людиною.

Історія являє собою елемент здійснення в бутті того, що зрозуміле. Історичне засвоєння – становлення дійсності людського буття.

Розглядається два випадки визначення впливу історичного знання:

Історичне знання звільняється від вузькості визначеного та замкненого кола. Це є універсальне знання. Організовуюча дія історичного знання проявляється у постійному замиканні кола "Того, що охоплює": коли історичність як знання конкретного індивіда є вихідною та кінцевою точкою.

Історичне знання, як форма раціонального, корисне лише настільки, наскільки воно включене в коло. Тут виявляється згубна дія історичного знання як розімкнення кола: історичність призводить до виникнення історичного знання як раціонально скам'янілого, вміщеного в класифікацію.

Таким чином, можна зробити *висновок* про заперечення Ясперсом об'єктивізації історичного знання, яке має подвійний характер. Базуючись на деякій субстанційній основі – "Те, що охоплює", – історичне знання не має остаточного, систематизованого та замкненого виразу.

Засновком філософського осягнення історії повинна стати реконструкція універсальної історії людства. Ясперс доводить, що людство має єдине походження та єдиний шлях розвитку. Не відкидаючи значення економічних чинників, він упевнений, що історія як людська реальність визначається найбільшою мірою чинниками духовними і передусім тими, які пов'язані екзистенційним життям, тобто із тлумаченням трансцендентного.

Історія постає як деяке ціле, як масив подій, в якому має місце конкретна людина. Завдяки емпіричним дослідженням будь-яка ідеальна конструкція руйнується, стає порожньою абстракцією, що веде до усвідомлення незавершеності історії та її доступності людському знанню. Мова йде про відкидання будь-якої раціоналістичної системи дослідження історії філософії, яка претендує на остаточне вирішення проблеми та домінування над іншими у ряді спроб.

Всесвітня історія може мати вигляд хаосу випадкових подій. В цілому вона здається хаосом. Якщо в цьому коловороті подій пізнання і виявляє якісь зв'язки, то це лише каузальні зв'язки. Над каузальними зв'язками виявляються відомі спільні аспекти, наприклад, у збереженні єдиного стилю духовних утворень в цілому ряді поколінь, або в послідовності культурних епох.

Розглянута таким чином історія не має ні смислу, ні єдності, ні структури, за винятком чисельних каузальних ланцюгів і морфологічних форм, які виступають також і в природі, з тією лише різницею, що в історії вони можуть бути встановлені з меншою точністю.

Однак, філософія історії означає пошук певного смислу, єдності та структури всесвітньої історії. Тільки така історія може мати відношення до людства в цілому. Не кінцеву мету історії, а мету, яка сама була б умовою для досягнення найвищих можливостей людського буття, формально визначає Ясперс як єдність людства.

Ця єдність не може бути досягнена завдяки раціональній всезагальності науки, тому що остання передбачає єдність розсудку, але не всієї людини. Єдність не приймається на жодному конгресі, чи то релігійному, чи то політичному, чи то завдяки конвенціям, які досягаються з допомогою ясної мови здорового глузду. Єдність можна знайти лише з глибини історичності, і при цьому не як деякий загальний зміст, або результат пізнання, – її можна досягнути лише в необмеженій комунікації різноманітних історичних моментів, які перебувають у незавершеній розмові один із одним. Сучасна філософія не може вирости без прояснення цього специфічного буття, яке дається самому собі в конкретний час і у визначеному місці. Знаходячись в умовах, диктованих часом, ми тим не менше філософуємо, виходячи не з цих умов, але з "Того, що охоплює". Ми не повинні перекладати на сучасну нам епоху відповідальність; швидше навпаки: через її прояснення ми намагаємось просунутись до того, щоб жити, спираючись на власні глибинні основи.

Ми не повинні також робити з історії божество. В цьому випадку Ясперс відкидає принцип, згідно з яким всесвітня історія – це всесвітній суд. Історія не є останньою інстанцією. Занепад не є аргументом проти трансцендентно обгрунтованої істини. Засвоюючи історію, ми, проходячи через неї, "закидаємо якір у вічність".

Питання достовірності пізнання історико-філософського процесу розкривається Ясперсом на двох рівнях: 1) коли історичне знання є відірваним від життєвого процесу і стає лише голою раціональністю; 2) коли історичне є побутово обумовленим мисленням.

Ці рівні знаходять точку дотику у площині виявлення буття в людині, людського буття. Можливо уявити все в систематичному вигляді, як це було зроблено, наприклад, Гегелем із попередньої німецької філософії, а потім і всієї філософії в цілому. Однак, подібна конструкція здійснює насилля над тим, що в попередній філософії неприйнятно для гегелівського типу філософування і тому вважається для нього несуттєвим; вона не зважає, випускає з уваги те, що було якраз суттєвим для іншого типу мислення. Жодна конструкція історії філософії в якості раціонально вибудуваного ряду позицій не співпадає з історичною фактичністю.

Будь-які сконструйовані рамки того чи іншого нарису єдності філософського розвитку підриваються геніальністю окремого філософа. Поряд із фактичною прив'язаністю до взаємозв'язків, що прослідковуються в історії філософії, залишається те велике, що не підлягає жодному порівнянню і що присутнє завжди як чудо по відношенню до пізнаваного розвитку.

Єдність (цілісність) – те, що субстанційне в цілому як феномен універсальної, єдиної історії філософії, – в результаті самого історичного процесу стає лиш очевидною, але ніколи не ясною до кінця.

Велику роль відіграє також перемінна близькість до історії. Коли те, що ми мислимо, в дійсності не належить до фактичного світу історії. Або коли, по мірі заглиблення в історичну традицію, ми здатні входити в комунікативне коло інтерпретацій. Розуміючи, ми вступаємо в потік філософуючого мислення, в якому всі твори являють собою лише миттєві одиничні завершення. Відбувається процес становлення, в основі якого лежить єдність емпірично-історичного пізнання та філософського засвоєння. Історичний матеріал обмежується не лише досвідом, але й історичною ситуацією. Звідси виникає певна завершена картина світу, яка передбачає прорив індивідуального, що розриває дану цілісність та створює нову систему, новий канон, який перетворюється у нову картину світу. Існують типові картини світу, які передують будь-якому особистому мисленню, і водночас є основою для виникнення оригінальної думки. Тому можна говорити про історію філософії як про історію духовного буття людини, головних законів людини, людських установок в її світогляді. Таким чином, зважаючи на все вищевикладене, можна зробити висновок, що, на думку Ясперса, засобами історико-філософського дослідження не можуть бути ні холодний розсудок (який не бачить змісту), ні пристрасті (які спотворюють зміст). Лише їх поєднання дасть достовірну картину історії філософії, яка завжди буде мати характер можливого доповнення, збагачення.

За Ясперсом, напрямок історичного розуміння розкривається на рівнях:

- критичне схоплення раціональних позицій; науковий характер, що оцінює "істинно", "хибно"; відносно самої філософської думки ця інтерпретація є знищувальною;
- про зміст, про важливість думки, про її субстанційне та екзистенційне значення; "зустріч на одному рівні".

Таким чином, Ясперс стверджував, що головним для філософії історії є усвідомлення кордонів історії та її розуміння. Ми не можемо знати смислу історії як цілого, однак повинні ставити це питання, щоб подолати поспішну критику і власне песимістичне сприйняття сучасності. Неісторичне в історії – це те, що повертається, періодична каузальність. Історичність виступає як дещо своєрідне, неповторне, як те, що не належить оцінці та виміру мірилом загального.

Історія існує тому, що людина незавершена та відкрита для змін, вона пізнає вічне в процесі самопроектування. Звідси постійна зміна історії, яка не може завершитись. Якщо ми ставимо питання про смисл історії, отже, ми звертаємось до пошуку вічного, позачасового.

[1]*Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. – Кн.1. – Спб., 1993. – С.72; [2]*Малинин В.А.* Диалектика Гегеля и антигегельянство. – М., 1983. – С.129; [3]*Гегель Г.В.Ф.* Философия истории. – Спб., 1993. – С. 64; [4]*Марков Б.В.* Разум и история // Метафизические исследования. – Спб., 1997, №3. – С.9-27; [5]*Гегель Г.В.Ф.* Философия права. – М., 1990. – С.13; [6]*Шинкарук В.І.* Теорія пізнання, логіка та діалектика І.Канта. – К., 1974. – С.315; [7]*Перов Ю.В.* Проблематичность метафизических оснований философии истории // Метафизические исследования. – Спб., 1997, №2. – С.13-34; [8]*Дудник С.И.* История и историческое сознание // Я и Мы. – Спб., 2002, №10. – С.147-168; [9]*Ясперс К.* Истоки истории и ее цель / Смысл и назначение истории. – М., 1991. – С.243; [10]*Ясперс К.* Всемирная история философии. Введение. – Спб., 2000. – С.73.

Надійшла до редколегії 26.12.2003

Т.М.Заваженко, асп.

ТРАНСНАЦІОНАЛЬНИЙ КАПІТАЛІЗМ, ЧИ ОСОБЛИВОСТІ ПОСТМОДЕРНІСТСЬКОЇ ЕПОХИ ЗА Ф.ДЖЕЙМІСОНОМ

У статті проаналізовано особливості постмодернізму та основні його риси крізь призму культурно-філософської концепції одного з найвідоміших культурних критиків сучасності Ф.Джеймісона.

In thise article was analized the constitutive features of the postmodern in the philosophic-cultural conception of one of the most influential critics of our age F.Jameson.

Потреба в осмисленні сучасної культурно-філософської парадигми – постмодернізму – збільшується по мірі накопичення різноманітних поглядів з приводу його сутності, ознак, тенденцій. Серед великої кількості філософів-постмодерністів, які намагалися осягнути сутність цього явища, варто виокремити сучасного американського філософа Фредріка Джеймісона, класика постмодернізму, дослідника його витоків і проявів. Специфіка власне джеймісонівського бачення проблеми постмодерну полягає в оригінальному поєднанні постструктуралістських та неомарксистських поглядів. Марксистська складова визначає особливість розгляду Джеймісоном постмодернізму як кінцевого моменту капіталізму. Необхідність осмислення актуального для сьогодення явища постмодерну, а також посилення інтересу до Джеймісона як до авторитетного дослідника культурно-естетичного та соціально-економічного контекстів постмодернізму, – все це зумовлює необхідність звернення до творчої спадщини та актуальність дослідження філософської концепції цього відомого американського філософа.

Незважаючи на неабияку популярність Ф.Джеймісона на Заході, український читач тільки починає своє знайомство з цим автором. Статті "Політика теорії: ідеологічні погляди у постмодерністичних дебатах" та "Постмодернізм і суспільство споживання"[1], перекладені українською мовою, складають лише невелику частку його численних публікацій (у Джеймісона видано 16 книг та близько 120 статей). Творчість Джеймісона привертає увагу багатьох дослідників. В Англії це Перрі Андерсон та Террі Іглтон, у Росії – Олексій Пензін, Олег Аронсон та Олена Петровська, у Білорусії – Андрій Горних, в Україні – Марія Зубрицька. Але надзвичайно актуальна для сьогодення позиція автора все ще потребує свого дослідження та розуміння.

До теми постмодернізму та його соціально-економічного контексту Джеймісон звернувся у 80-ті роки. Саме тоді стали найбільш відчутними зрушення, що відбулися у духовному та економічному житті суспільства після Другої світової війни. Новий міжнародний порядок – неоколоніалізм, молодіжна революція, комп'ютеризація, розповсюдження інформатики – привів до формування нового типу суспільства – постіндустріального, чи суспільства споживання. Його характеризують, насамперед, нові типи споживання; проникнення реклами, телебачення та медіа у найглибші прошарки соціальності; запланована зміна одних поколінь речей іншими тощо.

Виділяючи кілька етапів розвитку капіталістичного суспільства: національний капіталізм (XVII – середина XIX ст.), монополістичний капіталізм (кінець XIX ст. – 60-ті рр. XX ст.) та мультинаціональний капіталізм (починаючи з 1960-х), Джеймісон пов'язує виникнення постмодерну з появою нового моменту пізнього, мультинаціонального чи транснаціонального капіталізму. Перехід до останньої фази капіталізму обумовлений, насамперед, завершенням процесів модернізації. На думку Джеймісона, сучасність до теперішнього часу характеризувалася постійною боротьбою сучасних і передсучасних елементів суспільства. Модернізація передбачала процеси перетворення: відбувалося узагальнення індустріального виробництва, механізація різноманітних сфер соціального життя тощо. Кінець модернізації означав, що суспільство і світ підкорилися єдиному закону панування капіталу. Це тріумф капіталістичного способу виробництва, якому в естетичному плані відповідає постмодернізм. У цьому сенсі постмодернізм постає як кінцевий момент капіталізму.

Постмодернізм у соціально-філософському плані – це стан західної культури, коли базова тенденція капіталізму – реіфікація – розвивається до своєї логічної межі, чистої форми. Реіфікація характеризує такий спосіб виробництва, в якому відбувається заміна споживчої вартості на товарну і перетворення у товарну вартість будь-яких проявів соціального життя. Ще одним аспектом реіфікації є фрагментаризація всього соціального поля і трансформація суб'єкта в самозамкнену монаду, яка втратила органічні зв'язки із соціальним оточенням. Виникнення постмодернізму тісно пов'язане з появою нового типу капіталізму, коли товарна реіфікація захоплює останнє та найцінніше – мистецтво, Несвідоме і Природу. Тому постмодернізм знаменує собою, по-перше, кінець стилю у мистецтві та, по-друге, руйнування класичного суб'єкта.

Загалом, Джеймісон виділяє наступні визначальні характеристики постмодернізму: "...нова відсутність глибини, що знаходить своє продовження як у сучасній "теорії", так і в цілком новій культурі іміджу та симулякруму; послідовне послаблення історичності як у нашому відношенні до суспільної Історії, так і в нових формах нашої індивідуальної темпоральності, "шизофренічна" структура якої (за Лаканом) визначить нові типи синтаксичних і синтагматичних відношень у найтемпоральніших мистецтвах; зовсім нові типи базисних емоційних станів – які я називаю іненсивностями, – що найкращим чином можуть бути схоплені через повернення до старих понять піднесеного; глибинні конститутивні відношення всього цього до зовсім нової світової економічної системи..."[2].

На думку Джеймісона, у постмодерністську добу відбулася фундаментальна мутація як самого предметного світу, який став набором текстів та симулякрів, так і конфігурації суб'єкта. Все це підводить до характеристики, яку Джеймісон пропонує називати згасанням афекту в постмодерністській культурі. Це не означає, що всі афекти, почуття, емоції, суб'єктивні переживання зникли з новітнього художнього образу; радше, відбулося руйнування самої естетики вираження. Згасання афекту означає також кінець індивідуального унікального стилю і панування, натомість, механічної репродукції. Тим не менше, культурна продукція постмодерну, на думку Джеймісона, не втратила почуттів, просто ці почуття тепер стали плинними та імперсональними.

Згасання афекту може бути також охарактеризоване у вужчому контексті літературної критики як зникнення величезного пласту модерністської тематики часу та темпоральності, тривалості та пам'яті. У сучасному повсякденному житті, психологічному досвіді, культурних мовах домінують категорії простору, а не часу, як це

© Т.М.Заваженко, 2005

VISNYK National Taras Shevchenko University

було у попередній період модернізму. Зникнення індивідуального суб'єкта породжує також, крім неможливості індивідуального стилю, практику пастиша.

Поняття "пастиш" увів свого часу Т.Адорно. Пастиш в адорнівському сенсі принципово відрізняється від пародії, яка направлена на дискредитацію стилів, що існують у культурі. На відміну від пародії, яка має сатиричний імпульс, пастиш не містить у собі іронії, того відчуття, що є дещо нормальне, порівняно з яким те, що імітується, виглядає комічним. Пастиш – це пуста пародія, пародія, що втратила почуття гумору: "Пастиш нагадує пародію тим, що передбачає збереження фактично тієї ж дистанції відносно художнього прийому чи техніки, але при цьому, користуючись наслідуванням старих майстрів чи свідомою підробкою, призначений показати віртуозність того, хто використовує прийом, а не абсурдність об'єкта (в цьому сенсі про пізнього Пікассо можна сказати, що він створив велику кількість підробок "під Пікассо"[3].

На думку Джеймісона, письменники та художники сучасності не здатні більше створювати нові стилі, оскільки останні вже давно створені; таким чином, їх діяльність обмежується комбінуванням вже створених стилів. Саме тому твір мистецтва постмодернізму характеризує відсутність стилістичної цілісності. Естетична продукція децентрованого суб'єкта – це гетерогенні агрегати цитат і фрагментів, не з'єднаних спільним розповідним принципом.

Використання пастишу у культурній практиці цілком узгоджується, на думку Джеймісона, зі споживчим відношенням до світу, який перетворився на сукупність чистих образів самого себе. Культура симулякруму виникає у суспільстві, в якому мінова вартість настільки розповсюджена, що забувається вартість споживча. Варто згадати тут концепцію симулякру Бодрійяра, який, критикуючи суспільство споживання, відзначає втому від надлишку – як у споживанні, так і у виробництві речей – об'єктів, що домінують над суб'єктом. Межі насичення знаками немає, тому культура поступово підмінюється ідеєю культури, її симулякром, знаковою прірвою. Невизначеність, зворотність стають, за Бодрійяром, головними ознаками постмодерністського культурного проекту. Кінець класичної здатності судження, зняття опозицій між прекрасним та потворним виливаються у постмодерністський художній карнавал, єдина реальність якого – симулякри нейтральних, недиференційованих знаків та кодів. В підсумку, симулякризація артефакту стає його єдиним змістом.

Поняття "пастиш" виражає специфіку постмодерністського досвіду простору, сприйняття ж часу постмодерністським децентрованим суб'єктом найкраще виражає, на думку Джеймісона, лаканівсько-дельозівська модель шизофренії: суб'єктивність пізнього капіталізму характеризується втратою смислового зв'язку з позначеним (історією) та розривом ланки позначуваних.

У трактовці шизофренії Джеймісон виходить з розуміння її як мовного розладу, обгрунтованого Ж.Лаканом. За Лаканом, досвід темпоральності, людського часу, минулого, теперішнього, пам'яті, збереження персональної ідентичності протягом місяців і років представляє собою ефект мови. Саме тому, що у мові є форма минулого і майбутнього, а речення розгортається у часі, ми можемо володіти конкретним досвідом часу. Але якщо ми не можемо об'єднати минуле, теперішнє та майбутнє в межах речення, тоді подібним чином ми не в змозі поєднати минуле, теперішнє та майбутнє у нашому досвіді власної біографії та психічного життя. Оскільки шизофреник не знає такого способу мовної артикуляції, у нього немає нашого досвіду часової безперервності і він змушений жити у вічному теперішньому. Принципове положення Джеймісона полягає в даному контексті в тому, що постмодерністський простір, а точніше, гіперпростір, сприяє подоланню здатності індивідуального людського тіла до локалізації себе та до організації свого найближчого оточення.

Пастиш і шизофренія характеризують ситуацію, в якій відчуження суб'єкта змінюється його розпадом. У своїй статті "Постмодернізм і суспільство споживання" Джеймісон, аналізуючи концепцію "смерті суб'єкта", виділяє дві можливі позиції щодо цієї проблеми. Перша з них, історична, грунтується на визнанні існування індивідуального суб'єкта в класичну епоху. Центрований суб'єкт періоду класичного капіталізму й атомарної сім'ї, згідно з цією концепцією, в умовах суспільства управлінської бюрократії розпався. Для більш радикальної постструктуралістської позиції такий суб'єкт ніколи і не існував, а представляв собою філософську та культурну містифікацію. Джеймісон, підтримуючи першу концепцію, зазначає, що модерністська естетика із самого початку була пов'язана з концепцією унікальної самості, приватної ідентичності та неповторного стилю. Сьогодні ж, у світі, де стилістичні інновації більше не можливі, залишається лише імітувати мертві стилі.

Визначаючи постмодернізм як культурну домінанту, Джеймісон пропонує описати його як цілісний феномен. Для цього потрібно мати на увазі, що єдність нового імпульсу дана не у ньому самому, а у тих типах модернізму, місце яких він прагнув посісти, адже більшість видів постмодернізму виникають як специфічна реакція по відношенню до стійких форм високого модерну. Іншими словами, повинно було з'явитися стільки різних форм постмодерну, скільки й відповідних форм високого модерну, оскільки перші спочатку представляли собою локальні та специфічні протидії модерністським моделям. Головна характеристика всіх цих постмодернізмів, за Джеймісоном, – зникнення меж між високою та масовою культурою та поява нових видів текстів, що ввібрали в себе зміст, форми та поняття комерційної, чи попкультури: "Постмодернізм, дійсно, був зачарований саме цим, повністю деградованим, пейзажем халтури та кітчу, культури телесеріалів та дайджесту, реклами та мотелів, останніх шоу та другосортних голівудських фільмів, так званої паралітератури з її одноразовими вокзальними виданнями любовних романів, популярних біографій, бойовиків, жахів та наукової фантастики..."[4].

Дану особливість нової епохи, а саме розмивання меж між високою та масовою культурою у сучасному світі, аналізує й Герберт Маркузе у своїй праці "Одновимірна людина". Він зазначає, що новизна сьогоднішньої ситуації полягає у стиранні антагонізму між культурою та соціальною дійсністю шляхом відторгнення опозиційних елементів у високій культурі, завдяки яким вона створювла новий вимір реальності: "Ліквідація двовимірної культури відбувається не завдяки запереченню та відкиданню "культурних цінностей", а завдяки повному проникненню їх в усталений порядок і їх масовому виробництву та демонстрації"[5].

Для культури модернізму була характерна атмосфера напружених духовних пошуків. Мислителі та художники цього періоду залишили праці та художні витвори, осягнення яких потребує зусиль розуму та серця від тих, хто намагається їх зрозуміти. Для масової ж культури сучасного, тобто постмодерністського, періоду очевидною є перевага візуального начала: фотографії в тижневиках, які переважають над текстами, малюнки на телеекранах, кліпи, візуальні можливості сучасного кіно. Масова культура ніби прагне ввібрати в себе все і розповсюджується, але не в глибину, а в ширину, помно-

жуючи численні серіали, продовження фільмів, які вже мали комерційний успіх, звертаючись до одних і тих самих апробованих жанрів (детектив, бойовик). Джеймісон, відмітивши домінування візуальності над розповідністю в сучасній культурі, наголошує на небезпеці відчуження індивіда у візуальному регістрі.

Візуальність як базовий модус існування сучасної культури "пізнього капіталізму" і загальний принцип структурування її продуктів стає, за Джеймісоном, істотним чинником, що задає умови можливості досвіду, відносно неї створюється простір пам'яті. Разом з тим, візуальна форма не здатна упорядкувати свідомість індивіда.

Натомість, розповідність є способом включення індивіда у темпоральний і соціальний порядки. Більше того, розповідність – це спосіб приведення реальності, що складається з різноманітних вимірів, до єдиної форми. Гетерогенні часові порядки зводяться синтаксичними структурами, сюжетними схемами, жанровими конвенціями в органічне ціле. Політична сфера, індивідуальне бажання, соціальна текстура, унікальність художньої дії – всі ці різні виміри людського буття у розповідності якимось чином співіснують. Як категорія філософсько-антропологічного плану розповідність виступає способом включення в різні порядки існування – окремої події та історії, індивідуального та колективного, економічного й естетичного, буденного та сакрального, сімейного та політичного, минулого та майбутнього тощо. Як така, розповідність набуває статусу "політичного несвідомого", несвідомого соціально-символічного. Горизонтом розповідності є досвід Історії, вона слугує місцем взаємоконвертації Історії та тексту, утримуючи у собі значення й Історії як Реального, й історії як послідовності подій, й історії як форми опису подій.

Домінування візуальності у сучасній культурі відмітив також і Гі Дебор у своїй праці "Суспільство спектаклю". За допомогою поняття "спектакль" Дебор пояснює специфіку сучасного індустріального суспільства, що характеризуються необмеженим пануванням ринкової економіки: "Спектакль є капіталом на тій стадії накопичення, коли він стає образом"[6]. Відразу ж відмітимо подібність поглядів Джеймісона і Дебора щодо сучасної стадії розвитку капіталізму. Однак, якщо Джеймісон намагався доповнити марксистську теорію "зверху" – з боку надбудови, то Дебора цікавила саме економічна складова марксистської теорії. Це стосується й візуальності: Дебор наголошує на домінуванні візуальності не лише в культурі, а й у пізньокапіталістичній економіці. Також, на відміну від Джеймісона, який протиставив візуальності розповідність, Дебор вважає тим відчуттям, що надає дійсності статусу істинності, дотик: "Спектакль як тенденція подавати світ, що вже не схоплюється безпосередньо, через різноманітні спеціалізовані опосередкування, вважає зір привілейованим людським відчуттям, яким у попередні епохи був дотик"[7].

Ще однією особливістю постмодерністської епохи є, за Джеймісоном, поява теоретичного дискурсу. Концепція практик, дискурсів, текстуальної гри прийшла на зміну різним різновидам глибинних моделей, таких як герменевтична модель внутрішнього і зовнішнього, діалектична модель сутноті й явища, фройдівська модель несправжнього і справжнього, семіотична опозиція позначуваного та позначеного. Всі ці моделі відкидаються сучасною теорією. У минулому залишився строгий термінологічнй дискурс професійної філософії, чіткий поділ таких академічних дисциплін, як політологія, соціологія тощо: "Одним поколінням раніше ще існував строгий термінологічний дискурс професійної філософії – великі системи Сартра й феноменологів, твори Вітгенштайна, аналітичної філософії ... Сьогодні ми все більше маємо деякий рід письма, що називається просто "теорією", яка представляє собою всі ці дисципліни разом і жодну з них окремо. Цей новий тип дискурсу ... означає кінець філософії як такої"[8].

Визначивши постмодернізм як кінцевий момент капіталізму та окресливши основні його риси – пастиш, шизофренію, візуальність, теоретичний дискурс, Джеймісон робить висновок, що постмодернізм парадоксальним чином містить у собі потенції до виходу за межі капіталізму.

Резюмуючи сказане, можна відмітити, що філософсько-культурологічна концепція Джеймісона має ряд характерних особливостей. Визначаючи історичний процес як зміну соціально-економічних формацій та виділяючи кілька етапів розвитку капіталістичного суспільства, Джеймісон тим самим стає на позицію марксистської традиції. В той же час, історія для американського дослідника має й інший вимір: вона постає як текст, і лише розповідність як соціально-символічний акт дозволяє нам наблизитись до історичного процесу. Тому завданням дослідника повинно бути правильне прочитання тексту, адекватне його розуміння, інтерпретація. Інтерпретація передбачає розгляд тексту в його історичній перспективі, яка, для Джеймісона, є перспективою розвитку капіталістичного суспільства. Постмодернізм є останнім етапом розвитку капіталістичного суспільства і має ряд характерних рис – пастиш як результат трансформації реальності в образи, шизофренію як фрагментаризацію часу в серію повторюваних теперішніх, візуальність як базовий модус існування сучасної культури, теоретичний дискурс сучасної науки.

Прикметною особливістю філософської позиції Джеймісона є, таким чином, поєднання марксистських, неомарксистських, постструктуралістських та постмодерністських поглядів щодо сутності культурно-естетичного та соціально-економічного контекстів сучасної культури.

Потрібно відмітити також, що неомарксистська концепція постмодерністської культури Ф.Джеймісона була і залишається дуже популярною на Заході, а розгляд ним поняття пастишу є одним з найфундаментальніших досліджень цього виключно постмодерністського феномену.

[1]Див.: Джеймісон Ф. Політика теорії: ідеологічні погляди у постмодерністичних дебатах // Слово. Знак. Дискурс. Антологія світової літературно-критичної думки XX ст. За редакцією Марії Зубрицької. – Львів, 1996. – С.567–579; Джеймісон Ф. Постмодернізм та суспільство споживання // http://www.ji.lviv.ua/index.htm; [2]*Jameson, Fredric*. The Jameson reader / edited by Michael Hardt and Kathi Weeks. – Malden: Blackwell Publishers Inc., 2000. – P.193.; [3]*Джеймисон Ф.* Историзм в "Сиянии" // "Искусство кино". – 1995. – №7. – С.57; [4]*Jameson, Fredric*. The Jameson reader / edited by Michael Hardt and Kathi Weeks. – Malden: Blackwell Publishers Inc., 2000. – P.190; [5]*Маркузе Герберт*. Одномерный человек. – М., 1994. – С.72; [6]*Дебор, Ги*. Общество спектакля. Пер. с фр. С. Офертас и Мякубович. Ред. Б.Скуратов. – М., 2000. – С.31; [7]Там само. – С.26; [8]*Джеймисон Ф.* Постмодернизм и общество потребления // Логос. Философско-литературный журнал. – 2000. – № 4(25). – С.64.

Надійшла до редколегії 12.05.2004

Київський національний університет імені Тараса Шевченка

Л.В.Ільницька, асп.

ПРОБЛЕМА ХУДОЖНЬОГО СТИЛЮ В ЕСТЕТИЧНІЙ ТЕОРІЇ ГЕРБЕРТА РІДА

Автор статті досліджує проблему художнього стилю на основі аналізу естетичної теорії Герберта Ріда.
The author of this article throws light on Herbert Read's problem of such notion as artistic style in his aesthetic theory.

Сучасний погляд на історичну панораму світового мистецтва актуалізує тенденцію вивчення проблеми художнього стилю, адже ті революційні соціокультурні процеси, які відбулися в суспільстві XX століття, суттєво змінили наші загальні уявлення про смислові дефініції багатьох естетичних понять.

В наукових працях західноєвропейських естетиків XX століття (Г.Вьольфлін, А.Рігль, В.Воррінгер) поняття "художній стиль" розкриває головну естетичну ідею епохи. Подібна позиція продовжує історичну традицію І.Вінкельмана та співзвучна О.Шпенглеру, Б.Расселу, для яких стиль являє собою найвищу точку розвитку певної культури. З таким визначенням стилю не погоджується англійський естетик Герберт Рід, який обстоює ідею втілення індивідуальних рис особистості у формуванні художнього стилю. В своїх широко відомих книгах "Мистецтво і суспільство" (1937), "Філософія сучасного мистецтва" (1952), "Сучасне англійське мистецтво" (1964) та інших Герберт Рід зазначає, що в основі будь-якого європейського художнього стилю знаходиться, перш за все, "стиль творчої особистості".

Як відомо, ідею формування художнього стилю на засадах індивідуальних рис особистості першим проголосив Бюффон, який понад два століття тому сказав: "Стиль – це людина"[1]. У XX ст. цю ідею певним чином розкрили російські естетики О.Лосєв та Ю.Борєв. В українській естетичній науці вона не знайшла належного висвітлення, за винятком статті Н.Чечель, де говориться, що новим у теорії є те, що "стиль ми сприймаємо як базову філософську і культурологічну універсальну категорію, не обмежену лише значенням художності, або історичності, або національності тощо, а сконцентровану в образі людини та індивідуальності художника, в змінах світосприймання та соціокультурної поведінки людини"[2].

Отже, дана стаття присвячена актуальній проблемі формування художнього стилю на засадах вивчення творчих можливостей особистості, її соціально-психологічної характеристики, естетичного виховання та інших чинників у контексті естетичної теорії Герберта Ріда, який зазначив, що "художній стиль – це одне із тих понять в історії культури, які не мають єдиного визначення"[3]. В багатій палітрі визначень поняття "художній стиль" Г.Рід виділяє три: художній стиль творчої особистості, художній стиль творчого напрямку, художній стиль мистецтва історичної епохи. Такий поділ, на думку англійського естетика, дає можливість найбільш повно розкрити всі ті складні соціально-естетичні процеси, які відбуваються на різних рівнях: індивідуальному, соціальному та історичному.

До мистецтв історичних епох Г.Рід відносить: античне, раннє християнське, візантійське, раннє середньовічне, романське, готику, мистецтво Ренесансу, Модерну та подальші етапи розвитку мистецтва XX ст. Творчими напрямками минулих століть теоретик називає класицизм, романтизм, імпресіонізм та інші. У XX ст. новими творчими напрямками стають експресіонізм, абстракціонізм, сюрреалізм та інші.

За теорією Г.Ріда, художній стиль будь-якого творчого напрямку має складну соціально-естетичну структуру, яка включає три рівні: естетичний, художньо-творчий та соціальний. На першому рівні відбувається розповсюдження та відбір усіх тих ідей, з яких і формується художній стиль; на другому – здійснюється практичне втілення цих ідей у певні твори мистецтва; на третьому рівні художній стиль у вигляді творів мистецтва набуває публічного визнання.

Отже, Герберт Рід розкриває не тільки теоретичні засади поняття "художній стиль", а й намагається дослідити весь той шлях, який проходить цей феномен людської діяльності у процесі свого становлення. Для англійського естетика художній стиль – це і є те мистецтво, яке здатне виховати із глядача справжню людину. Учасниками становлення художнього стилю Г.Рід називає дві особи – художника і глядача.

У книзі "Відчуження і мистецтво" (1967) Г.Рід визначає художній стиль як домінуючу художньо-образну систему, яка, поглинаючи всі старі системи, формує концепцію нових естетичних ідей. Але чи може хоч одна із естетичних ідей з'явитися на світ без інтелекту та почуттів людини? Відповідаючи на це запитання, Г.Рід звертається до теорії психоаналізу З.Фройда та К.Юнга. На його думку, будь-яка ідея зароджується під впливом "архетипів" як певних душевних переживань. Разом з тим, беручи до уваги юнгівську теорію символів, англійський естетик підкреслює, що у формуванні художньо-образної системи людини важливу роль відіграють її індивідуальні здібності та психологічний стан. Зокрема, досліджуючи діяльність таких відомих митців XX століття, як А.Матісс, В.Кандинський, П.Пікассо та ін., він доходить висновку, що художній стиль відображає процес становлення художника як творчої особистості.

Критерій творчої особистості є одним із основних в естетичній теорії Герберта Ріда. Але чи є він ефективним, чи прийнятний він для вивчення проблеми формування художнього стилю? Відповідаючи на це запитання, англійський естетик звертається за допомогою до філософських систем А.Бергсона та Е.Кассірера. Взагалі, слід підкреслити, що Г.Рід інколи втрачає контроль над власними думками, переходячи до інтерпретування чужих. З цього приводу О.Торшилова зауважує: "Г.Ріда не можна повністю віднести до жодної із філософських шкіл сучасного Заходу. Соціально-естетична теорія Ріда є оригінальною у своїх конкретних моментах, спостереженнях, будовах, своїх непорозуміннях та обмеженнях, але, на жаль, вона не може бути віднесена ні до суб'єктивного або до об'єктивного ідеалізму, ані до ірраціоналізму"[4].

Погоджуючись у деякій мірі з аргументами О.Торшилової, слід підкреслити, що Герберт Рід не був "еклектиком та плюралістом". Його теорія досягла цілком зрілої, завершеної форми, яку він назвав "естетичною філософією" .

Звертаючись до естетичних засад філософської концепції А.Бергсона, Г.Рід запозичує в нього ідею абсолютизації духовних феноменів, згідно з якою розвиток будь-яких форм життя відбувається завдяки "життєвому пориву". Для Ріда "життєвий порив" – це народжений в глибинах свідомості творчий імпульс особистості, який переростає поступово у соціально обумовлену творчу працю. Соціалізацію творчої особистості англійський естетик розуміє не як запровадження суспільством репресивних заходів по відношенню до художника, а як налагодження різних форм його естетичного виховання.

© Л.В.Ільницька, 2005

Kyiv National Taras Shevchenko University

В естетичній теорії Г.Ріда значне місце відводиться концепції естетичного виховання творчої особистості. Принцип рідівської концепції виховання полягає у тому, що людина з дитячих років вчиться пізнавати світ через найкращі зразки світового мистецтва, вона вивчає всі жанри літератури та мистецтва, постійно тренує свою пам'ять та уяву, вчиться фантазувати та образно мислити. Всі ці та інші компоненти естетичного виховання, на думку Г.Ріда, будуть сприяти не відчуженню творчої особистості від суспільства, а навпаки – її поверненню до гармонійного співіснування двох начал – індивідуального та соціального.

В одній із своїх книг Герберт Рід зазначає, що від початку естетичного виховання до естетичного пізнання світу речей художник має пройти довгий шлях навчання, але, попри всі труднощі, настане той щасливий день, коли він має, як Рафаель, Мікеланджело, Рубенс або Матісс, сказати своє слово в мистецтві. Це "слово", на думку теоретика, і є народженням художнього стилю не тільки якогось одного митця, але й, можливо, цілої історичної епохи. Пізнати, художньо осмислити світ речей, за висловом англійського естетика, означає одне: потрібно знайти таку художню форму, яка б найбільшою мірою задовольняла естетичний смак глядача.

Слід зауважити, що в своїх теоретичних розробках Герберт Рід значну увагу приділяє поняттю "форма". На його думку, у світі існує безмежна кількість різноманітних форм, які можна систематизувати за певними науковими критеріями, але найголовніші з них два: природа і людська діяльність. За першим критерієм форму утворює природа, за другим – людина. З цього випливає розподіл усіх форм на два види: природні (органічні) та символічні (абстрактні). Природні форми генерує сама природа, а символічні народжуються в надрах свідомості людини і в процесі її діяльності трансформуються в твори мистецтва та літератури, наукові теорії, архітектурні будівлі та інші види соціокультурних формоутворень.

Досліджуючи роль цих двох форм в еволюційному процесі людини, Г.Рід зазначає: "Головна функція природної форми – це зростання. В мистецтві функція форми – це розкриття її змісту як символу"[5]. Звернення Герберта Ріда до символічної побудови художньої форми було невипадковим. Ще з юних літ він прилучився до творчості відомих англійських художників-символістів Вільяма Блейка та Едуарда Бен-Джонса. До того ж, слід зазначити, що Г.Рід вчився на творах таких відомих теоретиків символізму, як Рьоскін та С.Малларме.

Герберт Рід, як і С.Малларме, у багатьох із своїх творів писав, що символ художньої форми розкривається у метафорі простих речей. Наділити предмети, які нас оточують, не примітивними їх копіями, а образами-метафорами, на думку Ріда, – це під силу не багатьом, а лише таким геніальним художникам, як Вінсент Ван Гог. За словами Герберта Ріда, "Вінсент зрозумів, що навіть яблуко або стілець можуть бентежити людські почуття. Він бачив Світ у частинках піску, а Небо у пелюстках дикої квітки"[6].

Художньо-символічну модернізацію "натуралістичних" образів світу речей намагалося здійснити не одне покоління талановитих художників, але по-справжньому це змогли зробити лише окремі представники відомих художніх течій. На думку Г.Ріда, Сезанн, Ван Гог, Матісс, Кандинський та Пікассо запропонували нову естетичну концепцію світосприйняття, побудовану на абстрактних символах реального світу. Але ж англійський естетик не міг не помітити, що першими творцями концепції образної символіки були не художники-модерністи, а їх далекі пращури, наскельні малюнки яких надовго "загубилися" в тисячолітніх аналах історії. І так сталося, пише Герберт Рід у книзі "Визначення мистецтва", що історія європейських стилів розпочинається не з епохи верхнього палеоліту, а з античності (за сім століть до нашої ери), коли в основі художньої творчості з'явилися нормативні методи відображення природи.

Відомі історики естетики К.Гілберт, Г.Кун відзначають, що західна естетична теорія кінця XIX – початку XX ст. досить некритично поставилася до творчих методів античного мистецтва. Так, один з німецьких інтелектуалів А.Гільдебранд у книзі "Проблеми форми в образотворчому мистецтві" (1893) пише, що нормативні засади художньої творчості, які виникли в античні часи і відродилися в добу Ренесансу, активно сприяли формуванню більшості європейських стилів. Г.Рід не заперечує подібної думки, але вважає, що антична естетика, яка базувалася на ідеях Платона та Аристотеля, допомогла здійсненню розвитку мистецтва на основі поступового, еволюційного переходу від одного стилю до іншого.

У багатьох своїх працях Герберт Рід стверджує, що будь-який художній стиль, як естетичне явище культури, не може випередити розвиток останньої. На його думку, готика, бароко, рококо та інші художні стилі належать "своєму" часові і застосування їх у сучасних умовах призведе до "еклектичної та стильової безпорадності". Англійський естетик заперечує будь-яке "злиття" художніх стилів, але не виключає їх дифузію. Поняття "дифузія", за Рідом, – це вільне переміщення естетичних ідей та художніх прийомів з одного стилю до іншого.

Художні стилі, як пише Г.Рід у книзі "Визначення мистецтва", виникають не самі по собі, а в умовах протистояння двох культур – консервативної та прогресивної. Перша – це традиції, які на рівні соціальних зв'язків утримують швидке проникнення нових естетичних ідей в художній дискурс суспільства; друга – це нові художньо-творчі принципи, які виникають в процесі художнього експериментування творчої особистості. Традиції, вважає Г.Рід, незважаючи на їх консервативні засади, активно сприяють виникненню нових художніх стилів, про що свідчить історія мистецтва раннього Середньовіччя. Антична художня спадщина, за словами англійського естетика, стала фундаментом у побудові естетичних засад християнської західноєвропейської середньовічної культури. Ігнорування традицій в мистецтві, на думку не тільки Ріда, а й К.Фідлера, А.Рігля, Г.Вьольфліна та інших відомих західних естетиків, призвело до тих негативних наслідків, які сталися в культурі пізнього Середньовіччя.

За Гербертом Рідом, художні традиції розповсюджуються в мистецтві двома шляхами – через загальноєвропейську та національну культури. Так, Рафаель, Мікеланджело та інші художники італійського Відродження були представниками загальноєвропейського мистецтва, а художники країн Північного Відродження найчастіше – національного. Герберт Рід не протиставляє ці дві традиції, а намагається філософськи осмислити проблему взаємозв'язку різних художніх стилів у процесі формування єдиного духовного простору певної художньо-історичної епохи. Подібний філософський аналіз англійський естетик здійснює у своїй відомій праці "Відображення та ідея" (1957).

У цій та інших працях Г.Рід досліджує проблему художньо-естетичних здібностей творчої особистості, яка володіє надчуттєвим інтуїтивним досвідом, адже подібні здібності дозволяють художнику здійснювати шляхом творчого акту "експансію свідомості" з метою налагодження комунікативних зв'язків між автором та глядачем, твором мистецтва та публікою. Механізм передачі естетичної інформації від художника до глядача дуже вдало,

як нам здається, передає російський естетик А.Андреєв: "Вся історія світової культури може бути, згідно з Рідом, визначена як серія фундаментальних творчих актів експансії свідомості, кожний з яких володіє власним художнім стилем, і які в сукупності визначають загальний характер епохи, специфіку даного типу культури"[7].

Звернення Г.Ріда до дії психологічних чинників, як визначальних у формуванні художнього стилю було невипадковим, адже англійський естетик ретельно вивчив не тільки твори З.Фройда та К.Юнга, але й відому "Філософію духу" Б.Кроче, в якій проголошено: "Мистецтво – це інтуїція".

Таким чином, із попереніх міркувань видно, що Герберт Рід надає великої ваги процесу творчості, або, як він називає, "творчому акту". По-різному ставились до цієї проблеми відомі філософи та естетики. Так, для Платона художня творчість – це формоутворення несформованої матерії, для Шеллінга – це ірраціональна діяльність, підпорядкована "силам природи". Для російського філософа М.Бердяєва "Творчість – не стільки оформлення чогось закінченого у творчому виробі, скільки розкриття нескінченого, політ у безмежність, не об'єктивація, а трансценденція"[8]. Герберт Рід не відхиляє ці та інші визначення художньої творчості, а доповнює їх новими естетичними поняттями, які з'явилися внаслідок аналізу розвитку мистецтва XX ст.

Беручи до уваги фройдівську теорію художньої творчості, Герберт Рід не погоджується з її позитивним відношенням до психічних відхилень творчої особистості, а стверджує, що художник як носій естетичних засад першим усвідомлює емоційну силу творчого акту, який за певних умов може призвести до психічних відхилень. А тому потрібно, щоб громадськість уважно ставилася як до творчості, так і до особистого життя митців.

Згідно з теорією Г.Ріда, у формуванні художніх стилів важливу роль відіграє система виховання. Рід запропонував дві форми естетичного виховання – індивідуальну та колективну. Перша грунтується на засадах виховання в спеціалізованих мистецьких школах (музичних, художньо-образотворчих та інших), друга – на засадах виховання через мережу мистецьких закладів (музеї, виставкові зали тощо).

Рід надає перевагу індивідуальній формі виховання. Досліджуючи історію виховання, він звернув увагу на особливості виховання в суспільствах Середньовіччя та Ренесансу. В ті часи відомі художники (Джотто, Леонардо да Вінчі, Рафаель та інші) мали власні творчі майстерні, в яких навчалися та виконували певний обсяг художніх робіт невеликі групи учнів. Подібна форма естетичної освіти в Європі проіснувала майже до кінця XIX століття і, на думку англійського естетика, зіграла вирішальну роль у розвитку та становленні західноєвропейських художніх стилів. Герберт Рід підкреслює, що виховати творчу особистість досить непросто. Для цього суспільство повинно створити певні соціально-економічні умови, які, на жаль, рідко коли втілюються у життя. А тому Г.Рід як представник ліберального західноєвропейського суспільства закликає західну еліту до фінансової та моральної підтримки системи закладів естетичного виховання.

Англійський естетик покладає на теорію та практику естетичного виховання досить великі надії. Він мріє за допомогою наукових методів естетичного виховання створити "нове справедливе суспільство", за що одержує від опонентів гострі критичні зауваження. Особливо дісталося йому від естетиків із країн Східної Європи та колишнього Радянського Союзу. Так, О.Торшилова пише: "Утопічна ідея Ріда модернізувати суспільство шляхом естетичного виховання, самовдосконалення людей за власним бажанням співпадає з ідеями Штірнера щодо людських змін на засадах соціальної перебудови"[9]. Як відомо, в "Німецькій ідеології" К.Маркс та Ф.Енгельс справедливо розкритикували доктрину М.Штірнера за безпідставний відрив розвитку людей від розвитку суспільства.

Незважаючи на утопічність деяких естетичних ідей Герберта Ріда, його теорія сповнена високих гуманістичних ідеалів, віри в людину, її духовність, оптимістичного погляду на майбутнє. Але які б не були негативні та позитивні реакції на теорію Ріда, її практичне застосування не підлягає сумніву, що й доводить рідівська концепція художнього стилю.

Серед теоретичних робіт, присвячених проблемі художнього стилю, концепція Г.Ріда, як нам здається, більш відповідає естетичним настановам нашого часу. Так, робота німецького теоретика Алоїза Рігля "Питання стилю" (1893) присвячена вирішенню завдань образотворчого мистецтва, а робота О.Лосєва "Проблема художнього стилю", навпаки, – методологічним завданням. Герберт Рід з іншого боку подивився на цю проблему: його цікавлять не загальні, а конкретні теоретичні засади формування художнього стилю в мистецтві.

Для Герберта Ріда мистецтво – це школа глибоких естетичних знань, духовний простір, світ гармонії та добра. Вирішуючи теоретичні проблеми мистецтва, Г.Рід не забуває про його витоки та історичне походження. На його думку, походження мистецтва слід шукати в потаємних глибинах міфологічних образів Античності та раннього Середньовіччя, на яких вчилося не одне покоління відомих митців та поетів. За визначенням Г.Ріда, міфологія відіграла значну роль у розвитку як гуманітарних, так і науково-технічних знань. У книзі "Природа літератури" він говорить: "І чим більше ми дізнаємося про нас об'єктивними методами спостереження та аналізу, тим більше ми розуміємо, що наше знання вже давно кристалізоване в стародавніх міфах"[10].

Традиції та міфологічні образи, за Рідом, – це активні естетичні елементи, які здатні "творити" художній стиль не тільки окремої особистості, але й цілого творчого напрямку – імпресіонізму, експресіонізму, сюрреалізму та інших течій. Художній стиль, вважає Рід, – це одна із форм "творчого акту", в якій накопичується та зберігається велика сума почуттів, естетичних смаків, художніх уподобань певної історичної епохи.

Відомо, що Рід з великою повагою ставився до всіх художніх стилів, та особливо захоплювався двома – романтизмом та абстракціонізмом. Але якщо перший – це стиль художньо-історичної епохи, то другий – творчого напрямку. В романтизмі його цікавила проблема естетичних почуттів, в абстракціонізмі – художник як особистість. Прихильність теоретика до абстрактних видів мистецтва зафіксована в його промові на європейському естетичному форумі у 1961 році: "Якби абстрактне мистецтво було просто втечею від дійсності, то воно було б чимось негативним, не вартим людської уваги. Але все говорить про те, що абстрактне мистецтво – це явище позитивне, динамічне і творче"[11].

Отже, в даній статті було розкрито ступінь розробленості проблеми художнього стилю та здійснена спроба аналізу естетичної теорії Герберта Ріда. Проведений аналіз показав, що в естетичних теоріях XIX-XX ст. існує розбіжність у поглядах на проблему художнього стилю; рідівська естетична теорія у порівнянні з іншими розглядає художній стиль як цілісну систему естетичних понять та категорій.

В наш час ідея переосмислення деяких естетичних категорій знову набуває теоретичного значення, що пов'язано з величезними соціально-естетичними змінами в культурі постмодернізму. Швидка зміна тради-

ції та художніх стилів в мистецтві XX ст. ставить перед суспільством та наукою ряд актуальних завдань, головні з яких – виховати творчу особистість та задовольнити естетичні потреби широких верств. В естетичній теорії Герберта Ріда проблема виховання творчої особистості тісно пов'язана з проблемою розширення художньо-естетичних функцій мистецтва, що потребує подальшого дослідження таких естетичних категорій, як "художній стиль".

[1] Культурология. XX век. Энциклопедия. Т.2. – Спб., 1998. – С.232; [2]*Чечель Н.П.* Поняття стилю в термінах філософії //Актуальні проблеми історії, теорії та практики художньої культури, Випуск X. – К., 2003. – С.72; [3]*Read H.* Art and alienation: the role of the artist in society. – L.,1967. – P57; [4]*Торшилова Е.* Герберт Рид в поисках человека // Буржуазная эстетика сегодня. – М., 1970. – С.105; [5]*Read H.* The true voice of feeling. – L., 1968. – P.152; [6]*Read H.* Art and alienation: the role of the artist in society. – L.,1967. – P65; [7]*Андреев А.* Идеалистические основы интерпретации художественного творчества Г.Рида // Проблемы художественного творчества. – М., 1975. – С.104; [8]*Бердяев Н.А.* Самопознание. – М., 1991. – С.210; [9]*Торшилова Е.* Герберт Рид в поисках человека // Буржуазная эстетика сегодня. – М., 1970. – С.126; [10]*Read H.* The nature of literature. – N.Y., 1970. – P.101; [11]Цит. за: Стойков А. Критика абстрактного искусства и его теорий. – М., 1964. – С.71.

Надійшла до редколегії 22.04.2004

Є.В.Козлов, асп.

БЕРДЯЄВ VERSUS ДОСТОЄВСЬКИЙ: АНТРОПОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ

Стаття присвячена порівняльному дослідженню теми людини у творчості Ф.М.Достоєвського та філософії М.О.Бердяєва. Висвітлюються характер і ступінь впливу антропологічних поглядів видатного письменника на формування та еволюцію персоналістичної концепції філософа.

The article is devoted to comparative analysis of the theme of a man in the works of Dostoievsky and Berdyaev's thought. The article shows the character and the degree of influence grand writer's anthropological views on formation and evolution personalism doctrine of philosopher.

М.О.Бердяєв належить до одного з тих "духовних дітей" і "духовних учнів" великого "вчителя життя" Ф.М.Достоєвського, котрі вважали його ідейно-філософську спадщину своєю "духовною батьківщиною". Важко визначити міру визначального впливу порушених Достоєвським віковічних і "проклятих питань" на формування та становлення російської релігійної філософії кін. XIX – поч. XX ст., а через неї і на еволюцію європейської та світової філософської думки взагалі. Достоєвський не тільки "своїми філософськими відкриттями… вразив філософську свідомість Росії"[1] та започаткував "новий період в історії російської думки"[2], його філософські ідеї "стали своєрідною точкою відліку у розвитку російської та світової культури"[3].

Надзвичайно високо оцінює Бердяєв творчість Достоєвського, якого полюбляв з дитинства і який став на все життя його філософським натхненником: "Достоєвський мав визначальне значення у моєму духовному житті. Ще хлопчиною отримав я щеплення від Достоєвського. Він вразив мою душу більше, ніж будь-хто із письменників або мислителів. …Дуже рання спрямованість моєї свідомості на філософські питання була пов'язана із "проклятими питаннями" Достоєвського"[4]. Уся духовна творчість Бердяєва, все коло філософських тем, які впродовж життя вирішував філософ, проходили "під знаком Достоєвського". За словами Д.Лаурі, активіста YMCA та одного з перших біографів філософа, "твори Федора Достоєвського були наче симфонія, яку Бердяєв слухав усе своє життя"[5]. У різних роботах і контекстах мислитель ставить його ім'я в один ряд із світовими геніями думки – Кантом, Шопенгауером, К'єркегором, Ніцше, так само і з великими поетами та письменниками – Данте, Шекспіром, Стендалем, Прустом. "Найвеличніший руський філософ і метафізик", "великий мислитель та духовидець", "геніальний діалектик" і "великий антрополог", "містик і містичний реаліст", "релігійний екзистенціаліст" і "самий християнський із письменників", – навіть неповний перелік характеристик Достоєвського Бердяєвим засвідчує не тільки глибину осягнення універсуму ідей письменника, але й відображує саму динаміку духовної еволюції філософа.

Широта, глибина та багатогранність поставлених Достоєвським смисложиттєвих питань обумовили і діапазон оцінок його творчості літературною та філософською критикою: від тверджень про "жорстокий талант" (М.К.Михайловський) до поклоніння йому як "духовному вождю народу" та "пророку Божому" (Вол. С.Соловйов). Серед представників культурного та релігійно-філософського ренесансу поч. XX ст. майже не було жодного, хто б не присвятив великому письменнику спеціального дослідження. Але за кількістю статей за темами Достоєвського перше місце належить Бердяєву, котрий є також і автором першої монографії про нього ("Світоспоглядання Достоєвського", Париж, 1923).

Усі дослідники філософської творчості та біографи Бердяєва так чи інакше висвітлювали міру впливу на філософа та характер ідейної абсорбції ним духовної спадщини Достоєвського. Проведення психологічних та філософських паралелей між Бердяєвим і Достоєвським було започатковано А. Закржевським ще у 1913 р. У закордонному середовищі російських емігрантів специфіку осмислення та рецепції Бердяєвим філософських ідей письменника аналізували В.Ільїн і М.Полторацький, у пострадянській Росії – П.Гайденко, Р.Гальцева, О.Єрмічов, В.Котельников. Серед сучасних дослідників певний зріз теми "Бердяєв versus Достоєвський" розглядають С.Давидченко, О.Осетрова, В.Панфілов, В.Попков, С.Самойленко, І.Сумченко. Особливо цікавим за означеною темою є дослідження В.Котельникова "Блудний син Достоєвського" ("Вопросы философии", 1994, №2). Акцентуючи увагу переважно на розбіжностях у розробці есхатологічної, етичної та естетичної проблематики, автор недостатньо ґрунтовно аналізує антропологічний аспект і пов'язані з ним питання свободи людини, її творчості, природи добра і зла.

Персоналістична спрямованість філософії Бердяєва рельєфно проходить крізь майже всі його роботи, його персоналізм постає як останній аспект його філософських пошуків і виступає тим засадничим осердям, що пов'язує воєдино розрізнені на перший погляд його філософські концепції. Проблема людини, особистості як божественної цінності у світі, її абсолютної свободи як можливості її етичного самовизначення, пов'язане з цим питання протистояння добра і зла, теми історіософії та есхатології були означені та усвідомлені Бердяєвим під впливом Достоєвського. "У Достоєвського було несамовите відчуття особистості. Все його світоспоглядання проникнуте персоналізмом"[6].

Складним та суперечливим був характер духовного впливу великого письменника на формування, становлення та еволюцію філософської думки Бердяєва. Значною мірою це було зумовлено особистісними якостями

© Є.В.Козлов, 2005

www.KyivUniversity.ua

філософа, його "аристократизмом духу", принциповим неприйняттям будь-якої "нормативності", "обов'язковості" та "необхідності", що витлумачувались як несвобода, як "примусовість" та "ідейне насилля". Якщо певне твердження, положення, догмат не проходили "внутрішньої цензури" емоційно-пристрасного мислителя, не "лягали на серце" йому, то будь-яка аргументація або неспростовне доведення були безсилі. І навпаки: те, що одного разу було інтуїтивно сприйняте, відчуте як істина та глибоко пережите, на все життя ставало абсолютним credo мислителя. Реальна дійсність, здоровий глузд, закони формальної логіки у таких випадках відкидались як "об'єктивовані гріховним світом продукти думки". "Він тому, що серце скаже…" – було гносеологічним девізом Бердяєва. Але чи завжди промовляло серце ("духовне ядро", "трансцендентальна людина") у філософа, чи завжди він "чув" своє серце, чи не було випадків емоційно забарвленого (із неглибокого рівня "душевних оболонок") відторгнення чужої істини та іншої думки? "За тим, що нас відштовхує і навіть обурює, може бути прихована вища істина, до котрої ми повинні прориватися"[7] – все ж таки розуміє мислитель, але до кінця життя так і залишається "бранцем своєї свободи" (М.Спінка). Неприйняття будь-якого "авторитету" та своєрідно потрактована "іманентність пізнання" доводили православного християнина Бердяєва до сумнівів у богонатхненності Святого Писання: "Аргументи, залучені з Біблії, не можуть мати вирішального значення для нашої епохи"[8]. Натомість, філософ надзвичайно звеличує "богонатхненну легенду" про "Великого Інквізитора" Достоєвського, "в якій збігаються всі нитки релігійного сенсу історії та суспільності"[9].

Як і в попередніх статтях, так і в своїй монографії про Достоєвського Бердяєв зовсім не обтяжує себе прагненням до безпристрасного та об'єктивного аналізу світоспоглядання мислителя, хоча й декларує, що збирається "розкрити *дух* (курсив в оригіналі) Достоєвського; виявити його найглибше світосприйняття та інтуїтивно відтворити його світоспоглядання"[10]. Більш того, набагато пізніше, вже у 1944 р., у передмові до збірника статей про російських мислителів та релігійно-містичні течії (дві з яких були присвячені темам Достоєвського) філософ не без пафосу самовпевненості стверджує: "Я вважаю, що в основному ця книга представляє досвід об'єктивних характеристик"[11]. І це після більше ніж тридцяти років, які минули після написання перших статей, що ввійшли до збірки, і коли філософські погляди Бердяєва зазнали значних змін!.. Отже, мислитель не намагається цілісно висвітлити та проаналізувати весь комплекс філософських ідей Достоєвського, а пропонує свою власну його інтерпретацію: "я не тільки намагався розкрити світоспоглядання Достоєвського, але й вклав дуже багато від мого власного світоспоглядання"[12], – зізнається філософ у передмові до монографії. "Прокляті питання" письменника лише висікали іскри думки самого Бердяєва, запалювали його філософську рефлексію і надихали на розбудову власних світоглядних концепцій, – антропологічних, етичних, релігійно-філософських та історіософських: "Я читаю активно, …творчо реагую на книгу і гарно пам'ятаю не стільки зміст книги, скільки думки, що прийшли в голову з приводу книги. Для мене це характерно"[13]. Відтак, мета та завдання у дослідженні теми "Бердяєв versus Достоєвський" полягає у "проведенні демаркаційної лінії" між філософськими питаннями та ідеями власне Достоєвського і тією суто бердяєвською інтерпретацією його поглядів.

Для Достоєвського, як і для Бердяєва, духовне, внутрішнє існування людини, перебування свідомості у стані самоспоглядання і сприйняття оточуючої дійсності як зовнішньої для духу є способом буття взагалі, мислитель "сприймає життя із духу людини". Засадничий та абсолютний антропоцентризм Достоєвського успадкований Бердяєвим із безумовним ентузіазмом. Людина, особистість, її безмежна глибина та невичерпні можливості у потенції, її співзвучність та містичне поєднання зі світовим буттям та безоднею духовної реальності є постійною темою медитацій та філософських роздумів як Достоєвського, так і Бердяєва. "У Достоєвського присутній лише один інтерес, що все поглинає, тільки одна тема – …людина та її доля… Людина – центр буття, сонце, навколо якого все обертається… У людині – загадка світового життя. Уся творчість Достоєвського є вболівання за людину та її долю, що доведене до богоборства, але яке вирішується врученням долі людини Боголюдині – Христу"[14]. Антропологічна тема у Бердяєва "виростає" із захоплення марксизмом і після остаточного відходу від нього складається та формується у річищі пошуків "нової релігійної свідомості". "Вища мораль …повинна свідомо поставити у центрі світу індивідуальність, її долю, її права, її єдину цінність та призначення. Це зобов'язує до …визнання безумовного значення та самоцінності людської особистості"[15], – проголошує філософ в одній із статей 1905 р. "Усе в особистості та через особистість!"[16], – продовжує він у одному з листів 1906 р. Вже досить потужно простежується концепція персоналізму як переконання, як світоглядний базис та життєвий принцип Бердяєва.

Із проголошення абсолютної цінності людської особистості виростає в Достоєвського ідея Бога, вважає Бердяєв. Звичайно, можна погодитись із його твердженням про те, що "Достоєвського мучить не стільки тема про Бога, скільки тема людини та її долі"[17], але таке твердження вже є певною натяжкою. Тільки людина може пізнавати Бога, і тільки з власного духу виростає відчуття Його й усвідомлення, але який сенс має життя людини саме по собі, якщо вона не ставить собі за мету наближення до абсолютного Вищого, не переймається граничними віковічними питаннями? Навіщо людина сама собі, навіщо їй "духовна автономія" від Бога? Достоєвський на багатьох прикладах у своїх творах "вимальовує" сценарій поведінки "богозалишеної" людини, тобто людини, яка сама себе дистанціює від Бога. І саме тут постають "віковічні" і "прокляті питання" Достоєвського. Глибиною власного духу людина відчуває в собі іншу, замежову для емпіричного виміру і трансцендентну для "евклідівського розуму" вищу Реальність, яка не залишає в спокої людину навіть у повсякденній буденності, яка манить і приваблює людину, вимагає від неї руху назустріч. "Нещастя людини, – цитує Бердяєв Т.Карлейля у "Самопізнанні", – випливає з її величі; від того, що у ній є Безкінечне, від того, що їй не вдається остаточно поховати себе у кінечному"[18]. "Мене все життя Бог мучив", – промовляє Достоєвський вустами Кирилова в "Бісах" та Дмитра в "Братах Карамазових". Бердяєв також полюбляв повторювати ці слова класика. Але людина не завжди шукає причину свого "метафізичного" неспокою у глибині власного духу, в релігійно-містичному досвіді, часто-густо в неї переважає "евклідівський розум", людина починає пошуки "смислу життя та вічності" у вимірі ментальному, у площині інтелекту. За Достоєвським, на шляхах голого інтелектуалізму людина може позбавитись відчуття "інших світів" і страждати від душевного "роздвоєння".

Безмежна глибина та екзальтована антиномічність думки Достоєвського, що виявляються у промовах та діалогах його героїв, приводять у захват пристрасно-темпераментного Бердяєва. Не одним десятком натхненних рядків характеризує філософ "вогняну атмос-

феру" думки письменника: Достоєвський "надзвичайно… розумний, гострота його думки виняткова, діалектика його страшно потужна. Достоєвський – великий мислитель,… художник думки,… представляє надзвичайне явище оргійності, екстатичності самої думки, він сп'янений силою свого розуму. Думка його завжди вихрова, оргійно-несамовита"[19].

Бердяєва дуже принаджує діалектика Достоєвського, й ідею роздвоєння людської особистості та суперечливий характер природи людини він буде відстоювати до кінця життя. За Бердяєвим, "роздвоєння людського духу… є найглибшою темою романів Достоєвського"[20]. У статті "Одкровення про людину у творчості Достоєвського" (1918 р.) філософ надто перебільшує тему про суперечливу природу людини в письменника, який "завжди показує …людину у трагічній безвиході, у суперечностях, що сягають самої глибини. Таким є вищий тип людини, що явлений Достоєвським"[21]. Але чи є вихід із такої темряви? Бердяєв на таку свою інтерпретацію "вищого типу людини" сам же пропонує і відповідь: "вихід шукали у позитивних ідеях та віруваннях Достоєвського, …це є хибним відношенням до Достоєвського. Він мучить, але ніколи не залишає у темряві, у безвиході. У нього завжди є екстатичний вихід… Той екстаз, що відчувається при читанні Достоєвського, вже сам по собі є вихід. Виходу цього …треба шукати …в його романах-трагедіях, у тому художньому гнозисі, що в них розкривається"[22]. Достоєвський "експериментує" – занурює у темряву та морок Ставрогіна, Івана та Дмитра Карамазових і спостерігає за розгортанням їх внутрішньої трагедії. Але здається очевидним, і так вважають більшість критиків та дослідників, що як приклад виходу із суперечностей людської природи Достоєвський пропонує світлий образ Альоші, але Бердяєв із цим не погоджується. Він вважає, що образ Альоші є невдалим (так само, як і старця Зосіми), і кваліфікує це як "доктринерське відношення до творчості Достоєвського". За Бердяєвим, "вихід є без проповідництва та моралізування, у великому осяянні екстатичного знання, у самому зануренні у вогняну стихію людини"[23]. Чи не там шукав його Іван, "віруючий заперечник створеного Богом світу" (Ф.А.Степун)?.. Наслідки відомі: чорт, який з'являється у "кошмарі" Івану, викладає назовні всю приховану темряву душі його ("я – це ти") і підсумовує: "ми однієї з тобою філософії"[24].

Бердяєв певним чином вихолощує антропологію Достоєвського, він не сприймає запропонованого мислителем виходу із трагічно загострених парадоксів людських переживань, які обумовлені переважанням раціоналістичного шляху у вирішенні граничних проблем буття. Достоєвський намагається показати, що "прокляті" та "вічні" питання нерозв'язні на ментальному рівні, що у пошуках "сенсу життя" тільки "евклідівським розумом" людина лише безглуздо витрачає свої життєві сили, спустошує власну душу та серце. Ще на початку своєї концептуальної розмови Альоша та Іван погоджуються, що слід "спочатку полюбити життя, а потім вже його сенс" (правда, розуміння "любові до життя" у братів різне). І тут первинним і головним "інструментом" пізнання повинно бути серце, цілісний дух людини, розум має виконувати лише допоміжну роль. Достоєвський відсуває його на другий план (аксіологічно та хронологічно), тому що часто-густо (щоб не сказати – завжди) він породжує суперечності та іноді стає джерелом спокуси для нестійких душ та позбавлених цілісності сердець: "розум – негідник", – стверджує мислитель вустами Івана. Симптоматично, що останній це гарно розуміє й усвідомлює, але не може позбавитись зачарованості від злету власної думки. Перебуваючи ніби в якійсь нестямі ("бунті" проти "світу божого"), Іван мучить себе й Альошу гранично загостреними питаннями щодо неприпустимо надвисокої ціни людських страждань ("сльозинки дитини"), якими має "покупатися" майбутня "світова гармонія".

Називаючи Бердяєва "блудним сином" Достоєвського, В.Котельников не без іронії зазначає: "Творчість Достоєвського не оргійна; її пізнавальне та художнє дієве значення відповідає устрою християнського гнозису. Але Бердяєву цей устрій є чужим. Достоєвський йому потрібний як співучасник бунтів, як апологет небувалої свободи, як засновник "найбільш вільної релігії, яку бачив світ", як "релігійний анархіст". Справжнього та повного Достоєвського не вміщує свідомість Бердяєва; тут є місце тільки для Івана"[25].

Бердяєву здається, що Достоєвський з більшою прихильністю ставиться до тих із своїх персонажів, яких наділив "роздвоєною" психікою, в яких "двоїться" думки, що він нібито "полюбляє відщепенців". Найбільш вдалими образами у письменника Бердяєв вважає Ставрогіна, Версилова та Івана Карамазова. Безперечно, головне місце у Достоєвського відведено "проблемним" особистостям – роздвоєним, надірваним, спустошеним, але з цього зовсім не випливає, що автор їм симпатизує. Скоріше, викриваючи та оголюючи безодні душі людської, письменник пам'ятає слова Христа про те, що на небесах більше радіють одному грішнику, що покаявся, ніж дев'яноста дев'яти праведникам, яким не потрібне покаяння. І всі трагедії у романах Достоєвського – вивертання навиворіт людських душ, демонстрація їх "авгієвих конюшень" – своєрідна пневмотерапія для "грішників" – читачів, які неминуче мають розгледіти у негативних рисах героїв письменника темні сторони власної душі, а помітивши й усвідомивши їх (початок духовного катарсису), забажати їх виправлення, просвітлення. "Те, що вам здається всередині себе негарним, уже одним тим, що ви це помітили у собі, очищається", – повчає старець Зосіма[26].

Як вже зазначалося, інтерпретація Бердяєвим духовної спадщини Достоєвського відбувалась у річищі його власного світоспоглядання. Іноді висловлюються думки про філософські паралелі у Бердяєва та Достоєвського. Але чи можна про це вести мову, коли сам філософ неодноразово вказував на значний та вирішальний вплив на нього філософських ідей великого письменника та мислителя? Скоріше, і це здається очевидним, була вибіркова ідейна рецепція, причому хронологічно вона мала якісну динаміку у залежності від спрямованості думки філософа на вирішення певних проблем. Себто, на різних етапах осмислення проблемних питань Достоєвського Бердяєву відкривалося нове розуміння, висвітлювалися та сприймались нові аспекти та інші сторони, що не були помітними раніше, але все ж про ідейну спорідненість або внутрішню духовну конгеніальність письменника та філософа не може йти мова.

Надто по-різному формувався світогляд та складався духовний досвід у Бердяєва та Достоєвського, порізному відбувалися пошуки та осягнення сенсу існування людини, на шляхах релігійного життя та християнської віри перевага надавалась різним аксіологічним смислам і увага акцентувалась на різних аспектах євангельського вчення.

Бердяєву не вдалося подолати антиномій свого "моноплюралізму", у своїй релігійній свідомості та містичному досвіді він не дійшов до зняття "трагічних суперечностей людської природи", не "збудував" собі затишної оселі у "царстві духу" поза об'єктивованим свідомістю "царством кесаря". Але його досвід філософського осмислення граничних проблем буття ("прокля-

тих питань" Достоєвського), його сходження до небесних висот "трансцендентальної людини", його екзальтована пристрасна проповідь віковічної, бездонної, незглибимої та безбережної свободи назавжди залишаться неоціненним внеском у духовну скарбницю людської думки, визначним явищем загальнолюдської культури.

[1]*Иванова А.А.* Философские открытия Достоевского. – М., 1995. – С.96; [2]*Зеньковский В.В.* История русской философии. В 2-х тт. – Ростов-н /Д., 1999. – Т. 1. – С.500; [3]*Иванова А.А.* Философские открытия Достоевского. – М., 1995. – С.179; [4]*Бердяев Н.А.* Миросозерцание Достоевского // *Бердяев Н.А.* Философия творчества, культуры и искусства. В 2-х тт. – М., 1994. – Т. 2. – С.7; [5]*Lowrie, Donald A.* Rebellious Prophet: a life of Nikolai Berdyaev. – New York, Harper & Brothers, 1960. – P.257; [6]*Бердяев Н.А.* Миросозерцание Достоевского. – С.36; [7]*Бердяев Н.А.* Истина и откровение. Пролегомены к критике Откровения. – СПб., 1996. – С.7; [8]*Бердяев Н.А.* Дневник философа // Путь. – 1926. – № 4. – Репр., Кн 1 (I-VI). – М., 1992. – С.523; [9]*Бердяев Н.А.* Новое религиозное сознание и общественность. – М., 1999. – С.57; [10]*Бердяев Н.А.* Миросозерцание Достоевского. – С.9; [11]*Бердяев Н.А* Типы религиозной мысли в Росии // Собрание сочинений. – 3-е изд., Париж, YMCA-Press, 1989. Т. 3. – С.7; [12]*Бердяев Н.А.* Миросозерцание Достоевского. – С.7; [13]*Бердяев Н.А.* Самопознание. – М., 1991. – С.24; [14]*Бердяев Н.А.* Миросозерцание Достоевского. – С.26; [15]*Бердяев Н.А.* Трагедия и обыденность // Sub specie aeternitatis. Опыты философские, социальные и литературные (1900–1906 гг.). – М., 2002. – С.305; [16]Письма Николая Бердяева / Публ. В.Аллоя // Минувшее: Исторический альманах. – М., 1992. Т. 9. – С.298; [17]*Бердяев Н.А.* Миросозерцание Достоевского. – С.17; [18]*Бердяев Н.А.* Самопознание. – М., 1991. – С.55; [19]*Бердяев Н.А.* Откровение о человеке в творчестве Достоевского // О Достоевском: Творчество Достоевского в русской мысли / Сост. В.М.Борисов, А.Б.Рогинский. – М., 1990. – С.221-222; [20]*Бердяев Н.А.* Миросозерцание Достоевского. – С.18; [21]*Бердяев Н.А.* Откровение о человеке в творчестве Достоевского. – М., 1990. – С.218; [22]Там само. – С.222-223; [23]Там само. – С.223; [24]*Достоевский Ф.М.* Братья Карамазовы // *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч. в 30-ти тт. Л.,1972 – 1986 гг. – Т.15. – Л., 1976. – С.77; [25]*Котельников В.А.* Блудный сын Достоевского (О Н.Бердяеве) // Вопросы философии. – 1994. – №2. – С.178; [26]*Достоевский Ф.М.* Братья Карамазовы. – Т.15. – Л., 1976. – С.77.

Надійшла до редколегії 15.04.2004

І.І.Маслікова, асп.

ОСНОВНІ ЕТИКО-ЕКОНОМІЧНІ ПРОБЛЕМИ ТА НАПРЯМИ В ІСТОРІЇ ЗАХІДНОЄВРОПЕЙСЬКОЇ ФІЛОСОФСЬКОЇ ДУМКИ

У статті розглядається історія проблеми економічної етики в європейській філософії.

This article is about history of economic ethics problem in European philosophy.

Актуальність та доцільність дослідження. В наш час для з'ясування етично-відповідальних, гуманних та, одночасно, економічно ефективних шляхів розвитку сучасного господарства з'явилася потреба посередництва економічної та етичної теорії. Створити системну концепцію економічної етики, яка мала б змогу розв'язати нагальні проблеми сучасності, можна, лише спираючись на багатовіковий досвід західноєвропейської філософської думки. Тому побудова нової етико-економічної теорії потребує звернення до теоретичних пошуків західноєвропейської філософії, що відбувалися протягом двох тисячоліть.

Сьогодні існує безліч досліджень, що стосуються етико-економічної проблематики. Англосаксонський варіант економічної етики – так звана "етика бізнесу" – представлений у працях Томаса М.Герета, Річарда Дж.Клонскі, Р.Де Джорджа, А.Кедбері. Питання теорії та практики етично зорієнтованого господарства розробляються в німецькомовному просторі К.-О.Апелем, П.Козловські, Р.Лейєм, А.Льором, Х.Штайнманом, П.Ульріхом, Ю.Хабермасом, К.Хоманом. Вітчизняні та російські дослідники (А.А.Алі-Заде, В.В.Борисенко, В.К.Борисов, А.М.Єрмоленко, Ю.І.Палеха, Ю.Ю.Петрунін, М.В.Попов, Е.А.Уткін) торкаються лише деяких аспектів проблеми співвідношення моралі та економічної раціональності в господарчій діяльності людини. Але в Україні та в країнах пострадянського простору не створено досі систематичної концепції економічної етики, яка ґрунтувалася б на історичному досвіді західноєвропейської філософської думки.

Метою дослідження є розгляд різних підходів щодо етико-економічних проблем в історії філософії. *Дослідницьке завдання* передбачає з'ясування своєрідності соціально-філософських етичних розробок етико-економічних проблем, що склалися в історії філософської думки Західної Європи, виявлення та розгляд відмінних рис та можливостей етичних доктрин.

Етико-економічні проблеми в історії західноєвропейської філософії концентрувалися навколо певних положень та альтернатив. Розглядалися питання про місце етико-економічного знання в системі наук, проблеми обґрунтування моральних норм в економічній діяльності, створювалися певні напрями та традиції.

Одним із найважливіших питань, що неодноразово поставали в історії філософської думки, є питання про співвідношення теоретичної та практичної філософії, зокрема, про місце економічної та етичної теорії в системі наукового знання. За часів Античності Аристотель відокремив практичну та теоретичну філософію. Ці види знання різняться за метою та цінністю, однак у якості знання вони аналогічні. Теоретична філософія пізнає суще, яким воно є. Предметом практичної філософії, вихідним пунктом якої є досвід суспільного життя, постає здійснюване благо, вчинки. Етика, економіка, політика складають в Аристотелевій філософії єдину систему, яка окреслила предмет практичної філософії. Етика виступала в якості смислового центру філософії, саме через неї канони довершеної поведінки повинні здійснювати вихід у практику.

У середньовіччі патристика дотримувалася Аристотелевої соціально-полісної версії практичної філософії. Фома Аквінський, систематизатор етики пізнього Середньовіччя, економіку та політику відніс до моральної філософії поряд з монастикою, яка розглядала дії окремої людини самої по собі. Внутрішня єдність практичної філософії (єдність етики, економіки та політики) осмислювалося як єдність, націлена на вище благо, задане Богом. Але моральна філософія зможе здобути довершеність лише у підпорядкуванні теології, і лише таким чином можливо довести абсолютність моральних вимог.

У Новий час, коли філософія апелювала до людської емпірії, прагнучи до розуміння того, яким чином індивідуальна мораль водночас є соціально організуючою силою, І.Кант стверджував примат практичного розуму над теоретичним, діяльності – над пізнанням. Теоретична філософія, за Кантом, є правилом пізнання, практична – правилом поведінки під кутом зору вільного вибору. У широкому розумінні до практичної філософії Кант відносив етику, вчення про державу та право, філософію історії та релігії, антропологію. Але ж у більш вузькому смислі "практична філософія має на увазі не які-небудь особливі предмети (практики), а вільну поведінку, яку взято у відриві від всяких предметів практики взагалі"[1]. Економіку Кант відніс до теоретичної філософії як вчення про природу. На його думку, економіка є конкретно-науковим знанням, знанням про природу:

© І.І.Маслікова, 2005

Kyiv National Taras Shevchenko University

"...Домашнє господарство, сільське господарство, політичну економію … не можна відносити до практичної філософії; річ у тому, що всі вони містять у собі лише правила вміння, тобто тільки технічно практичні правила для того, щоб відтворити дію, що можлива згідно з природним поняттям причини та дії, які підпорядковані цим приписам просто як короларії, отже, не можуть вимагати яке-небудь місце в особливій філософії, яку називають практичною"[2]. Він вважав, що закони економіки повинні осягатися теоретичним розумом, за аналогією з природними закономірностями. Акцентуючи на близькості та структурній схожості моралі та економіки, Кант практично не сприймав економіку як самостійну сферу дослідження, лише умовно окреслив її межі.

А.Смітом були зроблені перші кроки у дослідженні функціональних механізмів господарства, вільного від цінностей. Більшість теоретиків пов'язують з ім'ям шотландського ученого створення національної економії як самостійної науки, тим самим стверджуючи остаточне порушення єдності практичної філософії Аристотелевої традиції. Однак, ретельне дослідження праць Сміта "Теорія моральних почуттів" та "Дослідження про природу та причини добробуту націй" показує тісний зв'язок етики та економіки. Синтезуючи постулати етичної та економічної теорії, А.Сміт доводить зв'язок моральної автономії та ринкового господарства, всебічно вплетеного в нормативні структури традиційного суспільства.

Філософія К.Маркса високо піднесла поняття практики, однак перетворивши, однак, її на функціональне явище суспільного розвитку. Практика розглядалася як практично-матеріальне та суспільно-революційне перетворення світу, асоціюючись із соціально-економічними відносинами, що складаються навколо матеріального виробництва. В той самий час моральне-практичне відношення до дійсності виводиться за межі практики та зображується в якості шкідливої ідеологічної ілюзії класової (буржуазної) свідомості. Таким чином, у філософії марксизму стираються абриси практичної філософії, її об'єкт, одночасно втрачається суб'єкт з його морально-практичним буттям.

Неокантіанство кінця XIX – початку XX ст. (М.Вебер, Г.Коген, П.Наторп, Р.Штамплер) намагалося трансформувати практичну філософію, змінивши її горизонт. Змінилася інтенція розуміння природи моральної дії: суб'єкт розглядається вже не автономно, а з урахуванням його соціальності, пов'язаності інтересом, етосом, нормою з іншим суб'єктом. Соціально-економічні мотиви "вриваються" в царину практичної філософії. Саме неокантіанці (Коген, П.Наторп, Р.Штамплер) створили концепцію "етичного соціалізму", поєднавши теорію соціалізму з кантівською моральною філософією.

Однак, вже в 30-40 роки XX ст. інтерес до практичної філософії зовсім згас, що стало свідченням хиткості вихідних засад її розуміння. Таким чином, економічна теорія, виникаючи як теорія, що підпорядковувалася певним моральним цінностям за останні 200 років трансформувалася у "вільну від цінностей" (wertfrei), автономну та самодостатню "чисту економію". З іншого боку, етика в XX ст. стала на шлях суто теоретичного, абстрактно-логічного та методологічного аналізу, все більше віддаляючись від практики. Діагнозом нашої доби постає проблема, що знайшла свій вираз у західноєвропейській "концепції двох світів" (Zwei-Welten-Konzeption): проблема вільної від цінностей економічної теорії та відокремленої від економічних інтересів етики.

Необхідність пошуку нових ціннісних орієнтацій та форм соціальної інтеграції та руйнація усталених етичних систем, закладених у "проекті модерну", стали поштовхом до відродження інтересу до практичної філософії наприкінці XX ст. В її дисциплінарному полі етика посідає особливе місце, але вона охоплює вже філософію економіки, соціальну філософію, політичну філософію та філософію екології. Практична дія стане зрозумілою та сприйнятою для суспільства лише тоді, якщо буде взята до уваги у всій смисловій повноті. Актуальність практичної філософії спонукає до постановки питання про необхідність економічної етики. Дисциплінарний статус економічної етики є досі дискусивним, зокрема її прикладний характер, та залишається відкритим для певних альтернатив.

Друге важливе питання постало у зв'язку з проблемою обґрунтування моралі в господарчій діяльності. В історії західноєвропейської філософії існували різні підходи щодо природи моралі.

"Антропологічні" концепції виводили моральність людини з її природи. Аристотель виходив з визначення людини як розумної істоти, одночасно наголошуючи на її соціальності – "людина – істота політична". Моральні чесноти є суспільною мірою поведінки людини у важливих сферах життя, зокрема господарського. А.Сміт тлумачив мораль в дусі теорії моральних відчуттів. За Смітом, людина діє згідно власного інтересу. Але ж вона одночасно спостерігає себе з боку, фіксуючи різницю між своїм власним "я" та полем соціальних відносин. Виникає "внутрішня людина", бо людина одночасно є діючим суб'єктом та "безпристрасним спостерігачем" самої себе.

"Супранатуралістичні" теорії (Августин, Фома Аквінський, М.Лютер, Ж.Кальвін) виводять мораль з трансцендентного джерела. Мораль є Божим Заповітом, наданим людині. Фома Аквінський створив великий теолого-філософський синтез, у контекст якого були включені економічні питання. Аквінат вважав, що необхідно пильно вглядітися в земний світ, проаналізувати явища, процеси, які відбуваються у ньому, лише тоді з'явиться можливість зрозуміти загальне та вічне, що закладено в ньому Богом. Фомою Аквінським була зроблена спроба вписати позитивний підхід у нормативну середньовічну свідомість, своєрідний симбіоз універсальності, символізму та ієрархічності середньовічного мислення з початком раціональності. Свою релігійно-християнську позицію М.Лютер та Ж.Кальвін виводили безпосередньо зі Святого Письма та творів "отців церкви". Лютер створив своєрідну концепцію "покликання", яка стала виразом морального життя людини та єдиним засобом бути угодним Богу. Кальвін створив концепцію обрання до спасіння, спираючись на постулат Августина про Божественне керування людською діяльністю та заперечення власної значущості людини. Засобом для отримання впевненості у власному обранні для спасіння є невтомна діяльність у межах своєї професії. Підприємницька діяльність отримала значення священної дії, яка розглядалася Кальвіном з точки зору надсуб'єктивного обов'язку, господарчо-етичного ідеалу та бюргерської аскези.

"Соціологічні" концепції, зокрема теорії розумного егоїзму, репрезентують мораль як елемент суспільної організації. Т.Гоббс дотримувався такої традиції осмислення суспільства, що йде від Епікура: в суспільстві приватне, індивідуальне є первісним, а суспільно-державне – похідним. Особливості людської природи в її "чистому" вигляді проявляються в абстракції "природного стану". Моральні оцінки до дій людей по відношенню один до одного не застосовуються, всі люди прагнуть власної користі, керуючись єдиним для всіх принципом індивідуального егоїзму: "до тих пір, поки людина знаходиться в природному стані (який є станом війни), мірою добра та зла є її власні нахили"[3]. Гоббс слідує Епікуру саме в застосуванні механізму переходу до суспільного стану: люди складають суспільний договір

не заради високих мотивів, а заради власної вигоди. Заснована на добровільній згоді людей держава є інститутом, який виявляє розумну природу людини, що робить її істинною моральною істотою, якої не може бути в природному стані.

Б.Мандевіль визнавав загальну вигоду, суспільні пріоритети основним виміром усіх суджень про людські дії та вчинки. На його думку, не існує первісно істинних моральних мотивів людських вчинків, а лише мотиви власної вигоди як природний закон самозбереження. Моральність є рамкою для егоїстичних інтересів, феноменом економіки. Мандевіль проголошує відмову від моральних чеснот та слідування егоїстичним мотивам. "Головна мета "Байки про бджіл" полягає у тому, щоб показати неможливість насолоджуватися всіма найбільш вишуканими зручностями, якими розпоряджається працелюбна, багата та могутня нація, та одночасно володіти всіма благими чеснотами та невинністю, які можна побажати хіба що у золоту добу"[4]. Індивідуальні вади споживчого тлумачення поживляють економіку, підвищують рівень виробництва та перетворюються на соціальні пріоритети. Таким чином, у вченні Мандевіля бере свій початок ідеологія, що розглядає суспільство лише з економічної точки зору, тобто економізм. Англійський учений усі досягнення у сфері релігії, моралі, політики пояснює особливостями функціонування господарства. Економічна раціональність постає універсальною мораллю, масштабом та критерієм діяльності.

В основі позиції І.Бентама лежить "принцип корисності", згідно з яким усякі дії слід або заохочувати, або засуджувати залежно від того, чи підсилюють чи послабляють вони щастя та інтерес окремого індивіда або суспільства. Однак, оригінальності поглядам Бентама надали не дослідження мотивації вчинків, а дослідження міри раціональності, яку він приписував кожній людині. За думкою Бентама, насолода та страждання піддаються кількісному виміру та їх порівнянню. Добробут можна виміряти наступним чином: сума інтенсивностей усіх задоволень за певний період часу помножується на тривалість, з неї віднімається загальна кількість страждання (розрахована за аналогією із задоволенням), зазнаних за той же період[5]. Цей підрахунок ведеться для того, щоб досягти найбільшої величини суспільного блага, "максимального щастя для максимального числа людей" (ця сентенція належить Ф.Хатчесону). Започаткована І.Бентамом концепція утилітаризму набула свого класичного вигляду саме під назвою "утилітаризм" завдяки Дж.С.Міллю. За Міллем, користь – це не особисте щастя, а найвеличезніша сума загального щастя усіх людей. Виводячи мораль з того, що складає кінцеву мету людини – ціль усіх цілей, вищу мету, в Мілля вже можна виділити два типа оцінки: результат, до якого привів вчинок, та стандарт, якому вчинок повинен відповідати. Ця відмінність в оцінюванні цінності дії не була концептуально розглянута Міллем, але вона визначила розвиток утилітаризму у XX ст., відбившись у двох течіях: утилітаризм дії та утилітаризм правила.

За вченням К.Маркса, всі політичні, соціокультурні та духовні прояви життя людства є лише надбудовою над економічним базисом. У передумові "До критики політичної економії" Маркс висунув тезу як основне своє положення: "Не свідомість людей визначає форми їхнього буття, але, навпаки, суспільне буття – форми їхньої свідомості"[6]. Економічний матеріалізм Маркса відчужується від етики та моралі в їхніх формах, що склалися історично. Маркс ставить під сумнів саму мораль, заперечуючи самостійність всього позаекономічного. Мораль є формою суспільної свідомості, яка не відображає, а перекручує та приховує дійсне положення речей. Мораль емансипується від дійсного світу у вигляді абстрактних норм та мовби "може дійсно представляти із себе дещо, не представляючи собою щось дійсне..."[7]. Історія марксизму надала приклад очевидного перебільшення економізму – концепції про те, що весь соціальний розвиток залежить від розвитку економічних умов, зокрема від розвитку матеріальних засобів виробництва.

Проблема обґрунтування моралі, її джерел конкретизується питанням про самоцінність моралі або її емпіричну обумовленість, зокрема економічними умовами. "Антропологічні", "супранатуралістичні", "соціологічні" концепції є гетерономними етичними системами, згідно з якими мораль розглядалася функціонально. Мораль залежить від природних, соціальних, психологічних, трансцендентних чинників. На противагу гетерономній етиці І.Кант висунув тезу про її автономність. Автономія моралі стверджувалася як здатність людини приймати універсалістські рішення, будучи суб'єктом власного законодавства. Розглядаючи мораль в онтологічному аспекті, Кант вважав, що вона містить у собі свої підстави. Розглядаючи мораль в прикладному аспекті, німецький філософ каже, що вона містить у собі свою необхідність. Власна логіка моральної свідомості втілюється у моральних оцінках та приписах. Моральні приписи є безумовними, всесильними, дійсними, не зважаючи ні на які обставини. Якщо розглядати абсолютність моралі як основу мотивації у прикладному аспекті, то вона отримує своє узагальнення у понятті обов'язку. Обов'язок є моральною необхідністю дії, специфічним моральним мотивом.

Різниця принципових підходів щодо тлумачення моралі породжує проблему про формування моральних цінностей в економічній діяльності, яка асоціюється з традиціями деонтологічної формальної етики та телеологічної матеріальної етики, зокрема утилітаризму.

Згідно з деонтологічною теорією Канта, правильність дії залежить від її відповідності чи невідповідності обов'язку. Кант розрізняє дії згідно з обов'язком та дії заради обов'язку. Дії "згідно з обов'язком" – це такі дії, що відповідають моральному критерію та одночасно задовольняють певні нахили людини, будучи для неї приємними, корисними. "Згідно з обов'язком, безумовно те, що малий торгівець не просить забагато у свого недосвідченого покупця; цього не робить і розумний купець, в якого великий оборот, а навпаки, кожному продає за твердо встановленою загальною ціною, так що дитина купує у нього з таким самим успіхом, що і всякий інший. З кожним, таким чином, поступають тут чесно"[8]. Але ж така дія, хоча й здійснюється об'єктивно за моральним законом, але ж суб'єктивно мотивована іншими мотивами. Такі дії, за термінологією Канта, є "легальними". Істинні "моральні" вчинки чиняться лише заради здійснення апріорного морального закону, в ім'я обов'язку. Дія "з почуття обов'язку" – дія, що відбувається тільки згідно з моральним розумінням, незважаючи на те, що вона може суперечити емпіричним інтересам індивіда. Такою дією була б чесна торгівля, яка залишалася б чесною навіть тоді, якщо стала б за якихнебудь обставин невигідною та не відповідала б принципу максимізації прибутку. Таким чином, за Кантом, єдиним мотивом, адекватним безумовності, абсолютності морального закону, є тільки обов'язок. Але ж тут постає питання: чи може моральний мотив у чистому вигляді, як його описує Кант у межах етичної теорії, функціонувати в реальному досвіді людини, зокрема в економічній діяльності? Безумовно, ні. Соціальне буття показує, що вчинки людини завжди емпірично мотивовані, пов'язані із завданням предметно-перетворючої активності. Коли мова йде про те, що примус через

обов'язок є єдиним моральним мотивом, то слід мати на увазі: у реальному досвіді людини нема дій, які здійснювалися б тільки та виключно на основі обов'язку, бо нема дій, що складалися би з однієї форми воління та були б позбавлені будь-якого морального змісту. Емпіричні мотиви, нахили завжди достатні для того, щоб суб'єктивно пояснювати та виправдовувати усяку дію. Ні обов'язок, ані інші емпіричні мотиви не можуть замінщувати один одного, вони завжди існують одночасно.

Апріорні закони моралі не є вказівками до конкретних вчинків, а лише визначають форму моральних вчинків, не вказуючи їхній зміст. Вищий моральний закон, категоричний імператив не вказує на конкретні максими, які здатні виступати в ролі принципів загального морального законодавства. Він задав формулу категоричного імперативу, який "визнає вчинок сам по собі, безвідносно до якого-небудь наміру, тобто без якої-небудь мети, об'єктивно необхідним…"[9]. Категоричний імператив є чистим апріорним законом, який виключає емпіричне.

На противагу "формальному" кантіанству, "матеріальна" телеологічна етика моральну гідність дії визначає з урахуванням моральної цінності його результатів. Згідно з утилітаризмом, дії самі по собі є індиферентними, вони ні погані, ані добрі. Морального значення вони набувають лише тоді, коли їх розглядають у поєднанні з результатами, до яких вони приводять. Дії слугують засобом досягнення того, що являє собою цінність. За своєю суттю цінністю є задоволення потреб та бажань людини. Гроші, товари є засобами, які забезпечують це задоволення. Незважаючи на певні суперечності у положеннях утилітаризму, він відноситься до найбільш злагоджених систем оцінки. Хоча його принципи можна застосовувати до всіх сфер людської поведінки, утилітаризм завжди розглядався як доктрина, спеціальною областю застосування якої є суспільна практика. Ця доктрина озброїла економістів критеріями оцінки політики, поставши необхідним керівництвом до дії.

Сьогодення показує, що лише формальна або лише матеріальна етика неспроможні вирішити етико-економічні проблеми. Економічна етика не повинна обмежуватися лише правилами належного, ідеєю координації. Кожен діючий індивід прагне не тільки до координації діяльності, а бажає завжди певних благ та матеріальних цінностей. Діючий суб'єкт повинен мати здатність до всеохоплюючої, тобто етичної, естетичної та економічної оцінки блага та цінностей. Зміст волі, її матерія мають з етичної точки зору не менше значення, ніж її форма. Різні стадії етичної та економічної координації перевіряються не тільки критеріями ефективності, але й справедливістю. Проблема ж справедливості не зводиться лише до формальної проблеми координації. Тому економічна етика повинна включати в себе як формальну, так і матеріальну етику.

Важливою та актуальною проблемою є визначення абсолютності та відносності моральних норм та цінностей в економічному житті, співвідношення з універсальними та загально-значущими моральними принципами людства. В загальному вигляді ця дилема конкретизується наступним чином: чи існують стійкі моральні константи, до яких людина мала б апелювати у виборі власної поведінки або оцінюючи вчинки інших людей? Якщо людина підкоряється абсолютним нормам та цінностям, вона не несе відповідальності за існування цих норм та за дії, що здійснюються у відповідності з ними. Якщо проголосити відносність моральних норм, то проблематичною буде будь-яка моральна оцінка, моральні вимоги. Може виникнути ситуація граничного релятивізму, коли власна суб'єктивна думка буде єдино істинною в конституюванні критеріїв моральності.

Таким чином, більш ніж двохтисячна історія західноєвропейської філософської думки підготувала благотворний ґрунт для розвитку етико-економічних ідей в річищі практичної філософії. Необхідність переорієнтації поглядів на економічне життя людини потребує пошуків нових підходів до розв'язання проблеми природи моралі, її автономності або обумовленості економічними чинниками. Знов постає важливе питання про обґрунтування моральних норм та цінностей в економічній діяльності, абсолютність чи ситуативність моральних цінностей в економічній практиці, їхню співвіднесеність із загальнолюдськими універсальними моральними принципами. Потребує нового бачення проблема формального та матеріального в економічній етиці.

[1]*Кант И.* Лекции об этике // Гусейнов А.А., Ирлитц Г. Краткая история этики. – М., 1987. – С.567; [2]*Кант И.* Критика способности суждения // Основы метафизики нравственности. – М., 1999. – С.1016; [3]*Гоббс Т.* Левиафан. – М., 2001. – С.111; [4]*Мандевиль Б.* Басня о пчелах. – М., 1974. – С.47; [5]*Бентам И.* Введение в основания нравственности и законодательства. – М., 1998. – С.43-44; [6]*Маркс К.* К критике политической экономии. Предисловие // Маркс К., Энгельс Ф. – Соч. – 2 изд. – Т.13. – С.7; [7]*Маркс К.* Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – 2-е изд. – Т.3. – С.30; [8]*Кант И.* Основы метафизики нравственности // Основы метафизики нравственности. – М., 1999. – С.168-169; [9] Там само. – С.189.

Надійшла до редколегії 15.04.2004

Д.В.Неліпа, асп.

ІНСТИТУЦІОНАЛЬНИЙ ЧИННИК СТАНОВЛЕННЯ СИСТЕМИ СОЦІАЛЬНОГО ПАРТНЕРСТВА

У статті досліджується роль інституціонального чинника у процесі становлення соціального партнерства крізь призму взаємодії держави і громадянського суспільства.

In this article the role of the institutional factor in the social partnership process development is investigated in the light of State and society cooperation.

Трансформаційні процеси, які відбуваються в Україні, вимагають пошуку нових принципів формування та функціонування як органів державної влади, так і різного роду недержавних об'єднань громадян. Взаємодія держави і громадянського суспільства в демократичних системах передбачає появу і функціонування такого типу суспільних інститутів, які здатні забезпечити перехідному суспільству, насамперед, хоча б такий демократичний мінімум, як включення масових інтересів і позицій в політичну систему та контроль за владою[1]. Адже, як показує досвід західних демократій, вільне представництво інтересів зацікавлених соціальних груп на різних рівнях та їх конкуренція у межах формальних інститутів забезпечують стабільний розвиток усього суспільства.

На думку російського дослідника Ю.Ольсевича, "три головні сили підняли з руїн Західну Європу – ринкова конкуренція, соціальне партнерство та державне регулювання. На цих "трьох китах" до цих пір тримається й розвивається соціальне ринкове господарство"[2]. Тому необхідним для демократичної трансформації України на сучасному етапі є визначення передумов станов-

© Д.В.Неліпа, 2005

лення дієвої системи пошуку балансу інтересів між основними суспільними групами. Враховуючи те, що значну частину населення Центральної та Східної Європи складає економічно активне населення (особи, зайняті трудовою діяльністю, або ті, що шукають роботу), можна зробити висновок про важливість узгодження інтересів основних суб'єктів соціально-трудових відносин для забезпечення суспільного спокою та злагоди. Досвід зарубіжних економічно розвинених країн свідчить, що дієвим механізмом пошуку балансу інтересів, насамперед у сфері соціально-трудових відносин, є система соціального партнерства. Низка дослідників, серед яких І.Дубровський, В.Жуков, Т.Ляшенко, Ю.Маршавін, Г.Осовий, А.Садовенко, В.Смольков, Г.Семігін, Н.Сокур, В.Цвих, О.Шушпанніков та інші, виділяють ряд чинників, які сприяють становленню системи соціального партнерства: інституціональний, консенсусний, чинник кумулятивності, чинник історичного досвіду, чинник рівноваги сил, психологічний. При цьому наголос часто робиться на різних чинниках, що не дає змоги скласти цілісну концепцію впровадження системи соціального партнерства для перехідного суспільства. Метою нашої роботи є дослідження впливу інституціонального чинника на становлення системи соціального партнерства в процесі демократичних форм взаємодії держави і громадянського суспільства. Досягнення поставленої мети може бути, на нашу думку, реалізованим через розв'язання наступних дослідницьких завдань: (1) розкриття основних підходів до розуміння сутності процесу інституціоналізації; (2) виокремлення ключових моментів процесу інституціоналізації на рівні як правової держави, так і громадянського суспільства; (3) визначення особливостей дії інституціонального чинника в сфері соціально-трудових відносин; (4) дослідження впливу інституціонального чинника на становлення системи соціального партнерства в країнах розвиненої демократії.

Сучасне суспільство виступає як цілісна складна організована система з притаманними їй особливими типами соціальних взаємодій та форм об'єднання людей. Кожен із організаційних елементів суспільства як соціальної системи утворюється і взаємодіє з іншими за певними правилами, які підтримують порядок та спрямовані на забезпечення інтересів суб'єктів взаємодії. Ідея організованості, впорядкування суспільного життя найповніше втілюється в понятті "соціальний інститут". Даний феномен розглядали у своїх працях Г.Спенсер, Е.Дюркгейм, М.Вебер. Так, Г.Спенсер вважав, що соціальні інститути (інституції) виникають внаслідок диференціації суспільства і виступають каркасом соціуму. Е.Дюркгейм вбачав в інститутах певні ідеальні утворення в формі звичаєвих норм, котрі матеріалізуються у практичній діяльності різного роду соціальних організацій. За М.Вебером, інститути являють собою соціальні утворення, організації індивідів, котрі характеризуються наступними ознаками: вони не залежать від волі індивіда; містять настанови, на котрі індивід повинен орієнтуватися у своїх бажаннях; їм притаманний раціональний характер; ці настанови включають в себе апарат примусу[3].

У сучасній політичній науці існують різні точки зору на природу і сутність процесу інституціоналізації. Політична наука на початку XX ст. успадкувала інституціоналізм від юриспруденції, що надало політологічним дослідженням чітко виражений формально-юридичний акцент. Представники інституціоналізму Т.Веблен, Дж.К.Гелбрейт, Дж.Коммонс досліджували, насамперед, процес формування органів та організацій в результаті інтеграції практики суспільних відносин нового типу. Під інститутом розуміли відносно стійке організаційно оформлене утворення індивідів та їх груп, орієнтоване на досягнення специфічних корпоративних цілей. У середині 70-х років XX ст. з'являється неоінституціоналізм (Г.О'Доннелл, Д.Норт, А.Степан, П.Холл), котрий під поняттям "інститут" пропонує розуміти універсальний спосіб упорядкування спільної діяльності людей, суттю якого є встановлення певних правил поведінки і забезпечення виконання цих правил за допомогою відповідних норм. Наприклад, Д.Норт визначає інститут як "встановлювані людьми обмеження, котрі структурують політичну, економічну і соціальну взаємодію… неформальні (заборони, табу, звичаї, традиції, кодекси честі і т.д.)… і формальні правила (конституції, закони, права власності і т.д.), а також систему санкцій за їх недотримання"[4]. Тобто, акцент переноситься на дослідження формальних та неформальних "правил гри". Однак, аналіз спеціальної літератури показує, що під поняттям "інститут" сучасні дослідники розуміють як органи та організації, так і принципи взаємодії між ними. Тобто, інституціональний і неоінституціональний підходи взаємодоповнюють один одного, досліджуючи інститути як подвійне соціальне утворення: "за формою – це організаційний механізм (сукупність організацій, спеціалістів, матеріальних та інформаційних засобів), за змістом – це функціональний механізм (сукупність соціальних норм у конкретній сфері соціальних відносин)"[5]. Спільним для обох підходів є розуміння головної функції інститутів – зменшення невизначеності у суспільних відносинах[6].

Критерієм розрізнення між формальними і неформальними інститутами є спосіб організації і регулювання суспільних відносин. Формальні інститути засновують свою діяльність на чітко визначених і відносно довгострокових нормативних зразках суспільних зв'язків, які мають універсальний характер, а їх дотримання гарантується державою. Формальні інститути претендують на загальну значущість і володіють потенціалом для вирішення конкретних соціальних проблем. Формальні процеси прийняття управлінських рішень відбуваються в бюрократизованих інстанціях і у відповідності зі встановленими процедурами, які пов'язані із системою заохочень та покарань (адміністративних чи кримінальних). До таких інститутів належать держава, політичні партії, громадські організації, армія, школа тощо. Якщо формальні інститути виникають, функціонують та змінюються шляхом насадження ззовні, то неформальні інститути виникають на основі динаміки самоорганізації соціальної взаємодії. Неформальні інститути не мають чітко закріпленої формально-юридичної бази. Прийняття рішень та контроль за їх виконанням відбувається у вигляді системи переговорів соціальних акторів, на основі яких виробляються принципи та норми їх внутрішньої взаємодії, які закріплюються у внутрішньогруповій, а інколи і загальносуспільній свідомості. Неформальні інститути виникають у тих сферах суспільного життя, де відносини не регламентуються державою, або встановлені правила є неприйнятними з певних причин. Вітчизняний дослідник В.Жуков серед найважливіших передумов інституціоналізації називає також виникнення певних суспільних потреб у нових типах соціальної діяльності, розвиток необхідних організаційних структур і пов'язаних з ними соціальних норм і регулятивів поведінки, інтерналізації індивідами нових соціальних норм і цінностей[7].

На нашу думку, в демократичній системі процес інституціоналізації в будь-якій сфері суспільних відносин, а у соціально-трудовій зокрема, доцільно розглядати крізь призму взаємодії правової держави і громадянського суспільства. Це дає змогу комплексно підійти до аналізу феномену інституціоналізації та поєднувати для методологічної зручності названі вище підходи. На нашу думку, інституціоналізація на рівні правової держави

– це, насамперед, юридичне закріплення правил функціонування нових соціальних утворень у нормативно-правових актах, тобто утворення формальних інститутів. При цьому, це може бути як узаконення (легалізація) вже існуючих практик, так і централізоване впровадження нових інститутів з метою трансформації суспільних відносин. Інституціональна стабільність робить можливим обмін практичною діяльністю та її результатами в межах встановлених правил. Однак, сама по собі стабільність зовсім не означає того, що наявні суспільні інститути функціонують ефективно. Необхідною умовою ефективності правового регулювання соціально-трудових відносин є адекватне відображення в нормах права реального балансу інтересів сторін та наявність між ними згоди діяти в межах встановлених формальних правил. Санкціоновані державою норми функціонування інститутів громадянського суспільства повинні бути визнаними як правомірні та доцільні основними суб'єктами соціально-трудових відносин, тобто легітимними з точки зору кожної з цих сторін. Отже, необхідним є врахування реальної практики неформальних інститутів для їх легітимної формалізації.

Основними ж суб'єктами соціально-трудових відносин у демократичних системах є роботодавці та наймані працівники, що утворюють у межах громадянського суспільства організації для представництва своїх інтересів (різноманітні об'єднання підприємств та професійні спілки осіб найманої праці) та виробляють узгоджені правила поведінки на засадах соціального плюралізму. Адже базовими для громадянського суспільства є принципи багатоманітності інтересів та їх здатності до організаційного оформлення та самоврядного функціонування, захищеного законами від прямого втручання і регламентації з боку держави. Множинність, багатоманітність соціальних інтересів, які постійно знаходяться між собою у взаємодії, є виявом соціального плюралізму, породженого, насамперед, існуванням у суспільстві системи розподілу праці та матеріальних благ та обумовленої ними соціальної диференціації суспільства. Разом із утворенням у суспільстві груп з різними соціальними інтересами виникає природне прагнення кожної з них задовольнити свої вузькогрупові інтереси. "Саме необхідність задоволення інтересів обумовлює виявлення тими чи іншими соціальними суб'єктами своєї власної самоорганізації... У суспільстві соціальна самоорганізація виявляється у створенні соціальними суб'єктами, що прагнуть реалізувати свої інтереси, різноманітних організаційних структур, у межах яких ці інтереси актуалізуються і диференціюються, а самоорганізація набуває більш досконалого та дієвого характеру, сприяючи їх ефективному і повному задоволенню"[8]. Саме принципи соціального плюралізму і соціальної самоорганізації дають змогу вільно створювати усіма зацікавленими групами різноманітні інститути для реалізації своїх інтересів та відповідного впливу на державні органи влади. За допомогою груп інтересів налагоджується система обміну імпульсами між громадянським суспільством і політичною системою, що забезпечує можливість вчасно реагувати на конфліктні ситуації з метою їх мирного врегулювання на початкових стадіях. Лише інституціональне оформлення громадянського суспільства робить можливим ефективне забезпечення і захист його інтересів. Під інституціоналізованим громадянським суспільством розуміють розгалужену, багатоаспектну мережу різноманітних форм асоціативного життя, волевиявлення й формування громадської думки, забезпечених певною інфраструктурою й автономних стосовно держави[9].

Задля методологічної зручності деякі дослідники відзначають, що "концепція громадянського суспільства має сенс лише в межах дихотомії "громадянське суспільство – держава". Полягає він у тому, щоб шляхом розмежування громадянського суспільства і держави робити їх соціальними партнерами, заперечувати вивищення держави над суспільством, доводити, що держава є похідною від громадянського суспільства й повинна слугувати йому, а не навпаки, як це нерідко трапляється"[10]. Громадянське суспільство завжди домагається законодавчого упорядкування відносин із державою. Визначення меж взаємовпливу та взаємопроникнення громадянського суспільства і держави є досить проблемним питанням, від способу вирішення якого залежить рівень демократії в країні. Втручання інститутів громадянського суспільства до сфер компетенції держави можливе, а часто й доцільне у тих випадках, коли органи державної влади є неспроможними ефективно управляти, відриваються у своїй діяльності від загальнонародних інтересів, проявляють надмірні схильності до авторитаризму чи тоталітаризму[11]. Держава завжди прагне до вивищення і панування над суспільством, тому лише активність інститутів громадянського суспільства із захисту своїх інтересів забезпечує демократичність та соціальну справедливість суспільних відносин.

Характерною для соціально-трудових відносин є ситуація, коли у відносинах між роботодавцями та найманими працівниками третьою зацікавленою стороною виступає держава як арбітр, але, одночасно, і як роботодавець. Особливо виразно ця тенденція простежується в Україні. Ця ситуація породжує ускладнення при врегулюванні соціально-трудових конфліктів. Небажання влади поступатись своїми повноваженнями новим громадянським інститутам призводять до загострення конфліктів у соціально-трудовій сфері та переведення їх у площину політичного протистояння[12]. Виходом із такої ситуації, як свідчить досвід розвинених країн, є пошук балансу інтересів і взаємоприйнятних рішень сторін соціально-трудових відносин, що мають бути інституціоналізованими у формі соціального партнерства. Саме інститут соціального партнерства покликаний забезпечити оптимальне співвідношення між економічною ефективністю та соціальною захищеністю, свободою та соціальною справедливістю, груповими та загальносуспільними інтересами. Найтісніше реалізація концепцій соціального партнерства пов'язана з теорією самоорганізації сучасних суспільств. Спроможність населення тієї чи іншої країни до самоорганізації показує потенційні можливості становлення тут громадянського суспільства[13]. За цією теорією, суспільний розвиток на переломних етапах необхідно потребує контролю як з боку громадянського суспільства, так і з боку держави. Завдяки інституціоналізації на всіх рівнях соціально-трудових відносин сучасного суспільства (окреме підприємство, галузь, регіон, держава, міждержавні та наддержавні утворення), соціальне партнерство забезпечує рівноправний діалог зацікавлених соціальних груп як всередині громадянського суспільства, так і з інститутами державної влади. Соціальне партнерство – це постійний пошук балансу інтересів у динамічних системах, воно сприяє своєчасному виявленню конфліктів та забезпечує їх ефективне регулювання.

До найважливіших принципів діяльності інституту соціального партнерства слід віднести: (1) рівноправність організаційно-оформленого представництва сторін в постановці й обговоренні питань на переговорах і консультаціях, в прийнятті рішень та контролі за їх виконанням; (2) неприпустимість обмеження законних прав та інтересів трудящих і роботодавців, чітке вико-

нання визначених внутрішніх правил ведення діалогу; (3) повноважність представників сторін на ведення переговорів, укладання угод та їхню реалізацію; (4) свобода вибору питань, які становлять зміст переговорів; (5) установка на пошук компромісних рішень; (6) добровільність прийняття взаємних зобов'язань при укладанні угод; (7) повна готовність виконувати прийняті рішення та взяті зобов'язання; (8) обов'язкова і рівна відповідальність сторін за виконання прийнятих зобов'язань.

Ключовим моментом у становленні соціального партнерства як інституту громадянського суспільства було організаційне оформлення основних суб'єктів соціально-трудових відносин – найманих працівників та роботодавців. Це стало можливим разом із переходом від дрібного підприємництва до великого індустріального виробництва та початком систематичного застосування у виробництві машин, що було спричинене промисловою революцією. Використання досягнень машинного способу виробництва звільняє власників засобів виробництва від необхідності використання значної кількості висококваліфікованих найманих робітників. Кардинально змінюється ситуація у сфері зайнятості: технологічна оптимізація виробництва позбавляє велику кількість працівників їх робочих місць, стабільного заробітку, а, зрештою, і засобів для існування – це зумовлює конкуренцію в середовищі робітників за робочі місця. Прагнення розрізненої армії безробітних знайти хоч якусь роботу веде до зменшення оплати праці. "Якщо один робітник торгується з одним капіталістом, то він завжди продає свою працю невигідно, оскільки капіталіст може чекати довго, робітник не може жодного дня провести без їжі та житла, а їх він може отримати тільки за гроші"[14]. Лише об'єднавшись і торгуючись спільно, наймані працівники можуть вигідніше продавати свою робочу силу, утворюючи каси матеріальної взаємодопомоги, які допоможуть проіснувати робітникам на час ведення переговорів із роботодавцем.

У XIX ст. в усіх розвинених країнах Європи та Америки виникають професійні спілки осіб найманої праці як масові громадські організації найманих працівників, які засновані на спільності їхніх інтересів у процесі праці. "Завдяки появі профспілки усуваються головні недоліки, від яких страждають робітники як продавці робочої сили, а саме перш за все – попит праці на будь-яких умовах. Профспілки дають робітникам можливість самостійно визначати подібно до інших продавців товарів свої умови продажу, негайно користуватись наступаючим покращенням становища на ринку, а за слабкого попиту на товар – утримуватись від його продажу. За допомогою профспілок усувається також нездатність робітників пристосовувати пропозицію пропонованого ними товару до попиту даного часу, так само як і впливати на пропозиції його у майбутньому"[15].

Діяльність профспілкових організацій загострювала конфлікти із роботодавцями, вимагаючи більшого рівня забезпечення потреб найманих працівників. Профспілки, будучи легітимними в очах найманих працівників, тривалий час перебували поза межами правового поля, а їх діяльність часто прирівнювалась до злочинної. Навіть було законодавчо закріплене покарання за членство у "змовницьких організаціях". Першим кроком до мирного врегулювання існуючих конфліктів у сфері соціально-трудових відносин з боку держави було законодавче визнання права робітників створювати організації для захисту своїх інтересів. Вперше діяльність профспілок була легалізована 1824 року у Великій Британії. Згодом відбулось нормативне закріплення основ діяльності профспілок як вже існуючого інституту громадянського суспільства, їх формально-юридична інституціоналізація і в інших країнах. "Об'єднавшись у спілках, робітник перестає бути ізольованим продавцем своєї праці, він має вже ґрунт і засоби для боротьби на ринку праці, де інші представляють його професію, і з конкурентів перетворюються на його товаришів"[16].

Об'єднанні профспілками робітники стали в межах правового поля набагато потужнішим суб'єктом соціально-трудових відносин. Це, в свою чергу, змусило підприємців утворювати відповідні організації для формування спільних позицій у відносинах із профспілками та відстоювання власних інтересів. Наявність сильних і згуртованих органів представництва інтересів найманих працівників є необхідною умовою процесу консолідації роботодавців як сторони соціального партнерства. Інституціоналізація підприємницьких структур почалась у другій половині XX ст. під впливом як активізації та політизації профспілкового руху, так і збільшення економічної інтервенції держави. У Великій Британії після злиття трьох основних підприємницьких союзів у 1962 р. постала єдина Конфедерація британської промисловості, котра до кінця 70-х років об'єднувала 88 % фірм[17]. Дослідниками проблем соціального партнерства робиться наголос на тому, що для країн, де традиційно сильним є профспілковий рух (Швеція, Австрія, Німеччина, Велика Британія), характерна консолідована позиція підприємницьких асоціацій. В цьому аспекті на процес організаційного оформлення представницьких стуктур бізнесу значний вплив здійснює попередній досвід відносин найманих робітників із роботодавцями та рівень політичної культури. Однак, вирішальною причиною інституціоналізації підприємницьких структур є захист економічних інтересів власників засобів виробництва у процесі взаємодії з профспілками та урядом.

Таким чином, можна зазначити, що умовою інституціонального становлення суб'єктів соціально-трудових відносин, а, відтак, і системи соціального партнерства в цілому, є високий рівень самосвідомості та здатності до самоорганізації зацікавлених груп з метою захисту своїх інтересів, що одночасно є передумовою становлення й ознакою високого розвитку громадянського суспільства. За допомогою організацій груп інтересів громадянське суспільство взаємодіє із державою, забезпечуючи баланс приватних інтересів як усередині громадянського суспільства, так і між груповими та загальносуспільними інтересами.

Роль держави як виразника загальносуспільних інтересів у становленні системи соціального партнерства зводиться до встановлення законодавчих гарантій та правових меж діяльності інститутів громадянського суспільства на основі постійного пошуку балансу інтересів зацікавлених груп та їх узгодження із загальносуспільними, з метою досягнення соціального миру та стабільного розвитку. У багатьох країнах уряд надає допомогу, а часто й бере безпосередню участь у врегулюванні конфліктних ситуацій між профспілками та підприємцями. Втручання держави до відносин між соціальними партнерами можливе лише при порушенні ними встановлених норм законодавства або неможливості обох сторін досягнути компромісних рішень. З метою стабільного прогресивного розвитку держава слідкує за перебігом процесу саморегулювання економіки та розподілом доходів між основними верствами населення, вона також встановлює, гарантує, контролює і стимулює дотримання мінімальних норм соціального забезпечення. Правова держава, що забезпечує гідні умови існування кожному громадянину, соціальну захищеність, співучасть в управлінні виробництвом, можливість вільної самореалізації особистості отримала теоретичне оформлення в концепції соціальної держави. Однак, місце держави у системі соціального партнерст-

ва визначається не лише представництвом загальносуспільних інтересів. Досить часто вона виступає як власник виробничих ресурсів і є значним роботодавцем в особі адміністрації державних підприємств і установ. Тут виникає дилема інтересів держави-арбітра і держави-роботодавця. Доки не відбудеться чіткого нормативного розмежування зазначених функцій держави, у соціально-трудовій сфері переважатиме диктат держави. Така ситуація характерна для тоталітарного політичного режиму, за якого держава прагне перебрати на себе практично всі функції громадянського суспільства. Зокрема, у соціально-економічній і трудовій сферах відбувається повне одержавлення всіх відносин (виробництва, обміну, розподілу, регулювання, найму, зайнятості тощо), що позбавляє населення права вільно розпоряджатись власним капіталом чи навіть робочою силою. За подібних умов не діють принципи соціального плюралізму та самоорганізації, а соціальне партнерство стає в принципі неможливим.

У контексті розгляду місця і ролі держави в системі соціального партнерства необхідно вказати відмінність між поняттями "соціальне партнерство" і "трипартизм". Під трипартизмом прийнято розуміти одну із форм соціального партнерства, коли до відносин профспілок із роботодавцями долучається держава в якості третьої сторони переговорного процесу. Це, як правило, відбувається при значному загостренні конфліктів, можливість врегулювання яких стає проблематичною. Державне втручання завжди має бути мінімальним, чітко регламентованим демократичними правовими нормами. Основою для партнерської взаємодії і співробітництва держави із соціальними партнерами на всіх рівнях є укладання тарифних договорів та угод, котрі визначають основні напрямки соціально-економічної політики та мінімальний рівень соціальних гарантій на визначений період, тобто встановлюються нормативні межі діяльності суб'єктів соціально-трудових відносин на загальнодержавному рівні. На підставі такого роду домовленостей регулюються відносини на низових рівнях.

Здійснення такого роду взаємодії теж повинно бути відповідним чином організаційно оформленим. Інституціональний чинник становлення соціального партнерства включає в себе не лише інституціоналізацію суб'єктів соціально-трудових відносин, але й, як показує досвід розвинених країн, передбачає наявність відповідних органів, через які реалізуються і закріплюються партнерські стосунки між ними.

В умовах кризових явищ у сфері соціально-трудових відносин західних країн функціонували такого типу тимчасові інституціональні утворення взаємодії соціальних партнерів для вирішення конфлікту інтересів: (1) у Великій Британії – "соціальний контракт" 1974-1977 рр.; (2) в Італії – "лінія ЕУР" 1978 р.; (3) в Іспанії – "пакти Монклоа" 1977-1978 рр.

А у цілій низці стабільних в соціально-економічному плані країн (Швеція, Австрія, Франція та ін.) інститут соціального партнерства діє на постійній основі: у Швеції діє національне управління ринком робочої сили, в Австрії – Паритетна комісія з питань цін і зарплати, у Франції – тристороння Національна комісія з колективних переговорів[18].

Отже, можна зробити висновок, що інституціональний чинник відіграє вирішальну роль у становленні системи соціального партнерства в умовах паритетної взаємодії держави і громадянського суспільства. Саме крізь призму такої взаємодії простежується походження соціального партнерства, його зв'язок із громадянським суспільством. "Адже по суті своїй соціальне партнерство, його наявність, форми реалізації, зміст віддзеркалюють ступінь демократичності та плюралістичності суспільства, розмаїття інтересів і пріоритетів людей, укладів їх життя. Громадянське суспільство, якщо його розглядати як сукупність асоціацій, організацій громадян, виступає як певний механізм неформального соціального партнерства, через який здійснюється баланс існуючих у суспільстві інтересів"[19].

Таким чином, підводячи підсумки, варто відзначити, що лише у демократичній правовій державі створюються необхідні передумови для мирного регулювання антагоністичних інтересів. Визначаючи домінуючою концепцією в науках про суспільство конфліктну парадигму, зазначимо, що лише через рівноправну взаємодію самоорганізованих інститутів громадянського суспільства із державою можна досягти мирних форм регулювання соціально-трудових конфліктів. Це, як показує практика, відбувається за допомогою інституціоналізації суб'єктів соціально-трудових відносин, часто з утворенням відповідних органів їхньої взаємодії.

У демократичних системах під інституціоналізацією ми пропонуємо розуміти процес виникнення і становлення системи суспільних органів, організацій та зв'язків між ними, що відбувається на двох рівнях – громадянського суспільства і держави. На рівні громадянського суспільства ключовим моментом є суспільне визнання – легітимація – відповідних органів, організацій і зв'язків; на державному рівні – їх формально-юридичне закріплення через систему нормативно-правових актів, тобто легалізація. Лише коли ці два процеси – легітимація та формально-юридичне закріплення – проходять в єдиному річищі вирішення конкретних соціальних проблем, відбувається становлення дієвих інституціональних механізмів регулювання соціально-трудових відносин.

Як показано у роботі, інституціональний чинник відіграє важливу, а в перехідних суспільствах – ключову роль у становленні системи соціального партнерства. Проте, варто відзначити, що врегулювання соціально-трудових відносин внаслідок інституціоналізації зовсім не означає повного усунення причин для виникнення конфліктних ситуацій. Адже головною метою соціального партнерства є врегулювання конфлікту до того, як він вийде на поверхню та переросте у площину політичної боротьби, через досягнення угоди мирним шляхом[20].

Перспективним та актуальним для подальшого наукового дослідження, на наш погляд, є вивчення ситуації у сфері соціально-трудових відносин України з точки зору інституціональних можливостей регулювання виникаючих тут конфліктних ситуацій, способів впровадження системи соціального партнерства, а також аналіз способів застосування принципів соціального партнерства в інших сферах зіткнення інтересів.

[1]Див.: Социальный конфликт: современные исследования. Реферативный сборник. – М., 1991. – С.11; [2]*Ольсевич Ю.* Социальное партнерство в России: имеются ли предпосылки // Вопросы экономики. – 1994. – № 5. – С.65; [3]Див.: Елисеев С.М. Выйти из "Бермудского треугольника": о методологии исследования посткоммунистических трансформаций // Полис. – 2002. – № 6. – С.73; [4]*Норт Д.* Институты, институциональные изменения и функционирование экономики. – М.,1997. – С.17; [5]Соціологія: Підручник для студентів вищих навчальних закладів / За ред. В.Г.Городяненка. – К., 2002. – С.177; [6]Див.: Конфликты и консенсус. – 1996. – № 3-4. – С.136-138; Социальные конфликты в современной России (проблемы анализа и регулирования). – М., 1999. – С.176; Лебедев А.А. Институциональные основы регулирования социальных конфликтов: Автореф. канд. социол. наук. – СПб., 2003. – С.4-6; Панов П.В. Трансформацииполитических институтов в России: кросстемпоральний сравнительный анализ // Полис. – 2002. – № 6. – С.58-70; Елисеев С.М. Выйти из "Бермудского треугольника": о методологии исследования посткоммунистических трансформаций // Полис. – 2002. – № 6. – С.71-82; Нечаев В.Д. Когнитивные революции и институциональные изменения // Полис. – 2002. – № 5. – С.6-19; [7]Див.: Жуков В. Проблеми інституалізації соціального партнерства в Україні // Збірник наукових праць Української Академії державного управління при Президентові України. Випуск 2. Частина ІІ. – К., 2000. – С.347; [8]*Цвих В.Ф.* Профспілки у громадянському суспільстві:

теорія, методологія, практика: Монографія. – К., 2002. – С.75-76; [9]Див.: Колодій А.Ф. На шляху до громадянського суспільства. Теоретичні засади й соціокультурні передумови демократичної трансформації в Україні. Монографія. – Львів, 2002. – С.69; [10]*Шляхтун П.П.* Політологія (теорія та історія політичної науки): Підручник. – К., 2002. – С.305; [11]Див.: Грамши А. Избранные произведения: В 3-х томах. – М., 1957. – Т. 3. – С.200; [12]Див.: Задорожний Г.В., Коврига О.В., Смоловик В.В. Соціальне партнерство – реальний шлях до відкритого суспільства. – Харків, 2000. – С.26; [13]Див.: Цвих В.Ф. Профспілки у громадянському суспільстві: теорія, методологія, практика: Монографія. – К., 2002. – С.70-76; [14]*Рыкачов А.М.* Профессиональные союзы и их значение для рабочих // Рабочий вопрос. Международное профсоюзное движение. – СПб., 1907. – С.10; [15]*Цвих В.Ф.* Профспілки у громадянському суспільстві: теорія, методологія, практика: Монографія. – К., 2002. – С.124; [16]*Святловский В.В.* Положение вопроса о рабочих организациях в иностранных государствах. – СПб., 1906. – Вып.1. – С.184; [17]Див.: Современный капитализм: политические отношения и институты власти. – М., 1984. – С.50; [18]Див.: Перегудов С.П., Лапина Н.Ю., Семененко И.С. Группы интересов и российское государство. – М., 1999. – С.257; Цвих В.Ф. Профспілки у громадянському суспільстві: теорія, методологія, практика: Монографія. – К., 2002. – С.273-302; [19]*Садовенко А.П.* Соціальне партнерство: правове забезпечення // Профспілки України. – 1999. –№ 1(99). – С.4; [20]Див.: Щеглова С.Н. Социальное партнерство в сфере социально-трудовых отношений. – М., 1995. – С.22.

Надійшла до редколегії 26.04.2004

Н.А.Прядко, пошукач

ОНТОЛОГІЯ ЛЮДСЬКОГО "Я" В РЕЛІГІЙНО-ФІЛОСОФСЬКІЙ РЕФЛЕКСІЇ І.ГІЗЕЛЯ

У статті розкриваються основні критерії людського буття, притаманні релігійно-філософській рефлексії І.Гізеля.

This article deals with the main criterions of the man's being which belong to the religious- philosophical I.Gizel's reflection.

Удосконалення людської діяльності не лише наповнює сенсом поняття "світ", а й сприяє його подальшому поглибленню та змістовному розширенню. В цьому світі людина самовизначається як суб'єкт діяльності, котрий конструює власний світ – світ людського буття. Особливості буття людини значною мірою зумовлюються тим, що завдяки своїй тілесно-духовній організації людина є особистістю, здатною до цілеспрямованої діяльності, творчості, до самосвідомості й самоформування самої себе. В українській філософії тема буття є однією з найфундаментальніших проблем. Досліджуючи філософську спадщину І.Гізеля, а саме її антропологічний аспект, необхідно визначити основні критерії онтологічного статусу людини.

Об'єктом нашого дослідження є релігійно-філософська спадщина І.Гізеля, предметом – онтологічні засади людського "Я".

Дослідники української філософії відзначають, що наприкінці XVI ст. внаслідок внутрішньої логіки розвитку самої української культури та під потужним тиском зовнішніх обставин соціально-політичного та релігійного життя сформувалась оригінальна синтетична українська культура, яка являла собою єднання двох підходів: традиційного, генетично пов'язаного з духовною спадщиною княжої доби, та нового, що з'явився у XV ст., орієнтувався на ідейні здобутки європейського Заходу і був представлений творчістю ранніх українських гуманістів. Д.Чижевський відзначає, що формуванню такої культури сприяла атмосфера епохи бароко з характерним для неї поєднанням релігійних та світських компонентів у культурі, середньовічного теологізму з ренесансним індивідуалізмом[1]. Репрезентувала таку культуру в Україні філософія Києво-Могилянської академії. В.Горський та Я.Стратій визначають сутність філософії Києво-Могилянської доби як "барокову схоластику"[2]. Відповідно до цього розглядаються й основні гранично широкі поняття, які характеризують онтологічний статус людини. Я.Стратій та І.Бичко підкреслюють онтологічну значущість "внутрішньої людини", яка знаходить своє вираження в опорі на самосвідомість[3].

Інокентій Гізель належить до найбільш відомих барокових постатей. Його філософія являла собою синтез спадщини домогилянської доби з надбанням західної філософії. Такий синтез забезпечував неперервність традиції, тяглість філософської думки при переході від Середньовіччя до Нового часу, блискуче вкладався в менталітет бароко з характерною для нього посиленою увагою до теології і, водночас, до натурфілософської проблематики. Я.Стратій відмічає, що в межах схоластики епохи бароко, спостерігається тяжіння до тих мислителів, котрі у своїх вченнях поряд з натурфілософськими питаннями чільне місце відводили і з'ясуванню проблем метафізики, проблем загальних основ буття, схилялися більшою мірою до концептуалізму, себто до духовного досвіду українських інтелектуалів поміркованого варіанту середньовічної західної реалістичної традиції, згідно з якою передбачалося існування в речах аналогів понять людського розуму, обґрунтовувалась розділеність вищої сутності – Бога – на роди й види, участь надсвітового первня у вигляді індивідуальних форм у формуванні одиничного та особистого буття, ствердження пріоритету активності божественного розуму над людським[4].

Але онтологічний аспект людського існування у творчості І.Гізеля в сучасних наукових дослідженнях висвітлений недостатньо. Тому **метою** статті є аналіз основних критеріїв людського буття релігійно-філософської рефлексії І.Гізеля. Відповідно до мети сформульовано **завдання:** розглянути основні критерії формування поняття "внутрішня людина" у філософській спадщині І.Гізеля, в якій категорії "віра", "воля", "свобода", "щастя" визначають онтологічний статус людини.

Проблема людського буття постає в дослідницькому плані як вельми структурована й багаторівнева. А її суть парадоксальна, смисл її у тому, що людина є принциповою новизною в природі, її химерою. Тому буття для людини (у всіх його вимірах, як зовнішніх, так і внутрішніх) може бути даним не лише через аналіз того чи іншого сущого як просто предметності, а також (і, мабуть, передусім) через осягнення неутаємниченого, розкриття істинно людського буття як у його засадничих витоках, так і в його реалізації.

У "Творі про всю філософію" І.Гізеля ми спостерігаємо зачатки утвердження переваги умоосяжного світу над чуттєвим, інтелектуального пізнання над розумовим або дискурсивним, таким чином підкреслюючи онтологічну значущість "внутрішньої людини", що знаходить своє вираження в опорі на самосвідомість. Остання виявляється як у спрямуванні пошуків пізнання істини, так і в концепціях, що обґрунтовують шляхи здобуття індивідуального людського самовдосконалення та щастя.

В українській філософській традиції в людській природі виділялась "внутрішня" та "зовнішня", або духовна та тілесна людина. Зазначимо, що під духовною, або "внутрішньою", людиною І.Гізель розуміє не містичне, ніяк не визначене ірраціональне начало, а частку буття однієї із стихій, котра входить або не входить до складу інших складових світобуття. Йдеться про повітря, котре, з погляду І.Гізеля, хоч і "безвидне проте розноситься кров'ю по всьому тілу", надаючи йому постійну тілесну форму[5].

Роздвоєність людини на "тілесну" і "духовну" зумовлює те, що вона має подвійне джерело активності й життя. З одного боку, людина має духовне серце, духовні очі, ум та розум, а з іншого боку – це "плоть", що

© Н.А.Прядко, 2005

http://Philosophy.Share.Univer.kiev.ua

складається з тих елементів, котрі розпадаються при смерті і примикають до стихій. Тому тіло має "помираюче серце", а "ціла людина" має серце як центр об'єднання духовного і тілесного, який керує усією людською поведінкою. Функції "внутрішньої" та "зовнішньої" людини в Бутті "цілої" людини також різні. "Внутрішня" людина – це та сама душа, котра утворюється з духу, тобто з повітря, яка розноситься по тілу "водою кров'ю", надаючи тілу внутрішній зв'язок, або "плотність"[6].

"Внутрішня", або духовна людина, таким чином, подібна до згущеного повітря, котре є однією зі світових стихій. На думку філософа, ці стихії не лише активні, але й взаємодіють одна з одною. Це проявляється і в природі, і в людині. Так, вогонь, який присутній в людині, забезпечує їй нормальну життєдіяльність та оберігає від смерті[7]. Але визначальним в існуванні "внутрішньої" людини є саме повітря. Оскільки людська душа складається з повітря (духу), після смерті вона здатна покидати тіло і поєднуватись через повітря (Небо) із Всесвітом, або Святим духом. Цим забезпечується безсмертя "внутрішньої" людини як людини духовної, що виражає і зберігає її "самість".

Кожна людина, з точки зору І.Гізеля, містить в собі "внутрішню людину", але не кожна знає про це. Річ у тім, що абсолютна більшість людей дивиться на світ виключно плотськими очима і сприймає світ тільки на рівні пристрастей (емоцій), почуттів та простої плотословесності. Спонукою дій у такому разі виступають різноманітні тілесні пристрасті, тобто тілесні потреби людей. Цим люди абсолютно не відрізняються від тварин і діють так само, як вони. Істинне ж розуміння людини досягається тільки при переході від плотських очей до духовних очей, від чуттєво-емоційного споглядання – до розумності.

Пізнання усього істинного буття, яке І.Гізель вважав метою філософії, а також пізнання сутностей речей матеріального світу інтелект повинен був здобути від себе самого, адже вони були його вмістом, знаходилися в ньому, а онтологічні аналоги цих понять містилися в речах навколишнього світу. Досягти ясного і виразного розуміння природи, на думку І.Гізеля (а це означало, насамперед, осягти сутності речей – Бог вважався неосяжним), людський розум спроможний лише завдяки своїй відкритості до Бога, зв'язку, що існує між розумом окремої людини та супранатуральним розумом – Богом. Бо останній – він був у цьому переконаний – переповнює інтелект світлом[8].

Це природне світло розуму, на думку філософа, осяває інтелект під час дискурсу. Первинним і найважливішим у розкритті істини він вважав момент інтуїтивного осяяння, наповнення чи переповнення інтелекту світлом, що відбувається у мить зв'язку людського розуму з надприродним та уможливлює для людини осягнення закладеної в неї Богом істини. Таким чином, згадувані два пізнавальні потоки, а точніше б сказати три (чуттєвий, дискурсивний та інтуїтивний), поєднуються у процесі пізнання істини, і наслідки останнього корегують результати двох перших. На відміну від діячів братств та Острозького культурно-освітнього осередку, в яких філософи йшли до цього осяяння через самопізнання і подолання власного "я" та злиття з надособистістю Бога в суб'єктивному його переживанні, І.Гізель підходив до осяяння прихованої в людській душі нествореної істини, насамперед, раціоналістичним дискурсивним шляхом.

Зазначимо, що, за спостереженнями С.Б.Кримського, українські мислителі XVI-XVII і попередніх сторіч, говорячи про розум, переважно мали на увазі саме духовний розум, який, згідно з їхніми тлумаченнями, був органічно поєднаний із серцем. Ця традиція розглядала серце як осереддя всього психічного життя, яке є мірилом духовності людини, тільки той, хто має "чисте серце", може узріти Бога. Ця традиція бере свій початок від Біблії і посилюється в Україні зі сприйняттям філософських ідей східної патристики. На цій основі єдності ума й серця, як вважає І.Гізель, раціональне та ірраціональне не лише не суперечать, але й взаємно доповнюють одне одного. Відповідно до цього розуміння зближувалися й такі поняття, як істина, правда, справедливість.

Для української філософської думки органічною є ідея переваги умоосяжного світу над чуттєвим та усвідомлення онтологічної значущості "внутрішньої людини", що дістала свій вираз у самосвідомості. Спробу обґрунтувати шляхи здобуття індивідуального людського самовдосконалення та щастя знаходимо і в творі І.Гізеля "Мир з Богом чоловіку". Але зазначимо, що моральноетичне спрямування цього трактату, визначило й інший аспект онтологічного усвідомлення людського "Я".

Не заперечуючи того, що тіло може впливати на душу та її діяльність, Гізель саме душу вважав носієм особистості, оскільки й Бог є персоною як дух, а людина стає нею через прилучення до Бога та його духовної природи. У цьому мислитель йшов за усталеною в українській культурі традицією, згідно з якою душа й "внутрішня людина", її "Я" – поняття співвимірні. Завдання людини полягає в тому, щоб якомога більше наблизитися до Бога, уподібнитися йому, а для цього вона повинна стати "духовною людиною", в якої й тіло стає також духовним, відмінною від "плотської людини", дух якої підпадає гріховно-руйнівному володарюванню плоті. При цьому поняття тіла й плоті не збігаються, бо плоть є носієм гріховно-своєвільного первня. Тому для того, щоб стати духовною людиною і здолати плоть, необхідне не вивільнення духу від тіла, бо за життя людини цього досягти неможливо, а одухотворення самого тіла.

"Внутреннєя сущность человєка", за Гізелем, безпосередньо впливає на свідомість людини, а та, в свою чергу, забезпечує досягнення "благодаті Божої". Вона являє собою "даръ выший, єстєствєнный, ту нє от Бога воли человєческой данный, помогающъ к сєму, дабы человєкъ опраданія своєго и спасєнія достигалъ"[9]. Тільки через віру людина може досягти спасіння. Зазначимо, що в онтологічних розмислах людського буття поняття віри посідає чільне місце як в українській філософії, так і в філософії І.Гізеля зокрема.

Гізель робить застереження, що він буде говорити про віру людську, а не божу. Оскільки об'єкт віри темний і неочевидний, то віра може бути поєднана з почуттям страху, підозри, недовір'я і сумніву, які набувають особливої сили тоді, коли протилежні мотиви ніби розривають людину надвоє, спонукаючи її приєднуватись або до одного, або до іншого твердження, поки, нарешті, вона не приєднається до твердження, яке найбільше відповідає її волі. Гізель визначає її як "прагнення розумне", що властиве тільки людині. Тобто, це "розумна воля". Але воля нібито щось вище від розуму, бо розум обслуговує її потреби; з другого боку, розум нібито вищий від волі, бо воля сліпа, а розум "освічений" і веде за собою волю, як поводир сліпого. Разом з тим, воля нібито вища за розум, бо вона фактично діє, а розум – це тільки її радник.

У зв'язку з цим Гізель розглядає питання свободи волі. Поняття свободи волі взагалі, – це поняття багатозначне. Перше розуміння свободи, якого не можна застосовувати до волі, – це свобода як протилежність рабству, друге – це свобода як протилежність примусу. В цьому другому значенні, на думку автора, вільними ми називаємо дії необхідні, наприклад, інстинктивні,

Київський національний університет імені Тараса Шевченка
Kyiv National Taras Shevchenko University

оскільки вони випливають із внутрішньої природи речей. Так, наприклад, ми кажемо, що птахи вільно літають, дикі звірі вільно живуть у лісах тощо. З двох дальших розумінь свободи, на думку філософа, можна і слід застосовувати до розумної волі людини: це, по-перше, розуміння свободи як вибору волею однієї з двох протилежностей (наприклад, любові й ненависті до одного й того ж) і, по-друге, розуміння свободи як вибору виконання певного вольового акту або утримання від нього. Перша – це свобода щодо спеціалізації вольового акту, друга – це свобода щодо його виконання.

На думку Гізеля, про свободу волі можна говорити тільки тоді, коли ми маємо можливість вибирати серед об'єктів хотіння. Де немає вибору, там немає і свободи волі. Можливість вибору може дати тільки інтелект, бо тільки він вказує волі на вибір з кількох можливих предметів, корисних для людини. Отже, людина може із знанням справи вибирати, хотіти чи не хотіти. Гізель вважає, що воля з необхідністю детермінована до добра взагалі[10]. Людина не може хотіти зла, коли інтелект їй вказує, що це зло. Вона може хотіти зла, коли розум помилково вкаже їй на нього як на добро. Крім того, людина може хотіти зла, коли розум укаже їй, що це зло є неминучий засіб для досягнення якогось вищого блага. Оскільки інтелект властивий тільки людині, то свобідні вольові акти можливі тільки у людини, причому тільки тоді, коли вони відбуваються у неї після інтелектуального пізнання об'єкта волі. Тому вольові акти дітей, п'яних, психічно хворих не будуть актами свобідної волі, бо вони не зумовлюються інтелектом. Для цієї категорії людей інтелект не є правилом їх діяльності[11]. Існування свобідної волі, на думку Гізеля, є передумовою моральної відповідальності розумних людей за їх вчинки.

Вірити може тільки людина, оскільки лише вона наділена інтелектом. Вчений розрізняє активний та пасивний інтелект. Саме активний інтелект має за своє призначення творення або діяльність, і виявляє він себе у душі[12], а конкретніше, у розумній душі, яка є продуктом творення Бога. Отже, віра дана людині від Бога, але "вірить тільки той, хто хоче вірити"[13]. Іншими словами, якщо людина вірить якомусь твердженню, то вона вірить тому, що це якоюсь мірою відповідає її інтересам та прагненням.

Але тільки через Бога людина може осягнути повноту віри. Істинна віра ґрунтується на одкровенні – на безпосередньому самовиявленні Бога, його власному видінні в нашій душі, його власному голосі, що віщує людині. Раптом відкриваються замкнені очі душі, і вона починає відчувати за межами земного світу проблеми небесного сяйва, її переповнюють блаженство і мир, що перевищують будь-яке людське розуміння. Така душа, якщо не свідомо, так підсвідомо, відчуває, що її досяг голос Божий. Така віра скоріше являє собою, деякий внутрішній стан духу, живу повноту серця.

На думку Гізеля, людина, яка живе в світі, внаслідок первородного гріха утратила первісну гармонію і стала внутрішньо суперечливою. Її тіло віддається чуттєвим пристрастям і надмірностям, душа розривається від протилежних бажань і нахилів, розум схильний до збочень і блукання. Людині треба вийти з цієї внутрішньої розірваності, зібрати себе з розсіяння, звести, зосередити всі свої сили, інтереси й потяги в одній точці. Символом цієї точки є серце людини. Воно, як уже зазначалося, є охоронцем і носієм тілесних сил людини, зосередженням душевних відчуттів, фантазій, пристрастей, осередком її морального життя, джерелом доброго і злого в ній, воно тісно пов'язане з волінням, думанням, вчинками. Серце – не частина людини, а центр її тілесності, душевності й духовності. Саме воно визначає індивідуальність людини, її Я, її єство. Спочатку серце збирає людину в єдине ціле, воно є засадовим стосовно її здатності бути цілісністю. А далі воля і розум спрямовують цю цілісність до Бога та єднання з ним. На думку Гізеля, лише людина здатна свідомо, за власним бажанням збирати себе з розсіяння й за допомогою божої благодаті надавати своєму поступові певного спрямування. Збирання себе й спрямування до добра та істини є водночас і процесом творення людиною самої себе, своєї індивідуальності й, разом з тим, переображенням згідно з визначеними для себе моральними й духовними пріоритетами. Ці пріоритети І.Гізель визначає в "Мирі з Богом чоловіку", аналізуючи гріхи, які безпосередньо впливають на формування "внутрішньої людини".

Гордість, здирництво, безчестя, ненажерливість, заздрість, гнів та ліноші називає філософ смертним гріхами. На його думку, ці гріхи є не тільки "начальнейшими", але й "простє головными"[14], оскільки вони знищують сутність людини, роз'їдають її "внутрішнє" єство, таким чином закриваючи їй шлях досягнення благодаті Божої. Гізель не просто аналізує гріхи, але й розглядає наслідки, які вони породжують. Так, гордість він визначає як прагнення звеличитися та досягти зверхності над іншими, як "вождєлєніє безчинноє, противноє правому разуму"[15]. Мислитель розрізняє п'ять видів гордості: "самолюбіє", або пошановування та возвеличування самого себе; "высокоуміє", або зайва самовпевненість, тобто невміння розрахувати свої сили в задуманій справі; "властолюбіє", або бажання керувати іншими, не маючи на те ні талану, ані достоїнства; "тщєславіє", або пихатість, що виникає від марнославства та самовпевненості. Гордість народжує "плоди", які призводять до втрати "добродєтєли", а це, в свою чергу, знищує в людині здатність протидіяти силам, які роз'їдають в ній "божественне" начало: "Плоды родящіися от гордости...: киченіє или хвалєніє сєбє ... из вещи мало достойной хвалєнія или и ложной; лицємєріє ... притворєніє сєбє добродєтелі єяже кто не иматъ и выставлєніє єя перед чєловєком; изобрєтєніє новостєй нєподобающихъ …кто от иных обрєсти славу тщися вымыслити; любопытство … покушается кто вєдати вещи, также ему нє прислушаютъ; противлєніє... чрез негожє крєпко дєржится кто своєго самого мнєнія; несогласіє... чрез негожє кто явитися нєхужши разнствующую ина волю от волє другого; прєніє... препирає жє нє ради обучєнія, но ради самого прєпрєнія и прєодолєнія; непослушаніє... чрєз негоже нехощет кто творити того, єжє ему повєлєвается... ради того истого, яко повєлєніє нивочто жє почитает; нєблагодарство... чрєзъ негожє невозаєтся долгъ благодарєнія, подобающаго благодєтєлєви"[16].

Ще більш глибоким за своєю суттю є, на думку Гізеля, безчестя, або гріх "нечистоти" (мається на увазі нечистота духовна). Мислитель відмічає, що цей гріх, пронизуючи людину наскрізь та руйнуючи її внутрішнє єство, має двосторонній вияв: внутрішній та зовнішній. Внутрішній відображається в думках людини, зовнішній – в її почуттях. Саме внутрішньому вияву Гізель відводить чільне місце, оскільки саме думки формують усвідомлення людського "Я". Як і будь-який гріх, цей гріх має трійчасту сутність і включає "искушеніє", "услаждєніє", "соизволєніє". Кожна з них є наступним щабелем, яка проникає у "внутрішню людину", руйнуючи її свідомість: перша ступінь виявляється у "внутрішньому вождєлєнії", друга – у вправлянні з мерзенною думкою "ощутивши вє мысли своєй блудноє подвыженыє или самохотнє держистє то, и утєшається им…", третя ступінь "до подвижения похоти плотская … прилагаєтє сердцє своє, й вослєдуєт єму"[17].

Не випадково одним з перших плодів духовної нечистоти Гізель визначає "сліпоту розуму". Саме розум виділяє людину з тваринного стану, дає можливість стати "духовною людиною", в якої тіло також стає духовним, а така людина вже не підпадає під гріховно-руйнівне володарювання плоті. Така людина стає причетною і подібною до свого Творця. Гізель прагне показати, що розум і мудрість людини не є лише чимось слабким і безпорадним, вони освячені самим Богом, є особливим даром Святого Духу.

Отже, І.Гізель постає захисником індивідуального духовного світу людини. Він проводить думку, що кожна людина, нехай навіть інтуїтивно, хоче бути щасливою, намагається визначити для себе зміст і сенс щастя. Людина, підкреслює І.Гізель, усе життя шукає блаженства так, нібито завжди сліпа. Причина цього, на його думку, криється в одвічній активності світового зла і в ототожненні краси та сили. Життя засноване на принципі "хто сильніший, той і кращий". Внаслідок того, що зло і насильство викликають світові страждання, все суще, а людина в першу чергу, прагне блаженства, насолоди життям, а отже – добра та щастя. Людина намагається знайти справжнє життя і прагнути того справжнього світу, який би приніс їй повне і дійсне задоволення, тобто щастя. Щастя – це стан задоволення людини, а, передусім, причетність до такого світобуття, частиною якого відчуває себе людина і в якому вона розкриває свій творчий потенціал.

Першою головною умовою щасливого життя, як це виходить з аналізу "Миру", має бути прагнення добра та усвідомлення вічності як міри, з якою слід співвідносити прагнення. Момент незбагненності "переслідує" людей і через нерозуміння відносності раціональних норм, і через принципову обмеженість тієї чуттєво-даної зовнішності, котра задовольняє "похоти", воління тіла. Другою суттєвою умовою людського щастя є, на думку Гізеля, довіра людини до чужого і власного розуму, уміння під чуттєвою "сліпотою" осягнути неприступну чуттям істину. Тобто, другою запорукою дороги людини до щастя І.Гізель вважав своєрідний "раціональний сумнів", який оберігає людину від догматизму і спрощень у розумінні дійсності, застерігає від поквапливих висновків і рішень, що занурюють розум у морок.

Проблема щастя, зрештою, вирішується І.Гізелем, на нашу думку, в такому екзистенційному плані, який єднається з раціональними основами світської етики. Він вважав, що суть рішення проблеми взагалі полягає в тому, щоб зняти пов'язки з очей щастя, обґрунтовуючи і проповідуючи віру у правильну науку. Спираючись, так би мовити, на "правильну теорію" теорію щастя, яка має властивості універсальної істини, люди, за переконанням Гізеля, спроможні звільнити свої "зовнішні" і "внутрішні" очі, чуття і розум від хибних уявлень, понять, висновків і рішень. Саме це й приведе їх до щастя, добра і справедливості. А це можливо, як він вважає, тоді, коли люди, оцінюючи власні вчинки, усвідомлюють свою відповідальність перед іншими людьми і народом, зважаючи на рівність земної участі кожного в лоні Вічності і перед її смертним вироком. Тому джерела щастя, як це випливає зі змісту творів І.Гізеля, мислитель вбачав у житті, сповненому людяності, добродійності, чеснот і раціональної віри у красу "потенційного" буття.

У філософській спадщині І.Гізеля чітко простежуються раціоналістичні тенденції, високо цінується розум людини. Зокрема, в "Мирі" висловлюється думка, що сам Бог вдихнув у людину "умную душу и разум", а тому він заслуговує на особливу пошану. Неодноразово тут звучить прохання "звернення до Бога: розуму научи мя". Звичайно, під цим розумом маються на увазі не мудрування про набуття тілесних благ, а міркування про високі моральні й духовні речі, бо з рухом думки навколо них саме й пов'язане глибинне життя людської душі. Людина піднімається щаблями морального самовдосконалення, очищення, мислення про своє внутрішнє "Я" у напрямку до Бога. Основна ідея онтологічного статусу людини полягає в її духовній сутності – "внутрішній людині". Сенс її існування пов'язаний з гармонічним поєднанням таких феноменів як "віра", "воля", "свобода", "щастя", які Гізель наповнює оригінальним змістом.

[1]*Чижевський Д.* Історія української літератури. – Прага, 1942. – Кн.2. – С.49; [2]*Горський В.* Філософія в українській культурі: (методологія та історія). Філософські нариси. – К., 2001. – С.113; [3]*Стратій Я.* Розвиток філософської та політико-правової думки в Києво-Могилянській Академії // Київські обрії: історико-філософські нариси. – К., 1997. – С.63; [4]Історія філософії України. – К., 1994. – С.140; [5]*Giesel I.* Opus totius philosophsae. 1645 – 1547. – Інститут рукопису ЦНБ НАН України. – Мел. М.П./128. – Р.474; [6]Там само. – С.493-497 зв.; [7]Там само. – С.504; [8]Там само. – С.614; [9]Мир з Богом чоловіку Інокентія Гізеля. – К., 1649. – С.3; [10]*Giesel I.* Opus totius philosophsae. 1645 – 1547. – Інститут рукопису ЦНБ НАН України. – Мел. М.П./128. – С.615; [11]Там само. – С.531; [12]Там само. – С.246; [13]Там само. – С.259; [14]Мир з Богом чоловіку Інокентія Гізеля. – К., 1649. – С.206; [15]Там само. – С.207; [16]Там само. – С.212-225; [17]Там само. – С.244-246.

Надійшла до редколегії 18.04.2004

К.С.Семенюк, асп.

КАЛОКАГАТІЯ: СУТНІСТЬ І СПЕЦИФІКА ІСТОРИЧНОЇ ТРАНСФОРМАЦІЇ

Автор досліджує античну категорію "калокагатія", її історичне становлення і можливість використання в сучасній естетиці та етиці.

The author investigates ancient a category "kalokagatia" its historical becoming and an opportunity of the use in a modern aesthetics and ethics.

Характерною ознакою розвитку сучасного гуманітарного знання є актуалізація широкого спектру питань, що породжені зміною смисложиттєвих орієнтирів, відкриттям нових обріїв естетичних, етичних та культурологічних пошуків. Увага дослідників все більше звертається до переосмислення світового досвіду філософської, етичної та естетичної думки та залучення полінаукової методології щодо вирішення певного пласту морально-естетичних питань. Проблема взаємодії етики та естетики є однією з актуальних тем сучасної гуманістики. Її актуальність обумовлена виникненням нових можливостей для дослідження традиційних і нових аспектів теорії. Варто визнати необхідність перегляду важливих понять та категорій, які є засобами аналізу як для етики, так і для естетики. Зокрема, однією з актуальних проблем теорії є звернення до категорії "калокагатія", яка не набула офіційного статусу в сучасній етико-естетичній теорії і функціонує на рівні історико-філософської спадщини. Водночас, використання саме цієї категорії розкриває нові обрії в аналізі структури естетичного почуття та найрізноманітніших аспектів проблеми художньої творчості.

Мета та завдання роботи – розкрити сутність категорії "калокагатія", прослідкувати її історичну трансформацію та показати необхідність розробки цієї категорії стосовно сучасних запитів етико-естетичної науки.

© К.С.Семенюк, 2005

Дана стаття не претендує на філологічне дослідження категорії "калокагатія" і в цьому аспекті спирається перш за все на твори таких дослідників, як О.Ф.Лосев, Є.В.Нікітюк, Е.Д.Фролов, Г.К.Вагнер. Безперечно, важливим джерелом інформації є першоджерела античних мислителів Піфагора, Ксенофонта, Платона та Аристотеля, проте, треба відзначити, що у вітчизняній літературі так і не було вироблено єдиного адекватного способу передачі цього терміну. Тому перекладачі користувалися різними виразами: "шляхетний", "красивий і добрий", "людина вищої моральності", "прекрасний у всіх відношеннях" тощо. Таким чином, залишаючи осторонь проблеми перекладу терміну, основну увагу звернено на філософський аналіз даного поняття.

Звертаючись до аналізу античної категорії, важливо відмітити ті світоглядні особливості, які мала культура, що сформувала даний термін. Незважаючи на регіональні і культурні розходження, антична культура мала визначену цілісність. Єдність виражалася не тільки в спільності інтересів як економічних, так і соціально-політичних, але й у єдиному світосприйманні, у характерних рисах всієї античної культури.

По-перше, антична культура відрізняється космологічністю. Космос протистоїть Хаосу своєю досконалістю й упорядкованістю, своєю красою. Сама по собі краса закладена в природі, тому наслідувати її потрібно було усім без винятку художникам. Так складалися естетичні категорії, тісно пов'язані між собою, що виходять з космологічності мислення та пронизують всю античну культуру, усе мистецтво: краса, гармонія, міра.

Краса, за Аристотелем, об'єктивно існує в реальному світі. Краса в розумінні давніх греків – це двомірність, органічність, гармонійність. Міра – вихідний принцип існування будь-чого визначеного. За словами Демокріта, "прекрасне є належна міра у всьому". Поняття міри притаманне не тільки людям, що займаються мистецтвом, але й політикам і філософам. Як основна риса буття, особливо виділялося поняття гармонії – розкриття почуття міри, єдності в різноманітті, як "внутрішньої природи речей". Міра є найвище вираження гармонії. Зразком для творів мистецтва є гармонія в космосі, природі, гармонія суспільства й людини.

По-друге, античну культуру поєднував антропоцентризм. Найкраще визначається антропоцентризм у словах Протагора: "Людина є центром всього Всесвіту і мірою всіх речей". Космологізм грецької культури визначав її антропоцентризм. Космос постійно співвідноситься з людиною. Зіставлення макрокосму – Всесвіту і мікрокосму – людини надавало гармонії існування. Тому для давньогрецької культури був властивий пошук "пропорції, зв'язку речей", математичних законів краси і гармонії, пошук ідеалу людського тіла і духу.

Краса (κάλλος) розумілася греками і як краса якоїсь окремої речі чи людини, але насамперед – як сама краса, що є присутньою у всіх прекрасних речах та істотах. Прекрасними були видимі, відчутні речі, що свідчать про прекрасні (καλός) якості і справи їхнього власника, про його силу і вдачу, але не менш прекрасними були й невидимі боги. Грецькі боги і були власне красою, взятою в максимальній своїй спільності. Прекрасне для античності існує тоді, коли фізичні стихії гармонують одна з іншими в живому і досконалому людському тілі, коли принцип загального тілесного життя, який греки називали "душею", цілком підкоряє собі всі тілесні "стихії". Грецькі боги були ідеальними живими людськими тілами. "Але виходить, що дух пластичний, тобто що він – живе людське тіло? Це означає, що йому властиво все те плинне, непостійне, афективне, емоційне, що властиве й тілу. Це значить, що боги повинні володіти всіма людськими пристрастями, пороками. Це означає, що вони повинні діяти і добро, і зло, і все знати, і нічого не знати, і бути силою, і бути безсиллям"[1].

Тілом був для греків і космос – прекрасним, досконалим, гармонійним тілом; тому грецька релігія, міфологія, філософія були одночасно й космологією, й *естетикою*, й *етикою*. Світ сприймався цілісно і нерозчленовано; філософа цікавили всі речі світу, видимі й невидимі, в їхньому нерозривному зв'язку видимого й невидимого. В категорії *к а л о к а г а т і я*, καλὸς καὶ ἀγαθός, поєднується "видиме" й "невидиме" у прекрасному *тілі-душі,* нероздільному для грека на "внутрішнє" і "зовнішнє". Так, знаменитий опис щита Ахілла в Гомера безсумнівно відноситься до сфери естетичного, однак усе, що зображено на щиті і вербалізовано Гомером, насправді невидиме, є містичною, імагінативною картиною.

Давньогрецький термін "калокагатія" представляє собою поєднання двох слів: καλὸς – "красивий", "прекрасний" і ἀγαθός – "хороший", "добрий", припускаючи гармонію душі і тіла в їхній самодостатній досконалості. Уперше термін "калокагатія" зустрічається у висловлюваннях, що приписуються Солону: "...з походженням пов'язана не тільки шляхетність, але й краса, хоча, лише Солон вперше об'єднав і те, й інше в слові "калокагатія"[2]. Надалі до цього поняття зверталися багато стародавніх авторів. Калокагатія як концепція ідеалу виховання людини в Давній Греції передбачала гармонію зовнішніх достоїнств людини та її внутрішніх, духовно-моральних основ. У Стародавній Греції калокагатія поєднувала в собі естетику фізичного тіла й етичні категорії добра й справедливості. Проте, термін калокагатія по-різному трактувався в конкретні періоди соціально-історичного розвитку античного суспільства.

Ця складна категорія з'являється в грецькій літературі досить рано. Є.В.Нікітюк наводить декілька характерних прикладів з літератури V ст. до н.д.[3], що демонструють розвиток слововживання **"**καλὸς καὶ ἀγαθός**"**. Так, у Геродота це слово зустрічається як грецький еквівалент єгипетського поняття "людина". У цьому уривку мова йде про верховного жерця єгипетського бога Аммона. Позначаючи головного жерця єгипетським поняттям "pivrwmi", Геродот безсумнівно усвідомлює те, що це не повсякденне поняття і що воно вживалося його єгипетськими співрозмовниками у високому сенсі, для гордовитого позначення людини, так би мовити, з особливою шаною – єгиптянина (на противагу іншим людям, чужоземцям, варварам) і, на додаток, верховного жерця. Тому-то Геродот і додає необхідне пояснення: "піроміс" еллінською означає "прекрасна і шляхетна людина" ("καλὸς καὶ ἀγαθός").

Так само й О.Ф.Лосєв говорить про досить ранню появу категорії калокагатія. Проте цей термін досить рідко вживається: найбільш рання згадка, на думку дослідника, відноситься до періоду "семи мудреців". У книзі "Піфагор. Золотий канон. Фігури езотерики" декілька разів вживається поняття калокагатії. Так, про калокагатію згадується, коли йдеться про замах на правління піфагорійського союзу: "До пори до часу калокагатія піфагорійців і бажання полісів, щоб державою правили піфагорійці, одержували гору"[4]. У коментарях А.Шапошнікова цей термін перекладається як "тілесна краса та духовна досконалість". Близькою щодо цього значення категорії калокагатії є думка й іншого дослідника – Д.Брата[5], який пов'язує появу цієї категорії саме з Піфагорійським союзом. На думку дослідника, калокагатія означає давньогрецький ідеал людини, що містить у собі естетичне (прекрасне) та етичне (добро) начала, гармонію фізичних і духовних якостей.

Проте, посилаючись на найбільш плідне дослідження О.Ф.Лосєва "Класична калокагатія та її типи", варто зазначити, що це поняття використовувалось досить багатозначно і у власне своєму сенсі вживається, починаючи із Сократа.

Принцип "калокагатії" в Сократа одержав антропологічне тлумачення: поняття "краса" було спроектовано не на Космос, а безпосередньо на людську особистість, тобто на мікрокосм. Саме у зв'язку з принципом "калокагатії" Сократ уперше порушив питання про відповідальність особистості перед культурою з трьох точок зору: гносеологічної, естетичної й етичної. Такий багатогранний підхід до проблеми людини як носія і творця культурних цінностей, зразків і норм був початком філософсько-антропологічної традиції розуміння феномена культури, проблеми повсякденних зв'язків "мікрокосму" людини з культурним макрокосмом.

Важливою складовою культурно-філософської концепції Сократа є його ідеї відносно естетичної культури особистості. З погляду давньогрецького філософа, гармонія всіх граней особистості забезпечується її естетичною розвиненістю, готовністю сприймати і вірно оцінювати красу в навколишньому світі, правильно розуміти твори мистецтва ("техне"). Більш того, за Сократом саме поняття "прекрасне" носить універсальний характер, тому що з його допомогою визначається позитивне значення будь-якого культурного явища: справді прекрасний лише такий текст (артефакт культури), що синтезує в собі пізнавальну, утилітарну і власне естетичну цінності. Іншими словами, для Сократа естетичне й культурне – нерозривні, а тому рівень культурного розвитку суспільства і самої людини може бути визначений у поняттях естетики (краса, гармонія, прекрасне й ін.).

З естетичним підходом до проблематики самої людини, включеної у світ "пайдеї", що чинить сприятливий вплив на цілісний вигляд особистості, пов'язана етична позиція Сократа. Чи не вперше в культурі країн Середземномор'я Сократ порушив питання про те, що моральність та етичні підстави особистості є неодмінною умовою співвідношення "мікрокосму" людини із завжди прекрасним Універсумом – Всесвітом. В історії філософської думки з ім'ям Сократа справедливо зв'язують виникнення етики й активізацію інтересу до проблем морального кредо особистості.

Поняття моральності задовго до виникнення світових релігій взагалі і християнства зокрема було задане Сократом як дуже важливий момент людського життя і культури. З погляду Сократа, моральність людини залежить від того, наскільки вона дотримується золотого правила "пізнай самого себе", тобто свої сильні і слабкі сторони, джерела своїх страхів і тривог, суть своїх бажань. Цей принцип самопізнання як відправний пункт у моральному самовдосконаленні особистості дійшов до наших днів у якості ціннісної складової концепції людини. Етичне тлумачення "пайдеї", культури не могло не привернути уваги Сократа. На його думку, мистецтво володіє безсумнівною пізнавальною цінністю та є засобом виховання, і саме поєднання цих аспектів створює "калокагатію".

Поняття особистої досконалості – "καλὸς καὶ ἀγαθός", – за Ксенофонтом, включає синтез тілесної і духовної досконалості. В основі це, звичайно, старий аристократичний ідеал; адже й у давніх аристократів настільки шанована ними доблесть – "арете" – виявляла собою єдність атлетичної, військової переваги й особливої героїчної шляхетності, що трактувалася переважно як своєрідний роду цілісний кодекс честі. Те ж саме, власне кажучи, ми бачимо й у Ксенофонта, проте використання нового складного, але вже досить широковживаного поняття уможливлює більш точне визначення сутності особистої досконалості. Це, з одного боку, виразне виділення головних складових елементів (фізичного і морального), а, з іншого боку, настільки ж підкреслене об'єднання цих елементів в одне нерозривне ціле. У Ксенофонта в образі "καλὸς καὶ ἀγαθός" виступає вигадливий сплав стародавніх аристократичних цінностей з морально-інтелектуальними вимогами, які пред'являла людській особистості сократівська філософія, і з власними оригінальними установками Ксенофонта на активну соціально-політичну діяльність. Останнє, безсумнівно, має щось спільне із софістичною орієнтацією на успіх сильної особистості. Однак, ця подібність із софістами, так само як і близькість до сократівських ідей, у Ксенофонта прослідковується лише до певної міри. Тільки в Ксенофонта ми спостерігаємо вдале поєднання технічного практицизму софістів, витончених пошуків сократівської філософії і принципових соціально-політичних концепцій. "Ми бачимо, що в Ксенофонта калокагатія вперше починає оформлюватися як філософське поняття. Ще немає досить тонкого і гнучкого логічного апарату, щоб проаналізувати його до кінця. Воно ще занурене в надра життєвого досвіду і майже від нього не відокремлювалося. Але вже тут ми знаходимо те основне її "зерно", що залишиться в ній назавжди. А саме, калокагатія (чи краса, іменована як калокагатія) є знання, що стало життям, чи мудрістю"[6].

Формулювання калокагатії в Платона й означає домірність душі, домірність тіла і домірність того й іншого – *гармонію душі й тіла.* Калокагатія тут – це сфера, де *зливаються й ототожнюються* стихії душі і тіла. Виникає буття, що є настільки ж душа, наскільки й тіло. Душа, життя, мудрість, знання, розум – усе це стало тут тілом, стало видимим і відчутним. І, навпаки, тіло, речовина, матерія, фізичні стихії, усе це перетворилося в життя, у подих, у зміст, у живий і вічно діючий розум, у мудрість. Єдність і повна тотожність, повна нерозрізненість і неподільність душі і тіла, коли вже немає ні душі, ані тіла, а є тілесна видима душа і душевно живуче тіло. Платон, починаючи з "Тімея", вводить поняття "сингенейя" – споріднення упорядкованого світу Бога і людини, що прагне до "калокагатії" – фізичної і духовно-моральної досконалості. Сингенейя – принцип, що виражає неподільність людини і світу, виражену в їхній єдиній здатності до самоорганізації. Калокагатія ж є освітній ідеал Платона. Бог побудував Космос, "улаштував розум у душі, а душу в тілі й у такий спосіб побудував Всесвіт"[7]. Людина, що прагне до гармонії трьох модусів свого буття, уподібнюється Космосу. Справжнє джерело руху Космосу і людини внутрішнє: "Що стосується рухів, найкращий з них той, що відбувається [тілом] усередині себе і сам собою, тому що він найбільше споріднений з рухом думки, а також Всесвіту"[8]. Звідси й задачі виховання. "Пайдейя" Платона пропонує способи формування здорової душі і розвинутого розуму в здоровому тілі юнака. Пайдейя – мистецтво приводити людину до гармонії зовнішнього і внутрішнього, утілення космічної співмірності. "У Платона калокагатія пов'язується з уявленням про щастя, розумність, вільну переконаність, що не має потреби в зовнішніх законах і полягає в природному вмінні правильно користуватися життєвими благами"[9].

Прекрасне і благо розглядаються Арістотелем як чисте буття в собі і для себе, а не в будь-чому іншому і не для іншого. Це – абсолютна розумність і свідомість, позбавлена всього матеріального, але вона передбачає матерію як необхідну область дії, творення, породження і здійснення.

Врешті, ця характеристика прекрасного і блага збігається: "прекрасне" і "благе", реалізовуючись в людському житті, настільки зближаються, що між ними гу-

биться всіляке розходження. Ці терміни в Аристотеля безроздільно зливаються в новому терміні – "калокагатія" (єдність етичного "добра" й естетичного "краси").

В Аристотеля калокагатія мислиться як щось ціле і самостійне, а не як окрема чеснота. Але якщо подібні погляди зустрічалися й раніше, то зовсім новим є розуміння "добра" як зовнішніх життєвих благ (влада, багатство, слава, пошана), а "прекрасного" як внутрішніх чеснот (справедливість, мужність тощо. Античність звичайно вважала чесноти "благом", а їхній зовнішній прояв – "красою". Тут, навпаки, благо – це звичайні життєві блага; а краса – це чесноти.

Блага і краса, за вченням Аристотеля, повинні входити в калокагатію "просто". Це означає, що блага, з яких складається калокагатія, повинні бути "нешкідливими": вони не повинні таїти в собі небуття, вони повинні бути тільки буттям, тільки сущим.

Що стосується інтерпретації Аристотелем "добра" як зовнішніх благ, а "прекрасного" як чеснот, то тут лише на перший погляд виникає враження нововведення і незвичайності. Оскільки калокагатія є повне й остаточне злиття "прекрасного" і "доброго", то стає вже несуттєвим, куди відносити зовнішні блага і куди чесноти. Усе, що зовні "добре", тут "доброчесно", і всяка "чеснота" тут нерозлучна з багатством, владою, славою й ін. Таким чином, розбіжність Аристотеля з попередніми концепціями тут значною мірою більше вдаване. Якщо Аристотель розходиться тут з Платоном і Ксенофонтом, то він навряд чи розходиться з більш давніми концепціями калокагатії, в яких благом вважалося багатство, честь, влада тощо.

В області краси і моралі Аристотель розрізняє два моменти. Перший – це принцип краси і принцип моралі, їх ідейний зміст. Другий – це не принциповий, але фактичний зміст краси і моралі. Фактичний зміст може різним ступенем наближатися до принципу й різним ступенем від нього віддалятися, фактично існуюча краса і фактично існуюча мораль можуть цілком втілювати свій принцип і свою ідею, чи втілювати їх почасти, чи навіть зовсім не втілювати, що веде красу вже до потворного, а мораль до аморальності.

З якої ж краси і з якої моралі виникає калокагатія? Виявляється, із сфери моралі потрібно брати не самий принцип моралі, а її фактичне здійснення, тобто використання тих чи інших матеріальних благ. А з краси, навпаки, треба брати не її фактичний стан, а саме сам її принцип, її "для себе", "у собі", "заради себе" чи "через себе". Калокагатія виникає, за Аристотелем, у той момент, коли використання матеріальних благ перестає бути згубним для цих благ, але починає зберігати їх у постійному вигляді, так що вони тепер вже існують "самі собою", "самі через себе" і "самі заради себе". Таким чином, калокагатія в Аристотеля є внутрішнім об'єднанням моралі і краси на основі створення і використання матеріальних благ. Потрібно користуватися всіма матеріальними благами життя, але користуватися ними так, щоб вони не применшувалися, а залишалися в тому ж вигляді чи удосконалювалися.

Ідея калокагатії знаходить висвітлення в різних галузях античної культури: літературі, скульптурі, живопису. Грецька скульптура з V ст. до н.д. досягла небувалого розквіту. Передається не тільки фігура й обличчя, але й рух і навіть почуття зображуваних людей. Митці Стародавньої Греції, усе більш переборюючи архаїчні канони, прагнули до відтворення чуттєвості і дії, напруженості моменту. В середині V ст. до н.е. це прагнення привело до виникнення "високого стилю" античної класики. У кожному творі скульпторів і живописців цього періоду виразно відчувається бажання створити ідеальний образ ідеальної людини – красивої тілом і душею. Яскравими представниками "високого стилю" були: скульптор Фідій – автор статуй і рельєфів Парфенона, Мірон, Поліклет, Пракситель, Скопас, Лісіпп.

"Класична калокагатія є основою класичної грецької скульптури, побудованої на рівновазі і гармонізації центрів ваги і просторової розміреності фізичного тіла. Це, однак, не означає, що в калокагатії з античної точки зору не бере участь душу. "Душа" не тільки бере участь, але вона в якості "принципу життя" і "початку руху" саме і робить тіло живим і прекрасним тілом. Але тут немає душі в монотеїстичному сенсі, тобто душі як основи самостійної і неповторної особистості. У живому тілі принцип життя (а це античні мислителі і називали душею) і матеріальна сфера його здійснення (тобто тіло) суть тільки абстракції, можуть бути корисні з метою тієї чи іншої наукової чи філософської теорії, але аж ніяк не існуючі роздільно. У цьому значенні калокагатія те ж, що й античний класичний скульптурний ідеал. Цей ідеал – духовний, і в той же час позбавлений всякого аскетизму, усякого приниження плоті, навпаки, єдина мета цього духу – увічнити живе і красиве тіло"[10].

В подальші історичні періоди калокагатія не отримала особливого розвитку. Можна зустріти цю категорію в творах мислителів Східної Патристики, але в якості терміну, що найбільш вдало передає гармонію духовного і тілесного.

В останнє десятиліття спостерігається хвиля зацікавлення категорією калокагатії. Особливо активно використовується вона в сучасній спортивно-розважальній галузі, а також у галузі психологічних тренінгів, де калокагатія спрощується, схематизується і виступає в якості яскравого бренду. Звичайно, таке "практичне застосування" античної категорії не заважає, проте тут потрібно глибоко обґрунтувати теоретичну площину. На жаль, в етико-естетичних дослідженнях такого зростання інтересу до античної категорії не спостерігається, хоча й очевидною стає необхідність послідовного і сучасного дослідження, вже необмеженого будь-якими стаціонарними методологічними схемами.

Доцільність використання поняття калокагатія полягає в тому, що це поняття дозволяє з очевидністю довести, що етика та естетика, етичне та естетичне знаходяться у відношенні перетину. Ці категорії відносяться до сфери ціннісного відношення суб'єкта до об'єкта і цим якісно відрізняються від "істини" як категорії гносеологічної і від "користі" як категорії праксеологічної. Естетичне так само суттєво відрізняється від поняття "художнє", що означає якості мистецтва, які не зводяться до естетичних цінностей. Таким чином, неможливо звести світ етичних цінностей та цінностей естетичних. Але вони "добро" і "краса", пов'язані одне з одним тісніше, ніж з іншими цінностями, бо виявляють значення для людини як суб'єкта змістовних і формальних, духовних і матеріальних якостей одних і тих самих явищ буття людини. Звідси випливає: об'єднане вивчення етичних та естетичних цінностей, використовуючи поняття "калокагатія", не лише правомірне, але й продуктивне, якщо їх динамічний взаємозв'язок розглядається в контексті історично та соціально детермінованої культури.

[1]*Лосев А.Ф.* История античной эстетики. В 8 тт. – Т.1. – М., 1994. – С.68; [2]*Оссовская М.* Рыцарь и буржуа – М. 1991. – С.41; [3]Див.: Никитюк Е.В. К развитию представлений об идеальном человеке в греческой литературе V- IVвв. до н.э. // Вестник СпбГУ. Серия 2. – 1994. – Выпуск 1 (№2). – С.113; [4]*Пифагор.* Золотой канон. Фигуры эзотерики – М., 2000. – С.99; [5]Див.: Брат Д. Достопочтенная Ложа // Феникс. – №16. – С.36; [6]*Лосев А.Ф.* Классическая калокагатия и ее типи // Вопросы эстетики. – М., 1954. – С.454; [7]*Фролов Э.Д.* Факел Прометея (очерки античной общественной мысли). – Л., 1991. – С.89; [8]Там само; [9]*Лосев А.Ф.* История античной эстетики (итоги тысячелетнего развития). – Т.8, книга 2-я. – М., 1994.С.168; [10]Там само.

Надійшла до редколегії 10.05.2004

М.М.Стадник, доц. (ПХДПУ, Переяслав-Хмельницький)

НАУКА І РЕЛІГІЯ: ОСОБЛИВОСТІ КАТОЛИЦЬКОЇ ТЕОЛОГІЧНОЇ ДОКТРИНИ ТВОРІННЯ В СУЧАСНОМУ КОСМОЛОГІЧНОМУ РОЗУМІННІ

Розкрита католицька доктрина творення і напрями космогенезу в світлі сучасної науки

Catholic doctrine of creation and ways of universe genesis as considered by contemporary science are enlightened in the article

Сучасні католицькі теологи шукають різні шляхи до обґрунтування думки щодо Творення космосу. В їх полі зору знаходяться найновіші метафізичні тенденції і проблематика космогенезу. При цьому теологи намагаються використати щонайменшу можливість, щоб за рахунок фідеїстського трактування даних наук про космос отримати будь-яку нову аргументацію для захисту релігійних догм.

Значне місце щодо осмислення сучасних тенденцій космогенезу у католицькій церкві належить дослідженням В.Bззгіна, П.Гайденко, В.Катасонова, М.Киселя, А.Колодного, П.Яроцького, Є.Дулумана, О.Сагана, теолога Анрі Де Любака та ін. Зокрема, Ієн Барбур у праці "Религия и наука: история и современность (М., 2000)" розкриває окремі історичні й сучасні тенденції у розвитку сучасних креативних тенденцій.

Водночас, сьогодні надто мало проаналізовано головні напрями роздумів католицької церкви щодо космогенезу. Тому нашою метою є розкриття особливостей і напрямів сучасного бачення католицькими теологами космогенезу.

Осмислення співвідношення науки і теології, космології і релігії включає широке коло питань, що стосуються не тільки конфронтації цих полярних сфер людської діяльності в історії і логіці їх розвитку, але й еволюції місця і ролі кожної з них у суспільній свідомості. Особливого значення в теологічній і релігійно-філософській літературі надається осмисленню концептуальної доктрини, яка лежить в площині теологічного розуміння виникнення Всесвіту, – креаціонізму. Вона є центральною основою християнських вчень і фокусує в собі основні світоглядні колізії останніх двох тисячоліть. Аналіз цих колізій дозволить не тільки розкрити специфічні прийоми і методи ідеологічного захисту і теоретичного обґрунтування теологічних доктрин, але й судити про особливості функціонування релігійної, світської (суспільної) свідомості відповідної епохи в суперечливій єдності її духовних складових.

Ще із середніх віків почалося багатогранне теологічне обґрунтовування цього центрального догмату монотеїстичної віри. В наш час робляться відчайдушні спроби надати йому наукового характеру, водночас це є формою мислення, що відповідає духу нинішнього століття. Достатньо вказати на надзвичайно цікавий факт організації в США нового "наукового центру" – Інституту креаціоністських досліджень. Цим центром розробляються різні спроби обґрунтування багатогранних теологічних концепцій. В їх основі – метафізичні й логічні, широковживані в релігійній практиці прийоми. Цією установою на сьогодні випускається чисельна релігійна література. Зокрема, першою книгою, виданою цією унікальною ідеологічною установою, є "Створення світу: науковий підхід". Іншою, в якій зосереджується у концентрованій формі теологічна аргументація креаціонізму, є книга, видана у 1995 році, "Біблійські основи сучасної науки"[1].

Водночас слід зазначити, що останнім часом виявленням теологічного контексту доктрини творіння зайнялися деякі віруючі астрофізики. А це спонукає звернутися до її критичного аналізу. Так, один із номерів "Ірландського астрономічного журналу", наданий матеріалам конференції, присвяченій темі "Космос і Творіння – точка зору фізика", розкриває різні погляди науковців-теологів, умовиводи яких побудовані на різнобічних метафізичних і логічних софізмах і паралогізмах. Характеризуючи саму конференцію, слід зазначити, що її організаторами була група науковців, теологів і представників духовенства, що об'єдналися для періодичного обговорення "зв'язку наукового знання і способу дослідження з релігійною вірою і практикою". На ній, зокрема, йшлося про те, чи "можливо поєднувати сучасним астрофізикам "Космос" з релігійним поняттям "Творіння"[2].

Тема "Космос і Творіння" привертає пильну увагу й окремих сучасних фізиків, що займаються або цікавляться проблемами космології. Якщо одні з них (П.Девіс, С.Вайнберг та ін.) рішуче виступають проти теологічних спекуляцій навколо "Великого вибуху" і пов'язаних з ним наукових питань, то інші, оголошуючи себе "теологами-любителями" (як Ч.Мізнер), ще з середніх віків відстоюють теологічні ідеї. Прикладом, який характеризує любительський підхід до проблеми глибини "кваліфікаційного рівня" природодослідника, є зізнання Ч.Мізнера, автора розділу "Cosmology and Theology" книги "Cosmology, Theology and History". Він так вказує на свій любительський статус: "Я не теолог... проте, я повинен зазначити, що знаходжуся під глибоким впливом римської католицької віри, яку я прийняв як "певну інтерпретацію правильної стародавньої традиції". Далі він зазначає, "на мене вплинули також різні розрізнені контакти з філософією, але не було нічого системного, що включає Аристотеля і Св.Тому"[3]. Відсутність системного діалектичного і багатогранного природничонаукового знання є основою, яка веде до різних теологічних обґрунтувань, заснованих на логічних софізмах і паралогізмах. Такий далеко не системний і недіалектичний підхід існував у всі часи історичного розвитку християнства. З новою силою при потребі до таких обґрунтувань теологи стали звертатись у періоди великих відкриттів природодослідників і періоди, коли наука на якихось етапах не могла нововідкритті явища повною мірою пояснити. При цьому теологами не враховувалось, що наукове пізнання здійснюється від сутності першого порядку до сутності другого порядку і так до безкінечності. А це означає, що наукові категорії, які характерні для певного порядку пізнаної наукової істини, не можна використовувати при характеристиці інших порядків. Окрім цього тут відбувається порушення законів логіки, зокрема закону тотожності. Для прикладу, на початку 30-х років минулого сторіччя в науку про Всесвіт увійшло нове поняття – "Всесвіт", що "розширяється". Логічний та астрофізичний аналіз цього фундаментального космологічного поняття привів до ідеї існування "Великого вибуху" Всесвіту. Аж до наших днів наука не могла сказати нічого конкретного про причини даного космологічного ефекту, а тому його поясненням і тлумаченням зайнялися теологи та ідеалістично мислячі філософи.

Це був час, коли релятивістська космологія знаходилася в стані глибокої ідейної і методологічної кризи. З одного боку, була відсутня твердо встановлена астрономічна інформація (окрім, звичайно, даних про червоний зсув галактик в оптичному діапазоні), що дозволяє, по-перше, надійно обґрунтувати початкові основополо-

© М.М.Стадник, 2005

ження (на зразок постулату однорідності) і кінцеві гіпотетичні висновки (наприклад, про характер фізичних процесів, що мали місце на початкових фазах розвитку Всесвіту) фрідманівсько-ламетрівських теорій, а, по-друге, вказати шляхи його подальшого розвитку (зокрема у напрямі вирішення проблеми синтезу і поширеності хімічних елементів у Всесвіті).

Окрім того, сама теоретична космологія мала серйозні, як тоді здавалося, логічні труднощі (зокрема, загадка сингулярності й пов'язана з нею проблема "нульового моменту часу"). Особливе хвилювання науковців викликав той факт, що фрідманівська теорія найважливіші фази еволюції астрономічного Всесвіту приписує початковим умовам, що панували в часи, які передували спостережуваному нині розширенню та які не аналізуються в її понятійних рамках. Саме цим тимчасовим утрудненням теорії Фрідмана й скористалися свого часу ідеологи різних релігій. Вони, ототожнивши космологічну сингулярність із Богом, оголосили "Великий вибух" абсолютним початком всіх речей і подій. Таким чином, наведений приклад свідчить, що теологія завжди використовує відкриття, які науково на якийсь час не обґрунтовано. І, як результат такого підходу, релятивістську космологію теологи стала тлумачити у дусі своїх архаїчних космогонічних догм.

Ми маємо на увазі не тільки неодноразово згадану в літературі енцикліку папи Пія XII "Humani generis" (12 серпня 1950 р.), в якій він оголосив про космологічне підтвердження біблійної легенди про створення світу. Теологічні мотиви проклали собі шлях і у філософську літературу Заходу і через інші релігійні документи. Зокрема, окремі з них – "Священна Конгрегація віровчення", "Інструкція про призвання богослова в Церкві – Donum veritatis" (24 травня 1990 р.), один із останніх документів – Енцикліка "Віра і Розум" (1999) – визначають концептуальні основи відношення католицької церкви як до різних наукових відкриттів, так і до співвідношення віри й розуму[4]. У цих документах головні зусилля католицьких теологів були направлені на те, щоб ототожнити момент "Великого вибуху" з актом божественного творіння світу і тим самим переконати рядового віруючого, а заразом і суспільну свідомість, яка "надмірно раціоналізувалася", в тому, що біблійні уявлення про походження Всесвіту мають наукову основу. Це важлива для престижу церкви справа, до якої долучилися свого часу (на початку 50-х років минулого століття) найвищі авторитети в церковній ієрархії, які до сьогоднішнього дня намагаються її відстояти.

Менш відому, але більш дивну сторону цієї ідеологічної кампанії являє собою активна участь в ній окремих визначних західноєвропейських науковців – астрофізиків і космологів. Особливий тон задавали знамениті англійські астрономи Дж.Джині, А.Еддінгтон, Е.Мілн. Католицька церква посилено використовувала також імена інших фахівців–космологів, зокрема Ж.Леметра і Р.Гамова, які не брали прямої участі в ідеологічній боротьбі довкола "Великого вибуху".

З початку наукового обговорення результатів релятивістської космології, коли людство тільки дізналося про еволюціонуючий Всесвіт, найбільш далекоглядні і розсудливі науковці – фізики й астрономи – попереджали своїх колег **про небезпеку** думок позанаукового характеру. Зокрема, вони зазначали: "...в космології необхідно бути дуже уважним, щоб не піти шляхом авантюристського образу мислення і не дозволити собі задоволення приписувати природі бажане замість дійсного"[5]. Для прикладу, відомий американський науковець, що увійшов до історії фізичної космології як засновник релятивістської термодинаміки Всесвіту та дав фізично обґрунтоване спростування теорії "теплової смерті світу" Р.Толмен – зазначав, що "відкриття моделей, що починають розширятися від сингулярного стану з нульовим об'ємом, не можна видавати за доказ того, що наш Всесвіт був створений в якийсь певний час у минулому"[6]. Інший американський фахівець і засновник позагалактичної астрономії – Х.Шеплі – писав: "Прагнучи пояснення Космосу на експериментальній основі, ми засуджуємо віру в надприродне – останній бастіон ірраціонального. Але завдяки людському розуму гальмуюча прогрес віра в надприродні сили відступає широким фронтом, як ніколи раніше. Віра в надприродне замінюється розумом. Розум оволодів багатьма аванпостами в нашій безперервній боротьбі проти тиранії невідомого. Коли ми стикаємося з такими проблемами, як виникнення життя, зв'язки усередині атомного ядра, орбіти зірок у кульовому скупченні, електрохімічна природа мислення або якась надприродність матеріального Всесвіту, нам тепер не треба апелювати до чогось існуючого поза природою. Ми можемо взятися за розробку подібних питань з позицій розуму"[7].

Такі попередження з боку науковців на початку 50-х років минулого століття залишились поза увагою не тільки теологів, але й віруючих науковців-природодослідників. Для прикладу, Е.Мілн випустив книгу, що називалась "Християнська ідея Бога і сучасна космологія", в якій йшлося не тільки про природничонаукове "підтвердження" релігійної доктрини творіння, але й настирливо автор проводив думку про те, що християнська ідея Бога, як і раніше, зберігає свою світоглядну роль. Як і в біблійні часи вона може знаходитися над людським розумом. А тому, як бачимо, теологи роблять спробу залучення Бога для вирішення конкретних природничонаукових задач, причому одна із них полягає в тому, що він виконує в цьому процесі функцію "чорноробочого". Для прикладу, У.Сексл у статті "Бог як космічний підсобний робітник" не приховує свого роздратування з приводу тієї "принизливої ролі", яку довелося відіграти християнському Богу протягом останніх декількох століть[8].

Таким чином, в усі часи історичного розвитку людства, коли тільки наука виявлялася "безсилою" перед черговою фундаментальною проблемою (загадкою природи), знаходилися віруючі науковці, які тут же закликали на допомогу Бога. Метафори "годинник" і "годинникар" дуже добре передають суть подібного роду спроб. Сама логіка віри приводить до потреби припущення того, що Всесвіт створений одного разу Богом (небесним годинникарем). А це передбачає потребу бачення в тих або інших нез'ясованих світових явищах сліди промислу Божого і, відповідно, визнавши безсилля людського розуму в їх розгадці, апелювати до надприродного.

Сьогодні ми є свідками іншого, не менш дивного факту. Для прикладу, деякі науковці, намагаючись що б то не стало укріпити свою наукову позицію, беруть в союзники релігію. Тут йдеться про спробу явної дискредитації представників інших, конкуруючих наукових шкіл шляхом навішування на них ідеологічних ярликів. Для прикладу, в цьому відношенні сумної популярності в наукових колах нашого часу набули виступи визначного шведського науковця, лауреата Нобелівської премії з фізицки Х.Альвена, що намагався всякими софістичними судженнями зганьбити релятивістську космологію на догоду власній теорії походження Всесвіту. На його думку, "Теорія "Великого вибуху" допускає ідею створення в деякий момент часу. А вона привертає тих, хто хоче бачити у виникненні і розвитку Всесвіту втручання надприродних сил". І, як аргумент, Альвен посилається на аббата Ламетрі, який був не тільки визначним науковцем, але й членом католицької ієрархії. Для нього, на

думку Альвена, ідея "Великого вибуху" була дуже привабливою, тому що виправдовувала створення з нічого, яке святий Томас увів як кредо"[9].

Сьогодні світоглядні дискусії мають більш академічний характер. Теологи, як і раніше, намагаються різними шляхами, в основі яких ідея креаціонізму, обґрунтувати сучасні наукові відкриття. Для цього використовується як в емпіричному, так і в теоретичному відношенні наукова космологія, що дозволяє теологам сміливо братися за ті принципові питання, вирішення яких було залишене для подальших етапів пізнання. Саме такі невирішені науково питання ставали основою для теологічних обґрунтувань ідеї креаціонізму.

Сучасні зміни відбулися в інтелектуальному кліматі науки, який призвів до того, що космологічна наука вийшла зі стану тривалої ідейної ізоляції. Нині саме теорія еволюціонуючого Всесвіту стає центром кристалізації нової наукової картини світу.

Сьогодні, як і в середні віки, теологія, претендує на статус науки, яка не хоче ставити себе в один ряд з іншими галузями наукового знання. У сучасному світі теологія вважає себе наукою вищого порядку, оскільки бере свої основоположення не з досвіду (як "службові дисципліни – природничонаукові"), а "безпосередньо від Бога через Одкровення"[10]. Водночас, завданням природничих наук, на думку католицьких теологів, є підтвердження або наочне доведення теологічної доктрини творіння.

Особливістю нашого часу в теологічній аргументації є використання різних паралогізмів дотомістської духовної традиції. Нині утверджується думка, що космологічні "істини" християнської теології взагалі не доступні науковій конкретизації, не кажучи вже про їх "досвідну перевірку". Так, на конференції "Космос і Творіння" особливо підкреслювалося, що "хоч наука або наукова космологія може бути могутньою спонукою до розгляду творіння космосу, проте вона ніколи не стане вченням про творіння як предмет". Близькі до таких поглядів і англійські теологи. Вони турбуються з приводу того, що через космологію можна "надати наукового характеру релігійним уявленням" про "створення світу". Але, як говорив Л.Які, "хоча наука може запевнити нас в тому, що вона може розповсюдити свої дослідження на минуле, віддалене на 12 млрд років", але "жодна наука, – на його думку, – не може датувати народження Всесвіту"[11].

Сучасні християнські теологи схильні заборонити космології ставити і куди більш конкретні дослідницькі задачі. Так, той самий Л.Які з посиланням на теорему Геделя стверджує: "Усі наукові зусилля, які направлені на опис Всесвіту і мають на меті показати, що Всесвіт є тим і нічим іншим, приречені на невдачу"[12].

Сучасна католицька церква (особливос її номіналістично-влюнтаристичне крило), взявши за основу примат божественної волі і випадковості творіння, трохи інакше тлумачить проголошену св.Томою "гармонію" віри й знання; нині вона проводить більш чітку демаркаційну лінію між "вищим" і "нижчим", між божественною "мудрістю" і людським знанням. Тепер її мало турбують концептуальні розриви між sapientia і science: на догоду збереженню жорсткої когнітивної ієрархії, в основі якої – агностицизм.

Такі підходи теологів мало що дають для вирішення принципової відмінності між наукою і релігією, оскільки сучасні богослови вважають, що "в іудейсько-християнській доктрині Творіння основний наголос акцентується на ідеї залежності від Бога всіх сутностей і подій". При цьому йдеться про вічний "зв'язок всього сущого з Богом, а не про початок Землі або початок всього Всесвіту в часі"[13]. Для подібного обґрунтування такого судження сучасні теологи апелюють до дотомістської духовної традиції, зокрема до августиніанства, в рамках якого була зроблена "одна з найвпливовіших спроб зрозуміти співвідношення Бога, часу і Творіння"[14].

Розглядаючи підходи сучасних католицьких теологів до демаркації і специфікації теологічного і космологічного, слід зазначити, що у своїй основі вони внутрішньо суперечливі. З одного боку, безапеляційно утверджується думка: коли б ми не були здатні пізнати, що саме могло трапитися по той бік "Великого вибуху", підстава вірити в те, що космос є похідним і випадковим буттям і що Бог є буття в самому собі, не похитнулася б"[15]. З іншого ж боку, постійно підкреслюється особлива роль теологічних ідей та аргументів у самій основі природничих наук. Для цього використовуються посилання на авторитети визначних науковців як минулих часів, так і сучасності.

Все це потребує переосмислення того, яким же чином доктрина творіння може відіграти у науці конструктивну роль (хай навіть як якась регулятивна ідея), якщо вона сидить на Олімпі трансцендентної апріорності і, як така, не може бути зведена навіть до ролі постулату "додаткової науки", якою вона була (за Секслом) ще до недавнього часу? Така "емпірична постановка" питання не зачіпає "більш глибоких істин релігії".

Це один із прийомів теологічного самозахисту, який християнські богослови використовували ще із сивої давнини. В основі його – претендування на істину "об'ємну", яка відмінна від наукової істини. Остання трактується ними як "плоска". Так, на згаданій вище конференції "Космос і Творіння". М.Шалліс довести доказати двохмірність наукової картини світу, посилаючись на авторитет відомого фахівця з фізики елементарних частинок і релятивістської космології Стівена Вайнберга. Останній в своїй знаменитій книзі "Перші три хвилини", завершуючи розповідь про "ворожий Всесвіт, відкритий астрономами", пише: "Чим більш зрозумілим уявляється Всесвіт, тим більше він здається безглуздим"[16]. Ці афористичні слова, що не претендують на філософське узагальнення сучасної пізнавальної ситуації в космології, стали об'єктом особливої уваги сучасних віруючих науковців і теологів. Вищезазначений М.Шалліс тлумачить висновок С.Вайнберга як непряме визнання недостатності суто наукового підходу до фундаментальних проблем Всесвіту. Людство потребує особливої духовної їжі, окрім науки і філософії, говорив він, та іронізував: "Коли людство просить хліба, йому дають камінь у формі безглуздої космології". Безглуздя ж сучасної космології убачається Шаллісом в тому, що "вона, убивши Бога, звела значення свого космосу до сущого випадку". Звідси його настійливий заклик до космологів спокутувати свою провину перед релігією "щирою вірою в Бога, Творця і Правителя людини та її світу"[17].

Водночас, осмислюючи вищезазначене судження, слід уважно провести його оцінку в з погляду законів логіки. Перш за все, далекі від істини судження, ніби наука звела походження і поведінку всього космічного до звичайної випадковості. Так, ймовірність, вірогідність і пов'язане з ними коло наукових понять в сучасному природознавстві, особливо у фундаментальній фізиці, відіграють велику роль. Але й протилежні діалектичні категорії – необхідність, достовірність тощо – не відкинуті; вони продовжують служити людині в її спробах зрозуміти структуру і поведінку матерії як на мікроскопічному, так і на макроскопічному рівні її організації. Більш того, для сучасного етапу розвитку наукового пізнання характерним є глибоке осмислення діалектичної єдності цих категорій мислення.

З іншого боку відтворення Всесвіту в дзеркалі сучасного наукового знання природодослідника і філософа-матеріаліста, на відміну від Всесвіту теолога і філософа-

ідеаліста, не одухотворено, а значить, йому чужий, скажімо, такий атрибут одухотвореного світу, як "мета". Але Всесвіт, узятий не сам по собі, а в його відношенні до людини як суб'єкта пізнання, зовсім не позбавлений певного змісту. Дійсно, чи можна назвати безглуздим астрономічний Всесвіт, що еволюціонує згідно з універсальними, а головне, доступними людському розумінню законам? Всесвіт, що породжує на певному етапі свого закономірного розвитку людину, яка приходить в еволюційному розвитку до самосвідомості і самоусвідомленності як себе, так і навколишнього буття?

Цікаву думку з цього приводу висловив відомий англійський фізик-космолог П.Девіс. Він зазначав, що "хоч протягом тисячоліть суспільний світогляд будувався на основі релігії, але за цей час не було отримано скільки-небудь задовільних відповідей на фундаментальні питання про Всесвіт. Спроби одних релігійних угрупувань нав'язати іншим свою конкретну систему віри нерідко приводили до воєн, ненависті і насильства. Суспільство ж, погляди якого засновані на наукових даних, існує лише порівняно недавно. За цей строк учені спокійно змогли дати відповідь на багато хвилюючих питань, що "осмислювалися" адептами релігії протягом століть. Між прихильниками різних наукових підходів не виникло ні воєн, ні ненависті, ні насильства, оскільки наука апелює не до віри, а до фактів... Не існує потреби запускати світ і зумовлювати рухатися його строго визначеним шляхом до деякої невідомої мети. Ні, світ – це і є простір-час, матерія і взаємодії, що тривають з минулого в майбутнє, від точки до точки, від події до події в широкому сплетінні багатоскладовості існування"[18].

Водночас, думки окремих науковців про "безглуздість пізнаваного наукою" Всесвіту, як і аналогічні вислови такого ж змісту, не можна виривати із загального контексту сучасного етапу наукового знання. Та і в буквальному розумінні американський учений має на увазі зовсім не те, що приписують йому новоявлені теологи; в його словах немає також слідів якого-небудь наукового скептицизму або гносеологічного песимізму. Кажучи про космологічну картину, що вимальовується в ході поглибленого вивчення Всесвіту, С.Вайнберг називає "безглуздим" зовсім не Всесвіт як такий – йдеться про враження людини, що сприймає цю нову, надзвичайно складну космологічну картину[19].

Розвиток теоретичного природознавства, що кинуло достатньо сміливий виклик авторитету церкви в питаннях природи, поклав початок звільненню людського пізнання від теологічних догм. В цьому ми можемо переконатися, ознайомившись із теологічною літературою недавнього минулого і сьогодення. В ній бездоказово стверджується, що релігійність є якоюсь початковою властивістю теоретизуючої душі (або серця) і що, отже, вона із самого початку була супутницею людської свідомості. Згідно з такою інтерпретацією, і космологія як така народилася в рамках релігії. "Світ є одвічно релігійне поняття", – стверджує західнонімецький теолог В.Трільхас. Ототожнюючи далі поняття Світу з поняттям Всесвіту, він оголошує, що релігія охоплює "весь світ" і що вона завжди має справу з "тотальним аспектом існування"[20].

Вникаючи в підоснову тенденції ірраціонально-теологічного "освоєння" поняття Світу та поняття Всесвіту, легко побачити, що це поняття тлумачиться ідеологами релігії досить-таки широко. На думку окремих теологів, особливо сучасних вихідців зі східних країн, Світ не можна обмежувати лише його матеріальним аспектом, він повинен включати і певний духовний зміст.

[1]*Моррис Г.* Библейские основания современной науки. – Санкт-Петербург, 1995; [2]Proceedings 1982 Conference Science and Religion Forum on Cosmos and Creation-physicist's View // Irish Astr. jour. – 1982. – V. 15. – N 3. – P.223-262; [3]*Misner Ch.* Cosmology and Theology // Cosmology, Theology and History. – Ch.VII. – P.93; [4]*Йоанн Павел II.* Вера и разум. – Изд-во Францисканцев, 1999; [5]*Толмен Р.* Относительность, термодинамика и космология. – М., 1974. – С.502; [6]Там само; [7]*Шепли Х.* Звезды и люди. – М., 1962. – С.152; [8]*Sexl Rv.* God as a Cosmic Quest-Worker // Old and Men Quest. – N.Y.; L., 1983. – P.765-768; [9]*Альвен Ханнес.* Как следует подойти к космологии? // Вопросы физики и эволюции космоса. Ереван, 1978. – С. 45; [10]Антология мировой филисифии. – Т.1, ч.2. – М., 1969. – С.826; [11]*Jaki S.* From scientific cosmology to a created Universe // Irish Astr. jour. 1982. – V.15. – N 3. – P.259; [12]Там само. – С.260; [13]*Peacocks A. P.* Theory Relativity and our World View // Old and New Quest. – P.546; [14]Там само; [15]Там само. – С.547; [16]*Вайнберг С.* Первые три минуты. – М., 1981. – С. 144.; [17]*Shallis M.* Point cosmology // Irish Astr. jour. – 1982. – V.15. – N 3. – P.232; [18]*Девис П.* Пространство-время в современной картине Вселенной. – М., – 1979. – С.254; [19]*Вайнберг С.* Первые три минуты. – М., 1981. – С.144; [20]Philosophy East and West. – 1975. – V. XXV. – N 3.

Надійшла до редколегії 08.04.2004

Є.М.Суліма, канд. філос. наук, доц.

РОЛЬ АМЕРИКАНСЬКОЇ ГЕГЕМОНІЇ У ФОРМУВАННІ ГЛОБАЛЬНОГО СОЦІАЛЬНОГО ПОРЯДКУ ПОСТІНДУСТРІАЛІЗМУ

У статті розглядається роль США у формуванні нового світового порядку.

This article is about USA role in formation of new world order.

Метафорою глобалізації може слугувати комета, ядро якої складається з високорозвинених економік країн-лідерів. Саме поведінка лідерів значною мірою визначає спрямованість глобалізаційних процесів, їх соціальні, економічні, політичні наслідки. Виключно важливу роль в цьому відіграє глобальна активність США, які виступають в сучасному світі в якості глобального гегемона – провідника неоліберальної стратегії глобалізації. Метою даної статті є розгляд ролі американської гегемонії в умовах постіндустріальної моделі розвитку в формуванні специфічних рис глобального соціального порядку постіндустріалізму. Залежність рис глобального порядку від стратегії і позицій США відзначається й осмислюється такими сучасними дослідниками, як Зб.Бжезинський, Л.Ікенберрі, Г.Кіссінджер, М.Делягін, В.Іноземцев, Г.Трофіменко, А.Уткін та багато інших.

Якщо опорою глобалізації на першому етапі її розгортання була британська світова гегемонія, то нинішня її хвиля ґрунтується на вирішальній перевазі США у військовій, економічній, технологічній і політичній сферах. Символом американоцентричної глобалізації став "Вашингтонський консенсус", під яким розуміється угода між МВФ, Світовим банком і Міністерством фінансів США про спільну боротьбу проти всіляких перешкод на шляху вільної світової торгівлі. Сучасні дослідники порівнюють зовнішньоекономічну політику США з британським фритредерським імперіалізмом, тому що найсильніша в економічному відношенні держава завжди зацікавлена у зруйнуванні будь-яких бар'єрів на шляху її торговельно-економічної експансії.

Опанування США домінуючих позицій в економіці, науці і технологіях, політиці, військовій сфері та культурі визначило формування у 90-ті роки XX ст. світу американської гегемонії – Pax Americana, який претендує на певний тип політичної організації глобального суспільства за відсутності претендента на роль реального

© Є.М.Суліма, 2005

Kyiv National Taras Shevchenko University

опонента американському домінуванню. Як засіб реалізації цілей підтримання глобальної гегемонії шляхом організації сучасного міжнародного життя у відповідності зі своїми інтересами США обрали стратегію глобалізації. Це очевидно для більшості аналітиків, незважаючи на твердження (на підставі гри у статистику), що інколи зустрічаються, начебто США є аутсайдером глобалізації, а її лідером є Ірландія.

В нинішніх умовах глобалізацію можна розглядати як спробу врятувати соціальну впорядкованість, котра тривалий час – від Платона, Аристотеля й Аквіната – вважалась якщо не загальною цінністю, то найбільш зрозумілою й оптимальною. Самоутвердження, оволодіння світом, нагнітання сили і влади відіграють у ній вирішальну роль. Така впорядкованість прагне уникнути альтернатив, а можливе розмаїття тут виступає відносно загального процесу, що сягає цілісного й універсального порядку речей. Сили історичних альтернатив, що підривають глобалізацію, зменшуються через упровадження універсальних формальних норм і правил на кшталт світового права, відповідно до яких доводиться відступати до необхідних умов загального порядку і стабільності.

М.Косолапов вважає, що "політико-організаційний тип нинішньої системи міжнародних і міждержавних відносин у категоріях сучасної теорії політики слід охарактеризувати як зародково-авторитарний (домінування, але не панування Заходу, а в ньому – США), закамуфльований під олігархічний ("сімка", "вісімка" чи навіть група з 10-15 провідних держав, що фактично визначають вирішення найважливіших питань світової політики і економіки)". З цим важко погодитись у тому аспекті, що США реалізують в сучасному світі лише функцію домінування, а не панування. Бо домінування є лише ресурсною засадою панування, а всі глобальні інституційні механізми саме й спрямовані на забезпечення реалізації Сполученими Штатами функцій глобального гегемона. Ще більше викликає зауваження теза російського міжнародника про те, що "цей тип лише зароджується, оскільки ні США, ні Захід не управляють ходом світової політики, економіки, розвитку". Це суперечить його ж твердженню про те, що протягом 90-х років США все більш активно реалізовували їх прагнення "направляти (якщо потрібно, то силою) хід світової економіки, політики, порядку і розвитку"[1].

Він же помилково відзначає, що у світі з'явився реальний центр фактичної глобальної влади в особі США і НАТО. Насправді названі учасники міжнародних відносин не можуть розглядатись як суб'єкти глобальної влади, бо влада передбачає наявність легітимних засад для здійснення функцій соціального впорядкування, якими вони не володіють. Це підтверджує те, що всі останні силові акції США і НАТО в Югославії, Афганістані та Іраку були розпочаті без санкцій Ради Безпеки ООН і вони не є легітимними в очах світової спільноти. Однак, ці акції цілковито вписуються у модель гегемонії.

Непрямі, неформальні засоби впливу з боку гегемона на національні держави, те, що Зб.Бжезинський назвав "процедурами, які приділяють особливу увагу спільному прийняттю рішень, навіть при домінуванні Сполучених Штатів"[2], створюють рамкові контури глобального порядку, що тримається на американській вирішальній перевазі у силі й інформаційних технологіях. Цей порядок повністю відповідає визначенню гегемонії І.Валлерстайном як ситуації, коли одна держава має геополітичну можливість створювати стабільні системи нерівномірного суспільного розподілу влади. Треба лише додати, що ця можливість має не лише геополітичну, а й геоекономічну, особливо геофінансову, природу[3].

Дійсно, глобальний порядок американської гегемонії характеризується істотними деформаціями у структурі світової влади. Хоча б тому, що національні держави під впливом американської стратегії глобалізму перетворюються на місцеву владу для такої глобальної системи. Вони більше не виявляють спроможності самостійно впливати, наприклад, на рівень і характер економічної активності або на зайнятість на своїй території. Національні держави тепер займаються тим, чим дотепер займалась муніципальна влада у самих державах, тобто забезпеченням інфраструктури і громадських послуг для бізнесу. На їх плечі лягає основний тягар соціальних, екологічних та інших наслідків глобалізації, як і наслідки реалізації США власної "стратегії управління кризами".

В цілому застосування сили вже практично не потребує моральної чи правової санкції, бо в сучасному світі відсутня інша сила, здатна утвердити норми моралі і права в міжнародних відносинах. Взагалі глобальний капіталізм знімає будь-які моральні оцінки сили. Розглядаючи силу як внутрішній компонент сучасної глобалізації, країни-глобалізатори, насамперед США, пов'язують з нею умови розвитку цивілізації.

Однак, сила все більше викликає протест у світі, і не просто як протест проти насильства, а через власну хаотичність, антикультурність, руйнування у просторі її реалізації рівноправного діалогу, взаєморозуміння і співробітництва. Принцип сили сьогодні суперечить соціокультурному ідеалу глобального соціального порядку, насамперед тому, що він заперечує єдність інформаційного смислового поля, його рівнодоступність для всіх регіонів, а саме це є найважливішою умовою розвитку постіндустріального суспільства. В цих умовах принцип сили стає антагоністом не лише культури і науки, підриваючи претензії США саме на світове лідерство, а не на гегемонію, де їм сьогодні альтернативи немає.

США привнесли у глобальне суспільство прагнення до успіху за будь-яку ціну, що відрізняє сучасний, глобальний етап капіталізму. Одночасно контроль над ресурсами став розглядатись як самоцінність. Володіння ресурсами в умовах усвідомлення їх обмеженості або конкуренції з боку "партнерів-суперників" стає умовою досягнення успіху, для чого можна вдаватись до будь-яких засобів. Оскільки у сучасній суперсимволічній економіці головний ресурс розвитку знаходиться у сфері фінансів, то саме підтримання домінуючих позицій у цій сфері є вирішальною умовою збереження глобальної гегемонії для США. Сьогодні вони є стрижнем світової фінансової системи, їх роль тримається на статусі доллара як світової резервної валюти. Внаслідок цього США є найбільшим власником: американським громадянам і корпораціям належить 55 % всіх випущених у світі акцій. Саме тому вони прагнуть за будь-яку ціну підвищити конкурентоспроможність доллара та посилити власний контроль над світовими фінансовими ринками.

Іншою метою, враховуючи залежність американської економіки від припливу капіталів, є збереження за США стійких найкращих умов для інвестицій, що досягається завдяки так званій "стратегії керованих криз", спрямованій на виснаження найнебезпечніших потенційних конкурентів США, не створюючи серйозних ризиків для світової економіки. Тим самим США здійснюють своєрідний "експорт нестабільності", провокуючи глобальну нестійкість, за рахунок якої забезпечується приплив інвестицій в американську економіку. Досягнення цієї мети значно полегшується абсолютним лідерством США у сфері інформаційно-фінансових технологій. Американські домінуючі позиції у світовій економіці й фінансах вирішальним чином забезпечуються саме ефективними технологіями формування свідомості.

Одним з головних інструментів підтримання американської глобальної гегемонії є ТНК. Саме на прикладі США ми бачимо втілення державно-корпоративного симбіозу, перехід від економічного націоналізму держав до їх економічного корпоративізму. Більшість із провідних ТНК так чи інакше пов'язані з США, працюють на їх інтереси і спираються на їх підтримку в завоюванні світових ринків. Типовими прикладами можуть слугувати корпорації "Енрон" і "Халібартон", пов'язані з керівництвом республіканської адміністрації. Взагалі система ротації кадрів між державним апаратом і бізнесом, як і діяльність американського аналітичного співтовариства, забезпечує єдність інтересів і взаєморозуміння між корпоративним сектором і сектором державного управління.

ТНК формують розгалужені мережі своїх підрозділів, і навіть в умовах конкурентної боротьби за контроль над ринками їх спільний інтерес полягає у знищенні зовнішніх перешкод на шляху вільного руху капіталів та їх зростання. На це спрямована американська зовнішньоекономічна політика, яка через механізми ВТО, МВФ і Світового банку прагне зняти обмеження міжнародної діяльності ТНК, одночасно обмежуючи свободу діяльності національних урядів і посилюючи конкурентоспроможність американської економіки. Результатом державно-корпоративного симбіозу, що забезпечується ресурсами американської гегемонії, є встановлення нової ультрасучасної форми експлуатації.

Американська стратегія глобалізму означає державну підтримку експансії американських ТНК, насамперед із використанням контролю над світовими фінансами, але в тому числі передбачаючи застосування відкритого насильства. Більш того, глобалізація за допомогою фінансово-економічних інструментів в останні роки все більше підміняється силовою глобалізацією. Американська присутність за кордоном все більше стає збройною присутністю. Тому не дивно, що кожен місяць США витрачають більше мільярду долларів на операції в Іраку, а на надання соціальної допомоги – лише 25 мільйонів.

Безпрецедентна могутність розглядається у Вашингтоні як санкція на формування американоцентричного світового порядку. Це знайшло відображення в оприлюдненій у вересні 2002 р. "Стратегії національної безпеки США", яка санкціонувала превентивні військові удари по тих організаціях і країнах, які відмовляються виконувати американські вимоги. Цей документ означав перехід від утримання часів холодної війни до упередження, яке віддає перевагу завданню ударів по потенційному противнику заздалегідь, до того, як він сам зможе завдати удару. Тобто, вже немає потреби дотримуватись загальновизнаних правил гри на міжнародній арені, а навпаки – можна запроваджувати американське бачення права в якості міжнародних норм, не відкидаючи при цьому застосування навіть зброї масового знищення.

Для США проблеми глобалізації, за словами М.Косолапова, стали проблемами повсякденного управління[4]. США намагаються "стягнути" світ у єдину соціально-економічну керовану цілісність, однак насправді американська глобалізаційна стратегія посилює розмежування глобального світу на вузький центр і широку периферію. При цьому США, які проводять політику сприяння економічній відкритості, виявляються однією з найбільш закритих країн світу в цьому відношенні. Це робить примарною перспективу подолання відриву за рахунок "підтягування" периферії до постіндустріального рівня розвитку. Як стверджує В.Іноземцев, "постіндустріальне суспільство не може бути побудоване; єдиним шляхом його становлення є еволюційний розвиток, який відбувається на основі максимальної реалізації особистісного потенціалу людей, що досягли високого рівня матеріального добробуту"[5]. Однак за таких умов, коли постіндустріальний світ на чолі з США перетворюється на закриту систему, вірніше, однобічно відкриту, подолати глобальну прірву стає неможливим. Навряд чи це створює ситуацію, безпечну для розвитку США і збереження їх позицій як глобального гегемона. Тактично США виграють від "управління глобалізацією", але зовсім не очевидним є їх стратегічний виграш.

Саме по собі абсолютне техноекономічне домінування США також містить небезпеку кризи. За словами М.Делягіна, "велич Р.Рейгана і М.Тетчер полягає насамперед у тому, що вони приборкали національні монополії розкриттям національних економік міжнародній конкуренції. Саме цей крок надав прогресові США і Великої Британії імпульсу, що зробив їх лідерами сучасного технологічного розвитку людства та єдиними країнами, що постійно генерують принципово нові технологічні рішення з широкого кола галузей. Однак сьогодні монополія набула (і при цьому такого, що практично не спостерігається) характеру"[6]. Тому в принципі відсутня конкуренція, завдяки якій можна було б попередити неминуче за таких умов загнивання глобальних монополістів.

Тотальна "американізація глобалізації" стає чинником ризикогенності й потенційної кризовості глобального соціального порядку постіндустріалізму. Хоча б тому, що в силу "імперського провінціалізму", як правило, рішення, що приймаються американською державою і впливають на долю світу, визначаються насамперед американськими, а не світовими реаліями. Це робить такі рішення об'єктивно неадекватними і створює стратегічний ризик як для всієї цивілізації, так і для самих США.

Модель однополярної гегемонії на практиці не сприяла раціоналізації глобального управління, вирішенню найгостріших глобальних проблем сучасної цивілізації. Домінуючі позиції США лише призвели до появи першого справді глобального гегемона, політика якого спрямована майже виключно на захист своїх власних національних інтересів, сфера яких співпадає з межами планети і вже починає виходити за ці рамки. Для США сьогодні немає потреби обмежувати себе у тиску на суверенні держави, у втручанні в регіональні і національні справи в інтересах власних корпорацій. Однак, руйнування глобального балансу призвело до випадання або витіснення зі сфери розвитку величезних просторів, які фактично позбавляються права на співучасть у створенні глобального порядку й на одержання певних доходів від його функціонування. Це не може не підривати можливості США безпечно реалізовувати власну стратегію силового глобалізму, яка раптом може наштовхнутись на реальний опір.

Небезпека переоцінки власної сили є достатньо великою для нинішньої єдиної наддержави, і досвід Карла V, Людовика XIV, Наполеона, Вільгельма II свідчить про обмеженість можливостей гегемонів нав'язувати світовому оточенню свій примусовий порядок. Небажання враховувати історичний досвід та перспективу неминучого занепаду американської гегемонії лише зменшує шанс на те, що перехід до постамериканського порядку буде мирним, еволюційним і конструктивним, таким, що гарантуватиме самим США безпечне майбутнє.

[1]*Косолапов Н.* Международно-политическая организация глобализирующегося мира: модели на среднесрочную перспективу // ОНС. – 2001. – № 6. – С.160; [2]*Бжезинский Зб.* Великая шахматная доска. Господство Америки и его геостратегические императивы. – М., 1998. – С.41; [3]Див.: Wallerstain I. Pease, stability and legitimathy. 1990-2025/2050. – N.Y., 1993; [4] Косолапов Н. Международно-политическая организация глобализирующегося мира: модели на среднесрочную перспективу // ОНС. – 2001. – № 6. – С.160; [5]*Иноземцев В.Л.* Современное постиндустриальное общество: природа, противоречия, перспективы. – М., 2000. – С.244; [6]*Делягин М.* Глобальная неустойчивость (в защиту США) // Распад мировой долларовой системы: ближайшие перспективы. – М., 2001. – С.61-62.

Надійшла до редколегії 12.05.2004

Ю.О.Шабанова, зав. кафедри СНГУ, Дніпропетровськ

"НІМЕЦЬКА МІСТИКА" СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ В КОНТЕКСТІ ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКОЇ ТОТАЛЬНОСТІ

В статі через методологічне з'ясування поняття "містика" та системного аналізу онтологічного та гносеологічного підґрунтя цього напрямку наводиться визначення основних ідей антропософії німецьких містиків, узагальнення основних рис та специфіки їх вчення та визначення значення "німецької містики" для подальшого розвитку європейської філософії. Використовуючи широкий спектр історико-філосфського дискурсу автор статі через визначення характерних рис середньовічних вчень містико-теософського напрямку надає ґрунтовний аналіз теософської метафізики німецьких містиків, таких як Йоганн Екхарт, Генріх Сузо, Йоганн Таулер, Ян Рюйсбрюк, що синтезували кращі досягнення середньовічної теології з безпосередніми прозріннями особистого духовного досвіду через самопізнання Божественного. Висновок статі містить визначення основної проблематики антропософії цих мислителів та практичне значення їх вчення для формування світоглядної парадигми сучасності.

The paper presents the definition of principal anthroposophy ideas of German mystics, the generalization of main specific characters of their doctrine for the purpose of clarifining the importance of "German mysticism" through the methodological clearing up the conception of "mysticism " and gnosiological base of this approach for future development of European philosophy. The author uses the wide spectrum of historically – philosophical discussion and gives well-grounded analyses of theosophical metaphysics of German mystics through the definition of main features of Middle Ages doctrinal of mystically theosophical approach. Such German mystics as Meister Eckhart, Johannes Tauler, Henrich Seuse (Suso), Jan van Ruysbroeck synthesized the best achievements of Middle Ages theology with their own insight of spiritual experience through the self-knowledge of Divine. The conclusion of article contains the definition of main problems of anthroposophy of these thinkers and the practical significance of their doctrine for forming world outlooking paradigm of contemporaneity.

Тотальність історико-філософського діалогу може розглядатися як підгрунтя теоретичної філософії у вигляді самостійних незалежних уявлень. Так через історико-філософську континуальніть відбувається відтворення інваріантного змісту філософських уявлень. Європейську філософію, яка за останні століття розвивалась у двох формах – як системна (теоретична) та історично-редукційна, сьогодні можна трактувати як поліаспектний простір філософської саморефлексії на підгрунті відтворених сенсів теоретичної континуальності. Згідно з К.Ясперсом, "історія для майбутнього фактично нескінченна, як минуле вона є відкритим до інтерпретації нескінченним світом смислових відношень"[1].

Саме таке розуміння історії філософії надає можливість визначити основними рисами цієї сфери філософування універсалізм та тотальність філософського мислення без обмежень матеріально-прагматичною чи політико-ідеологічною формалізацією світогляду.

Існує погляд на історію філософії як на щось не самостійне, як тлумачення вже колись сказаного чи зрозумілого. На противагу цій думці можна запропонувати підхід до історико-філософської системи не як до історії спекулятивного розуму, а як до екзистенційного проживання істини, що несе в собі креативне збагачення свідомості поліаспектністю універсального мислення. За думкою С.С.Неретіної, "минуле існує в сучасності не в знятому вигляді, а як деякий твір, що чекає свого перевідкриття"[2].

Виходячи з тотальності та універсальності історико-філософського простору, будь-які вчення, напрямки та світоглядні парадигми представляються як самоцінні та значущі для сучасної смислотворчості. В зв'язку з цим філософська спадщина західноєвропейського середньовіччя, яка недостатньо була досліджена у вітчизняній філософії радянського періоду, розглядається сьогодні як продуктивний філософський контекст, що несе в собі можливості відтворення смислотворчих концептів духовних перспектив екзистенційного буття, затребуваних філософськими пошуками сучасності.

Оновлений ренесанс середньовічної свідомості стає можливим через осмислене прийняття Божественної першопричинності людського буття, що визначає якість, цінності й ідеали індивіда та соціуму, у вигляді методології обгрунтування трансцендентної мотивації. Вказуючи на необхідність "Нового середньовіччя", М.О.Бердяєв визначає найвищу значущість усвідомлення Божественної суті людини. "Якщо немає Бога, то немає і людини – ось що досвідно виявляє наш час" – пише мислитель[3].

У зв'язку з цим ренесанс середньовічного світогляду, з характерною для нього Божественною першопричинністю світу й пріоритетним значенням духовної компоненти людського буття, може відкрити сучасній раціонально-прагматичній свідомості життєстверджуючі смисли цивілізаційного розвитку.

Одним з вищих досягнень метафізичного мислення, з позиції пріоритету духовного над світським, є християнська теологія. Саме в християнській теології епохи середньовіччя присутнє синтетичне поєднання умоглядного теоретизування, абстрактних узагальнень античності й інтуїтивно-ірраціональних прозрінь Божественної суті світу. В зв'язку з цим, не штучне звертання до теоцентричних догматів середньовічної християнської схоластики, а ренесанс живого відчуття Божественної суті світу та людини, притаманний містико-теософським вченням пізнього середньовіччя, представляється затребуваним сучасністю.

До XIX ст. Європа не виявляє зацікавленості теософсько-містичними напрямками. XIX століття намітило кризу техногенного суспільства, намагалося відмовитись від крайніх форм раціоналістичної філософії, що приводить до розквіту романтичної ідеї, а потім і до цілої низки ірраціоналістичних напрямів філософської думки. Поняття "німецька містика" уведене в науковий обіг учнем Гегеля Карлом Розенкранцем, який стверджував у містичних вченнях Майстра Екхарта та його послідовників початок розвитку "німецького духу". Саме з цього періоду з'являється зацікавленість містичними, релігійними вченнями західноєвропейського середньовіччя. На початку XIX ст. німецький містик, філософ, теолог, представник філософії романтизму Франц Ксавер фон Баадер відкриває Європі Майстра Екхарта, Йоганна Таулера. Публікації німецьких проповідей Екхарта, Таулера, Сузо, а трохи пізніше "Німецької теології" невідомого автора Францем Пфейфером робить німецьких містиків доволі з популярними мислителями європейського філософського контексту. При цьому більшої ваги в дослідженнях набувають роботи Майстра Екхарта як головної фігури цього напрямку. При цьому Ф.Пфейфер, І.Бах вважають Екхарта ортодоксальним теологом. І хоч в Європі, особливо в Німеччині, ряд учених, такі як А.Лассон, В.Прегер, К.Ру, В.Леман зверталися до осмислення основних ідей німецької містики, сьогодні цей феномен історико-

© Ю.О.Шабанова, 2005

філософського контексту, що випромінює живі смисли людського і всесвітнього буття, не знайшов достатнього осмислення в українській філософії.

У вітчизняній історико-філософській літературі радянського періоду феномен "німецької містики" практично не досліджувався. Винятком може бути монографія Г.Лея "Нариси історії середньовічного матеріалізму", в якій автор представляє Майстра Екхарта як захисника народних мас та "теоретика селянсько-плебейського руху", визначаючи його вчення заледве чи не передвісником марксистсько-пролетарського світогляду, спираючись на обвинувачення богослова в єресі. У сучасному філософському контексті існують невеличкі дослідження містико-теософського вчення Майстра Екхарта як родоначальника філософії "Німецької містики". У зв'язку з цим потрібно назвати видання пострадянського періоду, доступні російськомовному читачеві, а саме: праці П.П.Гайденко "Прорив до трансцендентного", А.А.Гусейнова "Коротка історія етики", О.Ф.Лосєва "Загальна характеристика естетики Відродження", перекладне видання Й.Хейзінги "Осінь середньовіччя", Е.Фромма "Мати або бути", Р.Штайнера "Нарис тайнознавства. Містика на зорі духовного життя Нового часу", в яких окремі статті присвячені Майстру Екхарту, а також перекладена українською мовою стаття німецького дослідника середньовічної філософії Р.Піча "Метафізичне пізнання у філософії Томи Аквінського та Майстра Екхарта". На відміну від вчення родоначальника "Німецької містики" Майстра Екхарта, творчість Генріха Сузо стала відомою вітчизняному читачеві завдяки вперше опублікованій у "Вопросах философии" праці "Книжка істин". Що ж до Йоганна Таулера, то творчість одного з учнів і послідовників Майстра Екхарта не заслужено обійдена увагою сучасних дослідників медієвістської філософії.

У зв'язку з цим виникає потреба ретельного дослідження вчень німецьких містиків та визначення їх місця в історико-філософському контексті. ***Тому основна мета цієї статті – визначення основних рис та ідей філософського напрямку "німецька містика". Для досягнення цієї мети мають бути виконані наступні задачі:*** (1) методологічне з'ясування поняття "містика"; (2) системний аналіз онтологічного та гносеологічного підгрунтя вчення; (3) визначення основних ідей антропософії німецьких містиків; (4) узагальнення основних рис та специфіки цього напрямку, (5) визначення значення "німецької містики" для подальшого розвитку європейської філософії.

У середньовічній філософії містико-теософський напрямок представлений низкою вчень католицьких богословів, таких як Діонісій Ареопагіт, Бернар Клервоський, Бонавентура, Хуго та Рішар Сен-Вікторські. Вершиною теософської містики західноєвропейського середньовіччя виявляється творчість так званих, "рейнських містиків", німецьких богословів XIV ст. Йоганна Екхарта, Генріха Сузо, Йоганна Таулера, Яна Рюйсбрюка, що синтезували кращі досягнення середньовічної теології з безпосередніми прозріннями особистого духовного досвіду через самопізнання Божественного.

Якщо в історико-філософських дослідженнях мають місце окремі звертання до творчості німецьких філософів цього часу, то визначення самостійного напрямку з характерними рисами метафізики цього вчення в загально-теоретичному вигляді практично відсутнє.

Саме поняття "містика" має декілька тлумачень. Під містичним часто розуміють щось негативне, темне, чаклунське. Навіть серед сучасних філософських уявлень існує упередження щодо містичного досвіду. Так, обстоюючи пріоритетність раціонального модусу у філософуванні, Ірина Добронравова в статті "Філософія – страж раціональності", вважає що "під гордовитим іменем містицизму" ховається "море шахрайства і просто глупства"[4]. Цікавим прикладом обмеження ідеологією є визначення містики як "зброї боротьби проти науки, проти прогресу, як свідоцтво повного маразму сучасної буржуазної ідеології", наведене у філософському словнику 1954 року видання[5].

У багатьох енциклопедичних виданнях тлумачення поняття "містика" та похідних від неї поділяються на три групи: (1) сукупність явищ чи дій, що сприяють зв'язку людини з таємничими істотами чи силами (єгипетські чи елевсинські містерії, інші езотеричні ритуали, культові обряди); (2) різні форми окультизму, такі як магнетизм, магія, теургія, медіумістичні чи спіритичні явища; (3) вчення про внутрішнє єднання людського духу з абсолютним як адекватне пізнання онтологічної першооснови світу через індивідуальний досвід духовного самопізнання.

Філософська містика, розуміння якої надається у третьому варіанті, є єдино можливим визначенням для подальшого дослідження. Містичний аспект імпліцитно присутній в багатьох напрямках історико-філософського контексту, починаючи з філософії античної Греції та Індії до філософських пошуків сучасності.

Містика як спосіб релігійно-споглядальних уявлень про абстрактно-трансцендентну першопричину світу розквітає в добу середньовіччя як підґрунтя патристики. Містичне відчування Богостворености світу у вигляді вірознань присутнє і в раціонально-схоластичних вченнях. Містична традиція неоплатонізму через вчення Діонісія Ареопагіта поширюється на весь масив середньовічних вчень. "Спадщина неоплатонізму продовжує жити в містичній теології середньовіччя, – зазначає Е.Корет, – яка поруч з понятійно-раціональною шкільною теологією, частково протистоячи їй, а частково з нею взаємодіючи, проходить через все середньовіччя"[6].

Отож, відмовитись від містичного досвіду означає збіднити історико-філософський простір раціонально-рефлексивним баченням. Але ж поруч із ортодоксальною містикою в медієвістській філософії набуває розвитку теософська містика, яка звертається до безпосереднього індивідуального співпереживання єдності внутрішнього та абсолютного "Я" шляхом інтенсивного понадінтеллігібельного споглядання істини як трансцендування повсякденного, рефлексивного чи життєвого досвіду. Саме таке трансцендування до предмету, що інтуїтивно відчувається як першосутнісне, з наступним дискурсивно-логічним моделюванням онтологічної реальності, представлене в теософії, яка, на відміну від схоластичної теології, що "мислить" Бога, інтуїтивно-адекватно "знає" Бога, тобто поєднує, ототожнює людську мудрість з "мудрістю Бога" (Теософія – від грец. – teos – Бог, sophia – мудрість). Так теософія, для якої характерно трансцендентний стрибок до пешосутнісного, пов'язана з "новою метафізикою" XX ст., що спирається на можливість пережити те, про що можна тільки здогадуватися чи припустити, тобто відчувати безпосередньо, на відміну від опосередкованого, через умовивідні обгрунтування, мислення метафізичного предмету. Виходячи з цього, припустиме порівняння теософії з містичною метафізикою, що у XIX ст. знайшла вираження у так званій метафізиці ірраціоналістичного типу.

Богословська діяльність "німецьких містиків" припадає на "осінь середньовіччя", а саме XIV століття. Це був час кульмінаційного злету філософської думки в Європі, розквіту схоластичних вчень, які наприкінці XIII ст. набули крайніх форм раціоналістичної теології, що використовувала аристотелізм для обгрунтування буття Бога. Завдяки вчення Ансельма Кентерберійського,

Альберта Великого, Фоми Аквінського, представників Шартрської школи була побудована грандіозна теологічна споруда католицького віровчення та здійснена систематизація схоластики. Розквіт цих вчень пов'язаний, перш за все, з оплотом європейської теологічної освіти того часу – Паризьким університетом, де європейські теологи навчались богослов'ю, а потім викладали теологічні науки, отримавши звання професорів, магістрів, а також сан католицьких священників.

В кінці XIII ст. Німеччина була державою із слабким рівнем освітніх закладів. Тому релігійні форми німецького світогляду були реалізовані не в раціонально-аристотелівському варіанті класичної схоластики, що викладалась у Парижі, а в містико-релігійних одкровеннях та інтуїтивних прозріннях простих ченців та черниць. Значну роль для розвитку цього напрямку в німецькому богослов'ї відігравав рух бегінок та бегардів, які відмовлялися від раціонального розуміння Бога. Особливий розвиток напрямок споглядання Божественного через аскетизм святого життя отримав у так званій "жіночій містиці", чи "містиці любові", представленій прозріннями католицьких черниць Хильдегарди Бінгенської, Метхильди Магдебурзької, Гертруди Хельфтської, Метхильди Хакеборнської та інших. В основі "містики любові" лежить "жіноча" ідея єднання з Богом як з "Нареченим Небесним", коли всі віруючі стають духовною Богоматір'ю. Так у надто екстатичній формі виражалося уявлення про те, що кожний християнин, ставши такою Нареченою, повинен духовно народити в собі Христа. Основою цих уявлень є контемплятивне споглядання Божественного шляхом містичного злиття індивідуального та абсолютного "Я". На цей містико-релігійний грунт монастирських учень та світських уявлень, з характерним для німецького менталітету відтінком інтимно-сентементального, впали зерна проповідей освічених німецьких теологів, що отримали найкращу освіту у Паризькому університеті.

Німецький богослов і проповідник, ченець домініканського ордену, яскравий представник так званої "німецької містики" Йоганн Екхарт був один з перших, хто почав ясно викладати свої містичні відчуття, знаходячи прості слова і приклади, щоб донести до віруючих частку особистого богопізнання. Вирішальну роль зіграло тут і те, що Екхарт одним з перших починає змістовно мислити своєю рідною мовою, що сприяє пробудженню енергій німецької культури. Інтуїтивно Майстер відчуває можливості німецької мови як джерела філософування, яке робить німецьку філософію саме спекулятивно-умоглядною, найбільш онтологічною або метафізичною. Безумовно, вчення Екхарта не можна назвати суто умоглядним, навпаки, містико-інтуїтивний аспект переважає в його методі. Але при цьому Майстер створює тексти, в яких інтимна, внутрішня сфера містичного прозріння набуває можливостей дискурсу. Спроба раціоналізувати, систематизувати в проповідях Майстра Екхарта сприяє формуванню мови німецького філософування майбутнього, що визначає весь етос спекулятивної онтології німецької філософської думки, а через неї – і всього західноєвропейського контексту.

Послідовник Екхарта Йоган Таулер, проводячи проповіді німецькою мовою, все більше відмовляється від схоластичних закостенілих догм, звертаючись до живого релігійного відчуття віруючих. Учень та апологет Майстра Екхарта Генріх Сузо через крайній суб'єктивізм містико-інтуїтивних споглядань в автобіографічній формі стверджує живі образи, символи та поняття гуманістичної антропософії вчителя.

Об'єднуючи в своїх проповідях та творах досягнення схоластичних традицій та методів доведення буття Бога із сакральністю та безпосередністю вірознань містико-ірраціоналістичного споглядання, німецькі містики створюють філософсько-теологічну систему яка відрізняється новим рівнем розвитку метафізики. В основі онтології німецьких містиків лежить поняття Божества, яке є суттю, праосновою світу. Божество (Gottheit) трактується як Абсолют, як всеосяжний непроявлений Універсум: "Бездонний колодязь божественного Ніщо"[7]. Божество є нероздільною основою, всеосяжною єдністю, що не знає ділення. Його абстрактність характеризує поняття дотринітарного, довічного триєдиної сутності. Звертаючись до метафори, образу, алегорії як символічного вираження, богослови передають містичний зміст Божества: "…тиха пустеля, куди не заглядала ніяка відмінність, ні Отець, ні Син, ні Дух Святий; в таємній глибині, де ніхто не мешкає"[8]. Невиразність Божества як можливості всякого буття виступає в Екхарта в образі Ніщо (Nichts), Темряви (Finsterniss), Пустелі (Wuste). Екхартове поняття Божества як "пустелі", пов'язаної з уявленнями про протяжність по горизонталі, у Таулера змінюється образом "безодні", асоційованої з вертикальним вимірюванням, що додає великої невичерпності ірраціональному образу, долає просторову протяжність. "Невичерпна безодня Божія" перевершує і часові вимірювання, бо "тут – знаходиться вічність, в якій немає ні "до", ні "після" – говорить Таулер[9]. Час і простір представляється атрибутом тварного світу, що породжує різноманіття. Подолання цього різноманіття й отримання первозданної єдності можливе тільки поза тимчасово-просторовим дробленням реального Буття. Тому Бог, Божественне представляється Таулеру як "бездонне Ніщо"[10], а "сутність Бога" – як непідвладне жодному вираженню "Безіменне Божество"[11], що виражає "глибину Небуття". Таке Ніщо, за Таулером, не можна ні осягнути, ні досвідно сприйняти. Намагаючись максимально передати невичерпність і понадраціональність глибинного містичного поняття Ніщо, Таулер вдається до метафоричного викладу. Прагнення якомога більше віддалитися від раціонально-дискурсивного обмеження ірраціональної суті безодні як першопричинності світу формує негативний метод доказу буття Бога. Позбавлення від всіх почуттєвих і розсудливих образів відкриває можливості споглядання Бога в душі людини.

Таке трактування Божества як невизнаної першосутності близьке до неоплатонічного "Єдиного" як безосновної і безпричинної першооснови, з поняттям якого німецькі містики були знайомі, очевидно, через працю Прокла "Першооснова теології" в перекладі Вільяма з Мербеке, а так само, через деякі трактати Плотіна, у викладі Марія Вікторина, на що вказує в своїх дослідженнях німецький філософ В.Прегер[12].

Божество в метафізиці німецьких містиків виступає трансценденцією, що охоплює собою все буття в самототожній і самодостатній абсолютно-ідеальній формі. "Божество парить в Самому Собі, воно Собі Самому – світ", – стверджує Екхарт в проповіді "Про царствіє Божіє"[13].

Згідно з теологічною традицією, німецькі містики вважають, що у Божества немає атрибутів. Безособистісний, безякісний Абсолют позбавлений яких-небудь характеристик. Божество оголошене Екхартом як непізнаване раціональним способом, завдяки чому міркування про нього допускаються тільки апофатично. Екхарт звертається до поширеного методу в католицькому богослов'ї негативної теології. "Прихована темрява вічного Божества, і не пізнаний, і ніколи не був пізнаний, і ніколи пізнаний не буде", – говорить Екхарт в 22-ій проповіді, прочитаній в Кьольні, в монастирі цистерціанок "Доля Пресвятої Діви Марії"[14]. Внаслідок абсолютної простоти і неможливості розділення Божество не піддається пізнанню, а

лише відкривається для збагнення через містичний екстаз. На цій містичній формулі будуються всі основні елементи теософії "рейнських" містиків, в основі онтологічної картини якої встановлений принцип монізму, що виражає трансцендентність Божества.

Але це не сухий, закостенілий в раціоналізованій догматиці, монотеїзм схоластичної теології. Теософія відкриває живу, діючу, продуктивну сторону монізму. Божество з'являється у вигляді вічного розгортання, еманування, самонародження себе. У Божестві присутній принцип самодостатньої потенційності. Божество, розгортаючи себе, народжує Бога. При цьому, по суті, немає розділення на Бога і Божество. Божество ототожнюється з Богом, бо Бог є можливість всякого буття. Бог так само, як Божество, втілює принцип єдності, через отримання якого і вказаний шлях його збагнення. Єдність, поряд з такими трансценденталіями, як буття, істина і благо, не має принципових відмінностей, і, відносячись до Бога, в свою чергу, формує містико-теософське уявлення про непізнаване. Наприклад: "… ім'я і слово, яке ми нарікаємо "благо", нічого іншого не іменує і не містить в собі, як єдину і чисту благість … що вийшло від блага ненародженого"[15] – говорить Екхарт в "Книзі Божественної утіхи". І далі: "Все, що я сказав про благо і благе, так само істинне для істинного і для істини, для праведника і для праведності, для мудрого і для мудрості, для Бога Сина і для Бога Отця"[16].

Бог-Син трактується як буття в собі Бога-Отця у вигляді діючого начала. "Син отримує від Отця повну Божественність"[17], тобто єдина суть виникає від Отця до Сина в повній нескінченності, як народження "Божественного Божественним"[18]. Тому зовнішня відокремленість іпостасей має єдину природу. Лише дієвість Сина як потенція Отця самонароджує творчий аспект Божества. Таким трактуванням пояснюється суть "Царствія Божого", де Божество розуміється як одночасне існування (Отця), вихід (Сина, Логоса, Слова) і повернення (Духу Святого). При цьому кожна з двох осіб визнає в іншій свій об'єкт, а в одному і тому ж суб'єктові відбувається розділення на дві особи, і в той же час ці дві особи усвідомлюють свою абсолютну єдність, що виражається в загальному для обох Осіб, яке і є третя Особа. На думку Екхарта, процес самопроявлення Бога є нескінченним раз і назавжди, представляючи вічно оновлюючий акт. Внаслідок вічно здійснюючого тринітарного прояву потенцій Божества в Богові містяться всі речі, весь світ. Таке трактування дає мотив деяким дослідникам його спадщини, таким як І.Бах[19], А.Лассон[20], Е.Крамм[21], бачити у вченні Екхарта риси пантеїзму, з чим абсолютно справедливо не погоджується В.Прегер[22], посилаючись на боротьбу Екхарта з вченням Еріугени, відповідно до якого Бог не міг створити щось нижче від себе.

Ідея пантеїзму суперечить і теорії контемпляції як основі гносеології Екхарта. Містичне трансцендування до вищої праоснови, Божественного першоначала, що не мислиться розумом, а відчувається внутрішнім духом віруючого, не може відбутися, виходячи з природного втілення Божества. Його трансцендентність як метафізичний предмет споглядання сприяє магнетичному прагненню індивідуального, множинного до одиничного. Так метафізика світла німецьких містиків репрезентує ідею злиття "іскри" душі людини як трансценденцію всьому чутливому, раціональному, як вогняно-субстанціональну основу буття зі світлом Божественного.

Екхарт у проповіді "Про єдність речей" говорить: "Подібні речі люблять одне одного і з'єднуються, несхожі – уникають одне одного та ненавидять"[23]. В об'єднанні подібного за своєю природою духовного начала (душа та Бог у вищому єднанні – одне єдине) відбувається злиття світлового потоку, подолання ієрархічних розходжень, подібно до того, як око та видимий предмет складають єдине в момент "глядіння". При цьому Екхарт відзначає, що ніщо не повинно заважати оку бачити світло, розуміючи під цим акт чистого споглядання, не затуманеного ні раціонально-обмеженими уявленнями, ні егоїстично-залежними цілями пізнаннями. "Сонце світить без упину, – традиційно метафорично для містиків говорить Екхарт, – і все ж таки, якщо між нами і сонцем з'явиться чи хмара, чи туман, то світла його не стане видно. Також і око, якщо воно хворе, то і не розпізнає світла"[24].

Цей приклад не тільки демонструє відсутність пантеїзму в онтології Екхарта, але й засвідчує користь контемплятивно-гносеологічного методу подолання суб'єкт-об'єктних відносин. Трансперсональна форма містичного єднання з Божественною першоосновою демонструє тотожність індивідуального та абсолютного "Я", що доводить єдину природу сутності суб'єкта та об'єкта. Виходячи з метафізики світла німецьких містиків, де "Світло – є Бог", а Богостворений світ є безпосереднє витікання нескінченного світла у вигляді "спалахування" вічного народження Бога-Сина, єдино можливим модусом гносеологічного структурування суб'єкт-об'єктних відносин є монізм трансцендентного суб'єкта (Божества, Абсолюта), якому іманентна діяльність суб'єкта індивідуального. Так подолання суб'єкт-об'єктної дихотомії постає як сутнісна єдність двох полюсів чистого досвіду у вищій формі еквівокації. Поняття еквівокації вводить в філософський обіход Боецій стосовно речей, що мають одне й те ж ім'я (сутність), але різні визначення. С.С.Неретіна в статті "Средневековое мышление как стратегема мышления современного" наводить еквівокацію як один з основних принципів середньовічного мислення[25]. Стосовно філософської системи німецького містицизму еквівокація як визначення єдиної сутності Божественного Абсолюту та трансцендентно-субстанціональної основи людини і є підгрунтям містико-гносеологічного споглядання у вигляді суб'єкт (трансцендентне) – суб'єктних (іманентне) відношень. Так онто-гносеологічна система німецького містицизму відображає принцип холономності універсуму, коли "все іманентно всьому". Отже, вчення німецьких містиків можна визначити як своєрідну рефлексію на глибоке значення християнського вчення, яке дане в словах Спасителя: "Да буде все єдино; як ти, Отче, в Мені, і Я в Тобі, так і вони будуть в нас єдині". З цих слів Екхарт експлікує основну містичну формулу "як Бог в мені, так і я в Богові", представлену Йоанном Богословом. Ця містична парадигма відображає основні положення і теософської онтології, і теорії прозріння, і метафізики екзистенціально-аксіологічної антропології німецьких середньовічних містиків.

В основі антропософії німецьких містиків в якості шляху до внутрішньої людини лежить ідея відчуженості. Відчуженість, що представлена Екхартом як умова Богопізнання, не може чітко формулюватися і дискурсивно виражатися. Вона переживається у вищих містичних прозріннях як втілення Бога в душі людини, як "вища доброчесність, з допомогою якої людина могла б найбільш уподібнитися Богові"[26]. Представлена як витонченість до абсолютного Ніщо Божества, відчуженість від всього тварного, розуміється німецькими містиками як "природне місце". "А те, що відчуженість приводить до мене Бога, – стверджує Майстер, – доводжу я так: кожна істота перебуває більш охоче усього на своєму природному місці. Найприродніше місце Бога це цілісність і чистота. Вони ж засновуються на відчуженості"[27].

Київський національний університет імені Тараса Шевченка

Поняття "природного місця" Екхарта прямо пов'язане з таким же поняттям в Аристотеля, про яке античний мислитель говорить в IV книзі "Фізики". Для Екхарта таким певним місцем і є "відчуженість" як помешкання Бога. Відчужена душа "зустрічається з Богом саме в Божій відчуженості". "Відчуженість же настільки близька до "Ніщо", – стверджує богослов, – настільки тонка, що не знайти в ньому місця для себе – тільки для Бога. Він такий простий і так тонкий, що знаходить Собі місце тільки у відчуженому серці"[28]. При цьому відчужене серце, вмістилище для Бога, повинне бути вільним від усього тварного, тілесного, почуттєвого. "Чим більше чоловік біжить від тварного, – мудро помічає Екхарт, – тим швидше його досягає творець"[29]. Радість в тимчасових речах "перешкоджає на нашому шляху до Бога"[30]. Істинну радість несе тільки найвища відчуженість. Екхарт в абстрактному трактуванні сакральної відчуженості відмовляється навіть від принципу взаємодоповнюючої дуальності духу й плоті, бо "плоть знову жадає дух, і дух знову жадає плоті"[31]. Так стверджується безкомпромісність відчуженості як вищого і найпростішого в своїй цілісності стану Божественності. Під відчуженістю мається на увазі повне уподібнення, злиття з Богом.

Вічні цінності внутрішнього християнства представлені у вченні німецьких містиків в актуальній для сьогодення формі практичної антропософії. Сама мудрість Божественної досконалості знаходить відображення через мудрість вищих цілей екзистенціальних пошуків людини. Основну проблематику антропософії німецьких теософів можна систематизувати таким чином: (1) Марність зовнішніх прагнень, тимчасовість і прагматичних цілей людини і соціуму; (2) Звертання в глибинну суть душі людини і досягнення внутрішнього християнства.

Визначення суті духовності як прагнення до трансцендентного джерела Боготворимого світу, любові як вищого акту самовідданості й повного подолання самості, "недіяння" як форми усвідомленої відмови від кінцевих цілей суб'єкт-об'єктних відносин шляхом співпереживання в собі Божественної першооснови.

Всі аспекти вчень німецьких містиків (онтологія, гносеологія, антропософія) перехрещуються на феномені людини, яка тільки з себе, "виходячи з себе", зі своєї природи може екзистенційно відчути онтологічну реальність трансцендентного як самоцінний модус формування боготворимого буття.

Узагальнюючи основний зміст метафізики "німецької містики", можна відзначити характерні риси цього вчення: (1) Раціоналізація містичного досвіду, що поєднує логічне доведення та дискурсивне формулювання з образно-метафоричними формами вираження. З одного боку, це сприяє формуванню філософсько-категоріального апарату, з іншого – є витоком феноменологічного методу; (2) Онтологізація принципу монізму як нескінченності становлення світу на підґрунті діалектики трансцендентного та іманентного, яка через вчення Я.Бьоме та М.Кузанського знаходить формалізований вихід у законах діалектики Гегеля; (3) Ірраціоналізація трансцендентного предмету метафізики, який відчувається на підставі інтуїтивно-контемплятивного вірознання, на відміну від умобачення та абстрактного теоретизування у схоластичній традиції. Це сприяє розвитку ірраціонального типу метафізики XIX ст., засновником якої вважається А.Шопенгауер; (4) Визначення трансцендентного суб'єкта пізнання шляхом подолання суб'єкт-об'єктної дихотомії гносеології; (5) Еквівокаційна тотожність абсолютного та індивідуального "Я" як визначення Божественної сутності людини; (6) Екзистенційна спрямованість антропософії німецького містицизму як практичної теософії, що надає шляхи до якісного оновлення форм співіснування людини та світу.

Таким чином, як самостійний філософський напрямок середньовічної філософії "Німецька містика" може бути визначена як ***теософське вчення універсальної онтології з еквівокаційним подоланням суб'єкт-об'єктної дихотомії та онтологізацією трансцендентного суб'єкта монотеїстичного становлення з екзистенційно-аксіологічними пріоритетами духовної компоненти практичної антропософії***.

Цілісність, континуальність та взаємозв'язок історико-філософського простору органічно включає до себе самобутнє вчення німецьких містиків, з яким прямо чи побіжно пов'язана доля європейської філософської думки.

У вченні німецьких містиків присутні витоки багатьох напрямів західноєвропейської філософії. Це й діалектика Гегеля, і суб'єктивізм Фіхте, й ірраціоналізм Шопенгауера, і мотиви екзистенціального трактування буття Хайдеггера і Сартра, й антропо-аксіологічні пошуки Шелера. Але найбільш цінним в натхненному вченні німецьких теософів првиявляється практична презентація можливих шляхів виходу з трагічного егоцентризму через усвідомлення Божественної суті як індивіда, так і світу, в оптимістичному ствердженні духовних цінностей буття, що ведуть до подолання глобального антропоцентризму через самоцінність антропної компоненти духовного універсалізму єдиного життя.

[1]*Ясперс К.* Всемирная история философии. – СПб., 2000. – С.20; [2]*Неретина С.С.* Средневековое мышление как стратегема мышления современного // Вопросы философии. – 1999. – № 11. – С.123; [3]*Бердяев Н.А.* Новое средневековье. – М.,1991. – С.4; [4]*Добронравова І.* Філософія – страж раціональності // Філософська думка. – 2002. – № 1. – С.3; [5]Краткий философский словарь. – М., 1954. – С.352-353; [6]*Coreth E.* Nikolaus von Kues. ein Denken an der Zeitwende. In: Cusanu.s Gedachtnis.schritt. Innsbruck-München. 1970. – S.7; [7]*Eckhart I.* Die deutschen Werke. Hrsg. Von J. Quint. Bd. 2. Predigten. – Stuttgart, 1968. – S.37; [8]Там само. – С.77; [9]*Johannes Tauler.* Das Reich Gottes in uns. Drei Eichen Verlag. Munchen, 1982. – S.139; [10]Там само. – S.256; [11]Там само. – S.72; [12]*Preger W.* Geschichte der deutchen Mystik im Mittelalter: in 3 Bd., Bd. 1. Aalen, 1962. – S.174; [13]*Майстер Экхарт*. Духовные проповеди и рассуждения. Пер. М.В.Сабашниковой. – СПб., 2000. – С.176; [14]*Eckhart I.* Die deutschen Werke. Hrsg. Von J. Quint. Bd. 2. Predigten. – Stuttgart, 1968. – S.37; [15]Там само. – С.133; [16]Там само. – С.135; [17]*Johannes Tauler*. Das Reich Gottes in uns. Drei Eichen Verlag. Munchen, 1982. – S.56; [18]Там само. – S.163; [19]*Bach W.* Meister Eckhart, der Vater der deutschen Speculation. – Wien, 1864; [20]*Lasson. A.* Meister Eckhart, der Mystiker. – Berlin, 1868; [21]*Kramm E.* Meister Eckhart Terminologie in ihren Grundzügen dargestellt // Zeitschrift für deutsche Philologie. Bd. 16. – Halle, 1884; [22]*Preger W.* Geschichte der deutchen Mystik im Mittelalter: in 3 Bd., Bd.1. Aalen, 1962; [23]*Майстер Экхарт.* Духовные проповеди и рассуждения. Пер. М.В.Сабашниковой. – СПб., 2000. – С.51; [24]Там же. – С.231; [25]*Неретина С.С.* Средневековое мышление как стратегема мышления современного // Вопросы философии. – 1999. – № 11. – С.124; [26]*Майстер Экхарт*. Духовные проповеди и рассуждения. Пер. М.В.Сабашниковой. – СПб., 2000. – С.66-67; [27]Там само. – С.67; [28]Там само. – С.68; [29]Там само – С.79; [30]Там само. – С.79; [31]Там само – С.79.

Надійшла до редколегії 20.04.2004

Kyiv National Taras Shevchenko University

ПОЛІТОЛОГІЯ

Т.Ю.Крива, асп.

ІДЕЯ СОБОРНОСТІ В ТВОРЧОСТІ І.ВИШЕНСЬКОГО

В даній статті розглядаються ті первинні, основоположні засади, на яких, на думку Івана Вишенського, грунтується раннє, істинне християнство та які становлять зміст соборності – основного принципу релігійного і суспільного життя.

This article considers those primary fundamental basis, on which, according to Ivan Vyshensky, earlier true Christianity is based and which constitute the content of unction, which is the main principle of religious and social life.

Досить актуальним на сьогодні є розгляд питання соборності. Окрім того, що соборність означає об'єднаність, цілісність, неподільність, мова йде про єдність людей на основі толерантності, свободи, віротерпимості, культури в широкому розумінні цього слова. Усвідомлення цих засад громадянами незалежної України є передумовою формування зрілого громадянського суспільства та демократичної політичної системи.

Метою даної статті є з'ясування змісту поняття "соборність" в творчості Івана Вишенського. Для цього були використані наступні джерела: Вишенський І. Твори. – К., 1959; Вишенський І. Краткословна відповідь Петру Скарзі; Кухта Б.Л. З історії української політичної думки: Курс лекцій. – К., 1994; Салтовський О.І. Концепції української державності в історії вітчизняної політичної думки. – К., 2002; Яременко П.К. Іван Вишенський. – К., 1982 та ін.

Про становлення України як незалежної, демократичної держави було і буде ще написано дуже багато. Одні мріяли бачити її саме такою, інші ще й досі сумніваються в здійсненому виборі. Різні оцінки сьогодення та прогнози щодо майбутнього розвитку України знаходять своє відображення в працях таких сучасних українських дослідників, як Б.Д.Білобров, Л.М.Герасіна, І.І.Дробот, Р.П.Іванченко, М.С.Кармазіна, А.М.Круглашов, О.С.Кухарчук, М.М.Юрченко та ін.

Розглядаючи ідею соборності України, доречним стає вивчення історії змагань українців за створення своєї власної соборної незалежної держави, теоретичне обгрунтування даної ідеї в політичній думці України. Такою незалежною, соборною державою бачили Україну в різні історичні часи Б.Хмельницький, Т.Шевченко, М.Драгоманов, М.Грушевський, В.Липинський, В.Винниченко та ін.

Слід зазначити, що в історії України ідея соборності завжди була "вплетена" в процеси та події, що відбувалися в той чи інший час. Залежно від історичної ситуації вона набувала своєї актуальності або в суто релігійному, або в світському вигляді.

Якщо говорити про соборність України, то вона має кілька вимірів, а саме: соборність її землі; державності; громадськості; політичної, правової, громадянської культури, духовності. Соборність землі України означає єднання всіх територій, які історично належали нашому народові, єдність і цілісність загальної території України, недоторканність її кордонів.

Соборність української державності означає, що Україна має свою єдину національну державу, яку створює сам народ як вільну, суверенну, демократичну, правову. Саме така держава здатна бути дійсно соборною. Громадянська соборність – це єднання всіх громадян України незалежно від їх соціально-класової та етнічної приналежності. Соборність України тісно пов'язана з розвитком і формуванням правової, політичної і громадянської культури, основою якої є висока національна свідомість і самосвідомість українського народу.

Реалії сьогоднішнього дня є досить жорсткими. Загострені суперечності, міжусобиці, конфлікти, боротьба за владу між різними політичними силами, небажання йти на взаємні поступки – все це стало нормою суспільного життя. Як ніколи, нам потрібною стає виваженість, лояльність, толерантність, повага. Так, велику роль починає відігравати духовна єдність людей, або духовна соборність. Вона означає гармонію індивідуальних і загальних цілей, прагнень; відповідальність, повагу один до одного, взаєморозуміння; засудження релігійної ворожнечі; проголошення й дотримання рівності націй, їх права на вільний розвиток. Мова йде про ті загальнолюдські принципи або цінності, якими має керуватись кожна людина, суспільство в цілому.

Іван Вишенський був одним із перших в українській політичній думці, хто починає говорити про соборність саме в її духовному контексті. Він пропонує свої основоположні засади, на яких має грунтуватись духовне і суспільне життя.

Іван Вишенський народився між 1545 і 1550 роками у с. Вишня Судова в Галичині. Офіційна освіта його була нижча. Молодим І.Вишенський проживав на Волині, бував у Луцьку. За свідченнями істориків, певний час посідав якесь становище при дворі князя Костянтина Острозького. Цілком можливо, що на його освіту вплинуло і знайомство з Острозькою академією, ректором якої на той час був письменник-гуманіст Герасим Смотрицький. У 70-х роках І.Вишенський стає монахом Афонського монастиря, що міститься на території сучасної Греції. Там він, за винятком кількох приїздів в Україну в 1604-1606 роках, проживав до самої смерті.

Життя і творчість Івана Вишенського припадає на другу половину XVI – першу чверть XVII ст. Як зазначає П.К.Яременко, "то була доба швидкого піднесення національно-визвольних рухів, спрямованих на боротьбу проти шляхетського гніту і католицько-єзуїтської експансії, проти нав'язаної українському народу Ватіканом у союзі з польськими і українсько-білоруськими феодалами так званої Брестської церковної унії 1596 року"[1]. В літературному житті суспільства головна увага була зосереджена на церковно-релігійній полеміці між католицько-уніатськими публіцистами і православними українськими літераторами. На цьому грунті виросла багата за формою й змістом так звана полемічно-публіцистична література, представником якої і є Іван Вишенський.

Іван Вишенський є автором багатьох трактатів, які були спрямовані проти Берестейської унії. Він виступає проти православних єпископів, які зрадили народ, відкидає "тую любов поганскую, которою бискупи залецают"[2]. У своїй праці "Краткословна відповідь Петру Скарзі" він висловлює думку, що ні папа римський, кардинали, архієпископи, ні світська влада, ні королі не повинні сподіватися, що православні погодяться і приймуть унію. Полеміст застерігає співвітчизників перед небезпекою повного занепаду національної віри, справедливості і моральності. Як зазначає О.І.Салтовський "протест І.Вишенського викликала не лише мета унії, а й насильницькі методи її впровадження. Він вважав недопустимим насильство над сумлінням людини і ставив у приклад уніатам Христа та його учнів"[3]. Справжня

© Т.Ю.Крива, 2005

Ivan Vyshensky Lviv National University

причина унії, за Вишенським, полягає в тому, що владики духовні і світські, як католики, так і православні, переслідуючи власні інтереси, дали згоду на відречення від віри своїх предків. Таким чином, він виступає проти католицької експансії на православні українські землі і закликає повернутись до чистоти віри раннього, істинного християнства. Захищаючи суть християнства, полеміст відкидав усі так звані одиничні привнесення, які, на його думку, спотворювали цілісне та незмінне вчення. Мова йде передусім про католицьку та уніатську церкву – відступи від християнства, які Вишенський називав єресями. Для Вишенського головне – бути справжнім християнином, і немає значення національна приналежність. Вчення Христа та його суть одна для всіх і не залежить від тих чи інших обставин. Вишенський виходив з того, що принципи і положення християнства дані Богом і втілені в ідеалі раннього християнства. Вболіваючи за долю рідного народу, Вишенський виступає з цим ідеалом як запорукою народного спасіння перед злом – експлуатацією, поневоленням. Він закликає не тільки втілювати цей ідеал у життя, але й вести невтомну боротьбу за його ідейну чистоту.

Філософські погляди Вишенського не обмежуються лише трактуванням проблеми ставлення людини до Бога й навколишньої дійсності, вони знаходять своє втілення і завершення у розгляді суспільних відносин, розкритті та визначенні місця й ролі людини у житті, у створенні суспільно-політичного ідеалу на основі відношення "дух – тіло". Виходячи з принципу відношення "дух – тіло", полеміст намагався знайти обґрунтування для вимог свободи, рівності, справедливості насамперед у сфері духу, а потім покласти це в основу громадського життя, життєдіяльності людини і суспільства в цілому.

Людина для нього – це єдність духу і тіла, вона поєднує в собі вічне й тимчасове. Відношення між духом і тілом характеризується в І.Вишенського не гармонійністю, злагодженістю, але антагоністичною протилежністю й взаємовиключеністю, що зумовлює їх непримиренну боротьбу. Віддавши себе земному життю, захопившись його примарами, розкошами, багатством, людина стає смертною. А коли життя людини підпорядковане покликанню духу, тобто коли вона дбає про добро, справедливість, чесність, тоді її чекає вічне блаженство. Щастя не дарується людині Богом, а свідомо здобувається праведністю життя згідно з вимогами божественних знань. Людина може досягти щастя тільки тоді, коли її земне життя буде підпорядковуватися істинам божим як антиподові зла. Так, розглядаючи людину як істоту двоїстої природи, Вишенський вбачав її справжню сутність у духовності, досягти якої можна за умов ретельного вивчення священних текстів.

Він вважав, що головним у житті людини є духовне очищення і моральне вдосконалення. На його думку, кожна людина мусить керуватись в житті високою свідомістю, розумом, вірою, а не вовчими законами поганського існування. Чесне трудове життя, побожне – такі вимоги Івана Вишенського. Розглядаючи людські стосунки, він запитує: де знаходиться розумно-людяне, духовне, божественне начало?

Отже, у центрі творчості І.Вишенського – проблема людини. Йдеться передусім про поневолену людину, яка у реальному житті бореться за своє визволення і спасіння. Предметом турботи мислителя стає спасіння людини в умовах земного існування, що вимагає знищення несправедливості, нерівності, гноблення, експлуатації. Іван Вишенський виступає за таке суспільство, в якому б кожна людина почувала себе вільною від феодального і церковного гноблення, де би панували братерство, злагода між людьми. Ось чому центральними для нього стають такі поняття, як свобода, рівність, братерство, справедливість.

Полеміст виходить з того, що саме християнська віра у своїй духовній чистоті грунтується на таких демократичних засадах, як свобода і справедливість, рівність і братерство. Так, Вишенський орієнтується на ідеал раннього християнства часів Христа та апостолів, на "первісну комуну християнську", яка була заснована на засадах рівності, братерства, спільності майна. Він шукав ідеалу Христової церкви і бачив його не в католицизмі і не в сучасному йому православ'ї, а у первісному християнстві. Цей ідеал став своєрідним еталоном оцінки і католицизму, і сучасного полемістові православ'я. Вишенський прагнув утвердити його, відновлюючи простоту, щирість та демократизм первісного християнства. Таким чином він сподівався оздоровити людське буття.

Зосереджуючи увагу на суспільно-моральних ідеалах раннього християнства, він розглядав їх як антипод панівним у тогочасному суспільстві несправедливості й насильстві, гнобленню й беззаконню, деспотизму й безправ'ю. Мислитель нещадно викривав усі кривди, що чинилися світськими магнатами і шляхтою, церковними владиками й вищим духовенством незалежно від того, до якої конфесії вони належали.

І.Вишенський глибоко переживав соціально-економічне, політичне, національне безправ'я українського народу, передусім трудового люду. Захищаючи експлуатовані маси народу, полеміст з цих же класових позицій розглядав питання рівності. Проблема рівності посідала у Вишенського виняткове місце. Якщо існує експлуатація і гноблення, бідність і багатство, то все це, на його думку, цілком природно породжує соціальну проблему рівності та нерівності. Так, Вишенський виходив з того, що прагнення людини до багатства викликане принадами та спокусами світського життя. Він вважав, що диявол прагне спокусити людину земними благами, а оскільки це можна зробити через її тілесну природу, він намагається розпалити жадобу людини до багатства та розкоші. І якщо людина внаслідок слабкості духу не може приборкати в собі тілесні прагнення, то вони заволодівають нею, відсуваючи її духовність. Так, нагромаджуючи власні багатства, людина водночас утверджує бідність інших людей. Бідні люди – скривджені, вони несправедливо втратили своє майно, а багаті – кривдники, тому що розбагатіли саме за їх рахунок. Оскільки бідність, на думку Вишенського, є носієм доброчинства і високої шляхетності, він рішуче захищав її, вимагаючи рівності й справедливості. Проблему соціальної рівності і нерівності Іван Вишенський розкрив у трактуванні різниці між холопом і шляхтичем. Так, шляхтич підноситься над холопом, зневажає його, але холоп, як зазначає полеміст, стоїть набагато вище над шляхтичем. Шляхтич потонув у земному багатстві, втратив чесність, справедливість, відійшов від Бога. Холоп, який постійно зазнає зневаги, безправ'я, є чесним, справедливим, саме він і єднається з Богом. Бідність, за Вишенським, за своєю суттю органічно поєднується з рівністю. Христос як втілення справедливості та правди не міг з'явитися на землі інакше, як тільки у вигляді убогого, бездомного, щоб авторитетом так званої божественної бідності піднести людську бідність, звеличити її як неперевершену гідність людини. Оскільки бідність, на думку Вишенського, є носієм доброчинства й високої шляхетності, він рішуче захищав її, вимагаючи рівності й справедливості. Для Вишенського багатство – соціальне зло. Так, Христос вважав несумісним багатство зі своїм вченням, майно потрібно продати і гроші дати бідним. Христос у його трактуванні протистоїть багатству – світському і церковному, саме він

відкидає соціальну зверхність, панування світських вельмож і, нарешті, утверджує рівність – основоположну засаду соборності раннього християнства.

Рівність – це основний принцип організації відносин між людьми. Вишенський вважає, що люди рівні від природи і перед Богом. Так, рівність людей від природи не дає нікому права самовільно ставати вище над іншими. Рівність людей перед Богом тим більше не дає нікому права поневолювати інших, бо всі люди за своєю духовною сутністю рівні перед Богом як перед верховним законодавцем правди і справедливості. На його думку, можновладці можуть переважати всіх інших лише своєю владою, а плоттю, духом вони є рівними зі своїми підданими. Одержавши владу від Бога, правитель не може чинити свавілля, не може користуватися нею на свій власний розсуд, тому що це є грубим порушенням Божих настанов про рівність. Влада державна є незаперечною лише тоді, коли властитель підкоряє свої особисті пристрасті основному – забезпеченню найбільшого блага для підданих у відповідності з Божими заповідями.

Іван Вишенський виступає противником приватної власності. Така власність, на його думку, згубна для людини і суспільства, вона робить людину хижаком і породжує нерівність між людьми. Немає приватної власності – панує повна демократія і "братолюбіє". Полеміст допускає існування лише дрібної власності, але ця власність мусила бути придбана чесною працею. Вимогу спільності майна й заперечення приватної власності Вишенський розглядав як встановлений Христом божественний закон, від якого ніхто не може відступити, якщо вважає себе християнином. Акцентуючи увагу на спільності майна як основі рівності, справедливості, Вишенський розглядав її як основоположну підвалину християнства.

Принцип рівності у трактуванні Вишенського є всезагальним не тільки для духовно-релігійного, але й для світського життя. Він наголошує, що світське життя християнина невіддільне від релігійного. Так, рівність, справедливість, свобода, братерство, благочинність повинні лежати не тільки в релігійному, але й у суспільному житті, тобто в основі всієї життєдіяльності людини і народу в цілому.

Виділяючи рівність як головний принцип раннього християнства, Вишенський поклав його в основу визначення соборності, суть якої полягає в тому, щоб жити "соборно один одного ісправляючи, а не одному над всіма володіти".

Принцип рівності у Вишенського є основоположним серед таких, як свобода, справедливість, братерство, благочинність тощо. Саме ці засади й характеризують демократизм раннього християнства, саме вони й становлять зміст соборності як форми правління, що була встановлена Христом, але грубо порушена, а точніше відкинута католиками. Полеміст настоював на тому, щоб утвердити ці визначальні засади як в духовно-релігійному, так і у суспільному житті, тобто соборність він розглядає як основоположний принцип суспільно-релігійного життя.

Соборність правління як вираження демократизму раннього християнства, за Вишенським, є божественним явищем. Оскільки її встановив Христос, від її вимог не можна відступати.

Вишенський наголошує на неухильному дотриманні засад соборності в церковному житті, діяльності пастирів. Таким чином, вважає він, усувається тиранія, деспотія, утверджується рівність усіх людей. Здійснення принципу соборності у земному житті – демократично-гуманістична вимога досягнення щастя та порятунку, а це, на його думку, найголовніше у земному житті людини.

Вишенський надав виняткового значення втіленню цього принципу і у відносинах між церквами, що допоможе виключити зверхність будь-якої із них над усіма іншими. Він вважав, що всі церкви рівні між собою, вони будують свої відносини та управляються соборно, а верховним владикою над ними є лише Христос.

Аналізуючи витоки ідеї І.Вишенського про соборність як принцип організації суспільного життя, Іван Франко відзначав: "Основою організації суспільної в нього була церков, щоправда, в розумінні далеко ширшім, ніж воно утерлося тепер. Під церквою розумів Вишенський не тільки духовенство вище і нижче, але і всіх вірних, котрі мали право забрати голос в ділах церковної адміністрації, а навіть догматичних… всі діла чисто світські повинні були рішатися зі становища церковного"[4].

Отже, Іван Вишенський у своїх працях обстоював ідею рівності всіх людей від природи і перед Богом. Саме цю ідею, на його думку, Христос виклав у своєму вченні й реалізував у ранньому християнстві. Для утвердження свого ідеалу справедливості й рівності, свободи і братерства він обирав шлях апеляції до серця людини, добрих людських почуттів, моралізації людини. У трактуванні Вишенського демократичні засади раннього християнства, засновані на рівності людей від природи і перед Богом, набувають значення основоположних, визначальних принципів як для утвердження так званої правдивої церкви, так і для встановлення рівності, свободи, справедливості в суспільному житті.

Підводячи підсумок, зазначимо, що гуманістична спрямованість світогляду Івана Вишенського має свою специфіку, зумовлену конкретно-історичними умовами суспільного та духовного розвитку України XVI–XVII ст. Виступаючи проти Берестейської унії, він виступає проти національного та релігійного поневолення українського народу. Іван Вишенський мріє про таке суспільство, в якому кожна людина почувала б себе вільною від феодального і церковного гноблення, де панувало би братерство між людьми. А для цього він пропонує повернутись до настанов та принципів раннього, істинного християнства. Саме воно, на його думку, грунтується на таких демократичних засадах, як свобода, братерство, рівність, справедливість, благочинність та ін. Ці засади є основоположними для всієї життєдіяльності людей, визначальними у людських стосунках, їх утвердження в суспільстві допоможе ліквідувати соціальну нерівність, насильство, гноблення, експлуатацію, усяке інше зло. Свобода, справедливість, рівність, благочинність, братерство – саме ці засади і складають зміст соборності. Так, соборність, за Вишенським, це визначальний принцип як для духовно-релігійного, так і для суспільного життя.

Іван Вишенський пропонує утвердити в суспільстві такі засади, які сьогодні для нас є досить актуальними і необхідними. Від їх усвідомлення, дотримання буде залежати характер відносин між людьми, стабільність та цілісність суспільства загалом.

[1]*Яременко П.К.* Іван Вишенський. – К., 1982. – С.7; [2]*Вишенський І.* Краткословна відповідь Петру Скарзі // Вишенський І. Твори. – К., 1959. – С.117; [3]*Салтовський О.І.* Концепції української державності в історії вітчизняної політичної думки. – К., 2002. – С.50; [4]*Франко І.* Іван Вишенський і його твори // Зібр. тв.: У 50 т. – К., 1976 – Т.30. – С.206.

Надійшла до редколегії 02.02.2004

Київський національний університет імені Тараса Шевченка

Ф.М.Медвідь, канд. філос. наук, НА ДПСУ

НАЦІОНАЛЬНО-ДЕРЖАВНІ ІНТЕРЕСИ ТА ГЕОПОЛІТИЧНІ ПРІОРИТЕТИ УКРАЇНИ В КОНТЕКСТІ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ ТА ЄВРОІНТЕГРАЦІЇ

У статті розглянуто підходи до розуміння геополітичного становища України. Висвітлено зовнішньополітичну стратегію української держави. Розкрито авторське розуміння національно-державних інтересів України та їхні загрози в умовах глобалізації та євроінтеграції.

The approaches to Ukrainian geopolitical position understanding are examined at this article. It envisages the foreign policy of the Ukrainian State . Author gives his own understanding of Ukrainian national interests and its threats in the conditions of globalization and euro integration.

В умовах глобалізації всіх сфер людської діяльності, особливо культури й науки, витворюється лібералізований та інтегрований світовий ринок товарів і капіталу, формується новий міжнародний інституційний лад, що служить розвиткові виробництва, торгівлі і фінансових потоків у всесвітньому масштабі.

Глобалізація також являє собою широкомасштабну гру інтересів, гру ризиковану і конфліктогенну. Деякі народи і країни можуть мати більше вигоди з цієї гри, деякі – менше, а деякі народи можуть і зовсім програти у великих перетвореннях на зламі тисячоліть[1].

Україна, як і ряд інших постсоціалістичних країн, намагається посісти гідне місце під сонцем.

Кожна національна держава прагне реалізувати на міжнародній арені свій національний, а точніше національно-державний інтерес, що виступає, як правило, інструментом аналізу змісту, джерел та адекватності зовнішньої політики держави у конкретній історичній та політичній ситуації.

Термін "національний інтерес" з'явився ще у XVI столітті. В теорії міжнародних відносин це поняття вживається переважно у сфері зовнішньої політики і сприймається у розумінні "державний, народний, всенародний". Подібний підхід зумовлений і тим, що в англійській мові (як і в інших мовах германської і романської групи) термін "національний" не має суто етнічного значення. Як і в світовій, так і в українській інтелектуальній традиції натрапляємо на різне розуміння категорії "нація", що, в свою чергу, впливає на різне визначення поняття "національний інтерес".

В літературі національні інтереси поділяються традиційно на внутрішні і зовнішні. На наш погляд, варто говорити про національні інтереси як внутрішні і національно-державні інтереси як зовнішні. Хоч, зауважимо, такий поділ є до певної міри умовним, оскільки будь-який національний чи національно-державний інтерес має, як правило, внутрішні і зовнішні аспекти.

Крім цього, проблема дослідження змісту інтересів учасників міжнародних відносин, на думку дослідників сучасної теорії міжнародних відносин, залишається однією з найскладніших, оскільки їх вивчення досі ґрунтується більше на інтуїтивних міркуваннях науковців, ніж на безперечних та доказових аргументах[2].

На думку аналітиків Верховної Ради України, "національні інтереси відображають фундаментальні цінності та прагнення Українського народу, його потреби в гідних умовах життєдіяльності, а також цивілізовані шляхи їх створення і способи задоволення.

Національні інтереси України та їх пріоритетність обумовлюються конкретною ситуацією, що складається в країні та за її межами"[3] .

Аналіз національних і національно-державних інтересів ми розглядаємо з позиції політичної суб'єктності української нації, тобто українська нація постає творцем власної держави, яка використовується нацією як інструмент здійснення внутрішньої і зовнішньої політики. Внутрішня і зовнішня політика держави повинна базуватися на національних і національно-державних інтересах, виходити з них.

Науковий підхід до визначення національних і національно-державних інтересів, безперечно, передбачає врахування історичних, соціально-політичних та економіко-географічних чинників функціонування української нації. Вихідними засадами при цьому є чітке розуміння того, що являє собою сучасна українська нація у вузькому значенні, як етнічно однорідна спільнота громадян української національності, що проживають в Україні, та в широкому значенні – як відкрита поліетнічна спільнота, що історично склалася на території України, яка усвідомлює себе українським народом, а її члени – громадянами України, тобто мова йде про політичну націю.

Можна погодитися з думкою професора А.Колодій про те, що для нації як етнополітичної спільноти (політичної нації) інтереси зосереджені передусім у сферах політики й культури[4]. Тому для нації як політичного суб'єкта найголовнішим є збереження її ідентичності і культурно-мовної самобутності у властивій саме цій нації формі, тобто у формі реалізації національної ідеї. В силу цього пріоритетні політичні інтереси нації спрямовані на подальшу консолідацію спільноти, на створення чи збереження власної державності та налагодження відносин з іншими націями-державами.

Національний інтерес, на наш погляд, можна визначити, виходячи саме з суттєвих ознак нації як етносоціальної спільноти. В структуру його (національного інтересу) входить зміцнення економічної могутності на основі своїх внутрішніх ресурсів, примноження і раціональне використання національних багатств, гармонійний розвиток продуктивних сил, що функціонують на національній території, а також забезпечення захисту цілісності території.

До структури національного інтересу входить також розвиток національної культури, мови, підтримання на належному рівні національної самосвідомості, що оберігають і розвивають національну самобутність і національне середовище, формують національне буття спільноти .

Слід зазначити, що структура національного інтересу змінюється залежно від завдань нації, ступеня (етапів) її сконсолідованості (початковий етап формування, етап національно-визвольної боротьби, розквіт національної спільноти тощо). Щодо нації-держави як суб'єкта міжнародного права, то національний інтерес звернений всередину спільноти, до умов її внутрішнього функціонування і прояву її ознак.

Націю-державу як суб'єкта міжнародних відносин, вважаємо, характеризує національно-державний інтерес, який виступає в загальному плані як мотивація зовнішньополітичної діяльності держави.

Національно-державний інтерес України в перехідний період становлення незалежної держави можна охарактеризувати як національне виживання, що повністю підпорядковане завданням стабілізації ситуації в державі і забезпеченню переходу до демократичного суспільства, зорієнтованого на ринкову економіку. Він передбачає формування механізму зовнішніх зносин як основи зміцнення стабільності і відвернення міжнарод-

© Ф.М.Медвідь, 2005

них конфліктів, цивілізованих входжень у систему колективної та міжнародної безпеки[5].

Відправною точкою зарубіжної політики будь-якої країни, підкреслював фундатор політичного реалізму Г.Моргентау, має бути концепція національних інтересів, визначених у термінах сили. Сила (вплив) як суспільне явище має багато вимірів і проявів: від фізичної (військової) сили до економічних, соціальних, психологічних впливів. Серед них, на думку фахівців, найважливішими є: (1) геополітичне становище; (2) населення; (3) природні ресурси; (4) індустріальний розвиток держави; (5) військова могутність; (6) воля; (7) політичне керівництво і внутрішня організація влади; (8) дипломатія; (9) міжнародний імідж[6].

Україна є п'ятою на континенті за кількістю населення і другою за розмірами території країною. За економічними можливостями, інтелектуальним і науково-технічним потенціалом вона належить до розвинутих найбільших європейських держав. Тому для України характерна активна форма зовнішньої політики, що базується на пошуках рівноваги між внутрішньою і зовнішньою діяльністю держави, скерована на утвердження її авторитету, значимості і престижу у світовому співтоваристві.

З огляду на своє геополітичне становище, історичний досвід, культурні традиції, багаті природні ресурси, потужний економічний, науково-технічний та інтелектуальний потенціал Україна спирається на свої фундаментальні національні та національно-державні інтереси, відповідно до яких визначаються засади, напрями, пріоритети і функції зовнішньої політики.

На формування української політичної думки про її геополітичне становище вплинуло розташування етнічних територій України на Великому кордоні, що протягом багатьох сторіч визначав історичну долю Русі-України та її геополітичну ситуацію[7].

Суть проблеми зовнішньополітичних орієнтирів ще на початку XX ст. визначив видатний український етнополітолог Володимир Старосольський: "У старі часи це набуло конкретної форми виразу: "Москва чи Варшава", як це існувало в XVI столітті. Зараз це вибір – "Схід чи Захід", з Москвою, як синонімом Сходу, чи з Європою, як синонімом Заходу. Яка орієнтація переможе?". В'ячеслав Липинський констатував: "Відділитися від Польщі, але так, щоб не утопитися в російському морі – ось проблема, остаточне вирішення якої Україні не вдалося знайти протягом тисячоліть".

Вже у XIX ст. в українській суспільно-політичній думці, на думку дослідників, були визначені основні життєво важливі пріоритети в галузі геополітики: слов'янський, чорноморсько-балканський, центрально- і західноєвропейський, чорноморсько-балтійський, а також "геоцентричний", тобто рівноваги між Сходом і Заходом.

Історично сформувалися три головні вектори зовнішньополітичних взаємодій для України: євразійський, європейський, який включає в себе також орієнтацію на США, та південно-східний[8]. Сьогодні орієнтація української політичної еліти розподілена між двома найважливішими напрямами – євразійським та європейським, а офіційна зовнішньополітична стратегія України визначена як "багатовекторність". Хоч, на думку ряду політологів, "багатовекторність" є неефективною, слабкою політичною стратегією і не задовольняє національні-державні інтереси України, однак Президент України в черговий раз декларує "європейський вибір України"[9]. "Європейський вибір України, – наголошує він, – це природній наслідок здобуття державної незалежності. Він відображає життєво важливі інтереси України, викристалізувався з усієї попередньої історії українського народу, його ментальності та глибоких демократичних традицій, ґрунтується на законному прагненні громадян України бачити свою державу невід'ємною частиною єдиної Європи".

Разом з тим, Президент України підкреслює, що "водночас має набувати більшого динамізму розвиток дружніх, рівноправних взаємовідносин з Російською Федерацією", бо "на Росію припадає майже 40 відсотків нашого зовнішнього товарообороту"[10].

Водночас "Стратегічна концепція північноатлантичного союзу" (ст. 36) стверджує, що "Росія грає виключну роль у забезпеченні євроатлантичної безпеки". Ст. 37 цього документа засвідчує, що "Україна займає важливе місце в обстановці безпеки в Євроатлантичному регіоні та є важливим і цінним партнером у справі захисту стабільності та загальнодемократичних цінностей". Отже, Росія "грає виключну роль", а Україна "займає особливе місце"[11].

У цьому контексті показовою є відома праця З.Бжезінського "Велика шахівниця" з його концепцією геополітичного простору як "великої шахівниці" зі своїми правилами, гравцями та фігурами. Тут теж Україна не виступає "гравцем", а новим та важливим простором на "євразійській шахівниці", геополітичним центром, тому що саме її існування як незалежної держави допомагає трансформувати Росію[12].

Наведений вище аналіз підтверджує авторитетну думку аналітиків Національного інституту стратегічних досліджень про те, що українське суспільство залишається і досі зрусифікованим, продовжує перебувати в "силовому полі" російської політики, економіки і культури. Досить поширене скептичне ставлення до української історії і культури, їхньої значущості та гідного майбутнього. Відчуваються дефіцит самоповаги у політичних та економічних справах, недостатня рішучість при визначенні власних геополітичних стратегій та при захисті національних інтересів[13].

З метою забезпечення національних і національно-державних інтересів України її зовнішня політика постійно спрямована на виконання таких найголовніших завдань: (1) Утвердження і розвиток України як незалежної демократичної держави; (2) Забезпечення стабільності міжнародного становища України; (3) Збереження територіальної цілісності держави та недоторканості її кордонів; (4) Включення національного господарства у світову економічну систему для його повноцінного економічного розвитку; (5) Захист прав та інтересів громадян України, її юридичних осіб за кордоном, створення умов для підтримання контактів із зарубіжними українцями і вихідцями з України, подання їм допомоги згідно з міжнародним правом; (6) Поширення у світі образу України як надійного і передбачуваного партнера[14].

Принципово важливе значення має затверджена Указом Президента України "Стратегія інтеграції України до Європейського Союзу" від 11 червня 1998 р. та "Європейський вибір: концептуальні засади стратегії економічного та соціального розвитку України на 2002-2011 роки: Послання Президента України до Верховної Ради України 2002 р.", що зафіксували основні напрямки інтеграційного процесу: (1) адаптація національного законодавства до норм ЄС, забезпечення прав людини; (2) економічна інтеграція та розвиток торгових відносин; (3) взаємодія з ЄС у контексті загальноєвропейської безпеки; (4) політична консолідація та зміцнення демократії; (5) узгодження соціальної політики України із стандартами ЄС; (6) культурно-освітня і науково-технічна інтеграція; (7) встановлення та поглиблення прямих контактів між регіонами України та державами – членами і кандидатами у члени ЄС; (8) галузева співпраця; (9) співробітництво у галузі охорони довкілля.

Національним інститутом стратегічних досліджень визначені пріоритетні національні та національно-державні інтереси України: (1) Забезпечення суверенітету та територіальної цілісності; (2) Подолання економічної кризи; (3) Досягнення національної злагоди, політичної та соціальної стабільності; (4) Збереження генофонду народу, зміцнення здоров'я громадян; (5) Створення демократичного сус-

пільства; (6) Інтеграція України в європейську та світову спільноту; (7) Забезпечення екологічно безпечних умов життєдіяльності; (8) Створення цілісної системи забезпечення національної безпеки[15].

Пріоритетному національно-державному інтересу України "забезпечення суверенітету та територіальної цілісності" заважають та є найбільш небезпечними такі внутрішні загрози: активізація сепаратистських рухів у деяких регіонах (0,67-0,63-0,69); зниження рівня боєздатності Воєнної організації України (0,48-0,49-0,51); відсутність гнучкої регіональної політики (0,43-0,56-0,53); міжконфесійні та міжетнічні конфлікти (0,72-0,77-0,63)16.

До найбільш небезпечних зовнішніх загроз цьому пріоритетному національно-державному інтересу України аналітики відносять: висунення територіальних претензій до України (0,8-0,92-0,95); втручання у внутрішні справи України (0,76-0,88-0,84); використання ресурсної та технологічної залежності України для політичного тиску на неї (0,65-0,58-0,51)[17].

Пріоритетному національно-державному інтересу України "інтеграція України в європейську та світову спільноту", що проливає світло на систему індикаторів геополітичного становища нашої держави та їх порогові значення, заважають і найбільш небезпечні такі внутрішні загрози: порушення прав та свобод людини (0,32-0,34-0,27); зволікання з проведенням економічних реформ (0,38-0,43-0,45); повільність входження до світового інформаційного простору (0,52-0,65-0,55)[18].

Найбільш небезпечною зовнішньою загрозою цьому пріоритетному національно-державному інтересу України виступає "підрив міжнародних позицій України" (0,31-0,27-0,32)[19].

Основним базовим національно-державним інтересом, геополітичним пріоритетом і стратегічним завданням зовнішньополітичного курсу України в умовах глобалізації та євроінтеграції є її виживання, підвищення життєспроможності та зміцнення як вільної, суверенної, незалежної держави сучасного світу за умов збереження національних цінностей, захисту економічного та політичного суверенітету, власної соціально-культурної ідентичності, перетворення з об'єкта геополітичних ігор великих потуг на повноцінний суб'єкт геополітики, тобто на самостійного гравця, який визначає свої цілі і дії на міжнародній арені[20].

На думку аналітиків Національного інституту стратегічних досліджень, основними життєво важливими геополітичними і зовнішньополітичними пріоритетами геополітичної стратегії України: (1) виживання України як суверенної незалежної держави, зростання ролі фундаментальних цінностей і зміцнення інституцій, що забезпечують добробут, безпеку і соціокультурний прогрес; (2) повернення України в європейський цивілізаційний простір, всебічна інтеграція до європейських і євроатлантичних політичних і соціальних структур, а також структур безпеки; (3) посилення економічного і політичного потенціалу і "дієспроможності" України в широкому розумінні цього терміну за рахунок прискорення внутрішнього розвитку, участі в європейських структурах безпеки, укладання двосторонніх і багатосторонніх договорів, отримання відповідних гарантій безпеки тощо; (4) пріоритетна орієнтація на інтеграцію до ЄС і ЗЄС. Поглиблення спеціального партнерства з НАТО, курс на приєднання (як перший крок) до політичних структур цієї організації, яка є наріжним каменем усієї структури європейської безпеки; (5) зміцнення стратегічного партнерства зі США і зв'язків з країнами Західної Європи відповідно до національних інтересів і пріоритетів України; (6) підтримка і розвиток рівноправних, взаємовигідних економічних, політичних і соціокультурних відносин з РФ; (7) зміцнення та консолідація особливих відносин із стратегічно важливими сусідами, насамперед Польщею, країнами Балтії, Туреччиною, Грузією, Азербайджаном та країнами Вишеградської групи; (8) сприяння формуванню "поясу стабільності" та регіональних структур безпеки від Балтійського і Чорного морів до Закавказзя і Центральної Азії; (9) активна участь у створенні європейських і євразійських транспортних коридорів як по "Балто-Чорноморсько-Близькосхідній" вісі, так і по вісі "Західна Європа – Україна – Закавказзя – Центральна Азія – КНР", використання цих коридорів для створення надійної багато альтернативної системи постачання енергоносіїв і стратегічно важливої сировини; (10) курс на альтернативне лідерство на терені колишнього СРСР насамперед у Чорноморсько-Каспійському регіоні; активна кооперація з тими країнами, які вбачають в Україні надійного рівноправного партнера, вільного від великодержавних і гегемоністських амбіцій; (11) протидія неконтрольованому іноземному економічному проникненню і всебічний захист економічного суверенітету, недопущення встановлення будь-яких форм економічної і політичної залежності; (12) блокування поточних проб односторонньої іноземної соціально-культурної та інформаційної експансії й домінування; (13) цілеспрямоване формування в масовій свідомості універсальних європейських і євроатлантичних цінностей і соціокультурних орієнтацій[21].

В умовах глобалізації та євроінтеграції, відповідно до основоположних концепцій геополітики, можна впевнено стверджувати, що сучасна Україна посідає важливе за значенням, розташуванням, природними та людськими ресурсами місце у геополітичному просторі, однак, на жаль, ще не посідає з усіма цими ознаками, національно-державними інтересами та геополітичними пріоритетами відповідного місця у геополітичній стратегії розвинених західних держав. Тому лише на шляху консолідації української політичної нації, зміцнення свого суверенітету та соборності Українська держава перетвориться з об'єкта чужоземного впливу на повнокровний суб'єкт сучасної міжнародної політики.

[1]*Колодко Гжегож В.* Глобалізація і перспективи розвитку постсоціалістичних країн. – К., 2002. – С.17, 30; [2]*Мальський М.З., Мацях М.М.* Теорія міжнародних відносин. – Львів, 2002. – С.145; [3]Концепція (Основи державної політики) національної безпеки України // Відомості Верховної Ради України. – 1997. – № 10. – С.150; [4]*Колодій А.* Нація як суб'єкт політики. – Львів, 1997. – С.29; [5]*Медвідь Ф.* Національні та національно-державні інтереси України в період політичної модернізації// Історія української науки на межі тисячоліть. – Випуск 6. – К., 2001. – С.111; [6]*Медвідь Ф.М., Телячий М.Г.* Україна в системі міжнародних відносин // Основи політології. Конспект лекцій для студентів усіх спеціальностей. – Львів, 1994. – С.113-120; [7]*Дашкевич Я.* Лабіринти історії України // Україна. Наука і культура: Щорічник. – Вип.31. – К., 2002. – С.109; [8]Геополітичні пріоритети основних світових потуг і України // www.niss.gov.ua; [9]Незалежність України і виклики сьогодення. Виступ Президента України Л.Д.Кучми на урочистому зібранні, присвяченому дванадцятій річниці Незалежності України, 23 серпня 2003 року // Урядовий кур'єр. – 2003. – 27 серпня; [10]Українська держава – це наша велика єднальна сила. Виступ Президента України Л.Д.Кучми на III Всесвітньому форумі українців, 18 серпня 2001 року // Урядовий кур'єр. – 2001. – 21 серпня; [11]*Дацюк С.* Тезисы по внешней политике Украины // http: // xyz.org.ua/russian/win/strategy/foreign_policy.html; [12]*Бжезінський З.* Велика шахівниця. – Львів – Івано-Франківськ, 2000. – С.44-46; [13]Переяславська угода 1654 року: історичні уроки для Українського народу. Аналітичні оцінки Національного інституту стратегічних досліджень. – К., 2004. – С.21; [14]Про основні напрямки зовнішньої політики України. Постанова Верховної Ради України від 2 липня 1993 року // Голос України . – 1993. – 24 липня; [15]Національна безпека України, 1994 – 1996 рр.: Наук. доп. НІСД / Ред. кол. О.Ф.Бєлов (голова) та ін. – К., 1997. – С.12-14; [16]Там само – С.12,18; [17]Там само – С.12, 17; [18]Там само – С.14, 20; [19]Там само. – С.14, 17; [20]*Медвідь Ф.* Економічна безпека: небезпеки і загрози національним та національно-державним інтересам України // Вісник УАДУ. – 2003. – № 3. – С.131; [21]Україна 2000 і далі: геополітичні пріоритети та сценарії розвитку /Монографія Національного інституту стратегічних досліджень і Національного інституту українсько-російських відносин. – К., 1999. – С.27-28.

Надійшла до редколегії 17.05.2004

ВИПУСК 71

ФІЛОСОФІЯ

В.А.Бугров, доцент

ФЕНОМЕНАЛІЗМ ТА ФІЗИКАЛІЗМ ВІДЕНСЬКОГО КОЛА: МОРІЦ ШЛІК

У статті розглядаються ідеї начільника Віденського кола Моріца Шліка.
This article is about ideas of leader of Wiener Kreis M.Schlick.

Дослідження аналітичних концепцій Віденського кола засвідчує наявність у них такої риси, як феноменалізм. Багато хто з істориків філософії (напр., І.С.Нарський) ведуть генезу феноменалізму від першого позитивізму, а саме від О.Конта. Не претендуючи на підтвердження чи критику такої думки, спробуємо встановити, що ж являє собою феноменалізм, зокрема, на прикладі творчості засновника Віденського кола Моріца Шліка.

Феноменалізм віденців ґрунтувався на тезі про те, що осмислені вирази завжди можуть бути зведені або до емпіричних висловлювань, або до тавтологій. Але висновки з цієї спільної думки різнилися. Спочатку майже всі віденці, услід за Расселом, в якості базисних приймали судження, що виражають чуттєвий досвід, однак згодом більшість з них як базисні почали розглядати твердження, що описують спостереження фізичних об'єктів.

Саме ця еволюція проводить межу між феноменалізмом та фізикалізмом: і той, і інший за епістемологічну норму приймають наукове знання, єдино осмисленими виразами вважають емпіричні висловлювання і тавтології, звертаються до штучних мов для виправлення неточностей і двозначностей повсякденної мови. Але відмінність між ними полягає в погляді на питання про природу базисних емпіричних висловлювань, отримуваних як результат аналізу. Феноменалістські теорії, обстоювані початково майже всіма членами Віденського кола, в якості базисних приймають висловлювання, що виражають чуттєвий досвід. Фізикалістські теорії, обґрунтовані членами Віденського кола (насамперед Р.Карнапом) пізніше, в якості базисних приймають висловлювання, що виражають спостереження фізичних об'єктів.

На відміну від багатьох своїх колег, Моріц Шлік з повагою ставився до історії філософії і, хоча не вважав філософію галуззю знання, але й не відкидав її цінності. Він не підтримував намірів розробки "наукової філософії" чи пропозицій заміни слова "філософія" терміном "логіка науки". Більше того, неможливо якимось видом науки "замінити" філософію. На його думку, філософія, не висуваючи жодних тверджень, допомагає чіткіше зрозуміти, що ми хочемо сказати, і саме тим вона відрізняється за своїм характером від науки. Тому філософія є не вищою наукою, що підпорядковує собі інші науки, а дослідженням загальних принципів наук; зокрема, теорія пізнання не передує природничим наукам, але може бути корисною при їхній інтерпретації.

Розглядаючи зміст теорії пізнання, Шлік виокремлює таку структуру знання: знання на рівні повсякденного життя, яке є розпізнаванням об'єкта; таке знання досягається за допомогою запам'ятовуваних уявлень. Наукові судження зв'язують поняття з фактами шляхом логічних зв'язків, які приводять до досвіду. Зв'язки між поняттями очищаються від невизначеності безпосереднього досвіду завдяки тому, що вони вводяться в термінах аксіоматичних систем, які мають систематизувати факти та полегшити дедукцію. Отже, зв'язки між поняттями є суто аналітичними, і не існує жодного апріорного знання, що не було б аналітичним. Також потрібно упорядкувати відношення між знаками так, щоб вони однозначно відповідали відношенням між фактами. Пізнання вимагає загальної надійності пам'яті, а також деякої єдності досвіду, але воно не має потреби у "внутрішньому сприйнятті". Верифікація фактичної гіпотези можлива тому, що така гіпотеза разом з усіма допоміжними припущеннями веде до деяких наслідків, які, у свою чергу, ведуть до інших наслідків і так далі, доти, доки не досягається рівень безпосереднього досвіду. Але індуктивний процес, у термінах якого такий досвід підтверджує первісну гіпотезу, надає їй лише імовірність, підкріплювану звичкою і потребами практичного життя. Верифікація аналітичних висловлювань є більш надійною і може досягатись шляхом розуміння змісту без наступного звертання до фактів. Критерієм істини є однозначність відповідності суджень фактам, а закон каузальності являє собою певну реальність, незалежну від пізнаючого розуму. Отже, за Шліком, завданням науки є "досягнення істини", а завданням філософії – "досягнення значення". Тому немає специфічно "філософських проблем", бо філософія має шукати значення будь-яких проблем та їх рішень.

Таким чином, Шлік висловив традиційні для віденців думки: (1) філософія є пошуком значення; (2) значення дорівнює перевірюваності. Проте, він другу з названих тез висловлював досить обережно: на відміну від багатьох своїх колег він стверджував, що ніколи не був схильний обмежувати значення верифікацією; він завжди вважав, що значуще варто ототожнювати з тим, що може бути перевірено, тобто з тим, що перевіряється. При цьому межі можливості такої перевірки визначаються не фізичною досяжністю, тому що не відомо, чи можуть і наскільки можуть розширюватися границі цієї досяжності. Єдиною межею перевірюваності є "логічна можливість".

Такий підхід відрізнявся від поглядів позитивістів XIX в., які вважали "помилковим" усе, для чого наука не має у своєму розпорядженні способу перевірки. До того ж, Шлік мав намір визначити вираз "позбавлений значення" таким чином, щоб питання про те, має висловлювання значення чи ні, не залежало від стану наукового знання на даний конкретний момент часу. На його думку, висловлювання позбавлене значення тільки в тому випадку, якщо воно "неверифіковане в принципі". Як приклад Шлік наводить висловлювання "дитина гола, але на ній довга нічна сорочка", що, на його думку, безглуздо, оскільки правила вживання слова "голий" забороняють застосовувати його до людей, одягнених у довгу нічну сорочку. Вдаючись до розгляду метафізичних тверджень, ми, на думку Шліка, бачимо, що вони безглузді з тієї ж причини: "вони порушують правила логічної граматики". Отож, речення метафізика, не будучи пов'язані з правилами, "у принципі" не можуть бути верифіковані.

Звідси можна зробити висновок, що рішення стосовно верифікованості повинні прийматися на суто "логічних" підставах, тобто з урахуванням правил вживання символів, що входять у речення, представлені на наш розгляд. Шлік наводить на користь цього наступний аргумент: верифікованість, що утворить достатню і необхідну умову свідомості, є можливістю логічного порядку, який утворюється при побудові речень відповідно до правил, що дозволяють визначати терміни, що входять до них. Верифікація логічно неможлива в тому

© В.А.Бугров, 2005

Kyiv National Taras Shevchenko University

лише випадку, коли ми не встановлюємо жодних правил, тим самим роблячи її неможливою.

Такий аргумент звучить як відмова від емпірично-позитивістського критерію значення, однак, на думку Шліка, лінгвістичні правила в підсумку вказують на остенсивно обумовлений досвід; отож, для виявлення значень ми повинні спостерігати світ, а тому тут немає суперечності. Між логікою і досвідом немає жодного антагонізму. У сильному варіанті ця теза виглядає так: логік не тільки може бути одночасно емпіристом, але повинен ним бути, якщо хоче зрозуміти власну діяльність.

Таким чином, Шлік знову стикається з труднощами при необхідності пояснити своє розуміння "досвіду". В ранньому формулюванні принципу верифікованості він визначає її, й, отже, значення через "зведення до досвіду": для розуміння висловлювання ми повинні мати здатність точно вказувати ті конкретні обставини, за яких це висловлювання було б істинним, і ті конкретні обставини, за яких воно було б хибним. "Обставини" означають дані досвіду; отже, досвід визначає істинність і хибність висловлювань, досвід "верифікує" висловлювання, а тому критерієм вирішення проблеми виступає її зведення до можливого досвіду. Шлік улід за Махом розрізняє питання, на які можна відповісти, і питання, на які не можна відповісти. Питання, що не мають відповіді, відрізняються тим, що не існує жодного критерію для вибору між пропонованими рішеннями, немає жодного способу піддати ці рішення перевірці досвідом.

Для Шліка "досвід" – це стан моєї свідомості, споконвічно не даної як "мій", оскільки "я" – у цьому він погоджується з неокантіанцями – саме будується з досвіду, але все-таки в ході аналізу виявляється, що цей стан свідомості є моїм і тільки моїм. Тому безглуздо стверджувати про інших людей, що вони мають чи не мають свідомість; на питання про те, наділені вони свідомістю чи ні, "не існує відповіді", оскільки таку свідомість у принципі не можна звести до "мого досвіду". Таким чином, "верифікованість досвідом" означає верифікованість ментальними станами, які я один здатний мати. Звідси випливає, що будь-який спосіб встановлення, верифіковане деяке висловлювання чи ні, у принципі є таким тільки для мене і ні для кого іншого. Оскільки значення і верифікованість тотожні, це приводить нас до дивного висновку про те, що тільки я можу знати значення деякого висловлювання; безглуздо говорити про кого-небудь ще, що "він знає значення цього висловлювання".

Шлік намагається уникнути цього висновку, ставши на точку зору Рассела-Пуанкаре, відповідно до якої наукове знання завжди являє собою знання "структури" і відрізняється від того, що ми "випробовуємо" чи "переживаємо" у досвіді. Шлік критикував сучасних захисників синтетичного апріорі, підкреслюючи виразніше, ніж коли-небудь, що апріорні висловлювання є аналітичними і нефактичними. Едмунд Гуссерль, Макс Шелер та їхні послідовники стверджували, що такі висловлювання, як "кожен тон має визначену висоту" і "зелена пляма не є червоною", є й фактичними, і апріорними. Однак, хоча легко побачити, що всі такі висловлювання апріорні, тобто встановлюються без спеціального звертання до досвіду, не можна переконливо стверджувати що вони фактичні. Насправді це тривіальності, обумовлені тільки правилами вживання слів, що входять до них. "При заданому смислі слів вони апріорні, але суто формально тавтологічні, як і всі інші апріорні висловлювання. Як вирази, що нічого не говорять, вони не несуть у собі знання". Коли ми, приміром, "випробовуємо" відчуття зеленого, цей досвід, за Шліком, є індивідуальним. Звісно, й інші люди вживають слово "зелений", дивлячись, скажімо, на лист рослини, але звідси не випливає, що вони сприймають те ж саме, що сприймаємо й ми, тобто мають той же саме "смисл". Усе, що ми можемо знати, усе, що нам потрібно знати в наукових цілях, – це тотожність структурних відносин між їх сприйняттями структурним відносинам між нашими сприйняттями. З цього погляду для фізика слово "зелений" служить не ім'ям деякого сприйняття, а ім'ям деякого речення в системі відношень, наприклад у таблиці квітів. На думку Шліка, у розвиненій фізичній науці всі слова на кшталт типу "зелений" замінені математичними виразами; речення чистої фізики мають зовсім формальний характер.

Але що ж означають ці речення? З одного боку, ми знаходимо в Шліка твердження, що, будучи структурними, вони не можуть виражати нічого, крім структур, що представляють собою щось суспільне та інтерсуб'єктивне. У той же час, Шлік не забуває і про твердження, яке говорить, що форма без змісту порожня. Тому ми можемо знайти в нього й твердження, що голий каркас наукової системи, аби стати наукою, що володіє реальним знанням, повинен бути заповнений змістом, а це досягається завдяки спостереженню ("досвіду"). На його думку, реальне знання, на відміну від математичних тотожностей, повинне якимсь образом відсилати до змісту, хоча і не може згадувати його.

Саме це й ініціювало перехід від феноменалізму до фізикалізму, а деякою мірою і стало його суттю. Коли більшість представників Віденського кола відмовилися розглядати речення, що виражають безпосередній чуттєвий досвід, як остаточне виправдання усіх фактичних висловлювань, і перейшли до фізикалізму, Шлік спочатку залишився на старих позиціях і в 1934 році в офіційному журналі кола протестував проти фізикалізму та обстоював феноменалістичний аналіз, якого дотримувались колись як він сам, так і інші члени групи. Його аргументи були такі.

У спробі забезпечити тверді об'єктивні підстави для науки фізикалізм в якості основних приймає протокольні висловлювання на кшталт: "М. М. спостерігав такий-то об'єкт у такий-то час і в такому-то місці". Але, як заперечує Шлік, між самим об'єктом і цим висловлюванням залишається місце для всякого роду неправильностей і помилок. Зрештою, щоб протокол був максимально надійним, у якості М. М. повинен бути я сам, і навіть тоді залишається місце для ілюзій і можливість перекручувань між моментом дійсної події і наступним моментом занесення до протоколу. Коли загальна мета звернення до протоколів полягала в тому, щоб одержати надійну вихідну точку, вибір протоколу стає у фізикалізмі справою сваволі. Захисники фізикалізму в цьому питанні вдаються до вимоги узгодження протоколів з положеннями, уже встановленими в науці, вважаючи надійними ті протоколи, що вимагають найменшого перегляду встановлених положень. Але узгодженість не має жодного значення доти, доки щось не встановлене твердо; інакше вся система може виявитися сукупністю тверджень, погоджених між собою, але, разом з тим, помилкових. Крім того, істину не можна встановити шляхом підрахунку речень, що потребують виправлення; якщо істинність речень твердо встановлена, то жоден принцип економії не потрібний. Речення, що точно описують безпосередній досвід, важко формулювати, крім інших причин, ще й тому, що до моменту, коли вони сформульовані, досвід виявляється вже минулим. Проте, описуване ними може бути точним здійсненням пророкувань про досвід, і в цьому сенсі вони більш, ніж які-небудь інші речення, здатні виражати щось дане і безсумнівне. Зрештою, що я відчуваю, те я відчуваю. На відміну від всіх інших синтетичних пропозицій, які

варто піддавати перевірці, речення, що описують безпосередній досвід, фактично виявляються поза сумнівом. Відповідно до цього, структура науки повинна бути в підсумку заснована на таких реченнях, як "тут і тепер лінії перетинаються" і "тут і тепер червоне сусідить із блакитним", а не на реченнях на зразок "те й те спостерігає такий-то фізичний об'єкт".

Перед 1935 роком Шлік уже був схильний визнати, що фізикалістська мова являє собою, принаймні, деякий дуже зручний спосіб випробування відкриттів науки. Фізикалізм здатний, як вважає тепер Шлік, дати повну картину світу; навіть психологічні факти можна виразити його мовою. Але і тепер прийняття Шліком фізикалізма було обережним і обмеженим. Він підкреслював те, що Карнап лише припускав, а саме – що можливість вираження явищ досвіду у фізикалістській термінології є лише щасливим випадком, а не необхідною характеристикою реальності, та, очевидно, зберіг переконання, що висловлювання в термінах досвіду в підсумку епістемологічно більш фундаментальні, ніж фізикалістські висловлювання.

Зважаючи на погляди Шліка на характер філософії, значення, апріорі і протоколи у період його участі у Віденському колі не дивно, що в цей час його опозиція догматичній метафізиці стала ще сильнішою, ніж раніше, і що навіть те скромне місце, яке він раніше залишав для обмеженого реалізму, тепер стало ще меншим. Жодне висловлювання, яке у принципі не перевірюване в термінах чуттєвого досвіду, не може бути осмисленим, стверджує він; апріорні твердження не дають жодного способу заглянути в реальність, яка не відчувається. Справою науки є описове узагальнення, і не потрібно жодного каузального поєднання, щоб зв'язувати світ у єдине ціле. Не можна з успіхом обстоювати ні концепції віталізму, ні концепції механістичного детермінізму; природа наукових законів зводиться в основному до успішного пророкування. Шлік навіть іноді категорично заперечував існування яких-небудь метафізичних проблем і в характерному для логічного позитивізму стилі стверджував, що всі проблеми в принципі розв'язувані.

Разом з тим, загалом Шлік не заходив у запереченні метафізики так далеко, як інші логічні емпіристи; в його роботах до самого кінця зберігається своєрідний реалізм, що стверджує стійкість фактів стосовно всіх перетворень нашої системи понять і потребує, щоб така система завжди орієнтувалася на факти. У нарисі "Простір і час у сучасній фізиці" Шлік порушив питання: чи існують реально молекули, електромагнітні полюси й інші передбачувані, але невідчутні сутності, що використовуються в науці, чи вони є лише зручними фікціями; і він віддає явну перевагу першій точці зору. Зрідка уточнюючи свою позицію і цілком визнаючи, що, на відміну від механічної теорії, електромагнетизм має справу з основними поняттями, які не піддаються сприйняттю та природа яких цілком позбавлена наочності, він продовжує вважати науку відповідальною за факти, що зустрічаються їй. Тому у відповідь на звинувачення колег-позитивістів, схильних розглядати наукову істину як когерентність, що Шлік намагається порівнювати речення з фактами, Шлік заявив, що саме це він і намагається робити. Шлік завзято протистояв конвенціоналізму в дусі Еддінгтона й інших сучасних фізиків і вважав, що форми фізики не є суто формальними, а завжди мають на увазі неявні правила їхнього застосування до дійсності, які обмежують свободу нашого оперування ними.

Підсумовуючи, зазначимо, що якби не трагічна загибель Моріца Шліка, то, мабуть, його зусилля щодо утвердження основних ідей Віденського кола дали б позитивні результати, не допустивши тієї руйнації, яка призвела до краху логіко-емпіристської програми.

Надійшла до редколегії 23.02.2004

І.З.Дуцяк, докторант

АНАЛІЗ ПРИНЦИПІВ ФОРМУВАННЯ ПРИРОДНИЧОНАУКОВИХ ПОЯСНЕНЬ У ПЕРІОД АНТИЧНОСТІ (НА МАТЕРІАЛІ ПРАЦІ ПЛАТОНА "ТІМЕЙ")

Шляхом реконструкції пізнавальних дій, потрібних для формулювання природничонаукових пояснень, проаналізовано принципи та методи творення нового знання. В якості матеріалу для аналізу взято працю Платона "Тімей", яка характерна тим, що в ній зафіксовано послідовний ланцюг творення пояснень, попередні з яких стають основою для формулювання наступних.

By the reconstruction of the cognitive actions necessary for the formulation of explanations in natural sciences both the principles and the methods of creation of a new knowledge are analysed. The analysis was done using Plato's "Timaeus", which is specific in containing a successive chain of created explanations, wherein the previous explanations become the basis for the formulation of the next ones.

Праця Платона "Тімей" є цікавим матеріалом для аналізу процесу формування природничих знань. У в ній наведено в певній логічній послідовності велику кількість прикладів пояснень окремих природних явищ чи об'єктів, причому автор свідомо намагається сформувати ці пояснення, узгоджуючи їх із попередньо сформованою філософською концепцією. Коментарі чи аналіз природничонаукових знань Платона, в тому числі, викладених у творі "Тімей", можна знайти в багатьох працях[1]. Водночас відсутня реконструкція кроків формування цих пояснень із відтворенням не зафіксованих у явному вигляді засновків, припущень та окремих пізнавальних дій, необхідних для їх (запропонованих Платоном пояснень) отримання. Такий аналіз є актуальним для формулювання алгоритмів творення гіпотез, творення нового знання, незалежно від того, істинним воно виявиться чи ні. Відповідь на питання: істинними чи ні є сформульовані гіпотези, – повинно давати емпіричне дослідження (здійснюване шляхом спостереження чи експерименту).

Насамперед важливо окреслити кінцевий результат даного дослідження. Його метою є виявлення методів формулювання гіпотез. Водночас, "в логічному плані гіпотеза є системою, складеною із двох рівнів: достовірне знання й припущення, які формуються на цій основі, та які становлять основу гіпотези. … Її місце як форми постановки цілей в науковому пізнані зумовлене тим, що вона виступає як система можливих відповідей на поставлені в проблемі питання"[2]. Отже, хід думок Платона (оскільки аналізується праця "Тімей") треба розкласти на таку послідовність кроків: 1) формулювання певних знань, 2) формування питань до цих знань, 3) виявлення усіх логічно можливих не сумісних варіантів відповідей, 4) пошук обґрунтування для прийняття однієї із цих логічно можливих відповідей, 5) прийняття її в якості гіпотези. З огляду на це, формулювання гіпотез треба тлумачити як виявлення логічно можливого, та обґрунтований вибір на множині логічно можливих одного з варіантів в якості гіпотези з подальшою її перевіркою.

© І.З.Дуцяк, 2005

Значна кількість природничонаукових пояснень, які містяться у праці "Тімей", запозичена Платоном у попередників, зокрема, в піфагорійців. Оскільки метою гносеологічної реконструкції є отримання раціонально обґрунтованого ланцюга припущень на дереві логічно можливих варіантів, то нема потреби уточнювати чи автором певного пояснення був Платон, чи він запозичив це пояснення у когось із попередників.

Платон розпочинає аналіз із того, що є два види об'єктів. Одні з них – мінливі: всі речі перетворюються одна в одну, – інші (поняття) є незмінні (ці думки сформовані до Платона). Крім того, ці об'єкти відрізняються між собою за тим, яким чином знання про них з'являється в людини.

За допомогою аналізу й порівняння усі пізнавані людиною об'єкти поділено на два види, що стало підґрунтям для створення класифікації. Ці види об'єктів (мінливі й незмінні) водночас відрізняються за тим, що є джерелом отримання знань про них. Засоби отримання знань, наявні в людини, дають їй знання про існування двох видів об'єктів: одні з них – сприймані органами відчуттів, а другі – сприймані розумом. (Знання про існування двох цих видів об'єктів отримане шляхом аналізу джерел отримання наявних знань: про деякі об'єкти отримуємо знання за допомогою органів відчуття, а знання про деякі об'єкти, моделі яких створено, для прикладу нашою уявою, фантазією – людина отримує за допомогою мислення. І, навпаки, часто, об'єкти, про які дізнаємося шляхом мислення, часто не дані безпосередньо у відчуттях. Більше того, поняття, ідеальні об'єкти, думки – це вид знань, які отримуємо не органами відчуттів, а виключно шляхом мислення). Отже, пізнаване розчленовано на таке, яке пізнають одними засобами і таке, яке пізнають іншими засобами. Логічно можливі варіанти виявлено шляхом: 1) *аналізу* різних елементів наших знань (тобто розчленування усіх наших знань на окремі частини); 2) *порівняння* їх за тим, яким чином отримане це знання (у підсумку виявлено, що деякі об'єкти є дані у відчуттях, а деякі – ні).

Крім того, суб'єктові пізнання відомо, що не всі ознаки об'єктів сприймаються нашими засобами отримання знань. Деякі ознаки сприймаємо (це видимі ознаки чи об'єкти), а деякі не сприймаємо. Для прикладу, ще Солон стверджував: "про таємне здогадуйся за явним"[3]. Більше того, видимість може бути оманливою, і в такому разі невидиме є справжнім, дійсним (такий хід міркувань знаходимо, скажімо, в Парменіда).

Наявність такого понятійного апарату достатня для виникнення питання №1: чи два види об'єктів, про які має знання людина, є лише видимістю (а насправді існує лише один об'єкт), чи насправді існує два види об'єктів? Виникнення цього питання не є надуманим, оскільки ці два види об'єктів схожі (йдеться про предмети та поняття відповідні цим предметами, наприклад, існують предмети, які ми називаємо деревами, столами, а існують також і поняття цих предметів. Зрозуміло, що ідея *дерева* (поняття *дерево*) в усьому, крім матеріальності, відповідає предметам – деревам; як і ідея *стола* (поняття *стіл*) відповідає реально існуючим столам). Власне, завдяки схожості предметів та ідей цих предметів, тобто понять, може виникнути думка, що насправді існує лише один об'єкт, а мислення та ідеї, з одного боку, та матеріальне, з іншого, – це лише різні прояви одного й того ж об'єкта, тобто, насправді мислення є тотожне до того, про що мислимо, – предметам. Є два варіанти відповіді на питання №1: 1.1) мислиме (ідеї) і те, що існує, є одним і тим же, або 1.2) наявне в мисленні та відповідне йому в реальності це різні, хоча й майже ідентичні, об'єкти. Філософи давали неоднакові відповіді на це питання. Для прикладу, Парменід і Гегель ототожнювали мислення й буття. Платон із цих двох логічно можливих варіантів вибрав другий.

Водночас людина має знання, що об'єкти можуть існувати без виникнення (вічно) і можуть бути виниклими: у певний момент часу виникають, протягом певного періоду часу існують, у певний момент часу перестають існувати.

У зв'язку з цим, щодо кожної із субстанцій виникає питання №2: чи вона виникла чи існує вічно? Щодо кожної з них логічно можливі лише два варіанти: 2.1) існує вічно або 2.2) виникла. Серед двох логічно можливих варіантів відповідей для кожної із субстанцій, Платон вибрав такі: "…для початку треба розмежувати ось які дві речі: що є вічним, буттям, яке не має виникнення, і що є вічно виникаючим, але ніколи не існуючим. Те, що осягається за допомогою роздумів і розмірковувань, безсумнівно, і є вічно тотожним буттям; а те, що підвладне суб'єктивним поглядам і нерозумним відчуттям, виникає й гине, але ніколи не існує насправді"[4].

Відповідно до того, яку відповідь дано на питання №2 виникають наступні питання. Наприклад, якщо обидва об'єкти виникли, то закономірним є питання чи рівночасно вони виникли, чи ні; у іншому випадку таке питання не виникає. У разі, якщо ідеї існують вічно, а мінливі матеріальні речі виникли (як це прийняв Платон), то таке питання не виникає, – очевидно, що ідеї існують до появи речей, відповідних цим ідеям.

Оскільки дані відчуттів людини дають їй знання про існування космосу, то в зв'язку з вищенаведеним виникає питання (№3): *до яких об'єктів належить космос (до тих, які є незмінними і існують вічно, чи до тих які є мінливі і створені)*? Логічно можливі лише два варіанти відповіді: 3.1) космос належить до існуючих вічно; 3.2) космос є створений. Оскільки знання про космос отримуємо з даних відчуттів, то Платон робить відповідний висновок: "А як же всеохоплююче небо? Чи назвемо ми його космосом чи іншим іменем, яке виявиться для нього найбільш підхожим, ми в будь-якому випадку зобов'язані поставити щодо нього питання, з якого потрібно починати аналіз кожної речі: чи було воно завжди, не маючи початку свого виникнення, чи воно виникло, вийшовши з певного початку?

Воно виникло, адже воно зриме, відчутне не дотик, тілесне, а всі речі такого роду дані у відчуттях і, сприймаючись у результаті відчуттів думкою, виявляються такими, що виникають і породжуються"[5].

Водночас виникає питання про те, чи одна з двох існуючих субстанцій має зв'язок з іншою і яким є цей зв'язок, якщо він є? Крім того, якщо якийсь об'єкт (в аналізованому прикладі – матеріальні речі, а саме, космос) виник, то таке уявлення повинно викликати наступні питання (№4): яким чином він виник? Чи він виник природним чином, тобто не як продукт чиєїсь діяльності, чи це є продукт діяльності і, більше того, свідомої, цілеспрямованої діяльності? Тут також є два логічно можливі варіанти: 4.1) об'єкт виник природним шляхом; 4.2) об'єкт виник штучно (тобто, він є створений). Платон не "озвучує" цей крок, хоча вибір одного з цих варіантів він робить: формулюючи наступне питання він пише: "Однак, усе, що виникає, повинно мати якусь причину для свого виникнення, оскільки виникнути без причини абсолютно неможливо"[6]. Отже, Платон переходить відразу до наступного питання, прийнявши, що космос створений. Більше того, тут пропущено ще одне питання: чи він створений унаслідок свідомої, цілеспрямованої дії, чи внаслідок неусвідомлюваної діяльності? Стверджуючи, що створене повинно мати причину, Платон робить необґрунтоване узагальнення. Справді, якщо людина творить якусь річ, то вона попередньо ставить

перед собою мету створити цю річ, вона створює цю річ у зв'язку з певною причиною. Однак деякі речі можуть бути створені як результат життєдіяльності тварини, чи несвідомої діяльності людини, а в такому випадку не можна говорити про наявність якоїсь причини створення речі. (Питання про причину створення космосу сформоване за методом аналогії: усі речі, створені людиною мають причину; одні речі творять для практичних цілей, а інші – для естетичних і т.д. Отже і всі інші речі не виникли самі по собі, а є створені. Причому створені з якось метою, тому, треба дати відповідь на питання – з якою метою). Отож, пропущено питання №5: якщо об'єкт є результатом діяльності, то якої: свідомої (5.1) чи несвідомої (5.2). Отже, сформульовано чергове питання (№6): якщо космос створений унаслідок свідомої цілеспрямованої дії, то яка причина створення космосу? Наступним кроком повинно бути виявлення усіх логічно можливих причин. Платон не робить цього. Він знаходить причину (мотив) творіння серед множини мотивів людської діяльності: "Проаналізуймо ж, з якої причини влаштував виникнення і цей Всесвіт той, хто їх збудував. Він був благим, а той, хто благий, ніколи і в жодній справі не зазнає заздрощів. Будучи чужим до заздрощів, він забажав, щоб усі речі стали якомога більш схожі до нього самого. … Отже, побажавши, щоб усе було добре і щоб ніщо за можливістю не було погане, бог подбав про всі видимі речі, які перебували не в спокої, а в необлаштованому і невпорядкованому русі; він привів їх із безпорядку в порядок, вважаючи, що друге, безумовно, краще першого"[7].

Якщо щось є створене, то виникає не тільки питання *з якої причини воно створене*, але й множина інших питань, зокрема (№7): *Яким чином воно створене*? (З відповіддю на це питання пов'язана відповідь на питання: *Чому воно створене саме таким, а не іншим, тобто, чим зумовлено те, що створений об'єкт має саме такі ознаки*?) Даючи відповідь на ці питання, Платон вибирає із множини можливих відповідей: 7.1) ознаки об'єкта, зумовлені тим, чи об'єкт створений за зразком до іншого (у такому разі ознаки образу будуть визначатися ознаками прообразу), чи 7.2) об'єкт створений без зразка.

"Паралельно" до вищенаведеного ланцюга вибору припущень серед логічно можливих варіантів, відбувається формулювання припущень в іншому ланцюзі, який формується внаслідок відповідей на питання (№8): *Чи між двома видами об'єктів* (*ідеї та матеріальні речі*) *є якась залежність, тобто який між ними зв'язок*? Для відповіді на це питання потрібно виявити види можливого зв'язку, виокремивши, принаймні два види: 8.1) об'єкти (ознаки, явища) залежать одне від одного; 8.2) об'єкти (ознаки, явища) не залежать одне від одного. Те, що речі та відповідні їм поняття є ідентичні одне одному (окрім матеріальності речей), підштовхує до відповіді, яку і вибрав Платон: матеріальні речі є залежні від ідей. А якщо так, то з'являється можливість пов'язати цю відповідь із відповіддю на питання №7: залежність речей від понять зумовлена тим, що речі створені за зразком до понять.

Оскільки прийнято, що мінливі речі (а отже, і космос) створені за зразком до інших об'єктів, то виникає питання №9: *який об'єкт став зразком для створення космосу (його прообразом)*? Кількість логічно можливих варіантів відповіді на це питання є обмежена, адже до створення речей, крім деміурга, існувало не так уже й багато об'єктів. Для обґрунтування вибору прообразу Платон залучає естетичні аргументи: "якщо деміург будь-якої речі дивиться на незмінно існуюче і бере його в якості прообразу в процесі створення ідеї й властивостей даної речі, все з необхідністю вийде прекрасним; якщо ж він дивиться на щось, що виникло, і користується ним як прообразом, витвір його вийде негарним"[8]. Крім того, що прообраз повинен бути прекрасним, виникає ще одне питання щодо його ознак: "дивлячись на який прообраз працював той, хто його збудував, – на тотожний і незмінний чи на такий, що мав виникнення? Якщо космос прекрасний, а його деміург добрий, зрозуміло, що він дивився на вічне; якщо ж було так, що і вимовити заборонено, значить він дивився на те, що виникло. Але для кожного очевидно, що прообраз був вічним: адже космос, – найпрекрасніша з речей, які виникли, а його деміург – найкраща з причин. Виникнувши таким, космос був створений за тотожним і незмінним [зразком], осяжним за допомогою розсудку і розуму"[9].

Про ознаки прообразу можна зробити висновок також на підставі виявлення ознак образу, адже, оскільки образ створено відповідно до прообразу, то в прообразу також мають бути ці ознаки: "Неможливо нині і було неможливо раніше, щоб той, хто є вищим благом, створив щось, що не належало б до найпрекраснішого; поміж тим, розмірковування явило йому, що з усіх речей, видимих за своєю природою, жодне творіння, позбавлене розуму, не може бути прекраснішим від того, яке наділене розумом., якщо порівнювати те і друге як ціле; а розум окремо від душі ні в кому жити не може. Керуючись цим міркуванням, він улаштував розум у душі, а душу в тілі і таким чином побудував Всесвіт, плануючи створити творіння належне до найпрекраснішого і за природою своєю найкраще. Отже, …, треба визнати, що наш космос є живою істотою, наділеною душею і розумом, і родився він воістину за допомогою божественного провидіння"[10]. Отже, прообразом космосу був сам його творець (деміург): "Якщо це так, ми відразу ж повинні поставити інше питання: що ж це за жива істота, за зразком до якої будівничий упорядкував космос? Ми не повинні принижувати космос, вважаючи, що йдеться про істоту певного часткового виду, оскільки наслідування неповному жодним чином не може бути прекрасним"[11].

Оскільки вже задовго до аналізованого періоду сформувалася категорія кількості, то виникає наступне питання (№10): *Чи космос (небо) є один, чи їх є більше одного*? Оскільки прообраз один, то кількісна визначеність образу повинна відповідати кількісній визначеності прообразу: "Однак чи маємо ми рацію, мовлячи про одне небо, чи треба говорити про багато, і навіть незчисленно багато? Ні, воно одне, якщо вже воно створене відповідно до прообразу"[12]. Крім того, Платон знаходить ще інші аргументи на користь вибору відповіді на питання про кількість космосів: "припустимо, що була така [жива істота], яка охоплює все інше живе за особинами й родами як свої частини, і що воно було тим зразком, якому більше всього уподібнюється космос, адже так воно вміщує в собі всі осяжні розумом живі істоти, так космос дає у собі місце нам і усім іншим видимим істотам. Адже бог, побажавши якомога більше уподібнити світ найпрекраснішому і вповні досконалому серед мислимих предметів, створив його як єдину видиму живу істоту, яка містить усі споріднені їй за своєю природою живі істоти в собі самій.

… Адже те, що охоплює всі осяжні розумом живі істоти, не допускає поруч із собою іншого; в іншому випадку потрібна була б ще одна жива істота, яка охоплювала б ці дві і частинами якої б вони виявилися, і вже не їх, а її, яка вмістила їх, треба було б вважати зразком для космосу. Отже, щоб витвір був схожий на вседосконалу живу істоту в її єдиності, творець не створив ані двох, ані незчисленної множини космосів, лиш одне це однорідне небо, виникнувши, існує й буде існувати"[13].

Після відповіді на питання (№11): *З чого створений космос*, – Платон, спираючись на те, що космос тільки один, формулює відповідь на питання (№12): *Чи кожна з чотирьох частин (земля, вода, повітря, вогонь) увійшла до складу космосу повністю*? Серед двох можливих відповідей: 11.1) кожна з чотирьох частин увійшла до складу космосу повністю і 11.2) частини речовини, з яких створений космос увійшли до його складу не повністю, – Платон вибирає першу. Підставою для вибору цього варіанту відповіді є такі міркування: "кожна з чотирьох частин увійшла до складу космосу повністю: творець склав його з усього вогню, з усієї води, і повітря, і землі, не залишивши за межами космосу жодної їх частини чи сили. Він мав на думці, насамперед, щоб космос був цілісною і досконалою живою істотою із досконалими частинами; далі, щоб космос залишався єдиним і щоб не було жодних залишків, з яких міг би народитися інший, схожий, і, нарешті, щоб він був нестаріючим і непідвладним хворобам. Творцю прийшло на думку, що, якщо тіло зі складним складом буде зовні оточене теплом, холодом та іншими могутніми силами, то, обрушуючись на нього в недобру годину, вони його підточать, увергнуть у хвороби й старіння і примусять загинути. Із такої причини і відповідно до такого розсуду він побудував космос як єдине ціле, складене з цілісних частин, досконале і непричетне старінню і хворобам"[14].

Далі Платон аналізує ознаки космосу, зокрема, його форму: "Обриси ж він надав Всесвіту такі, які були б для нього пристойні та йому споріднені. Справді, живій істоті, яка повинна містити в собі всі живі істоти, личать такі обриси, які містять у собі всі інші. Отже, він шляхом обертання округлив космос до стану сфери, поверхня якої всюди однаково віддалена від центру, тобто надав Всесвіту обриси, з усіх обрисів найбільш досконалі й схожі самим собі, а схоже він знайшов у міріади разів прекраснішим, аніж несхоже. Усю поверхню сфери він вивів цілком рівною, і причому з різних міркувань. Зокрема, космос, який не мав жодної потреби ні в очах, ні в наявності слуху, оскільки поза ним не залишилося нічого такого, що можна було б бачити чи чути. Далі. Його не оточувало повітря, яке треба було б вдихати. Так само в нього не було потреби в якомусь органі, за допомогою якого він приймав би їжу чи виділяв би назовні вже перетравлену: ніщо не виходило за його межі і не входило в нього звідки б це не було, оскільки входити було нічому. [Тіло космосу] було майстерно влаштоване так, щоб отримувати їжу від свого власного тління, здійснюючи всі свої дії й стани в собі самому і саме через себе. Оскільки його будівничий прийшов до того, що бути самодостатнім багато краще, аніж потребувати чогось. Що стосується рук, то не було жодної потреби щось брати ними чи супроти когось захищатися, і тому він зважив, що прилаштовувати їх до тіла є зайве, так само як і ноги чи інший пристрій для ходіння. Оскільки такому тілу з семи родів руху він надав відповідний рід, а саме той, який ближче всього до розуму й розуміння. Тому він примусив його одноманітно обертатися в одному й тому ж місці, в самому собі, здійснюючи оберт за обертом, а решта шість родів руху були усунені, щоб не збивати перше. Оскільки ж для такого обертання не треба було ніг, він породив [цю істоту] без гомілок і без стоп"[15].

Крім форми, космос має також інші ознаки, зокрема, він має ознаки живої істоти, адже зразок, за яким він був створений, живий: "Увесь цей задум вічноіснуючого бога щодо бога, який тільки мав постати, потребував, щоб тіло [космосу] було створене гладким, всюди рівномірним, однаково поширеним у всі сторони від центру, цілісним, досконалим і складеним із досконалих тіл. У його центрі творець дав місце душі, звідки поширив її на всю відстань і на додаток обволік нею тіло ззовні. Так він створив небо, кругоподібне і таке, що обертається, однеєдине, але завдяки своїй досконалості здатне перебувати в спілкуванні з самим собою, яке не потребує нікого і задовольняється пізнанням самого себе в співдружності із самим собою. Надавши космосу всі ці переваги, [деміург] дав йому життя блаженного бога"[16].

Цей аналіз можна продовжувати далі, однак певні висновки щодо процесу формування знань можна зробити вже на підставі наведеного вище.

Гіпотеза – це виявлення логічно можливих варіантів та прийняття якихось із цих варіантів як істинних. Якщо дослідник не має інструментів для формулювання гіпотез, які повинні виявитися обов'язково істинними (а це є загальноприйняте твердження), то важливо вміти сформулювати усі можливі варіанти несумісних відповідей, незважаючи на те, що тільки одна з них може виявитися в підсумку істинною. Виявлення ж істинної гіпотези на множині сформульованих є справою практики (і в тому числі експерименту).

У процесі пізнавальної діяльності в певній галузі знань важливо мати ланцюг припущень на дереві логічно можливого, що повинно бути створене фахівцями цієї ж галузі знань. У разі, якщо практика (у тому числі у вигляді результатів експерименту) суперечить наявним теоретичним знанням, то це означає, що якесь (чи якісь) із прийнятих припущень є хибне. У такому разі потрібно послідовно перевірити усі інші логічно можливі варіанти відповідей на питання, відповіді, на які містяться у дереві припущень аби відкинути логічно можливі, але хибні припущення і прийняти логічно можливі, які є водночас істинними. Дослідник може вагатися, чи треба будувати оце дерево логічно можливих варіантів, на якому повинен бути ланцюг прийнятих припущень, оскільки це, мовляв, дуже трудомісткий процес. Однак іншого шляху нема. Або інтуїтивно відмовитися від якогось із припущень, або свідомо здійснити перебір варіантів відкидання припущень. Очевидно, що шлях свідомого відкидання припущень є більш ефективним.

Якщо формулювання гіпотези – це вибір однієї з логічно можливих відповідей на питання, то важливо знати, і те, які питання можуть виникати в тих чи інших пізнавальних ситуаціях, на підставі тих чи інших знань, і те, як виявляти усі можливі варіанти відповідей. Тобто, потрібно мати як алгоритми постановки питань, так і алгоритми виявлення усіх логічно можливих варіантів відповідей на ці питання. Ці процедури є взаємопов'язані: прийняття одного, як логічно можливого, формує множину можливих запитань, відповідаючи на які (шукаючи відповідь на які), формуємо нове поле логічно можливого.

[1]Див.: *Лосев А.Ф.* Тимей // Платон. – Собр. Соч. в 4-х т. – Т.3. – М., 1994. – С.594-606; *Гайденко П.П.* Обоснование научного знания в философии Платона // Платон и его эпоха. – М., 1979. – С.98-143; *Рожанский И.Д.* Развитие естествознания в эпоху античности. – М., 1979. – С.233-264; [2]Возможность и действительность /Парнюк М.А., Кирилюк А.С., Кизима В.В. и др. – К., 1989. – С.21; [3]Фрагменты ранних греческих философов. – Ч.1. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. – М., 1989. – С.92; [4]*Платон.* Тимей // Платон. Собр. Соч. в 4-х т. – Т.3. – М., 1994. – С.432; [5]Там само; [6]Там само; [7]Там само. – С.433-434; [8]Там само. – С.432; [9]Там само. – С.432-433; [10]Там само. – С.434; [11]Там само; [12]Там само; [13]Там само. – С.434-435; [14]Там само. – С.435-436; [15]Там само. – С.436-437; [16]Там само. – С.437.

Надійшла до редколегії 21.04.2004

І.В.Живоглядова, доцент

ЛЮДИНА НА ШЛЯХУ ДО СЕБЕ (ДО ПРОБЛЕМИ СИСТЕМНОГО КУЛЬТУРОЛОГІЧНОГО АНАЛІЗУ)

У статті розглядаються актуальні проблеми сучасної культурології.
This article is about actual problems of contemporary cultural sciences.

Духовно-культурна ситуація сучасного суспільства характеризується істотними змінами у розвитку освіти як у її змісті, так і в спрямованості на гуманізацію та гуманітаризацію. У зв'язку з цим розвиток культурологічної науки, історії культури, набуває особливого значення, дозволяє їм виступити підґрунтям гуманітаризації сучасної вищої школи. Не зважаючи на те, що в процесі вивчення феномену культури сформувалися різні теоретичні напрямки та школи (еволюціонізм, функціоналізм, структуралізм, ігрова концепція культури, психологічна антропологія, релігійна культурологія, культурний релятивізм, антропологічний, семіотичний, діалогічний напрямки та ін.), проблема структури та специфіки предметної сфери культурології залишається відкритою.

Пошуки вихідної системоутворюючої основи, що б дозволила побачити за багатоманіттям просторово-часової реальності, яку ми фіксуємо поняттям "культура", дещо істотно загальне, універсальне цілісне і, відповідно, у цій універсальній єдності усвідомити своєрідність, унікальність різних типів культур, осмислити їх взаємодію, стан співіснування, "діалогу" характеризують сучасний стан вітчизняної філософсько-культурологічної думки. Остання представлена науково-теоретичними та методичними розробками А. Бичко, В. Горського, В. Гриценко, Л. Довгої, В. Єфіменка, М. Заковича, С. Кримського, Л. Левчук, І. Огієнко, О. Оніщенко, Ю. Павленка, В. Панченко, М. Поповича, С. Рижкової, М. Русина, О. Шинкаренко.

Масштаби історичних змін не є безумовними критеріями нашої оцінки тієї чи іншої культури. Важливим є інший момент – "момент виявлення історичних та культурних причин, що породили орієнтацію європейської цивілізації на індивіда, виникнення й становлення "гуманізму" як специфічно європейського явища, що зумовило створення її культурних форм, таких, як демократія, свобода особистості, раціоналізм, орієнтація в мистецтві на своєрідність та неповторність художнього бачення"[1]. Окресленню основних моментів логіко-структурної побудови одного з можливих варіантів цього дослідження присвячена наша стаття.

Предметом нашого розгляду є еволюція культури як еволюція людини – "автора", становлення людської "самості". Історія культури аналізується як процес становлення людини – особи, її самосвідомості, шляхів і засобів самовиявлення.

Виходячи з вищезгаданого, культура первісності і ранніх цивілізацій нас цікавить із точки зору їх впливу на самовизначення європейського культурного обличчя. Крім того важливо підкреслити і той момент, що після давньосхідного типу і періоду розвитку культури еволюційний культурний процес утрачає переважну єдність. Виникають локальні культури, феномен Заходу і Сходу зокрема.

Процес індивідуалізації людини як природної істоти, як виду розвивався в період первісності у двох напрямках: 1) соціалізація людей (усвідомленість, організованість, здатність до саморегуляції) та 2) соціальна індивідуалізація людини, процес поступового народження в людині індивідуальних якостей (епоха родового устрою). Людина проходить складний шлях від зоологічного індивідуалізму (середній палеоліт) до монументально – цілісного "ми – буття". Ідентифікація самої себе з общиною, а через неї – із пантеоном богів, відсутність стійкого індивідуального самовідчуття, розподілу живих істот на людей і тварин, безособовий характер моральної свідомості (перше усвідомлене людське почуття – почуття колективізму) визначають специфіку первісної свідомості. Існуючий у людському угрупованні порядок мислився як єдино правильний і вірний. Звичай ототожнювався з тим, як повинно бути. Інше, чуже здавалося не істинним, неприйнятним, неіснуючим. Досвід, сконцентрований у мудрості предків, у недоторканності традицій був єдино надійний. Відповідно – осмислення, усвідомлення реальних фактів буття не потребувало перевірки, а ґрунтувалося на вірі.

Ритуальна дія поступово набувала важливого значення як форма богослужіння, здійснення єднання богів і людей. Саме відірваність від ритуалу сприймалася як втрата "людськості", перетворення на тварину. Архаїчна свідомість, не надаючи значення індивідуальному існуванню, була позбавлена знання трагедії індивідуальної смерті (буття мислилося як довічний циклічний коловорот, уявлення про долю ще відсутні). Міф стає основним засобом опрацювання плину часу. В ньому, формуючи з розкиданого невизначеного – необхідне, закономірне, цілісне, закладаються підвалини більш пізніх форм історичного світогляду (що знайшов пізніше свій розвиток в епосі, літературі, драматургії). Непересічну роль в оволодінні творчими силами природи зіграло первісне мистецтво. В умовах відсутності писемності, раціональних форм передання інформації воно сприяло розвитку естетичного та інтелектуального потенціалу людства в процесі самопізнання та самовизначення.

Культура Давнього Сходу (Месопотамія та Єгипет), виникнув в оточенні великого масиву первісності, стала патріархально-традиційною культурою нового типу. Остання характеризується переплетеністю примітивних форм вірувань із більш складним світосприйняттям, здійсненням перших кроків на шляху до персоналізації. При наявності первісного розподілу світу на космос ("своє ") та хаос ("чуже"), на сакральне та земне, людське, виникає фігура царя – бога (на відміну від царя – жерця), яка визначала систему світоглядних орієнтирів давньосхідної людини. Якщо в Єгипті цар – обожнена реальна людина, "людське" гранично підносилося, то в Месопотамії, в шумеро–аккадській культурі, цар – безпосередньо – бог. "Людське" максимально принижується. В Ассирії образ царя демонізується. існування царя – бога індивідуально відокремлюється, але останнє лише затверджувало уявлення про несвободу та непричетність до свободи природи людини. Піднесення індивідуального життя за межі фізичного знаходить знакове оформлення у монументалізмі єгипетського мистецтва – пірамідах та феномені їх будівництва, в своєрідності єгипетської пластики. Крім того, потрібно також звернути увагу на те, що поява неортодоксальних ідей щодо проблем життя та смерті, виходу за передвизначеність ритуальних дій у текстах Середнього царства, формування ідеї месіанства у релігійних міфах Вавилону та давньоєгипетських текстах поступово закладали підвалини складності та неоднорідності світоглядних традицій. Так само, як не можна не віддати належне у формуванні та спрямованості інтелектуальної культури людства давньосхід-

© І.В.Живоглядова, 2005

Київський національний університет імені Тараса Шевченка

ній науці (письма і літочислення, математики і астрономії, медицини й анатомії).

Аналізуючи наступну культурну епоху – Античність – відповідно до окресленої цілі, можливо розглянути як час ускладнення та оволодіння простором тілесності, час перших кроків на шляху освоєння раціональних форм самовизначення та самопізнання. Поступово формуються ідеї та культурні проблеми. які визначили подальший напрямок розвитку європейського суспільства. Особливо важливими з цієї точки зору постають ідеї щодо особливого місця людини в організації Всесвіту, певна соціальна й психологічна самоідентифікація, індивідуально осягненні обов'язки, ідеї щодо приналежності індивіда не тільки до певного соціального угруповання, але й до людства взагалі.

Об'єктивізм, космізм, пантеїзм, тілесність – загальновизнані риси античної культури. Особливу роль Давня Греція відіграє у відкритті людини як прекрасного й досконалого творіння природи – міри усіх речей, у закладенні агонального фундаменту всієї європейської культури.

Слід звертати увагу на те, що як і всяка архаїка, у своїх витоках давньогрецька культура безособова й непсихологічна. В давньогрецькій мові відсутній еквівалент поняття "особи" як індивідуального й цілісного суб'єкта. Давньогрецький "характер" – не суперечлива індивідуальність, яка розвивається, а – "відбиток", "маска". Грецька релігія не знала зосередженого особистого духовного спілкування з божеством. Антропоморфність богів як персоніфікованих сил не передбачала психологічної цілісності власного внутрішнього життя. Художня культура давньої Греції також непсихологічна й неінтроспективна. Давньогрецька література – література обставин, без проблем формування й розвитку особи. Статичність художніх образів відповідала основному мотивові – випробуванню героїв на незмінність. Навіть у новому літературному жанрі – біографіях – основною ціллю було не розкриття авторської індивідуальності, а пояснення ролі героя у подіях, самовиправдання та самосхвалення. (Поряд із цим з'являється лірична поезія, де починають пробиватися паростки індивідуально – особистісного). Головним для грецької скульптури, яка дарувала людству нове розуміння краси та динаміки людського тіла, залишалася не психологічна, а пластична виразність. Високо одухотворена, остання, мала узагальнений, типовий характер.

У соціокультурній реальності полісу поступово формувався раціональний спосіб розуміння світу і, одночасно, його емоційно – естетичне сприйняття. "Агон", змагальність стає нормою культуротворчості , охоплюючи всі сфери життя давніх греків – політику, філософію, мистецтво, спорт, побут. В агональній культурі формується новий тип суспільних зв'язків – чільність закону, а не людини. Остання перетворюється на суб'єкта громадянських відносин. Стверджується новий тип людських стосунків, який оснований на принципах розуму й терпимості – античний гуманізм.

Спадком античності є усвідомлення переваги закону над свавіллям, деспотизмом, висока оцінка свободи. Важливе значення має постановка питання про людину як самостійного (автаркичного) індивіда, її право на власну думку і певною мірою самостійний вибір життєвого шляху. Зрозуміло, що мається на увазі саме право, перетворення закону на раціональну правову ідею, яка підлягає обговоренню, а не реальну практику грецької демократії. Більше того, не слід забувати й про те, що виявлення свободи, гуманності людини можливе було у тих межах, які відповідали її ролі у космічній трагедії, ролі, яка визначена долею. Агоністичне начало виявляється у всеохоплюючому прагненні досягти перемоги, слави, переваги над іншими за будь-яку ціну, однак, не порушуючи встановлених загальноприйнятих правил. Захист власних інтересів передбачав із необхідністю участь у підтримці загального блага.

Інтересам, специфіці та історичній еволюції античної полісної культури відповідали ідеали та система виховання, гуманітарна практика античної "пайдейї". Створюється унікальна система освіти, зорієнтована на формування творчого начала у людській діяльності, виховання людини, яка б не просто засвоювала норми та вимоги суспільства, але й володіла розвинутою раціональною здібністю судження й естетичне почуття прекрасного, системою ціннісних поглядів, що сприяло найкращому виявленню та здійсненню громадянських чеснот та обов'язків. Затвердження "калокагатії" (єдності фізичної й моральної досконалості) основою полісної системи освіти також мало непересічне значення як для історії виховання, так і для історії європейської культури в цілому.

Своєрідність культурного обличчя у напрямку гуманізації та індивідуалізації людського буття виявив Давній Рим. У розвитку реалістичності, раціоналізму, громадянськості, життєствердкуючої сили культури він виступив і як спадкоємець, і як новатор.

"Римська" картина світу – це панування порядку, міри, гармонії, пропорційності, пластичності та тілесності. Основні орієнтири римської ідеології, політики та суспільної моралі – консерватизм, вірність традиції, почуття обов'язку – відповідали жорсткій ієрархізації клановo–родового соціуму. Була сформована ієрархічна система моральних норм і чеснот різних прошарків населення, де світовідчуття та світогляд соціальних "низів" починає поступово підживлюватися ідеями християнства (поряд із розповсюдженням ідей кініків). Самостійність і свобода індивіда реалізовувалася у межах права, Закону, що , у свою чергу, підкріплювала тенденцію до єднання римлян у різні мікроугруповання.

Раціоналістична та прагматична спрямованість культурної активності безпосередньо відбилася у специфіці римської релігії й міфології. Тверезість та консерватизм мислення римлян обумовили відсутність яскраво – образної міфології, народного епосу, першочерговий розвиток практичних наук і відповідної системи освіти. Навіть "Золотий вік" римської культури не стільки приумножував знання, скільки засвоював і систематизував уже накопичене, поширював енциклопедизм.

Пізнання світу, зростаючий інтерес до внутрішнього світу людини, усвідомлення цінності індивідуального життя набуло характер спокійного інтелектуалізму, споглядального, філософсько–риторичного способу міркування. Римська "персона" пройшла шлях від "театральної маски", "персонажу" до "свободної людини" Цицерона. Закликаючи "дивитися у середину себе", відповісти на питання "хто я такий?", Марк Аврелій не переймався особливими емоціями, властивими майбутній новітній людині, бо предметом розмірковування була безособова людина, "людина взагалі".

Метаморфози світу пізнання індивідуального знайшли свій відбиток у своєрідних проявах давньоримської художньої культури. Беззаперечним її досягненням стали скульптурний та живописний портрети з їх безпрецедентними для античності психологізмом та натуралізмом, вмілим володінням перспективою та технікою передачі індивідуального вигляду і особливостей характеру. В літературі, самобутність якої підкріплюється розвитком латинської мови, з'являється роман, як форма, яка передбачає розгорнуте авторське "Я", розповсюджується жанр автобіографій, особистих щоденників, авторської поезії, лірика – дитя римського "дозвілля".

Культура Візантії демонструє напружений драматизм взаємовідношень двох типів світобачення і світовідчуття – античного й християнського. Визначаючи основні ознаки світоглядних традицій візантійців (містика, консерватизм, традиціоналізм, панування християн-

ської ідеології, регламентація та канонізація всіх сфер життя – від побуту до мистецтва), треба підкреслити гуманістичні тенденції у пізньовізантійській культурі.

У цей період головним інструментом пізнання, на противагу ісихастському антиінтелектуальному вшануванню церковних догматів, проголошується розум, а не віра. Поряд з ідеалістичними та схоластичними міркуваннями про божественне в науці з'являється тенденція до поєднання силогічного та емпіричного знання, що було кроком до підготовки підґрунтя для десакралізації філософії та науки. Пліфонівська модель світу визначила нове місце людини у Всесвіті. Виявився певний раціоналізм у поглядах на суспільство. Так, наприклад, створюється новий образ ідеального государя, в якому акцентуються унікальні людські якості правителя як гаранта справедливості, чиє основне призначення – праця на благо суспільства. У межах багатонаціональної держави відбувається зростання етнічної самосвідомості (від "ромеїв" до "еллінів"). У пізньовізантійському мистецтві, літературі зокрема, затверджуються світські ідеали, з'являються нові акценти в ідеалах краси (підкреслена увага до загальнолюдських цінностей, ідей людяності, справедливості).

Особливу роль у формуванні єдиної європейської культури відіграло християнство. Народження нової реальності – феодальних відношень – потребувало принципово нового світоглядного опанування та підкріплення. З одного боку, у співвіднесеності до Бога була знайдена основа універсальної духовної єдності, з іншого, з'являється нові, на відміну від античного, розуміння й реалізація свободи людини. Змінюється значення внутрішнього життя людини, яке стає предметом глибокої уваги. Вона набуває першочергової релігійної цінності.

Психологічне самопоглиблення духовного життя середньовіччя виявилося в індивідуалізації релігії як особистої справи людини. Християнський персоналізм, парадоксально поєднуючи розуміння аскези і свободи людини, відкрив нові рівні існування індивіда. Виявивши нетерпіння по відношенню до античної свободи думки та гуманізму, віддаючи пріоритетне значення духовного над тілесним, християнство набуло яскраво виявлений моральний характер, формуючи установку на духовне вдосконалення людини. Останнє, через самопізнання власної гріховності і усвідомлення власної провини, на основі щирості, покаяння і очищення, детермінується бажанням відчуття всемогутності і безсмертя, яке досягається у сповідальній єдності з усезагальним суб'єктом – Богом.

Культура сповіді передбачала новий рівень духовної організації людини. У сповідальному акті кожний вчинок, кожна мить життя морально усвідомлюється. Внутрішній суд совісті стає одним із головних детермінант морального вибору людини, її культури відповідальності, яка формується у межах есхатологічних перспектив людського існування. Пізнє середньовіччя індивідуалізує образ смерті, надає їй характер драматичного двобою добра та зла. Це вже не просто природна колективна доля, яка потребує беззастережного прийняття (Раннє Середньовіччя), а своєрідний підсумок життєвого шляху. (Не випадково божественна велич страждань Христа у ранньосередньовічному живописі змінюється пізніше на зображення людської муки). Апелюючи не до розуму, а до людських почуттів, християнський гуманізм культивує не раціональне засудження зла, а здібність до співстраждання. Крім того, треба мати на увазі, що формування й виявлення останнього обмежувалося релігійним і певним становим колом людини.

Світ середньовічної людини являв собою суперечливу єдність духовної універсальності і шарової корпоративності з жорсткою розвинутою ієрархічною системою соціальних зв'язків. Місце людини як в соціальній ієрархії, так і в духовній (наявність статусів особистої гріховності і праведності, підкресленої різниці між слугами церкви й мирянами), визначало коло обов'язків індивіда, виконання яких складало смисл його життєіснування. Людське життя набуло знаково-рольового характеру. Усвідомлення себе відбувалося крізь призму приналежності до певного угруповання. Індивідуальна свобода не простягалася далі свободи вибору свого сеньйора. Взаємодія соціальних груп ґрунтувалася на принципах особистої відданості, вірності, договору (присягання). Середньовічні державні утворення були нічим іншим, як зв'язком конкретних індивідів.

Соціальна ієрархія добудовувалася символічним світом науки та мистецтва. Наука міфологізується, стає більш умоглядною, спрощеною. Розвивається культура коментарів, цитат, повчань та тлумачень Священного писання, де середньовічний утилітаризм протиставляється античній схильності до красномовства. У мистецтві образ людини зводиться до обов'язкового набору чеснот, властивих для певного соціального угруповання. Відсутність індивідуального авторства, турботи про оригінальність, засудження індивідуальних проявів і виховання майстерності наслідування відбивають загальну спрямованість світоглядних орієнтирів тогочасного суспільства.

Культурні метаморфози в епоху середньовіччя закріплюються в "романському образі світу" і готиці як типі культури. В них своєрідно поєднуються уява про складність світу, єдиного у своїй основі і побудованого за принципами ієрархії та подібності малого великому й поступове пробудження інтересу до внутрішнього, духовного "Я". Розвиток міської культури (Пізнє Середньовіччя), зростання самостійності в економічній сфері супроводжувалися народженням настроїв самостійності та індивідуалізму, затвердженням нового класу – міщан. Поряд з процесом формування самосвідомості феодалів як класу (своєрідним втіленням якої став інститут рицарства) з'являється новий шар інтересів і потреб, які у великій мірі визначили подальший напрямок розвитку європейської культури.

Ускладнення соціального життя у Пізньому Середньовіччі виявилося у динамічному співіснуванні протилежностей: зростання ролі позитивних знань, антисхоластичні тенденції в науці, технічні досягнення і глибока релігійність суспільства, систематизація філософсько-теологічної системи поглядів; поєднання абстрактної ідеї та життєвості, виразності, детальної конкретності у мистецтві. Ускладнення емоційного світу людини знайшло своєрідне втілення в музиці, театрі, книжковій мініатюрі, у формуванні системи літературних жанрів. Це, у свою чергу, готувало підґрунтя для появи форм, образів і стилів ренесансного мистецтва. Крім того, потужний шар народної культури з її скептицизмом, вільнодумством, карнавальністю продовжував відігравати істотну роль у процесах культуротворчості.

Таким чином, історія архаїки демонструє ефект накопичення емоційно – естетичного та раціонального досвіду виокремлення й усвідомлення людиною себе як окремої своєрідної істоти. Беззаперечним для людства залишається непересічна гуманістична цінність античної культури з її спрямованістю до людини. Цей досвід, разом з досвідом Середньовіччя в його оволодінні "психологічним" простором, став визначальним у подальшому спрямуванні шляху людини до самої себе, у досягненні нею принципово нової якості життя й свідомості, якою будуть відзначені Новий і Новітній часи. Вивчення й дослідження останнього у перспективі наближення до сучасної культуротворчої ситуації потребує подальшого осмислення.

[1]*Панченко В. І.* Мистецтво в контексті культури. – К., 1998. – С.146.

Надійшла до редколегії 11.11.2003

Т.М.Заваженко, асп.

ПАРАДИГМА ІНТЕРПРЕТАЦІЇ У ФІЛОСОФІЇ Ф.ДЖЕЙМІСОНА

У статті проаналізовано поняття "інтерпретація" та трьохрівнева інтерпретативна модель у філософсько-культурологічній концепції Ф. Джеймісона.

In this article was analyzed the notion "interpretation" and three-level model of interpretation in the philosophic-cultural conception of F.Jameson.

Актуальність даної статті полягає, насамперед, у зверненні автора до аналізу такого поняття, як інтерпретація. Інтерпретація як одна з універсалій людської екзистенції була предметом філософських пошуків ще в античності (згадаймо, наприклад, працю Аристотеля "Про інтерпретацію"). Однак особливого значення вона набула наприкінці XX століття, коли життєвий світ людини змінюється у напрямку все більшої текстуалізації і дослідження знакової діяльності індивіда виходить на перший план. З іншого боку, розгляд даної проблеми у контексті філософських поглядів Ф.Джеймісона дозволить побачити значення інтерпретативної діяльності у ракурсі неомарксистської традиції і, в той же час, ознайомить з основними аспектами філософсько-культурологічної концепції Ф.Джеймісона, нашого сучасника, видатного американського теоретика постмодернізму. Після появи праці Г.-Г. Гадамера "Істина і метод", у другій половині XX століття, питання інтерпретації активно досліджувалося Р.Бартом, Ю.Лотманом, К.Леві-Стросом, П.Рікером, Ж.Лаканом, Ю.Крістевою.. У вітчизняній філософії М,Попович, В.Горський, С.Кримський, А.Лой у своїх роботах звертаються до інтерпретації у зв'язку з темою буття людини у культурі. Отже, тема інтерпретації посідає чільне місце у сучасних філософських пошуках. Особливістю даного дослідження є намагання розглянути інтерпретацію крізь призму філософських поглядів Ф.Джеймісона, а його мета – дати об'єктивний і всебічний аналіз поняття інтерпретації у філософії Ф.Джеймісона.

Інтерпретація є однією з універсалій людської екзистенції. Кожної миті людина стикається з речами та явищами, які потребують визначення, пояснення, оцінювання. Надання невідомому предмету певного значення є інтерпретацією, в процесі якої відбувається побудова спільного простору між оточуючим світом і людською особистістю. Саме тому проблема інтерпретації є однією з фундаментальних проблем гносеології, логіки, методології науки, філософії мови, семіотики, теорії комунікацій та інших дисциплін. Особливої актуальності ця проблема набула наприкінці XX століття, коли людська діяльність пов'язується, насамперед, із знаковими утвореннями.

Філософія постмодернізму успадкувала проблему інтерпретації від класичної парадигми, але дала радикально інше її розуміння, а саме як наповнення тексту смислом, не торкаючись питання про правильність, тобто відповідність певному вихідному "істинному" значенню. Це пов'язано з іншим тлумаченням тексту у філософії постмодерну. По-перше, постмодерн орієнтований на принципово антиструктурну його організацію, яка конституює текст як децентроване смислове поле. По-друге, інтерпретація тексту пов'язується не з Автором і не з текстом, а з Читачем, тобто конституюється можливість існування необмеженої кількості інтерпретацій тексту. Тому процес читання розуміється представниками філософії постмодерну не як процес знаходження смислу в тексті, а як вкладання цього смислу в текст. Ці основні аспекти розуміння інтерпретації у філософії постмодерну переплітаються з індивідуальними особливостями філософських концепцій кожного з представників цієї парадигми. Так, проблема інтерпретації у американського філософа Фредріка Джеймісона тісно пов'язана з марксистською традицією та структуралістською методологією.

Фредрік Джеймісон – один з найвідоміших теоретиків постмодернізму. Здійснивши спробу описати постмодернізм як історичне явище, він прийшов до перегляду історицизму ніби зворотнім шляхом, фіксуючи історичні форми на все більш глибокому рівні масової свідомості, наблизившись аж до сфери "політичного несвідомого". Так народжується основний метод аналізу, пов'язаний з постійною і чіткою інтерпретацією символічного боку культурних кодів. За Джеймісоном, саме у символах розчинене політичне несвідоме. На відміну від структуралістів, він відмовляється займатися знаками. На його думку, знаки не є останнім рівнем, на якому повинна зупинитися інтерпретація, навпаки, саме у знаках приховується ідеологія, яка утримує в собі Історію. Виникає знайома проблема подолання ідеологій, зняття "хибної свідомості". Лише у розповідності Джеймісон знаходить просторову форму відношення до минулого і теперішнього, яка перетворює Історію у своєрідний текст. Цей текст кожного разу віднаходить себе у момент інтерпретації в якості запропонованих останньою все нових і нових типів розповідності.

Спочатку для Джеймісона об'єктом інтерпретації виступав літературний твір. Під час розробки концепції у предметне поле аналізу включилися й інші "тексти" культури – художні, музичні твори, архітектурні композиції, кінематографічні проекти.

Інтерпретація тексту передбачає його розгляд в історичній перспективі, що є необхідною умовою адекватного розуміння. Такою історичною перспективою, на думку Джеймісона, може бути перспектива розвитку капіталістичного суспільства, який ділиться ним на три етапи: національний капіталізм (XVII – середина XIX століття), монополістичний капіталізм (кінець XIX – 1960 рр. XX століття), мультинаціональний капіталізм (починаючи з 60-х рр. XX століття). Відповідно цим трьом етапам в естетичному аспекті визначаються три великих стилі – реалізм, модернізм і постмодернізм.

Використовуючи поняття історія, текст, тотальність, репрезентація Джеймісон створює інтерпретативну модель, яка покликана комплексно реконструювати рівні історичного значення текстів західної культури.

На першому рівні окремий текст розглядається як символічний акт, що пропонує уявне вирішення реального соціального протиріччя, яке не вирішується у даному історичному контексті. Вже на цьому рівні текст парадоксальним чином викликає до життя ту ситуацію, на яку він, в той же час, є реакцією. Він артикулює, текстуалізує, реорганізує ситуацію так, що в естетичному акті мові вдається "втягнути" Реальне у свої структури. Отже, на думку Джеймісона, текст є не лише структуралістським феноменом, продуктом "текстуальної", "антиемпіріцистської" революції, здійсненої структуралізмом. Поняття тексту зміщує аналіз з емпіричного, ізольованого об'єкта на його конституювання в якості такого у відношеннях з іншими подібними об'єктами (таким соціальним "текстом" є, наприклад, класи). У цьому

© Т.М.Заваженко, 2005

Київський національний університет імені Тараса Шевченка

значенні текст є артикульованою Історією і синонімом поняття "розповідність".

Поняттю розповідності Джеймісон надає великого значення[1], адже, на його думку, саме розповідність є головною функцією чи інстанцією людського мислення , конститутивним для всієї культури процесом. Вона є способом включення індивіда у темпоральний і соціальний порядок. Більше того, розповідність – це спосіб приведення реальності, що складається з різноманітних вимірів, темпоральностей до єдиної форми. Гетерогенні часові порядки зводяться синтаксичними структурами, сюжетними схемами, жанровими конвенціями в органічне ціле. Політична сфера, індивідуальне бажання, соціальна текстура, унікальність художньої дії – всі ці різні виміри людського буття у розповідності якимось чином співіснують. Як категорія філософсько-антропологічного плану розповідність виступає способом включення у різні порядки існування – окремої події та історії, індивідуального та колективного, економічного та естетичного, буденного та сакрального, сімейного та політичного, минулого та майбутнього і так далі. Як така, розповідність набуває статусу "політичного несвідомого", невідомого соціально-символічного. Горизонтом розповідності є досвід Історії, вона слугує місцем взаємоконвертації Історії та тексту, утримуючи у собі значення і Історії як Реального, і історії як послідовності подій, і історії як форми опису подій. Історія не є текстом. Але, з іншого боку, історію можна зрозуміти лише у текстуальній формі. Реальне, Історія не існує в якості автономної інертної субстанції, відмежованої від тексту, вона вплітається у текстуру твору мистецтва, набуваючи тим самим актуальність для нас. Ми проживаємо Історію у формі розповідності, наближаючись до неї, але не торкаючись її безпосередньо.

На другому рівні інтерпретації об'єктом аналізу стає соціальний дискурс, по відношенню до якого окремий твір розглядається як один із можливих індивідуальних мовних актів. Предмет аналізу – "ідеологема" (соціально-ефективний символ).

Ідеологема – це найменша смислова одиниця ідеології. Одне з найдетальніших обговорень цього поняття можна знайти у роботі Джеймісона "Political Unconscious"[2]. Джеймісон визначає ідеологему як історично детерміновану концептуальну або семантичну сукупність, яка може проявлятися по-різному: у вигляді системи цінностей чи філософського поняття, або у вигляді протонаративу, приватної чи колективної наративної фантазії. Для Джеймісона ідеологеми – це основна "сировина" плодів культури.

Опис ідеологеми Джеймісоном узгоджується з семіотичним описом співвідношення між знаком та знаковою системою, яка породжує означування. У семіотиці елемент означування функціонує не завдяки своїй внутрішній енергії, а через мережу опозицій, яка їх розрізняє і співвідносить один з одним. Як знак, ідеологема також виражається через свою відмінність – індивідуальні системи цінностей, філософські поняття і протонаративи набувають означальної сили лише у протиставленні та у відношенні до інших систем, понять і протонаративів. Більше того, та сама ідеологема може виявляти себе зовсім по-іншому, залежно від ширшої ідеологічної системи, в рамках якої вона визначається. Джеймісон використовує політичні можливості цієї складності, наголошуючи на діалогічному характері ідеологеми. Для Джеймісона нормальна форма діалогічного по суті своїй антагоністична. Отже, ідеологеми, як і індивідуальні тексти чи культурні феномени взагалі, є тими просторами, за місце на яких змагаються опозиційні дискурси (зокрема дискурси класові).

Таким чином, текст як дискурс має діалогічну структуру. Його істотна характеристика – антагоністичний, ідеологічний, класовий характер. Якщо на першому рівні протиріччя було прив'язане до конкретного твору, то на другому рівні воно розуміється як окремий символічний хід у загальній стратегічній конфронтації класів.

На третьому рівні інтерпретації у тексті виявляється присутність Історії як динаміки способів виробництва. Історія, на думку Джеймісона, це не лише минуле як послідовність способів виробництва і відповідних їм соціальних формацій; вона є також і смисловим виміром теперішнього. Тому історія постає у Джеймісона як єдність двох змістовних рівнів: історії як зовнішнього соціально-економічного буття людей і як внутрішньої форми досвіду мешканців даного періоду часу. Історія – це та субстанція соціальності, яка одночасно є формою організації досвіду індивіда.

На третьому рівні "ідеологія форми" дешифрує конфліктуючі імпульси формальної організації текстів в якості конфлікту різних способів виробництва, культурних домінант. Стосовно капіталізму тут схоплюється конститутивна присутність у тексті товарної форми та реіфікованого соціуму, що її виробляє.

За Джеймісоном, реіфікація, чи зміна споживчої вартості на товарну і перетворення у товарну вартість будь-яких проявів соціального життя, є базовою тенденцією капіталізму. В результаті реіфікації відбувається фрагментаризація всього соціального поля і трансформація суб'єкта у самозамкнуту монаду, яка втратила свої органічні зв'язки з соціальним оточенням. Ця теза є основною марксистською складовою у концепції Джеймісона. Модус репрезентації соціальної тотальності визначається способом виробництва, яким задається культурна домінанта. Те, що виробляється у межах історично визначеного способу виробництва, – не стільки предмети, скільки форма суб'єктивності і соціальних відносин. Товар як форма, за Джеймісоном, це інтерпретативний ключ до всіх продуктів абстрактної думки капіталістичної культури. Форма мислення не є іманентною даністю, а приноситься ззовні, з відповідного історичного способу виробництва.

Цей останній інтерпретативний горизонт є, за Джеймісоном, "нетрансцендованою межою" наших інтерпретацій текстів і нашого розуміння взагалі.

Базовим в інтерпретативній моделі Джеймісона є те, яким чином феномени індивідуального порядку репрезентуються на рівні "соціальної тотальності". Індивідуальне набуває сенсу, свого буття лише репрезентуючись у формі всезагального, займаючи свою структурну позицію у системі соціальних відносин. Органічна колективність чи модус віддалення від неї виступає фундаментальним смислопороджуючим фактором культури.

Репрезентативний критерій позначає глибинну логіку історичного розвитку західної культури. Репрезентація не є принциповою проблемою в реалістичну епоху, коли ступінь зануреності індивідів у колективні форми життя робить можливим для останніх більш чи менш інтенсивний досвід соціальної тотальності. Аналізуючи мистецтво цього періоду, Джеймісон дійшов висновку, що воно підкоряється вимозі епістемологічної істини, намагаючись бути способом пізнання світу. Тому реалізм – час цілісної, єдино можливої картини світу.

На стадії модернізму процеси "раціоналізації" суспільства (спеціалізації економічних і соціальних функцій, автономізації "его") розвиваються до рівня фундаментальної проблематизації, кризи репрезентації, коли індивід не бачить себе в якості елемента органічної цілісності і сприймає соціум як аморфну, зовнішню, ворожу стихію. Проявами цієї кризи є, за Джеймісоном, різноманітні фо-

рмалізми (такі як соссюрівська лінгвістика, російська формальна школа, структуралізм), які автономізують мову і елімінують з неї вимір історії; екзистенційно-естетична драма великих стилів "високого модерну"(середина XX століття), з їхнім досвідом трагічної самотності, відчуження й акомунікативності. У естетичному плані модернізм – час картини світу, коли за право вважатися цілісною аутентичною картиною світу борються декілька "систем бачення"(експресіонізм, кубізм, сюрреалізм і т.д.). Його провідним принципом є вимога "виразності" вираження у мистецтві авторського бачення світу. Домінуючі категорії модерністського мистецтва – стиль, індивідуальний суб'єкт, автономність мистецтва й автора.

Постмодернізм характеризується негативним зняттям самої проблеми репрезентації за рахунок кінцевого розриву соціального та індивідуального, краху репрезентації (разом з розпадом, фрагментаризацією як соціуму, так і суб'єкта)[3]. Драма репрезентації вирішується іронією по відношенню до будь-яких форм всезагальності, відмови від підведення індивідуального під будь-яку загальність, яка надавала б йому сенс. Тому постмодернізм характеризується неможливістю представлення картини світу як такої, неможливістю цілісного бачення світу й авторського стилю.

Інтерпретація для Джеймісона є основним методом дослідження. Свій аналіз сучасного суспільства він виводить із простру культури, де, на його думку, соціальні протиріччя не лише знаходять своє вираження, а й своєрідним чином вирішуються. Саме інтерпретація культурних текстів повинна бути, за Джеймісоном, основним завданням інтелектуалів сучасності. Тільки так можна повернутися до Історії і справжніх колективних відносин.

Фредрік Джеймісон є надзвичайно популярною людиною у сучасній культурології і філософії. Розглянута інтерпретативна модель є ключем до розуміння всієї його філософсько-культурологічної концепції, яка, в свою чергу, дозволяє повніше та чіткіше осягнути явище постмодерну як нового історичного проекту.

[1]Див. *Jameson F.* The political unconscious: narrative as socially symbolic act. – Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1981. – P.280; [2]Ibid. – P.63; [3]Див. *Джеймисон Ф.* Постмодернизм, или логика культуры позднего капитализма // Философия эпохи постмодерна. – Минск, 1996. – С.121.

Надійшла до редколегії 08.09.2003

Є.В.Козлов, асп.

ТЕМА ЛЮДИНИ У ФІЛОСОФІЇ М.О.БЕРДЯЄВА ТА ТВОРЧОСТІ Ф.М.ДОСТОЄВСЬКОГО

Стаття присвячена порівняльному дослідженню теми людини у творчості Ф.М.Достоєвського та філософії М.О.Бердяєва. Досліджуються характер і ступінь впливу філософських ідей великого письменника на формування та еволюцію світогляду філософа.

The article is devoted to comparative analysis of the theme of a man in the works of Dostoievsky and Berdyaev's thought. The article shows the character and the degree of influence grand writer's philosophical ideas on formation and evolution philosopher's thinking.

М.О. Бердяєв належить до одного з тих "духовних дітей" і "духовних учнів" великого "вчителя життя" Ф.М. Достоєвського, котрі вважали його ідейно-філософську спадщину своєю "духовною батьківщиною". Важко визначити міру визначального впливу порушених Достоєвським віковічних і "проклятих питань" на формування та становлення російської релігійної філософії кін. XIX – поч. XX ст., а через неї і на еволюцію європейської та світової філософської думки взагалі. Достоєвський не тільки "своїми філософськими відкриттями… вразив філософську свідомість Росії"[1] та започаткував "новий період в історії російської думки"[2], його філософські ідеї "стали своєрідною точкою відліку у розвитку російської та світової культури"[3].

Надзвичайно високо оцінює Бердяєв творчість Достоєвського, якого полюбляв із дитинства і який став на все життя його філософським натхненником: "Достоєвський мав визначальне значення у моєму духовному житті. Ще хлопчиною отримав я щеплення від Достоєвського. Він потряс мою душу більше, ніж будь-хто з письменників або мислителів. …Дуже рання спрямованість моєї свідомості на філософські питання була пов'язана з "проклятими питаннями" Достоєвського"[4]. Уся духовна творчість Бердяєва, все коло філософських тем, які впродовж життя вирішував філософ, проходили "під знаком Достоєвського". За словами Д. Лаурі, активіста YMCA та одного з перших біографів філософа, "твори Федора Достоєвського були наче симфонія, яку Бердяєв слухав усе своє життя"[5]. У різних роботах і контекстах мислитель ставить його ім'я в один ряд із світовими геніями думки – Кантом, Шопенгауером, К'єркегором, Ніцше, так само і з великими поетами та письменниками – Данте, Шекспіром, Стендалем, Прустом. "Найвеличніший руський філософ і метафізик", "великий мислитель та духовидець", "геніальний діалектик" і "великий антрополог", "містик і містичний реаліст", "релігійний екзистенціаліст" і "самий християнський із письменників", – навіть неповний перелік характеристик Достоєвського Бердяєвим засвідчує не тільки глибину осягнення універсуму ідей письменника, але й відображує саму динаміку духовної еволюції філософа.

Широта, глибина та багатогранність поставлених Достоєвським смисложиттєвих питань обумовили і діапазон оцінок його творчості літературною та філософською критикою: від тверджень про "жорстокий талант" (М.К. Михайловський) до поклоніння йому як "духовному вождю народу" та "пророку Божому" (Вол. С. Соловйов). Серед представників культурного та релігійно-філософського ренесансу поч. XX ст. майже не було жодного, хто б не присвятив великому письменнику спеціального дослідження. Але за кількістю статей за темами Достоєвського перше місце належить Бердяєву, котрий є також і автором першої монографії про нього ("Світоспоглядання Достоєвського", Париж, 1923).

Усі дослідники філософської творчості та біографи Бердяєва так чи інакше висвітлювали ступінь впливу на філософа та характер ідейної абсорбції їм духовної спадщини Достоєвського. Проведення психологічних та філософських паралелей між Бердяєвим і Достоєвським було започатковано А. Закржевським ще у 1913р. У закордонному середовищі російських емігрантів специфіку осмислення та рецепції Бердяєвим філософських ідей письменника аналізували В. Ільїн і М. Полторацький, у пострадянській Росії – П. Гайденко, Р. Гальцева, О. Єрмічьов, В. Котельников. Серед сучасних вітчизняних дослідників певний зріз теми "Бердяєв versus Достоєвський" розглядають С. Давидченко, О. Осетрова, В. Панфілов, В. Попков, С. Самойленко, І. Сумченко. Особливо цікавим за означеною темою є дослідження В. Котельникова "Блудний син Достоєвського" ("Вопросы философии", 1994, №2). Акцентуючи увагу переважно на розбіжностях у розробці есхатологічної, етичної та есте-

© Є.В.Козлов, 2005

Київський національний університет імені Тараса Шевченка

тичної проблематики, автор недостатньо ґрунтовно аналізує антропологічний аспект і пов'язані з ним питання свободи людини, її творчості, природи добра і зла.

Персоналістична спрямованість філософії Бердяєва червоною ниткою проходить крізь майже всі його роботи, його персоналізм постає як останній аспект його філософських пошуків і виступає тим засадничим осердям, що пов'язує воєдино розрізнені на перший погляд його філософські концепції. Проблема людини, особистості як божественної цінності у світі, її абсолютної свободи як можливості її етичного самовизначення, пов'язане з цим питання протистояння добра й зла, теми історіософії та есхатології були означені та усвідомлені Бердяєвим під впливом Достоєвського. "У Достоєвського було несамовите відчуття особистості. Усе його світоспоглядання проникнуте персоналізмом"[6].

Складним та суперечливим був характер духовного впливу великого письменника на формування, становлення та еволюцію філософської думки Бердяєва. Значною мірою це було зумовлено особистісними якостями філософа, його "аристократизмом духу", принциповим неприйняттям будь-якої "нормативності", "обов'язковості" та "необхідності", що витлумачувались як несвобода, як "примусовість" та "ідейне насилля". Якщо певне твердження, положення, догмат не проходили "внутрішньої цензури" емоційно-пристрасного мислителя, не "лягали на серце" йому, то будь-яка аргументація або неспростовне доведення були безсилі. Навпаки, те, що одного разу було інтуїтивно сприйняте, відчуте як істина та глибоко пережите, на все життя ставало абсолютним credo мислителя. Здоровий глузд, реальна дійсність, закони формальної логіки у таких випадках відкидались як "об'єктивовані гріховним світом продукти думки". "Він тому, що серце скаже…" – було гносеологічним девізом Бердяєва. Але чи завжди промовляло серце ("духовне ядро", "трансцендентальна людина") у філософа, чи завжди він "чув" своє серце, чи не було випадків емоційно забарвленого (із неглибокого рівня "душевних оболонок") відторгнення чужої істини та іншої думки? "За тим, що нас відштовхує і навіть обурює, може бути прихована вища істина, до котрої ми повинні прориватися"[7] – усе ж таки розуміє мислитель, але до кінця життя так і залишається "бранцем своєї свободи" (М. Спінка). Неприйняття "авторитету" та своєрідно потрактована "іманентність пізнання" доводили православного християнина Бердяєва до сумнівів у богонатхненності Святого Писання: "Аргументи, залучені з Біблії, не можуть мати вирішального значення для нашої епохи"[8]… Натомість, філософ надзвичайно звеличує "богонатхненну легенду" про "Великого Інквізитора" Достоєвського, "у якій збігаються всі нитки релігійного сенсу історії та суспільності"[9].

Як і в попередніх статтях, так і у своїй монографії про Достоєвського Бердяєв зовсім не обтяжує себе прагненням до безпристрасного та об'єктивного аналізу світоспоглядання мислителя, хоча і декларує, що збирається "розкрити дух (курсив в оригіналі) Достоєвського; виявити його найглибше світосприйняття та інтуїтивно відтворити його світоспоглядання"[10]. Більш того, у 1944р., у передмові до збірника статей про російських мислителів та релігійно-містичні течії філософ не без пафосу самовпевненості стверджує: "Я вважаю, що в основному ця книга представляє досвід об'єктивних характеристик"[11]. І це після більше ніж тридцяти років, що минули після написання перших статей, що ввійшли до збірки, і коли філософські погляди мислителя зазнали значних змін!.. Отже, Бердяєв не намагається цілісно висвітлити та проаналізувати весь комплекс філософських ідей Достоєвського, а пропонує свою власну його інтерпретацію: "я не тільки намагався розкрити світоспоглядання Достоєвського, але й вклав дуже багато від мого власного світоспоглядання"[12] – зізнається філософ у передмові до монографії. "Прокляті питання" письменника для Бердяєва є лише іскрою, що висікає його думки, що запалює його філософську рефлексію і надихає на розбудову власних світоглядних концепцій, – антропологічних, етичних, релігійно-філософських та історіософських: "Я читаю активно, …творчо реагую на книгу і гарно пам'ятаю не стільки зміст книги, скільки думки, що прийшли в голову з приводу книги. Для мене це характерно"[13]. Відтак, мета та завдання у дослідженні теми "Бердяєв versus Достоєвський" полягає у "проведенні демаркаційної лінії" між філософськими питаннями та ідеями власне Достоєвського і тією суто бердяєвською модернізованою інтерпретацією його поглядів.

Для Достоєвського, як і для Бердяєва, духовне, внутрішнє існування людини, перебування свідомості у стані самоспоглядання і сприйняття оточуючої дійсності як зовнішньої для духу є способом буття взагалі, мислитель "сприймає життя з духу людини". Засадничий і абсолютний антропоцентризм Достоєвського успадкований Бердяєвим із безумовним ентузіазмом. Людина, особистість, її безмежна глибина та невичерпні можливості у потенції, її співзвучність та містичне поєднання зі світовим буттям та безоднею духовної реальності є постійною темою медитацій та філософських роздумів як Достоєвського, так і Бердяєва. "У Достоєвського присутній лише один інтерес, що все поглинає, тільки одна тема – …людина та її доля… Людина – центр буття, сонце, навколо якого все обертається… У людині – загадка світового життя. Уся творчість Достоєвського є вболівання за людину та її долю, що доведене до богоборства, але яке вирішується врученням долі людини Боголюдині – Христу"[14]. Антропологічна тема у Бердяєва "виростає" із захоплення марксизмом і після остаточного відходу від нього складається та формується у річищі пошуків "нової релігійної свідомості". "Вища мораль …повинна свідомо поставити у центрі світу індивідуальність, її долю, її права, її єдину цінність та призначення. Це зобов'язує до …визнання безумовного значення та самоцінності людської особистості"[15] – проголошує філософ у одній із статей 1905р. "Усе в особистості та через особистість!"[16] – продовжує він у одному з листів 1906р. Уже досить потужно простежується концепція персоналізму як переконання, як світоглядний базис та життєвий принцип Бердяєва.

З проголошення абсолютної цінності людської особистості виростає у Достоєвського ідея Бога – вважає Бердяєв. Звичайно, можна погодитись з його твердженням про те, що "Достоєвського мучить не стільки тема про Бога, скільки тема людини та її долі"[17], але таке твердження вже є певною натяжкою. Тільки людина може пізнавати Бога, і тільки з власного духу виростає відчуття Його й усвідомлення, але який сенс має життя людини саме по собі, якщо вона не ставить собі за мету наближення до абсолютного Вищого, не переймається граничними віковічними питаннями? Навіщо людина сама собі, навіщо їй "духовна автономія" від Бога? Достоєвський на багатьох прикладах у своїх творах "вимальовує" сценарій поведінки "богозалишеної" людини, тобто людини, яка сама себе дистанціює від Бога. І якраз тут постають "віковічні" і "прокляті питання" Достоєвського. Глибиною власного духу людина відчуває у собі іншу, замежову для емпіричного виміру і трансцендентну для "евклідівського розуму" вищу Реальність, яка не залишає в спокої людину навіть у повсякденній буденності, яка манить і приваблює людину,

вимагає від неї руху назустріч. "Нещастя людини, – цитує Бердяєв Т. Карлейля у "Самопізнанні", – випливає з її величі; від того, що у ній є Безкінечне, від того, що їй не вдається остаточно поховати себе у конечному"[18]. "Мене все життя Бог мучив" – промовляє Достоєвський вустами Кирилова в "Бісах" та Дмитра в "Братах Карамазових". Бердяєв також полюбляв повторювати ці слова класика. Але людина не завжди шукає причину свого "метафізичного" неспокою у глибині власного духу, у релігійно-містичному досвіді, часто-густо у неї переважає "евклідівський розум", і людина починає пошуки "смислу життя та вічності" у вимірі ментальному, у площині інтелекту. За Достоєвським, на шляхах голого інтелектуалізму людина може позбавитись відчуття "інших світів" і страждати від душевного "роздвоєння".

Безмежна глибина та екзальтована антиномічність думки Достоєвського, що виявляється у промовах та діалогах його героїв, приводить у захват пристрасно-темпераментного Бердяєва. Не одним десятком натхненних рядків характеризує філософ "вогняну атмосферу" думки письменника: Достоєвський "надзвичайно… розумний, гострота його думки виняткова, діалектика його страшно потужна. Достоєвський – великий мислитель,… художник думки,… представляє надзвичайне явище оргійності, екстатичності самої думки, він сп'янений силою свого розуму. Думка його завжди вихрова, оргійно-несамовита"[19].

Бердяєва дуже принаджує діалектика Достоєвського, й ідею роздвоєння людської особистості та суперечливий характер природи людини він буде відстоювати до кінця життя. За Бердяєвим, "роздвоєння людського духу… є найглибшою темою романів Достоєвського"[20]. У статті "Одкровення про людину у творчості Достоєвського" (1918р.) філософ надто перебільшує тему про суперечливу природу людини у письменника, який "завжди показує …людину у трагічній безвиході, у суперечностях, що сягають самої глибини. Таким є вищий тип людини, що явлений Достоєвським"[21]. Але чи є вихід із такої темряви? Бердяєв на таку свою інтерпретацію "вищого типу людини" сам же пропонує і відповідь: "вихід шукали у позитивних ідеях та віруваннях Достоєвського, …це є хибне відношення до Достоєвського. Він мучить, але ніколи не залишає у темряві, у безвиході. У нього завжди є екстатичний вихід… Той екстаз, що відчувається при читанні Достоєвського, вже сам по собі є вихід. Виходу цього …треба шукати …у його романах-трагедіях, у тому художньому гнозису, що в них розкривається"[22]…Достоєвський "експериментує" – занурює у темряву та морок Ставрогіна, Івана та Дмитра Карамазових і спостерігає за розгортанням їх внутрішньої трагедії. Але здається очевидним, і так вважають більшість критиків та дослідників, що як приклад виходу із суперечностей людської природи Достоєвський пропонує світлий образ Альоші, але Бердяєв із цим не погоджується. Він вважає, що образ Альоші є невдалим (так само як і старця Зосіми), і кваліфікує це як "доктринерське відношення до творчості Достоєвського". За Бердяєвим, "вихід є без проповідництва та моралізування, у великому осяянні екстатичного знання, у самому зануренні у вогняну стихію людини"[23]. Чи не там шукав його Іван, "віруючий заперечник створеного Богом світу" (Ф.А. Степун)?.. Наслідки відомі: чорт, який з'являється у "кошмарі" Івану, викладає назовні всю приховану темряву душі його ("я – це ти") і підсумовує: "ми однієї з тобою філософії"[24].

Бердяєв певним чином вихолощує антропологію Достоєвського, він не сприймає запропонованого мислителем виходу із трагічно загострених парадоксів людських переживань, які обумовлені переважанням раціоналістичного шляху у вирішенні граничних проблем буття. Достоєвський намагається показати, що "прокляті" та "вічні" питання нерозв'язні на ментальному рівні, що у пошуках "сенсу життя" тільки "евклідівським розумом" людина лише безглуздо витрачає свої життєві сили, спустошує власну душу та серце. Ще на початку своєї концептуальної розмови Альоша та Іван погоджуються, що слід "спочатку полюбити життя, а потім уже його сенс" (правда, розуміння "любові до життя" у братів різне). І тут первинним і головним "інструментом" пізнання повинно бути серце, цілісний дух людини, розум має виконувати лише допоміжну роль. Достоєвський відсуває його на другий план (аксіологічно та хронологічно), тому що часто-густо (щоб не сказати – завжди) він породжує суперечності та іноді стає джерелом спокуси для нестійких душ та позбавлених цілісності сердець: "розум – негідник" – стверджує мислитель вустами Івана. Симптоматично, що останній це гарно розуміє й усвідомлює, але не може позбавитись зачарованості від злету власної думки. Перебуваючи ніби в якійсь нестямі ("бунті" проти "світу божого"), Іван мучить себе й Альошу гранично загостреними питаннями щодо неприпустимо надвисокої ціни людських страждань ("сльозинки дитини"), якими має "покупатися" майбутня "світова гармонія".

Називаючи Бердяєва "блудним сином" Достоєвського, В. Котельников не без іронії зазначає: "Творчість Достоєвського не оргійна; її пізнавальне та художнє дієве значення відповідає устрою християнського гнозису. Але Бердяєву цей устрій є чужим. Достоєвський йому потрібний як співучасник бунтів, як апологет небувалої свободи, як засновник "самої вільної релігії, яку бачив світ", як "релігійний анархіст". Справжнього та повного Достоєвського не вміщує свідомість Бердяєва; тут є місце тільки для Івана"[25].

Бердяєву здається, що Достоєвський з більшою прихильністю ставиться до тих із своїх персонажів, яких наділив "роздвоєною" психікою, у яких "двояться" думки, що він нібито "полюбляє відщепенців". Найбільш вдалими образами у письменника Бердяєв вважає Ставрогіна, Версилова та Івана Карамазова. Безперечно, головне місце у Достоєвського відведено "проблемним" особистостям – роздвоєним, надірваним, спустошеним, але з цього зовсім не випливає, що автор їм симпатизує. Скоріше, викриваючи та оголюючи безодні душі людської, письменник пам'ятає слова Христа про те, що на небесах більше радіють одному грішнику, що покаявся, ніж дев'яносто дев'яти праведникам, яким не потрібне покаяння. І всі трагедії у романах Достоєвського – вивертання навиворіт людських душ, демонстрація їх "авгієвих конюшень" – своєрідна пневмотерапія для "грішників" – читачів, які неминуче мають розгледіти у негативних рисах героїв письменника темні сторони власної душі, а помітивши й усвідомивши їх (початок духовного катарсису), забажати їх виправлення, просвітлення. "Те, що вам здається всередині себе негарним, уже одним тим, що ви це помітили у собі, очищається" – повчає старець Зосіма[26].

Як уже зазначалося, інтерпретація Бердяєвим духовної спадщини Достоєвського відбувалась у річищі його власного світоспоглядання. Іноді висловлюються думки про філософські паралелі у Бердяєва та Достоєвського. Але чи можна про це вести мову, коли сам філософ неодноразово вказував на значний та вирішальний вплив на нього філософських ідей великого письменника та мислителя? Скоріше, і це здається очевидним, була вибіркова ідейна рецепція, причому хронологічно вона мала якісну динаміку у залежності від спрямованості думки філософа на вирішення певних питань. Себто, на різних етапах осмислення проблемних пи-

тань Достоєвського Бердяєву відкривалося нове розуміння, висвітлювалися та сприймались нові аспекти та інші сторони, що не були помітними раніше, але все ж про ідейну спорідненість або внутрішню духовну конгеніальність письменника та філософа не може йти мова.

Надто по-різному формувався світогляд та складався духовний досвід у Бердяєва та Достоєвського, порізному відбувалися пошуки та осягнення сенсу існування людини, на шляхах релігійного життя та християнської віри перевага надавалась різним аксіологічним смислам і увага акцентувалась на різних аспектах євангельського вчення.

Бердяєву не вдалося подолати антиномій свого "моноплюралізму", у своїй релігійній свідомості та містичному досвіді він не дійшов до зняття "трагічних суперечностей людської природи", не "збудував" собі затишної оселі у "царстві духу" поза об'єктивованим свідомістю "царством кесаря". Але його досвід філософського осмислення граничних проблем буття ("проклятих питань" Достоєвського), його сходження до небесних висот "трансцендентальної людини", його екзальтована пристрасна проповідь предковічної, бездонної, незглибимої та безбережної свободи назавжди залишаться неоціненним внеском у духовну скарбницю людської думки, визначним явищем загальнолюдської культури.

[1]*Иванова А.А.* Философские открытия Достоевского. – М., 1995. – С. 96; [2]*Зеньковский В.В.* История русской философии. В 2-х тт. – Ростов-н /Д., 1999. Т. 1. – С. 500; [3]*Иванова А.А.* Философские открытия Достоевского. – М., 1995. – С. 179; [4]*Бердяев Н.А.* Миросозерцание Достоевского // *Бердяев Н.А.* Философия творчества, культуры и искусства. В 2-х тт. – М., 1994. Т. 2. – С. 7; [5]*Lowrie, Donald A.* Rebellious Prophet: a life of Nikolai Berdyaev. – New York, Harper & Brothers, 1960. – P. 257; [6]*Бердяев Н.А.* Миросозерцание Достоевского // *Бердяев Н.А.* Философия творчества, культуры и искусства. В 2-х тт. – М., 1994. Т. 2. – С. 36; [7]*Бердяев Н.А.* Истина и откровение. Пролегомены к критике Откровения. – СПб., 1996. – С. 7; [8]*Бердяев Н.А.* Дневник философа // Путь, 1926, № 4.,Репр., Кн 1 (I-VI). – М., 1992. – С. 523; [9]*Бердяев Н.А.* Новое религиозное сознание и общественность. – М., 1999. – С. 57; [10]*Бердяев Н.А.* Миросозерцание Достоевского // *Бердяев Н.А.* Философия творчества, культуры и искусства. В 2-х тт. – М., 1994. Т. 2. – С. 9; [11]*Бердяев Н.А* Типы религиозной мысли в Росии // Собрание сочинений. – 3-е изд., Париж, YMCA-Press, 1989. Т. 3. – С. 7; [12]*Бердяев Н.А.* Миросозерцание Достоевского // *Бердяев Н.А.* Философия творчества, культуры и искусства. В 2-х тт. – М., 1994. Т. 2. – С. 7; [13]*Бердяев Н.А.* Самопознание. – М., 1991. – С. 24; [14]*Бердяев Н.А.* Миросозерцание Достоевского // *Бердяев Н.А.* Философия творчества, культуры и искусства. В 2-х тт. – М., 1994. Т. 2. – С. 26; [15]*Бердяев Н.А.* Трагедия и обыденность // Sub specie aeternitatis. Опыты философские, социальные и литературные (1900–1906 гг.). – М., 2002. – С. 305; [16]Письма Николая Бердяева / Публ. В. Аллоя // Минувшее: Исторический альманах. М., 1992. Т. 9. – С. 298; [17]*Бердяев Н.А.* Миросозерцание Достоевского // *Бердяев Н.А.* Философия творчества, культуры и искусства. В 2-х тт. – М., 1994. Т. 2. – С. 17; [18]*Бердяев Н.А.* Самопознание. – М., 1991. – С. 55; [19]*Бердяев Н.А.* Откровение о человеке в творчестве Достоевского // О Достоевском: Творчество Достоевского в русской мысли / Сост. В.М. Борисов, А.Б. Рогинский. – М., 1990. – С. 221-222; [20]*Бердяев Н.А.* Миросозерцание Достоевского // *Бердяев Н.А.* Философия творчества, культуры и искусства. В 2-х тт. – М., 1994. Т. 2. – С. 18; [21]*Бердяев Н.А.* Откровение о человеке в творчестве Достоевского. – М., 1990. – С. 218; [22]Там само. – С. 222-223; [23]Там само. – С. 223; [24]*Достоевский Ф.М.* Братья Карамазовы // *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч. в 30-ти тт. Л.,1972 – 1986 гг. Т.15, Л., 1976. – С. 77; [25]*Котельников В.А.* Блудный сын Достоевского (О Н. Бердяеве) // Вопросы философии. – 1994. – № 2. – С. 178; [26]*Достоевский Ф.М.* Братья Карамазовы. Т.15, Л., 1976. – С. 77.

Надійшла до редколегії 21.04.2004

Ю.В.Кушаков, професор

НЕВІДОМИЙ Й.Г.ФІХТЕ (ТИПОВІ ПОМИЛКИ В РОЗУМІННІ ФІХТЕВСЬКОГО ВЧЕННЯ)

У статті розглядаються типові помилки в дослідженнях філософії Й.Г.Фіхте.

This article is about typical fallacies in researches of J.G.Fichte philosophy.

У 1810 році на водах у Тепліце Гьоте, указуючи на Фіхте, що проходив неподалік, сказав: "Он там йде людина, якій ми зобов'язані всім". Сучасна філософська й соціально-політична думка зобов'язана Фіхте якщо й не всім, то багато чим. І навряд чи перебільшував відомий російський філософ й фіхтезнавець Б.В.Яковенко, коли у статті, що була присвячена до сторіччя з дня смерті філософа, писав: Фіхте був "одним із найоригінальніших умів усіх часів і народів". "Світ ніколи до Фіхте ще не чув такої напруженої проповіді свободи, як боротьби, а свободної боротьби, як основного начала сущого"[1].

Та, на жаль, Фіхте залишається чи не найменш дослідженим з усіх представників німецького класичного ідеалізму, філософом, все ще багато в чому незрозумілим. На це є свої причини. На них ми й зупинимося. Я зосереджуся на деяких підводних рифах, що підступно перекривають русло та заважають увійти до того порту, що зачаровує своєю красою, архітектурною довершеністю форм, яким є філософія Фіхте.

В історії філософії ми зустрічаємо чимало філософів, які говорять багато того, чого не думають, і думають, принаймні інколи, те, про що не говорять. Це – не про Фіхте. Його вирізняли вражаюча щирість й підкорююча чесність. Він завжди говорив *все*, що думав і в чому був переконаний.

Фіхте завжди погано розуміли, точніше, просто не розуміли. Він сам скаржився на це й хворобливо це переживав. Адже він убачав призначення своєї філософії у моральнісному вдосконаленні людини, своєї нації, всього людства. Він *повинен* був бути зрозумілим. Прагнучи цієї цілі, Фіхте майже десять разів переробляв своє "Наукоучення" й перед самою смертю йому почало здаватися, що в цьому напрямку він досяг такого успіху, що це вчення може бути зрозумілим "навіть дитині".

Фіхте не розуміли вже сучасники. Його не розуміли ні І.Кант і К.Л.Райнгольд, ні Ф.Г.Якобі і Ф.Е.Д.Шляйєрмахер, ані Ф.В.Й.Шеллінг і Г.В.Ф.Гегель. Сьогодні його розуміють ще менше. Тяжкий гріх за це лежить, передусім, на Шеллінгу й Гегелі. Праці пізнього Фіхте вони взагалі не читали, бо були зайняті розробками своїх власних філософських систем. Шеллінг не читав уже "Ясне, як сонце, повідомлення широкій публіці про сутність новітньої філософії" (1801), а лише "перегорнув". Саме Шеллінг і Гегель сфабрикували міф про філософію Фіхте як "суб'єктивний ідеалізм"; міф, який ще й сьогодні напрочуд живучий серед фіхтезнавців. Цей міф потрібен був Шеллінгу й Гегелю для того, щоб більш рельєфно подати свої системи "об'єктивного" та "абсолютного" ідеалізму, акцентувати їх відмінність від фіхтевської. Та Фіхте ніколи не був суб'єктивним ідеалістом, не був він ним навіть у першому викладі Науковчення 1794 року. До обґрунтування цього ми ще повернемося, а зараз зупинимося на одній особливості фіхтевського філософування, на яку він сам не раз указував, але яка чомусь залишалася його читачами (навіть фіхтезнавцями) поза увагою.

Учення Фіхте малодоступне і складне для засвоєння. У Фіхте ми маємо справу з єдиною у своєму роді за своєю розумовою владністю системою, надзвичайно важкою по своїй внутрішній складності, та такою, що вражає своєю напругою. Засвоєння філософії Фіхте вимагає неабияких зусиль і неймовірної розумової напруги. Найбільші труднощі являє собою метод Фіхте. Ось як сам Фіхте пояснював особливості свого філософування: "Те, що я хочу повідомити, – писав він Райн-

© Ю.В.Кушаков, 2005

гольду в листі від 2 липня 1795 року, – є щось таке, що, власне, не можна ні сказати, ні уловити в понятті й що може бути збагнене лише інтуїцією; те, що я говорю, повинно лише таким чином впливати на читача, щоб у ньому виникла шукана інтуїція. Хто хоче вивчати мої твори, тому я раджу вважати слова за слова й піклуватися тільки про те, щоб де-небудь проникнути в ряд моїх споглядань, продовжуючи вивчення навіть і в тому випадку, якщо він не зовсім розуміє, що відбувається; – і так до тих пір, поки де-небудь йому не засвітить, нарешті, світло. Це світло, якщо тільки це – повне, не половинчате світло, відразу ж дозволить йому устати в ряду моїх споглядань на таку точку зору, з якої саме й слід розглядати все ціле"[2]. Отже, до оман, які перешкоджають правильно зрозуміти й оцінити смисл фіхтевської філософії, слід віднести, насамперед, розуміння його науковчення як однієї з форм інтелектуалістичного раціоналізму. Не можна не погодитися з Б.Яковенко, що "[…] науковчення цілком ґрунтується на інтуїтивному прозрінні, це виклад інтуїтивний та інтуїтивним методом"[3]. Сам Фіхте не залишає щодо свого методу ніяких сумнівів і неясностей. "На початку моєї філософії, – пише він Райнгольду, – стоїть щось зовсім незбагненне, це робить її складною, оскільки зрозуміти в чому справа, можна тільки за допомогою сили уяви; розсудок же не спроможний надати ніякої допомоги […]"[4]. Інтуїтивний метод Фіхте вимагає подолання понять, піднесення себе над поняттями. Б.Яковенко це добре розумів. Ось як він витлумачує фіхтевську точку зору: "Ясним визнанням обмеженості мислення в поняттях потрібно покласти кінець їх владі й вивести себе в царину вільну від них, в якій і вони самі здобувають зовсім нове, генетичне значення, – в царину чистої самодіяльності, ціль і закон якої є вона сама і яка для свого власного плину й становлення покладає себе у вигляді понять границі, щоб згодом жити в їх подоланні. Це піднесення над поняттям вимагає величезної духовної сили й зосередженості, вимагає глибокого проникнення у свою суть, усвідомлення у своїй свідомості наявності надсвідомої дієвості, у своєму Я-емпіричному – Я-чистого, у своєму фактичному існуванні – чистої генези чи діло-дії"[5]. У способі філософування Фіхте багато чого спільного з характером філософування Сократа. Для Фіхте філософування, як і для грецького мудреця, – це вища школа людяності. Їх філософські роздуми глибоко пронизані майєвтикою, бажанням спонукати слухача чи читача самого, власними силами продумати висловлювану думку, обґрунтувати її, засвоїти й потім жити нею.

Постає питання, що може гарантувати появу у читача такої "шуканої інтуїції", що може гарантувати те, що йому "засвітить, нарешті, світло"? Запорукою цього може бути лише ґрунтовне знання безпосередніх попередників Фіхте: Канта, Райнгольда, Г.Е.Шульце-Енезідема, С.Маймона, втім, як і наступників, тих, "хто прийде пізніше".

Шеллінг також "органом" філософування буде вважати інтелектуальну інтуїцію й дивуватиметься, чому Гегель протиставляє їй своє "поняття". Маститий російський гегелезнавець І.О.Ільїн вважав, до речі, що "за методом свого філософування Гегель має бути визнаний не "діалектиком", а інтуїтивістом, або точніше, інтуїтивно мислячим ясновидцем"[6]. Р.Гайм у свій час охарактеризував систему Гегеля як "художній витвір"[7], а Ф.Енгельс як "dialektical poem"[8]. І все ж, філософування Фіхте докорінно відрізняється від філософування Шеллінга й, особливо, Гегеля. Філософським побудовам Гегеля й ході його думки притаманна раціоналістична прозорість, логічна переконливість й досить легка сповіщуваність. Його думці властивий холодний, ясний спокій розумового достатку, довершеність; вона характеризується кришталевістю, легкістю, послідовністю й безперервністю. Цього не скажеш про фіхтевські тексти.

Повернемося тепер знову до питання про специфічну форму фіхтевського ідеалізму. Фіхте рішуче відкинув кантівську річ саму по собі, яка обмежувала активність пізнання й свободу, була у Канта реліктом матеріалізму, і рішуче став на позиції послідовного ідеалізму. Ще жодному фіхтезнавцю не запаморочилося ставити під сумнів ідеалізм Фіхте. Та з подачі Шеллінга й Гегеля цей ідеалізм усе ще помилково витлумачують як суб'єктивний, хоча сам Фіхте не дав для цього жодних підстав.

Починаючи з першого абрису своєї системи, у всіх основоположеннях: "Я покладає Я", "Я покладає не–Я", "Я покладає Я і не–Я" – два Я: абсолютне, чисте, наддивідуальне Я, яке є визначальним; і Я конечне, що протистоїть не–Я. Фіхте вважає, що факт свідомості, чи особистого, суб'єктивного Я, яке настільки безпосередньо близьке кожній людині, не можна визнати відправним пунктом філософії, оскільки він суб'єктивний і не прояснений. Ілюзія суб'єктивного ідеалізму виникає через те, що крім цих двох Я Фіхте вводить ще третє Я – Я читача, слухача, якого він намагається ввести в науковчення, феноменологічно відправляючись від фактів емпіричної свідомості. Послухаємо Фіхте. Ось що він пише в одному з листів до Райнгольда: "Це первинне покладання, протипокладання і ділення, – помітьте, не є ані мислення, ані споглядання, ані відчуття, ані бажання тощо; це вся сукупна діяльність людського духу, яка не має імені, яка ніколи не відкривається у свідомості, яка незрозуміла. Так як вона являє собою щось таке, що визначається у всіх окремих (і остільки тих, що утворюють свідомість) актах духу, а не яке-небудь окреме визначення"[9]. Треба мати на увазі й те, що реалізм зовнішніх речей як речей у Фіхте цілком зберігається, тому що не людина є їх виробником, а певне нелюдське начало, що таким самим чином покладає і людину. Який же це суб'єктивний ідеалізм? У так званому другому періоді творчості (після 1800 р.) Фіхте в суб'єктивному ідеалізмі вже ніхто не обвинувачував.

Однак, ідеалізм Фіхте хоча й не суб'єктивний, але специфічний. Він не тотожний ідеалізмові Шеллінга чи Гегеля. Незважаючи на те, що сам Фіхте продовжував на зразок Канта іменувати його "трансцендентальним", його трансценденталізм зазнав істотних обмежень. По мірі розвитку його філософії цей трансценденталізм хоча й залишався, але все більше ставав трансценденталізмом спекулятивним, тобто таким, що ґрунтувався на розумінні Я, абсолюту як тотожності мислення та буття. П.П.Гайденко тому в останній своїй праці, присвяченій Фіхте, ввела для позначення ідеалізму Фіхте дуже вдалий і точний термін – "спекулятивний трансценденталізм"[10]. Та й цей термін ще не цілком виражає специфіку фіхтевського ідеалізму. Цей ідеалізм від самого початку й до кінця мав релігійно-етичну спрямованість. Й тому вважаю найбільш прийнятним для позначення фіхтевської форми ідеалізму термін "релігійно-етичний спекулятивно-трансцендентальний ідеалізм".

Щоб автентично зрозуміти того чи іншого мислителя, потрібно проникнути у його вихідну інтуїцію. Така інтуїція завжди є, її лише не завжди легко відшукати. Вона, по-перше, може бути не одна; по-друге, дуже рідко філософ формулює її чітко сам, як це зробив, наприклад, Кант, значно полегшивши працю дослідників його вчення. Нагадаю. "В 1769 г., – згадував Кант, – меня озарил яркий свет". Застерігаючи від помилкового розуміння його філософії, кидаючи в старості ретроспективний погляд на свій духовний розвиток, у листі до Гарве від 21 вересня 1798 року Кант писав: "Не исследование бытия божьего, бессмертия etc. было моей отправной точкой, но антиномии чист[ого] раз[ума]. "Мир имеет начало – он не имеет начала" etc. – до четвертой: "Человеку присуща свобода – у него нет никакой свободы, а все в нем природная необходимость". Вот что, прежде всего, пробу-

дило меня от догматического сна и побудило приступить к критике разума как такового…"[11].

Є такі "відправні точки", інтуїції, які лежать на поверхні. Так Фіхте прагнув перетворити трансцендентальну філософію Канта в цілісну систему, в науку, підвести під неї міцний "фундамент" та звести над нею та над самим собою, надійний, як він висловлювався, "дах". Тільки в такому випадку, вважав він, філософія стане "вчителем життя". Науковчення Фіхте розглядав як фундамент вчення про життя, мудрість й блаженство. Воно "науко-повчає", щоб стало можливе "правильне життя": "адже життя є ціллю, а не спекуляцією: ця остання є тільки засіб"[12]. Філософія як лише вчення про знання ніколи не задовольняла Фіхте, він вимагав від філософії бути "інструментом життя".

Втім, є й такі глибинні інтуїції, які відшукати дуже й дуже нелегко через те, що вони вкорінені у глибинних структурах характеру й самосвідомості творців філософських учень. Однак, їх відшукати історик філософії просто зобов'язаний, бо саме ці інтуїції відіграють чи не вирішальну роль імпульсів та інтенцій творчості мислителів, хоча й не завжди ясно усвідомлюються ними самими; й без їх ясного розуміння у вченні багато чого залишиться незрозумілим, або зрозумілим невірно.

Завжди слід брати до уваги, що жодне філософське вчення, навіть найбільш раціоналістичне, не народжується відразу як будівля з абстрактно-понятійних конструкцій. Воно завжди виникає із констеляції цілого ряду інтуїтивних імпульсів (й інтенцій), серед яких, як правило, є головний – *вихідна інтуїція*. "Передчуття системи", – говорить про неї Фіхте.

Без з'ясування цієї вихідної інтуїції системи Фіхте ми приречені на те, щоб поверхневий план фіхтеанства, його шкарлупу приймати за його суть. Потрібно вийти за межі сухих умоглядних конструкцій фіхтевських побудов і проникнути, передусім, у його первісну, таку що зберігається впродовж усієї його творчості, інтуїцію.

Це добре усвідомлювали багато російських філософів початку ХХ ст., які й здійснили найрадикальніший прорив у розумінні глибинної суті вчення Фіхте, вперше доглянувши за його абстрактними схемами і побудовами життєво й духовно перетворюючу спрямованість цього вчення[13]. "В основі всякої істинної філософії, – писав відомий російський філософ й історик філософії І.Ільїн, – лежить певний безпосередній духовний досвід, що єднає її з справжньою предметною областю й змістовно живильними її коренями"[14]. Тому й "для розуміння науковчення, як і взагалі класичних філософських праць минулого, необхідно виробити особливе, пристосоване до атмосфери філософських пошуків, що існувала тоді, *чуття*, яке тільки й може допомогти цілісному сприйняттю вчення"[15]. Тільки в цьому випадку ми дістанемося до серцевини фіхтеанства, збережемо його цілісність, а не розтягнемо по "періодам".

Тому немає нічого більш помилкового, аніж починати виклад філософського вчення Фіхте з аналізу його трьох основоположень і напівсхоластичної форми їх виснування, без попереднього з'ясування тієї вихідної інтуїції, яка й є нервом усього фіхтевського філософування. Тільки таким шляхом можна увійти в це вчення, відкрити його "двері" ключем, а не зламати її.

Якою ж була ця інтуїція?

Як і в Канта, все філософування Фіхте зосереджено на одній думі, пронизано нею й підкорене їй. Це – людина й її доля, свобода людини. "Моя система від початку й до кінця є лише аналізом поняття свободи"[16]. Людина не така, якою вона має бути. Допомогти їй стати такою, якою вона має бути, – єдина задача філософії. Неважко помітити, що тут Фіхте відштовхується від відомого бачення призначення філософії Кантом: "Если существует какая-либо наука, которая действительно нужна человеку, то это та, которой я учу, именно, подобающим образом выполнить ту роль, которая указана человеку при создании мира; из нее он может научиться тому, чем должно быть, чтобы быть человеком"[17].

Для більш конкретного й ґрунтовного розуміння вихідної інтуїції філософії Фіхте звернемося до ще дотепер не засвоєного, на жаль, глибокого досвіду російського фіхтезнавства початку ХХ ст.

Життєву й духовно перетворюючу спрямованість фіхтевського вчення російські філософи розуміли, здавалося б, по-різному. Так, Б.Яковенко убачав цю спрямованість у спробі побудови такої філософії, яка покликана була б служити перетворенню Життя шляхом подолання його зовнішніх форм, не відповідних його внутрішній сутності. "*Через науковчення*, – писав він, – *повинне вперше розкритися й стати можливим справжнє життя, життя вільне й розумне*". Науковчення – не суха спекуляція, воно є "перетворення, відродження й відновлення духу в його найглибших коренях", установлення якогось "нового світу в часі". Науковчення, як його розуміє Б.Яковенко, є "не тільки вченням про знання, але одночасно вченням про життя [...]". Філософія Фіхте, для нього, – *філософія життя*. А ще російський мислитель переконаний в тому, що етична філософія Фіхте не доповнюється релігійною філософією й не змінюється нею, як це намагався зобразити ще Г.Гейне, а є по самій своїй суті одночасно *релігійною філософією*. Він зіставляє Сократа, Христа й Фіхте і робить висновок – "*Науковчення Фіхте є метафізичною розробкою християнського переконання в дієвості істини й істинності справжньої дії*"[18]. Згадуваний уже І.Ільїн, якому такий підхід (пошук вихідної інтуїції вчення, як умова його адекватного розуміння) принесе популярність в праці про Гегеля "Філософія Гегеля як учення про конкретність Бога й людини" (1918), апробував його спочатку на Фіхте й виклав результати в цікавій і оригінальній статті "Філософія Фіхте як релігія совісті" в ювілейному випускові журналу "Проблеми філософії і психології". В основу світорозуміння Фіхте, в самий корінь його абстрактних міркувань він кладе *совість*. "Саме совість є тим божественним голосом, – наполягає І.Ільїн, – реальна сила якого потрясла душу Фіхте, і зміст якого розкрив йому сутність людини й світу"[19]. Справді, за Фіхте, "только совесть дает основу истине"[20]. І.Ільїн спирається на потаємні висловлення Фіхте про совість в "Призначенні людини": «Голос из глубины моего существа, которому я верю и ради которого я верю во все другое, во что я верю, повелевает мне действовать не только вообще. Последнее невозможно […] Этот голос моей совести повелевает мне в каждой стадии моего существования, как именно я должен поступать в этой стадии и чего я должен избегать; он сопровождает меня во всех обстоятельствах моей жизни и высказывает одобрение моим действиям. Он непосредственно создает во мне убеждение и с непреодолимой силой вырывает у меня согласие своему мнению; невозможно с ним бороться.

Прислушаемся к нему, честно и свободно, без страха и умствований повиноваться ему – вот мое единственное назначение, вот в чем вся цель моего существования […].

Только благодаря этим велениям совести мои представления приобретают истинность и реальность. Я не могу не обращать на них внимания и не признавать их, не отказываясь от своего назначения.

Поэтому я не могу не признавать реальности, которую эти веления совести создают, не отрицая в то же время своего назначения.

То, что я должен повиноваться этому голосу, непосредственно истинно, без всяких дальнейших исследований и обоснований; это истинное изначальное осно-

вание всякой другой истины и достоверности. Согласно этому взгляду все делается истинным и достоверным, что только предполагается истинным и достоверным, благодаря повиновению внутреннему голосу"[21].

Прочитання Фіхте російськими фіхтезнавцями різнилося відтінками й акцентами. У своєму докладному нарисі "Про етичне осмислення філософії Фіхте в Росії наприкінці XIX – початку XX століття" В.В.Лазарєв звернув увагу на те, що "підхід І.Ільїна іманентний відчуванню Фіхте, підхід Б.Яковенко – особі його, а підхід Б.Вишеславцева – мисленню німецького філософа"[22]. Та, незважаючи на всі відмінності, всіх російських фіхтезнавців об'єднувало розуміння того, що вчення Фіхте було продуктом стійкої первісної етичної установки свідомості й було пронизано, від початку й до кінця, моральним пафосом. Усі вони були згідні в тому, що серцевина цього вчення – не гносеологія, не логіка, не онтологія, не соціологія, не естетика, а – етика. Саме етичне становить його рідну – несвідомо-інтуїтивну й свідомо-конструктивну стихію. В галузі етики Фіхте глибший, більш фундаментальний й сучасніший за Канта. Більше того, в цій галузі він не перевершений ні Шеллінгом, ані Гегелем і "з класиків німецького ідеалізму він дав більше всього для побудови етичної системи, здатної панувати над теперішнім і майбутнім"[23]. Тому просто дивно, що у підручнику з історії етики, який "рекомендовано Міністерством освіти Російської Федерації як підручник для студентів вищих навчальних закладів, що навчаються за напрямом підготовки й фахом "Філософія"", етика Фіхте навіть не згадується[24]. Філософія Фіхте – це *етичний ідеалізм*.

Учення Фіхте не просто пофарбовано в етичні тони. Етика – не просто центральна частина його філософії. Усе його вчення є від початку й до кінця – етика, воно слугує етичній цілі. Уся філософія Фіхте, на всіх етапах її розвитку супроводжується моральною інтуїцією, сповнена морального пафосу. Ця інтуїція є наслідком констеляції трьох факторів, що обумовлювали виникнення фіхтевського вчення: іманентної логіки розвитку післякантівської філософії, характеру особи Фіхте й впливу його епохи. *Уся* його філософія – етичний ідеалізм.

Втім, так характеризували філософію Фіхте вже В.Віндельбанд і В.Дильтей, але тільки російські фіхтезнавці розкрили внутрішню її цілісність, не розводячи її на етичний ідеалізм і релігійний (Гейне, Віндельбанд), та всебічно обґрунтували таке розуміння цього вчення.

Вихідний пункт у розвитку вчення Фіхте – етика Канта. Однак він робить порівняно із своїм учителем важливий крок уперед, істотно доповнюючи його. Етика Канта має все ж абстрактний, формальний характер. Вона адресована всім, "людині взагалі". Етика Фіхте – одна з перших могутніх спроб створення "матеріальної етики" (М.Гартман), "конкретної етики" (Б.Вишеславцев).

Для того щоб з'ясувати, в чому Фіхте йде далі Канта, доповнюючи й поглиблюючи його, необхідно прояснити те уявлення про *індивідуальність*, яке лежить в основі цих етичних учень й дає ключ до їх розуміння. У цьому нам допоможе видатний німецький філософ і соціолог, один із головних представників пізньої "філософії життя" Г.Зіммель. Звернемося до його шістнадцятої лекції курсу лекцій про Канта, який він прочитав узимку 1902 – 1903 року студентам усіх факультетів Берлінського університету[25].

Поняття індивідуальності, як воно склалося в Новий час у XVIII ст., є, по суті, тією віссю, навколо якої оберталися тоді всі принципово життєві проблеми. У всіх можливих комбінаціях розглядається питання про те, як може бути гарантована самостійність особи щодо природи й суспільства, чи як їй належить підкорятися їм.

Ідеал свободи й рівності, який надихав XVIII ст., виражав поширену реакцію на пануючий суспільний устрій. Людина гостро відчувала, що вона, її індивідуальні сили, знаходяться у разючій суперечності з її соціальними й історичними умовами й формами. Вони сприймалися як рабські кайдани. Нетерпимими, застарілими та гнилими вбачалися привілеї вищих станів і деспотичний контроль над образом життя; панщина селян і політична опіка над міським життям; нетерпимість і примус, здійснювані церквою. В умовах цього гніту й формувався ідеал свободи індивіда. Тоді мислили так: достатньо звільнитися від цих кайданів, силоміць спрямовуючих сили особи в неприродну колію, від паралізуючих ці сили економічних, соціальних, політичних і релігійних умов, щоб вони розкрилися й привели суспільство із епохи історичної нерозумності в епоху природної розумності.

Проте ці думки таїли у собі дуже небезпечну оману. Здавалося, що достатньо усунути ті несправедливі нерівності між людьми, які були створені становими, цеховими й релігійними путами, щоб з усуненням цих інституцій зникла сама нерівність, нерівномірний розподіл прав. Здавалося, що свобода, яка їх знищить, приведе до загальної й сталої рівності.

Ця омана ґрунтувалася на уявленні про людину як людину взагалі, відповідно – про свободу взагалі, релігію ("природна релігія") взагалі, право взагалі ("природне право"), яке припускало однорідних індивідів, завжди й скрізь однакових, і не приймало до уваги особливість і своєрідність конкретної людини. Те, що відрізняє людей одне від одного зовсім не бралося до уваги, бо пануючим було переконання в тому, що в кожному індивіді міститься ядро, яке є сутнісним у ньому і яке у всіх людей однакове.

Звідси стає зрозумілим, чому свобода й рівність відчувалися як єдиний ідеал. Як тільки людині буде дана свобода, її людська сутність, прихована й спотворена історичними зв'язками й умовами, знову виступить у всій своїй чистоті, спливе її справжнє Я, яке буде у всіх однаковим.

Це Я здобувало абсолютну суверенність. Воно звільнялося від усього історичного, від усіх сплетень з природою, з Ти, з суспільством. Усі історичні сили повинні надати можливість діяти цьому Я, так як над ним і поруч з ним немає нічого, й за своїм поняттям воно може йти лише тим шляхом, який указує йому власна форма його сутності. Так складалося уявлення про філософське "чисте Я", безякісне, неісторичне, позбавлене яких-небудь індивідуальних властивостей людини.

Для XVIII ст. індивідуальність й індивідуальна своєрідність, розмаїття осіб є лише недоліком, нечистотою, що порушує рівність усіх Я, яка усувається лише вищим потягом до чистого й всезагального "Я". Одинична особа є лише засобом реалізації розуму. Таке розуміння індивідуальності було філософськи сублімоване вже Кантом. "[…] Все его мышление преисполнено понятием индивидуальности, господствовавшим в его время"[26]. Чисте Я Канта взагалі не означає яке-небудь визначене уявлення, оскільки воно – тільки його носій; як свідомість воно лише цілком загальне відчуття того, що я взагалі існую.

І гносеологічний світ, і соціальний та моральнісний ідеал поставлені тут на це всезагальне, загальнозначуще Я.

Таке розуміння індивідуальності робить зрозумілим той примітний факт, що освічений ідеалізм, включаючи кантівський, надаючи людині свободу й відстоюючи права особи, був водночас часто нетерпимим, владним і позбавленим розуміння індивідуальних переконань. "Ибо предпосылкой этой свободы, – зауважує Г.Зіммель, – было то, что она – свобода однородных по своей сущности индивидов; не разрушая своей системы, она не могла признать, что теоретическо-практические свойства людей могли быть в их последней абсолютной основе различными"[27]. Для Канта той, хто згоден із самим собою, повинен бути згоден і з ним – домагання, яке не є безглуздим тільки при повній рівності внутрішньої структури усіх індивідів. "…Объективно истинное, фактически необходимое по-

знание есть познание субъективно всеобщее, узнаваемое по совпадению его у всех возможных субъектов; тем самым познание становится продуктом единственно общего всем, общечеловеческого в нас, надисторического, надиндивидуального "человека вообще", который относится ко всем отдельным индивидам как общее понятие к его экземплярам. При убеждении, что в нас говорила эта последняя инстанция, может быть обретена единственно возможная истина, которая состоит в непротиворечивости человека самому себе, одновременно, следовательно, и в невозможности того, что другой будет ему противоречить: поскольку существует лишь *одно* Я, может существовать лишь *одна* истина для всех. Чистое кантовское Я есть всеобъемлющее выражение этого понимания: по мере того как *его* форма становится абсолютно действенной – что, правда, может происходить лишь в в бесконечном приближении – открывается *та* истина, которая должна быть безусловно всеобщей"[28]. А звідси уже був один крок до *ідеалізму* Фіхте. Оскільки істина вимагає орієнтації вже не на об'єкт, а на рівні для всіх внутрішні критерії, то сам об'єкт у колишньому реалістичному сенсі може відпасти. "Так идеализм, выведение всей объективности из условий духовности, оказывается последовательным синтезом понятия индивидуальности XVIII века: если суверенность Я, которой он учит, вообще превращает объект в продукт субъекта, то принципиальное равенство сущностного ядра во всех субъектах гаратирует, что лигитимированный им, ибо из него созданный объект, действительно объективен, т.е. необходим для всех и общезначим"[29].

Однак, поняття індивідуальності вже наприкінці XVIII ст. почало виявляти свою вразливість. Все більш наполегливо заявляло про себе зростаюче відчуття особи. Аксіома, що світ для всіх людей один, що природа людини однакова, почала викликати сумніви всюди, де останню підставу збагнення визначають мінливі інстанції душі, релігійності, волі.

Етика Канта була цілком заснована на тій формі індивідуалізму, яка панувала в XVIII ст. Вона тому й абстрактна, що апелює до людини взагалі, до "абстрактної людини". Й у цьому відношенні вона незаперечна. Фіхте й не буде намагатися її заперечувати. Він буде лише цю етику розвивати й доповнювати.

Кожна людина, будучи "кожною" тобто представником роду "людина", "людиною взагалі", є ще й *самобутня*, *неповторна індивідуальність*. Ця ідея "позакантівського" походження. Вона дозріє у Фіхте, під впливом Якобі, романтиків, Шляйєрмахера, Гьоте. Фіхте й спробує "примирити" етичне до конкретної людини, визначити її конкретний моральний обов'язок.

Я дозволю собі в цьому місці процитувати великий фрагмент з книжки Б.Вишеславцева "Етика Фіхте", яка стала неабияким раритетом, але й досі залишається неперевершеним викладом фіхтевського вчення, як за теоретичною глибиною та нетрадиційністю й оригінальністю його прочитання, повнотою майже недоступних для нас джерел, майстерністю їх перекладу, так і за добірністю літературного стилю.

Отже, дамо слово Б.Вишеславцеву: "За такої точки зору змінюється вся етика. Вона вже не говорить: будь, як і всі; вона говорить: будь як ніхто. Фіхте прокладає шлях новій *конкретній етиці*, що залишає позаду етику Канта. Він уже не може задовольнятися вченням про *обов'язок* (Pflichtenlehre), яке дає лише загальні *правила, придатні для всіх однаково*. Такі правила звичайно повинні існувати, але "вища мораль" на них не зупиняється; вона вимагає індивідуалізації: кожний повинен знайти й обрати своє своєрідне й єдине призначення, бути тим, чим може бути і чим повинен бути він і тільки він. Кожний індивідуум існує заради кінцевої цілі, кожний має перед собою визначену сферу можливостей, і тому кожному кінцева ціль визначає саме *таку*, а не іншу задачу. "Каждый должен только то, что он один должен и он один может", і якщо він своєї задачі не виконає, то в даному суспільстві вона узагалі виконана не буде. "Возникновение каждого индивидуума есть особый определенный декрет нравственного закона, который высказывается вполне лишь посредством своих декретов, обращенных ко всем индивидуумам". Кожна індивідуальність є немовби особливою "думкою Божества". Тут відпадає будь-яка суворість стоїчної моралі обов'язку з її холодним схваленням закону, виконаного всупереч схильностям. "Вища мораль" вимагає лише повного й свободного виявлення того, що є в людині самого кращого й цінного, що в ній єдино й незамінно, що становить зерно її душі. "Он должен желать лишь того, что он в глубочайшем существе, действительно хочет", до чого спрямована чиста воля людини, звільнена від усього далекого, випадкового, наносного. Лише це істинно-бажане здатне дати найбільшу насолоду, охопити душу полум'ям "несказанної любові". Напроти, діяти всупереч своєму призначенню є найбільше нещастя, бо "никогда мы не будем делать охотно то, чего мы в существе своем не можем желать", і нам ніколи не поталанить на цьому шляху, оскільки "от него отказывается наша природа". Причому Фіхте далекий від будь-якого індивідуалізму. "*Пафос індивідуальності* у нього злитий з *пафосом універсальності* […] Індивідуальність тим багатша, чим складніша й повніша, чим конкретніша, чим більше вона зрослася й сплелася з цілим […]. "Характер индивидуума и его действий, – говорить Фіхте, – определяется действием *всех*", "взаимодействием со *всем* миром свободы", "только в этом взаимодействии выясняется это определенное *я* каждого". Індивідуальність є, таким чином, "результат моего отношения к абсолютной сумме *всех* индивидуумов". "*Індивідуальний характер* кожного визначається його місцем у системі індивідуумів; кожний дістає в єдиному цілому божественного життя своєрідну участь, властиву тільки йому, й ніякому іншому індивідууму. Отже, індивідуальність виявляється лише в протиставленні й у зіставленні з *усіма*, лише в системі "універсальної співвідносності". Проте система *усіх* є нескінченне ціле, або *актуальна нескінченність*; тільки вона здатна конструювати індивідуальність. Не категорія *множини* (потенційної нескінченності) творить індивідуальність, а лише категорія *всезагальності*. Беатриче не була для Данте *одною із багатьох*; вона була для нього *одною з усіх*, і лише тому його любов була любов'ю до індивідуальності, вічною любов'ю. Єдиність і незамінність існують лише sub specie aeternitatis. Потрібно оглянути поглядом *усю нескінченність* універсуму, щоб визнати дану істоту, або дану мить єдиною, незамінною *ні одним з усіх* інших"[30].

Отже, "індивідуальний" обов'язок конкретної людини, по-перше, – це бути самою собою, а не намагатися бути кимсь іншим. Кожна людина, будучи індивідуальністю, призначена бути кимсь, вона має *своє*, одній їй накреслене, призначення. Реалізувати (чи, точніше, – постійно *реалізовувати*) його й є *конкретний* обов'язок *конкретної* людини. "Первейший акт высшей моральности" полягає в тому, що "человек овладевает свойственным ему предназначением и совершенно не желает быть ничем иным, кроме того лишь, чем он, и только он, быть может, чем он, и только он – вследствие его высшей природы, т.е. божественного начала в нем, – быть обязан […]. Стремление же даже только хотеть быть чем-то иным, нежели тем, к чему мы предназначены, как бы велико и возвышенно ни казалось это другое, есть *верх аморальности* […] (курс. мій – Ю.К.)"[31]. Й зовсім не має значення, яке твоє призначення: бути

монархом, моральним наставником людства (в чому Фіхте убачав своє власне призначення) чи купцем, ремісником, або селянином. В моральному відношенні всі рівні. "Моральний світоустрій" обіймає всіх людей, всіх пов'язує у своєму незримому, надчуттєвому й вічному порядкові. Немає людини, яка була б занадто малою для цього устрою, яка була б не важлива або зайва. Кожна людина має своє визначене місце в цьому світі й своє *призначення*. Її моральний обов'язок реалізувати, здійснити його в максимальному наближенні. Міра моральності людей є мірою виповнення *свого* призначення, й воно зовсім не визначається його змістом.

Формула фіхтевського категоричного імперативу така: "*Чини завжди згідно зі своїм призначенням*!".

По-друге, людина ніколи не є тою, якою вона має бути. Той, хто вважає, що він уже є тим, ким він має бути, загинув для моралі, він – аморальна людина. Тому моральний обов'язок людини полягає в тому, щоб постійно прагнути до того, ким вона має бути.

Й ще одне. Ця моральна самореалізація індивідуума повинна бути орієнтована на всезагальний моральний світоустрій, гармонізувати з ним і водночас становити його необхідну умову.

Категорія "*призначення*", поряд з поняттями обов'язку й діяльності – центральна в етиці Фіхте.

Квінтесенція, стрижнева ідея цього вчення, його "невідчужувана істина", як її надзвичайно ємко й точно сформулював Б.Вишеславцев, така: "Задача вищої моралі: створювати індивідуальне й незамінне у сфері вищих цінностей […]; викликати до життя співзвуччя неповторно-різних і разом із тим взаємодоповнюючих один одного індивідуальних духів"[32]. Це останній і вищий щабель царства свободи.

Значення етики Фіхте sub specie aeternitatis Б.Вишеславцев проникливо характеризує так: "Найбільша заслуга етики Фіхте полягає в тому, що вона установлює *об'єктивний критерій добра,* достатньо широкий і всеохоплюючий: «*система абсолютної гармонії*" буде її принципом, тобто система найбільш диференційованого й найбільш інтегрованого буття, система найбільшої єдності найбільш протилежного, найбільш різноманітного; й "*систему інтелігенції*" вона оцінює так високо лише тому, що бачить в ній саму складну й багату систему"[33].

Втім, до такого розуміння філософії (етики) та її задач Фіхте прийде не відразу. То яке ж відношення це має до *вихідної* інтуїції? Адже те, про що до тепер йшлося, це вже не стільки інтуїція, скільки саме вчення.

Тому повернемося до вихідного, до витоків, до інтуїтивної "археології" фіхтевського вчення.

Обдарований від природи унікальною пам'яттю, багатою уявою, жадобою діяльності, Фіхте дуже рано передчував своє високе *призначення*. Однак, це ще дуже й дуже неясне відчуття не знаходило собі досить довго того сегменту життя, в якому воно могло б виповнитися. Це його гнітило, але не придушувало, він без утоми його шукав. І *де* він тільки не шукав! У *чому* він себе тільки не шукав! Він пробував себе в усьому! Але доля, яка попри всі випробування, а може завдяки їм, завжди благоволила йому, дарувала дві вказівки, одну – реальну, другу – духовну, які були подані одна за одною: Французьку революцію (1789) і Канта (1790, рік першого знайомства з кантівською філософією). Наступило прозріння, ясне усвідомлення свого призначення. Його жадаюча діяльності натура стрімко ринулася реалізовувати його. Фіхте відбувся. Неясне відчуття було сублімоване в теорію. Фіхте подарував нам велике філософське вчення, ядром якого була етична теорія морального призначення людини і людства.

Ціла низка обставин перешкоджала, і перешкоджає понині, розумінню цього вчення в його самостійній, самоцінній, позаісторичній значимості. Передусім, це його історична доля бути всього-на-всього лише проміжною ланкою, полустанком на магістральному шляху від суб'єктивного ідеалізму (точніше – дуалізму) Канта до об'єктивного ідеалізму Шеллінга й абсолютного ідеалізму Гегеля, бути лише "суб'єктивно-ідеалістичною" прелюдією до симфоній Шеллінга й Гегеля, та інтермецо в ході розвитку всієї післякантівської німецької класичної філософії. Ця обставина робить Фіхте найнезручнішим і найскладнішим для теоретичного аналізу представником німецької класики.

Спочатку Кант, досить жорстко й навіть різко, відхрестився від Фіхте, потім Шеллінг та Гегель відмежувалися від нього, судячи його виключно по раннім працям, чим згодом цілком справедливо обурювався Фіхте-молодший. Вони визнавали заслуги Фіхте тільки як щабель, "перехідну форму" до своїх власних учень.

Проте філософію Фіхте не можна розглядати тільки як перехідне формоутворення від Канта до Шеллінга і Гегеля. Вона має і самостійне значення.

І, нарешті, ще про одну підступну оману, яка очікує дослідників філософії Фіхте і якою вже спокусився не один фіхтезнавець. Це – горезвісний так званий "націоналізм" Фіхте.

У січні 1807 року в обложеному французами Берліні Фіхте читає свої приголомшливі безсмертні "Промови до німецької нації". З часів Лютера німецька нація не знала подібного звертання. В цих "Промовах" Фіхте, ще в недалекому минулому космополіт, що схилявся перед "генієм" Франції, постає, здавалося б (й багато кому здається понині) чи не одним з засновників німецького націоналізму. У 1793 році він захищав Руссо й Французьку революцію, й ще в 1799 році заявляв: "Ясно, що відтепер і на віка тільки Французька республіка може бути батьківщиною чесної людини, що лише їй вона може присвятити свої сили, оскільки не тільки найбільші надії людства, але навіть саме його існування зв'язані з перемогою Франції […]. Я присвячую всі мої здібності Республіці"[34]. Одного часу Фіхте навіть хотів прийняти французьке підданство. Але після вторгнення Наполеона його ставлення до Франції різко змінюються. Як і багато засновників німецького націоналізму, він початково поділяв антинімецькі настрої, що коренилися, не в останню чергу, в почутті меншовартості[35]. Тепер же Фіхте в патріотичних "Промовах до німецької нації" не тільки прагне розбудити самосвідомість німецького народу в критичний для нього історичний момент, але й заявляє про вибраність, винятковість цього народу. Німці, заявляє Фіхте, – "пранарод", тільки вони "єдино істинний народ", тільки вони "здатні до справжньої й розумної любові до своєї нації", тільки німецька мова – "прамова". Він приписує німецькому народові історично виняткову роль. "Промови" закінчуються словами: "Виходу немає; якщо ви загинете, то разом з вами загине людство, без усякої надії коли-небудь відродитися"[36]. Та все це, скоріше, лише емоційні популістські заяви Фіхте-трибуна.

Навіть у "Промовах" Фіхте-теоретик займає іншу позицію. Як це не парадоксально, але Фіхте стає "націоналістом", точніше, гарячим патріотом, через свій вищий інтернаціональний ідеал, інтернаціональний запит і інтернаціональні переконання. Його так званий "націоналізм"" слугує загальнолюдським устремлінням. Хай там як, але погляди Фіхте вкрай позбавлені шовіністичного угару на кшталт голосінь Гельдерліна.

І всередині держави національна ідея не є для Фіхте панацеєю від усіх бід. Він проводить різницю між "національною державою" й "культурною державою", і піддає національну державу суду морального розуму. Державі наполегливо навівається вимога необхідності убачати свою головну задачу в тому, щоб піклуватися

про становлення винятково людського в нації. Національна держава повинна шукати свою велич у відстоюванні ідей, що здатні принести благо всім народам. Національна ідея, про яку сьогодні так багато говорять у нас, піднімається Фіхте на рівень повноцінного культурного ідеалу. Національна ідея – не ідеал усіх ідеалів, вона має бути підлегла культурному ідеалу. Помилковою й шкідливою є думка, що саме в національній ідеї містяться всі духовні й моральні цінності. Національна ідея стає згубною, якщо вона діє сама по собі, ідея національної культури тоді руйнує саму культуру. Небезпечно, коли духовне начало відступає в національній культурі на задній план. До цих застережень Фіхте конче варто прислухатися сьогодні. Хай там як, щоб бути об'єктивним, "націоналізм" Фіхте потрібно розглядати в контексті його демократизму й гуманізму. Не можна не погодитися з А.Абушем, що "[…] Фіхтевські "Промови до німецької нації" були спрямовані не проти ідей, що йшли з Франції, бо він був їх прихильником; у зв'язку з вигнанням із Єнського університету в 1799 р. він сам називав себе "ославленим демократом". Фіхте прагнув допомогти зруйнувати тиранію в особі Наполеона, його "універсальну монархію", що пригноблює Європу. В той час, як молодий прусський поет Генріх фон Клейст […] впадав часом у націоналістичний чад озлоблення проти чужоземного завойовника, могутня мова творів Фіхте завжди була пронизаною глибоко людським і братерським почуттям справжнього "призначення людини""[37].

Чим краще ми розуміємо великого філософа минулого, тим чіткіше вимальовуються як сильні, так і слабкі сторони його вчення. У Фіхте – і тих, і тих не обмаль. Поряд з проповіддю найвищої свободи, поряд з повагою до гідності кожної конкретної людини, особи, ми зустрінемо у нього й проект поліцейської, майже оруелліського зразка, держави; він проголошує самоцінність особи й водночас шокує такими заявами: "личность *должна* быть приносима в жертву идее; […] с точки зрения истины и подлинной действительности, индивидуум вовсе не существует, ибо не должен иметь никакого значения и должен погибнуть […]"[38]; він – "громадянин світу" і водночас дає привід гадати, що тільки німців вважає за справжніх людей; він оспівує діяльнісну природу людини, закликає до невтримної та радикальної перебудови світу (природи й суспільства), але ще навіть не передчуває всіх негативних наслідків невтримного активізму тощо. Та історик філософії має так намагатися відсіювати зерно від плевелів, щоб не загубити жодного зернятка. Це його професійний обов'язок і його призначення.

[1]*Яковенко Б.В.* Жизнь и философия Иогана Готлиба Фихте. Санкт-Петербург. – 2004 – Сс. 155, 157, 180; [2]J.G.Fichtes Leben und literarischer Briefwechsel / Hrsg. von seinem Sohne I.H.Fichte. – 2-e Aufl. – Leipzig. – 1862 – Bd. II. – S. 213; [3]*Яковенко Б.В.* Жизнь и философия Иогана Готлиба Фихте. – С. 198; [4]J.G.Fichtes Leben und literarischer Briefwechsel / Hrsg. von seinem Sohne I.H.Fichte. Leipzig – 1862 – Bd. II. – S.214; [5]*Яковенко Б.В.* Жизнь и философия Иогана Готлиба Фихте. – С.199–200; [6]*Ильин И.А.* Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. – Т. I. – М. – 1918 – С.121; [7]*Гайм Р.* Гегель и его время. – СПб., 1861 – С.71; [8]*Енгельс Ф.* Анти-Дюрінг // Маркс К., Енгельс Ф. – Твори. – Т. 20. – С.485; [9]J.G.Fichte's Leben und literarischer Briefwechsel / Hrsg. von seinem Sohne I.H.Fichte. – Bd. II. – S.214; [10]*Гайденко П.П.* Жизнь и творчество Иоганна Готлиба Фихте // Фихте Иоган Готлиб. Сочинения. Работы 1992 – 1801 гг. – М.,1995; [11]*Кант И.* Трактаты и письма. М. – 1980 – С. 617; [12]J.G.Fichtes Leben und literarischer Briefwechsel / Hrsg. von seinem Sohne I.H.Fichte. – 2-e Aufl. – Leipzig., 1862. – Bd. II – S.174; [13]Див.: Философия Фихте в России. – СПб., 2000 – С.258–328; [14]*Ильин И.* Философия Фихте как религия совести // Вопросы философии и психологии. – М., 1914. – Кн. 122 (2). – С.165; [15]*Ильин И.* Кризис идеи субъекта в наукоучении Фихте- Старшего // Вопросы философии и психологии. – М., 1912. – Кн. 111 (1). – С.7; [16]*Fichte J.G.* Briefwechsel, hrsg. von Hans Schulz. – Bd. II. Leipzig, 1930. – S.218; [17]*Кант И.* Приложение к "Наблюдениям над чувством прекрасного и возвышенного" // Докритические сочинения. – Т. II. – М., 1940 – С.242; [18]*Яковенко Б.В.* Основная идея теоретической философии И.Г.Фихте // Мощь философии. – СПб., 2000 – С.386, 388; [19]*Ильин И.* Философия Фихте как религия совести // Вопросы философии и психологии. – М., 1914. – Кн. 122 (2). – С.173; [20]*Фихте И.Г.* Назначение человека // Соч.: В 2 т. – Т. II. – СПб., 1993. – С.158; [21]Там само. – С.161–162; [22]Философия Фихте в России. – СПб., 2000. – С.268; [23]*Вышеславцев Б.* Этика Фихте. Основы права и нравственности в системе трансцендентальной философии. – М., 1914. – С.XV; [24]История этических учений. – М., 2003; [25]*Зиммель Г.* Кант. Шестнадцать лекций, прочитанных в Берлинском университете // Избранное. – Т. 1. – Философия культуры. – М., 1996; [26]Там само. – С.148; [27]Там само. – С.151; [28]Там само. – С.151–152; [29]Там само. – С.152; [30]*Вышеславцев Б.* Этика Фихте. Основы права и нравственности в системе трансцендентальной философии. – С.387–388, 386–387; [31]*Фихте И.Г.* Наставление к блаженной жизни, или также Учение о религии // Наставление к блаженной жизни. – М., 1997 – С.127–128; [32]*Вышеславцев Б.* Этика Фихте. Основы права и нравственности в системе трансцендентальной философии. – С.428; [33]Там само. – 383–384; [34]*Fichte J.G.* Briefwechsel, hrsg. von Hans Schulz. – Bd. II. – S.100; [35]Коли Е.М.Арндт подорожував по Європі в 1798-1789 роках, він називав себе шведом, тому що, як він говорив, ім'я німця "воняет в мире". Німецькі лідери того часу особливо виступали проти варварства Пруссії. Й.Вінкельман говорив "Я лично предпочел бы быть турецким евнухом, чем пруссаком". Г.Лессінг заявляв: "Пруссия – самая рабская страна в Европе" [цит за.: *Поппер К.* Открытое общество и его враги. – Т. II. – Время лжепророков: Гегель, Маркс и другие оракулы. – М., 1992. – С.366–367]. Гьоте жагуче сподівався, що визволення прийде з Наполеоном. А ось судження Канта про національний характер німця з "Антропології" (1798): "[…] У него нет национальной гордости, и он, как космополит, не привязан к своей родине…" [*Кант И.* Антропология с прагматической точки зрения // Соч.: В 6 т. – Т. 6. – М., 1966. – С.571]; [36]*Fichte J.G.* Reden an die deutsche Nation / Mit einer Einleitung von Reinhard Laut. – Hamburg, Meiner, 1978. – S.246; [37]*Абуш А.* Ложный путь одной нации. – М., 1962. – С.156; [38]*Фихте И.Г.* Основные черты современной эпохи // Соч.: В 2 т. – СПб., 1993. – Т. II – С.395.

Надійшла до редколегії 07.04.2004

І.М.Луканець, пошукач

ПРОБЛЕМА ЗНАННЯ В СЕМАНТИЦІ ПРИРОДНОЇ МОВИ ТА ЛІНГВІСТИЦІ

У цій статті розглядається ряд семантичних і лінгвістичних підходів до поняття знання. Автор спробував показати, чому поняття знання стало об'єктом семантичних і лінгвістичних досліджень. В цій статті розглядаються певні особливості семантичних і лінгвістичних описів знання. Головна увага звертається на теорії Р.Павільоніса, Н.Хомського і В Куайна.

In this article a number of semantic and linguistic approaches to the notion of knowledge are examined. The author tried to show why the notion of knowledge has become the object of semantic and linguistic investigations. The specific features of the semantic and linguistic descriptions of the knowledge are examined in this article. The main attention is paid to the theories of R.Pavilionis, N.Chomsky and W.Quine.

Внесок представників логіки в розв'язання проблеми знання не обмежується розробкою різноманітних засобів формалізації, які використовуються потім іншими вченими в їх дослідженнях. Знання стало сьогодні безпосереднім об'єктом логічних досліджень. Можна вказати дві причини того, що увага логіків зосереджується якщо не безпосередньо на самих системах знань, то на засобах їх лінгвістичного виразу. По-перше, такий розділ сучасної логіки як логічна семантика, дуже інтенсивно почав зближатися й зливатися з логічною прагматикою. Цей процес був започаткований Грайсом, який здійснив подальшу розробку тези Вітгенштейна про смислове значення виразу як використання цього виразу. Грайс розглядав використання мовних виразів як дії певних видів, спрямованих на досягнення тих чи інших цілей. Однією з таких цілей, якою керується суб'єкт, здійснюючи твер-

© І.М.Луканець, 2005

дження, є актуалізація у того, хто слухає суб'єкта, тієї чи іншої думки, того чи іншого переконання. В результаті, Грайс запропонував таку трактовку смислового значення мовного виразу, що вживається суб'єктом для досягнення поставленої мети. Висловлюваний суб'єктом вираз **"P"** означає, що у суб'єкта є намір вплинути на того, хто слухає так, щоб в останнього виникло переконання в тому, що **P**. Пізніше Грайс змінив свою трактовку смислового значення мовного виразу, визначаючи значення виразу **"P"**, що вживається суб'єктом **a**, як намір цього суб'єкта вплинути на того, хто слухає (суб'єкт **b**) так, щоб останній вважав, що **a** вважає, що **P**.

У цьому ж руслі працює сьогодні дуже багато дослідників, зокрема, Дж.Остін, Дж.Сьорль, С.Шиффер та інші. Всіх їх об'єднує те, що вони, намагаючись систематизувати комунікативні аспекти вживання мовних виразів, із необхідністю приходять до аналізу елементів "внутрішнього світу" носіїв цих виразів, а саме: різноманітних усвідомлюваних і неусвідомлюваних намірів, бажань і переконань цих носіїв. Тим самим, ці автори розширили саме розуміння семантичної проблематики аналізу природної мови, включивши в неї проблематику прагматичних аспектів вживання мовних виразів. Цей курс на злиття семантики з прагматикою призвів до того, що об'єктами логіко-семантичного аналізу стали різноманітні елементи "внутрішнього світу" людини, із якими дуже тісно пов'язані елементи системи знань людини. Представників теорії мовних актів (Грайса, Остіна, Сьорля та ін.) піддав критиці Р.І.Павільоніс за те, що вони не звернули належної уваги на носія мови як носія певних концептуальних систем, в яких "міститься знання смислового значення мовних актів, на основі якого носій мови, як носій концептуальної системи реалізує певний іллокутивний чи перлокутивний потенціал вживаного ним мовного виразу"[1].

Тобто, можна сказати, що в межах теорії мовних актів була сформульована ідея, розробка й реалізація якої показала з часом необхідність включення у сферу логічних досліджень різноманітних систем знань людини як носія мови. Саме до такого висновку прийшов Павільоніс у своїй монографії "Проблема смысла", запропонувавши покласти в основу семантичної теорії смислового значення мовного виразу поняття концептуальної системи суб'єкта, в якій міститься його знання про смислові значення мовних виразів.

По-друге, логічна семантика охоплює своїм аналізом нові й нові фрагменти наукової та природної мови. Цей процес є однією з основних форм розвитку сучасної логіки. Найбільш радикально ці тенденції до розширення проявилися в концепції "природної логіки", побудова якої стала головною метою представників генеративної концепції семантики (Дж.Лакофф, Дж.Макколлі, Дж.Росе, Дж.Харман та ін.).

Серед понять, які охоплювалися логіко-семантичними дослідженнями в процесі такого розширення, опинилися й психологічні поняття, і навіть поняття знання, яке стало центральним в епістемічній логіці, що займається аналізом дедуктивних властивостей мовних виразів, які містять у собі термін "знає". А.Т.Ішматов запропонував так звану "логіку практичних міркувань", яка здатна формалізувати, практично, всі психологічні терміни природної мови. Така логіка і подібні їй менш універсальні системи, потребує відповідної семантики, в якій аналізувалися б смислові значення тих чи інших психологічних термінів. Але такий семантичний аналіз неминуче набуває прагматичного характеру, оскільки саме прагматика аналізує відношення між виразами, їх значеннями і тими особами, які їх використовують, або тими ситуаціями, в яких вони використовуються"[2]. Оскільки мова тут іде не про осіб як фізичних об'єктів чи тіла, а про осіб як носіїв певних "внутрішніх", когнітивних, світів, зміст яких складають переконання, наміри, бажання, почуття, знання і т. ін., то стає зрозумілим, чому в цій роботі названо тенденцію до розширення логіки однією з основних причин включення в об'єкт логічних досліджень такого явища як знання у тій чи іншій його формі. Інакше кажучи, логіка, охоплюючи все нові й нові фрагменти природної мови, змушена будувати відповідні семантики для цих фрагментів. У випадку побудови семантик для різноманітних психологічних термінів, наприклад, для слів "хоче", "переконаний", "вважає", "знає" тощо, логікам доводиться аналізувати різноманітні елементи того, що А.Т.Ішматов називає когнітивним світом суб'єкта; але до складу цього світу входять, безумовно, і елементи системи знань суб'єкта, які знаходяться у певних відношеннях з іншими елементами когнітивного світу людини. Отже, безпосередньо чи опосередковано, об'єктом логіко-семантичного аналізу стає система знань суб'єкта.

В цій статті не розглядатимуться системи епістемічної логіки. Основна увага буде приділена розгляду результатів, отриманих у семантиці природної мови та лінгвістиці.

Буде розглянуто як трактується поняття знання в таких різних і навіть антагоністичних концепціях, як генегативна-трансформативна концепція Н.Хомського, семантичній концепції В.Куайна і в концепції Р.І.Павільоніса.

Фактично, як це продемонстрував Павільоніс, необхідність аналізу, чи врахування під час дослідження знань суб'єкта постає при розв'язанні всіх основних проблем сучасної семантики природної мови. Він вказує, що така абсолютизація мови, з якої випливає нехтування значенням і роллю системи знань людини, характерна для багатьох напрямків, що утворюють "аналітичну традицію" в західній філософії: для логічного атомізму Рассела й Вітгенштейна, для неопозитивістської доктрини мови Карнапа, для філософії "буденної мови", або лінгвістичної філософії, представленої роботами "пізнього" Вітгенштейна, Мура, Райла, Стросона, Остіна, Дамміта, Куінтона та ін., для численних сучасних логіко-лінгвістичних шкіл (інтерпретативна семантична концепція, генеративна концепція семантики і т.д.). Свою семантичну концепцію Павільоніс будує, виходячи з тези, згідно якої смисл мовного виразу завжди є елементом деякої концептуальної системи як системи знань про світ, мову, смислові значення її виразів тощо, носієм якої завжди є конкретний суб'єкт.

Автор цієї концепції вважає, що будь-яка людина ще до знайомства з мовою, якою розмовляють оточуючі її люди, вже знайомиться з навколишнім середовищем за допомогою наявних у неї канал чуттєвого сприйняття, які дають їй змогу розпізнавати найрізноманітніші чуттєві образи зовнішнього світу, ототожнювати й розрізняти їх. Засвоєння будь-якої нової інформації людиною про світ можливе буде тільки на основі цієї первинної перцептивної інформації. "Утворювана таким чином система інформації про світ і є концептуальна система, що конституюється людиною, як система певних уявлень людини про світ. Побудова такої системи до засвоєння мови є невербальним етапом її утворення. На цьому етапі людина знайомиться з об'єктами, доступними для безпосереднього сприйняття"[3].

Врешті-решт, ця система первинних уявлень знайомиться з таким об'єктом, як мова, якою розмовляють оточуючі її носія люди. Це знайомство передбачає ототожнення й розрізнення виразів мови, в результаті чого в концептуальній системі суб'єкта формується певна інформація про мову як деякий об'єкт. Всі ці процеси

реалізуються тільки за рахунок уже наявних у концептуальній системі ресурсів.

Таким чином, наявна в концептуальній системі інформація використовується суб'єктом як для виділення у світі певних об'єктів, так і для виділення в ньому мови як особливого об'єкта. Здійснюване концептуальною системою їх співвіднесення Павільоніс називає кодуванням мовними засобами певних фрагментів концептуальної системи. Подальше засвоєння інформації про мову полягає в засвоєнні граматики мови як засобу оперування виразами мови. Останнє ж означає (унаслідок зазначеного вище зв'язку між мовними виразами як кодами і певними фрагментами концептуальної системи) маніпулювання наявною в концептуальній системі інформацією. В результаті цього, в концептуальній системі будується вже така інформація, яку неможливо сконструювати без мови і яка дає змогу суб'єкту вийти за межі безпосереднього досвіду.

Засвоїти деякий смисл означає – побудувати деяку структуру в концептуальній системі суб'єкта, до складу якої входитимуть вже наявні в концептуальній системі концепти, які виконуватимуть роль "інтерпретаторів", чи "аналізаторів" концепту, що засвоюється, або вводиться в концептуальну систему суб'єкта.

Р. Павільоніс говорить, що з точки зору стороннього спостерігача завжди має місце відношення несумісності, виражене різною мірою заперечення (від 0 до 1) між концептом, що вводиться в концептуальну систему, і наявними в ній концептами. Він виділив три види несумісності: а) формальна, б) матеріальна, в) "глобальна". Перший вид розглядається як окремий випадок матеріальної несумісності, а остання – як окремий випадок "глобальної". Для речення "Іонас є студентом" першому виду несумісності відповідає речення "Іонас не є студентом", другому виду відповідає не тільки речення "Іонас не є студентом", а й речення "Іонас є нестудентом", "Іонас є професором", "Вільнюс є столицею Франції", "Два помножити на два дорівнює п'ять" (тобто, будь-яке хибне речення); третьому виду несумісності відповідає будь-яке речення, що не є реченням "Іонас є студентом" (тобто, всі вищеназвані речення, а також речення "Вільнюс розташований на річці Неріс", "Пегас літає" і т. д.). В результаті, -робить висновок автор, – заперечення будь-якого речення **"P"**, виражене стандартною формою **"не-P"**, буде неоднозначним. Так, якщо замість змінної **P** підставити "Іонас є студентом", то заперечення може відноситися як до складової цього речення "Іонас", так і до його складової "є", так і до складової "студент". Більше того, заперечення може відноситися до всього речення як цілого.

Павільоніс називає розглядуване відношення несумісності "релевантною несумісністю", розуміючи під цим міру смислової близькості концептів концептуальної системи. Ця міра розглядається ним як вирішальний фактор можливості використання певних концептів для побудови нових концептів концептуальної системи.

Цей процес починається з того, що суб'єкт виділяє новий об'єкт в процесі ототожнення й розрізнення об'єктів. Ототожнення й розрізнення об'єктів означає знаходження границь цих об'єктів. Фіксуючи їх, ми, тим самим, визначаємо об'єкт. Це завдання можна вважати розв'язаним, якщо вдається вказати місце об'єкта в системі інших об'єктів. У свою чергу, реалізація операції розрізнення об'єктів потребує наявності певних концептів у концептуальній системі. Так, для суб'єкта один об'єкт відрізняється від іншого, якщо суб'єкт не може віднести до другого об'єкта те, що він відносить до першого, тобто якщо концепт другого об'єкта є запереченням концепту першого об'єкта. Заперечення розглядається Павільонісом як операція, за допомогою якої реалізується відношення "релевантної несумісності". Як зразок цього процесу, він розглядає світ, що складається з двох об'єктів **P** та **Q**. Деякий суб'єкт знає смисл, або концепт, об'єкта **P**, і повинен побудувати смисл, чи концепт, об'єкта **Q**. Очевидно, що він змушений використовувати для цього тільки один наявний у його концептуальній системі концепт – смисл об'єкта **P**. Якщо в. концепті об'єкта **P** є те, що може служити засобом для розпізнавання, встановлення, побудови концепту об'єкта **Q**, то випадок тотожності концепту об'єкта **P** відносно концепті об'єкта **Q** автор позначає як повну участь концепту об'єкта **P** в побудові концепту об'єкта **Q**. В цьому випадку відношення "релевантної несумісності" між концептами об'єктів **P** і **Q** дорівнює нулю: $\mathbf{N_{P/Q} = 0}$ (якщо **P** = **Q**). Якщо в концепті об'єкта **P** є те, що може служити засобом побудови концепту об'єкта **Q**, і якщо при цьому **P** не є тотожним **Q**, тоді концепт об'єкта **P** не бере участі повністю в побудові концепту об'єкта **Q**, або концепту **P** недостатньо для побудови концепту об'єкта **Q**. В такому разі $\mathbf{N_{P/Q} <> 0}$, тобто з **P <> Q** випливає **P <> не-Q**, якщо $\mathbf{N_{P/Q} <> 0}$.

Чим меншою є "частка" концепту об'єкта **P**, що бере участь у побудові концепту об'єкта **Q**, тим більшою є міра, в якій **P = не-Q**, або тим більшим є значення $\mathbf{N_{P/Q}}$.

Якщо таку "частку" позначити через **P***, то можна записати, що: $\mathbf{P^* = 1 - N_{P/Q}}$.

Якщо в побудові концепту об'єкта **Q**, крім концепту об'єкта **P**, бере участь концепт об'єкта **R**, то $\mathbf{N_{R/Q} = 1 - N_{P/Q}}$.

Павільоніс розглядає також варіант інтерпретації відношення "релевантної несумісності" **N** у термінах відстані **D** між концептами системи. Він визначає, що відстань $\mathbf{D_{(P/Q)}}$ між концептами об'єктів **P** і **Q** менша, ніж відстань $\mathbf{D_{(R/Q)}}$ між концептами об'єктів **R** і **Q**, якщо $\mathbf{N_{P/Q} < N_{R/Q}}$,. У зв'язку з вищесказаним, автор формулює "фундаментальний принцип інтерпретації": концепт **C** конструюється (інтерпретується) в індивідуальній концептуальній системі $\mathbf{CS_{Ind}}$, якщо і тільки якщо $\mathbf{N_{CSInd/C}}$ є меншим від 1. Формально цей принцип можна розглядати як функцію інтерпретації **Int**, область аргументів якої утворюють структури концептів деякої концептуальної системи, а область значень – концепти, що будуються з них.

В результаті, індивідуальна концептуальна система $\mathbf{CS_{Ind}}$ визначається автором як структура $\mathbf{(C_{Ind}, Int, N)}$, де $\mathbf{C_{Ind}}$ – множина концептів, на якій задана функція інтерпретації концептів **Int**, а **N** – відношення "релевантної несумісності".

Таким чином, елементарною складовою концептуальної системи є концепт, який виникає на вербальному етапі формування цієї системи. Будь-який інший концепт складається з інших концептів як його семантичних аналізаторів і безперервно, але з різною мірою несумісності, зв'язаний з іншими концептами системи. Міра несумісності між концептами показує можливість визначення одних концептів через інші, тобто можливість переходу від одних концептів до інших, до побудови нових концептів.

Процес конституювання нового концепту, тобто засвоєння нового смислового значення, може відбуватися як неусвідомлюваний носієм концептуальної системи процес.

Теза про наявність невербального фундаменту в будь-якій концептуальній системі є дуже важливою. Свідомість, мислення, ідеальні образи, логіка мислення і т. д. виникають і засвоюються в процесі утворення невербального фундаменту концептуальної системи, тобто незалежно від засвоєння мови. Не мова лежить у основі свідомості й логіки мислення; ідеальне не обов'язково повинне бути вербалізованим, адже будь-який перцептивний образ є ідеальним, але ще не вербалізується у мовних виразах у

випадку, скажімо, немовляти. Саме ці первинні образи, первинні концепти, складають той матеріал, із якого будуються смислові значення мовних виразів.

Далі, як у відношенні до будь-якого іншого об'єкта пізнання як об'єкта, що інтерпретується в деякій концептуальній системі, введення мовних виразів як кодів для концептів цієї системи означає разом з тим і побудову деякого концепту про саму мову, який містить у собі знання про її фізичні й граматичні властивості. Засвоюючи цей концепт, індивід тим самим засвоює деякі процедури, принципи, правила побудови мовних виразів – в якості інформації про фонологічну й граматичну систему мови. Отже, інтерпретація мовних виразів у концептуальній системі здійснюється багатопланово: як на рівні інтерпретації концептів, що фіксуються ними в якості вербального коду, так і на рівні інтерпретації самого коду.

Природна мова, символічно фіксуючи певні концепти концептуальної системи, дає змогу, маніпулюючи вербальними символами, маніпулювати тим самим концептами системи. Це означає побудову в концептуальній системі (у відповідності з "фундаментальним принципом інтерпретації") нових концептів. Ці нові концепти, побудовані за допомогою мови, скоріше відносяться до можливого, ніж до актуального, досвіду індивіда.

Одним із результатів цього процесу є розширення пізнавальних границь за допомогою мовних символів Павільоніс називає виникнення самосвідомості у носія концептуальної системи. Він трактує це явище як окремий випадок взаємоінтерпретації концептів, коли концептуальна система в цілому інтерпретується у власних концептах. В лінгвістичному плані це завжди виражається в побудові у концептуальній системі відповідного нового концепту як смислового значення індексала "Я".

Р. Павільоніс принципово ставить мову в залежність від тих знань, які містяться в деякій концептуальній системі того, хто засвоює мову, суб'єкта. Мова сама по собі нічого не виражає; мовний вираз не має в собі свого смислу так, як він має деяку фізичну властивість (наприклад, властивість бути написаним чорною фарбою), якщо не розглядати його у зв'язку з деякою концептуальною системою суб'єкта, в якій інтерпретувався б цей вираз.

Павільоніс розділяє єдину, абсолютну "семантику мови", з якою мають справу практично всі інші семантичні концепції й школи, на безліч індивідуальних концептуальних систем, в яких тільки і знаходяться смислові значення мовних виразів. У термінології Поппера це означає відмову від будь-якого об'єктивізованого "третього світу" ідеальних смислів, і обмеження всього лише двома світами – світом фізичних об'єктів і світом суб'єктивних станів свідомості індивідів. Інакше кажучи, автор здійснює релятивізацію семантичних властивостей і відношень мовних виразів, ввівши у свій аналіз систему індивідуальних знань про світ.

Порівнюючи свою концепцію з іншими, він пише: "Істотним і спільним для представлених вище західних семантичних концепцій мови є саме зведення мисленнєвих структур до мовних або їх ототожнення. Незважаючи на прийняття в них теоретично важливого й перспективного розрізнення поверхневого, доступного спостереженню і глибинного, абстрактного, недоступного спостереженню рівнів аналізу мови, незважаючи на розгляд останнього в якості логічного, базисного, семантичного, мова в цих теоріях іде про мовні смислові структури. Абсолютизація таких структур як наслідок розгляду мови у відриві від процесів мислення реальних носіїв мови неминуче призводить до постулювання й гіпостазування "семантики мови", як би вона не представлялась теоретично"[4]. В найбільш явному вигляді таке гіпостазування, – на думку автора, – проявилося в "інтерпретативній теорії" природної мови. В цій концепції "взагалі зняте питання про віднесеність мовних структур до світу, до об'єктивної дійсності, в тому числі і до знання, яке мають про неї носії мови"[5].

Немає такого співвідношення знань носіїв мови про світ із мовними структурами і в "референтних теоріях", розроблених на противагу "інтерпретативній теорії", хоча в них і має місце спроба зв'язати мову з об'єктами світу. Лише в теорії В.Куайна висловлюється думка про необхідність розгляду проблематики смислу мовного виразу у взаємозв'язку з проблематикою пізнання.

Таким чином, можна стверджувати, що в концепції Р.І.Павільоніса знання (персоніфіковане знання) вперше стало повноправним об'єктом логіко-семантичного аналізу. Це можна назвати одним із найголовніших досягнень автора. Ідея включити індивідуальні знання суб'єкта в якості смислів мовних виразів витала у повітрі дуже давно, але вперше її реалізував у конкретній концепції саме Павільоніс. Він переніс "семантику мови" із "третього світу" Поппера, так би мовити, в голови конкретних індивідів, зробивши смислами мовних виразів елементи системи знань цих індивідів.

Зрозуміло, що така апеляція до системи знань потребує розробки якої-небудь логіко-семантичної концепції знання. У Павільоніса є така концепція. Вона характеризується наступним. По-перше, автор завжди веде мову про знання як індивідуальний досвід конкретного індивіда; тобто, знання і його носій тут нерозривно зв'язані між собою, так що ніякого попперівського "третього світу" у концепції Павільоніса знання не утворює. По-друге, знання у нього трактується як ідеальна система інтенсіональних, ментальних об'єктів – концептів – які являються смисловими значеннями різноманітних об'єктів, у тому числі і мовних виразів. Саме цей пункт є найслабкішим місцем у концепції Павільоніса. Він являється повністю беззахисним перед нищівною куайнівською критикою інтенсіоналізму чи менталізму. Крім того, Павільоніс ніяк не обґрунтовує об'єктивну дійсність гігантської ідеальної системи концептів, якою являється індивідуальна концептуальна система. Як може існувати така система ментальних об'єктів, коли суб'єкт (як її носій) здатний сконцентрувати свою увагу й усвідомлювати за один раз досить обмежену кількість образів, понять і інших можливих елементів концептуальної системи? Що відбувається в момент сприйняття чи усвідомлення якого-небудь фрагмента концептуальної системи з іншими її елементами?

Зрозуміло, що Павільоніс розробляв свою концепцію системи знань суб'єкта зовсім для інших цілей; оскільки вона дає йому змогу виконати поставлені завдання, вона його задовольняє. Але є одна проблема, яку йому, як логіку, не обійти. Це проблема природи смислу мовного виразу. Це цілком семантична проблема. Куайн відстоює антиінтенсіоналістську точку зору на смисл, Павільоніс і більшість дослідників критикують за це Куайна. Оскільки ж він розташував усі смисли в деякій концептуальній системі, або в системі знань конкретного індивіда, то його інтенсіоналістська точка зору на смисл уже не є чисто логіко-семантичною. Тепер він змушений захистити свою концепцію ще й від критики тих дослідників, які займаються аналізом різноманітних систем знань. Зокрема, йому треба дати відповідь на питання: як може існувати "у голові" індивіда гігантська ідеальна система знань? У будь-якому випадку, доведеться хоча б визнати який-небудь взаємозв'язок між нею і системою різноманітних фізичних нейронних станів головного мозку людини. Але це наводить на думку про можливість (якщо не про доцільність) редукції інтенсіонального, ментального до фізичного.

Отже, можна стверджувати, що побудувати ефективну семантичну модель індивідуального знання людини, не розглядаючи питання зв'язку ментального і фізичного, неможливо. Прикладом такого розгляду може бути семантична концепція С.Шиффера, в якій здійснено спробу звести все семантичне до ментального (що вже має місце і в теорії мовних актів, і в концепції Павільоніса), а останнє – до фізичного.

Тепер розглянемо, як трактується поняття знання в трансформативній-генеративній граматиці Н. Хомського, вперше викладеній у роботі "Синтаксичні структури", яка здійснила справжню революцію в лінгвістиці.

Хомський зрозумів безперспективність методів аналізу синтаксису природної мови, що застосовувалися представниками структурної лінгвістики. Кожна природна мова має скінчену кількість фонем і морфем, так що ми можемо, врешті-решт, скласти повний їх перелік (саме в цьому полягає одне із завдань структурної лінгвістики). Але кількість речень у будь-якій природній мові є, строго кажучи, нескінченою. Не існує границі для кількості нових речень, які може утворити носій природної мови. Яке б довге речення не зустрілося йому, він здатний породити ще довше. Структуралізм не може адекватно пояснити факт наявності нескінченої кількості речень у природній мові.

Більше того, структуралістські методи класифікації не можуть пояснити всі внутрішні відношення між елементами речення, або відношення між різними реченнями.

Використання поняття глибинної синтаксичної структури речень, не завжди видимої крізь поверхневу структуру, стало критичним пунктом у лінгвістичній революції Хомського. Природна мова перетворюється у нього в об'єкт із дуже складною (значно складнішою, ніж уявляли собі структуралісти) синтаксичною структурою. Людина безпосередньо може сприйняти лише верхівку того айсберга, яким стає в концепції Хомського синтаксична структура мови. Глибинні структури приховані від органів чуттів людини, але вони дані їй в її імпліцитних лінгвістичних знаннях, які є вродженими й починають "працювати" з самого дитинства, забезпечуючи засвоєння дитиною рідної мови.

Тому Хомський запропонував зробити об'єктом лінгвістичного дослідження ці імпліцитні знання про мову, "лінгвістичну компетенцію" носіїв мови, що дає їм змогу утворювати і розуміти речення, із якими вони ніколи раніше не були знайомі. Отже, об'єктом дослідження Хомського стало лінгвістичне знання носія мови. У "Синтаксичних структурах" вся увага Хомського була зосереджена на дослідженні синтаксичної структури мови і, відповідних їй, синтаксичних знань носія мови. В удосконаленій "стандартній" теорії Хомського, представленій в праці "Аспекти теорії синтаксису", перед його теорією вже стоїть завдання пояснити всі лінгвістичні відношення між звуковою й семантичною системами природної мови. Для цього він розділив свою "граматику" на три частини: синтаксичний компонент, який породжує й описує внутрішню структуру нескінченої кількості речень мови; фонологічний компонент, який описує звукову структуру речень, породжених синтаксичним компонентом; і, нарешті, семантичний компонент, який описує смислову структуру речень. Серцевину "граматики" складає синтаксис, а фонологія і семантика розглядаються Хомським виключно як "інтерпретативні", тобто як такі, що описують звукову й смислову структуру речень, породжених синтаксисом, але самі не породжують жодного речення. Усе це означає, що Н.Хомський виділяє в системі лінгвістичних знань носія мови три рівні: синтаксичні знання, семантичні знання і фонологічні знання.

Синтаксичні знання моделюються в трансформативній-генеративній граматиці синтаксичним компонентом. Н.Хомський робить це за допомогою так званих правил "фразової структури". Ця система правил являє собою модель синтаксичних знань носія мови. Звісно, Хомський не вважав, що ці знання існують у вигляді яких-небудь правил. Але ці знання, на його думку, можна описати такими реченнями, як "Суб'єкт знає, що будь-яке речення можна розкласти на іменну фразу і дієслівну фразу", "Суб'єкт знає, що будь-яка іменна фраза містить артикль та іменник" і т.д. В результаті, маючи таку систему знань, носій мови може породжувати речення природної мови. Н.Хомський не описує безпосередньо процес породження речення в цій системі знань. Він створює моделі цих процесів, використовуючи наявні в його граматиці правила фразової структури.

Результат роботи правил теорії й результат роботи елементів синтаксичних знань суб'єкта співпадають: утворюється деяке речення. Хомський не намагається детально змоделювати процеси "у голові" носія мови. Його цікавить співпадання результатів роботи його моделі з результатами роботи системи знань суб'єкта.

За допомогою правил фразової структури в теорії формуються такі елементи, як фразові маркери, які описують глибинну синтаксичну структуру речень.

Фразовий маркер описує глибинну структуру речення, яка, у свою чергу, є об'єктом синтаксичних знань носія мови відносно цього речення. Цей маркер описує, таким чином, об'єкти синтаксичних знань носія мови. З іншого боку, він репрезентує в теорії структуру синтаксичних знань носія мови про дане речення, оскільки структура об'єкта так чи інакше детермінує структуру знань про нього. Отже, в концепції Хомського синтаксичне знання про глибинні структури мови має дуже складну будову. Одним словом, в цій системі повинні мати місце такі знання, які в теорії Хомського моделюються у вигляді правил фразової структури.

Синтаксичні знання доповнюються семантичними знаннями. У граматиці Хомського вони моделюються у вигляді трансформативних правил, які застосовуються до елементів синтаксичних глибинних структур. Безпосередньо, структура семантичної компетенції Хомського не цікавить. Для нього головне, щоб результати "роботи" її елементів співпадали з результатами застосування в його теорії трансформативних правил.

Ці правила перетворюють фразові маркери, які репрезентують в теорії глибинні структури речень, в інші фразові маркери, переставляючи, додаючи й вилучаючи елементи цих маркерів. Вони дають змогу змоделювати знання носіїв мови про подібність речень у активному й пасивному модусах, знання носіїв мови всіх можливих значень неоднозначних речень і т. д. Одним словом, у такий спосіб вони моделюють семантичні знання носіїв мови.

В результаті, семантичні знання носія мови дають йому змогу перетворити дані йому глибинні синтаксичні структури у поверхневі синтаксичні структури, які прозоро описують який-небудь один смисл речення. Такі поверхневі структури Хомський називає "прочитуваннями" ("readings") речень. В них однозначно репрезентується чи описується який-небудь один смисл речення. В семантичних концепціях, які розроблені сьогодні в рамках трансформативної-генеративної граматики "прочитування" трактуються як "семантичні маркери" ("semantic markers") або "розрізнювачі" ("distinguishers"), які репрезентують смисли речень природної мови. Одним словом, і "прочитування" Хомського, і "семантичні маркери" його послідовників репрезентують чи описують в теорії граматики такі структури, які є об'єктами (у "голові" носія мови)

семантичних знань носія мови. Тобто, вони репрезентують у граматичній теорії смисли речень природної мови. В цілому, Хомський схильний розглядати семантичну компетенцію людини як систему, яка має справу з ідеальними, або інтенсіональними, об'єктами.

Отже, смисли, представлені "семантичними маркерами", являють собою, в його концепції, деякі ідеальні об'єкти. Але це не які-небудь індивідуальні уявлення чи ідеї з ментальними властивостями.

Смисли являють собою, із точки зору трансформативної-генеративної граматики, деякі абстрактні сутності в дусі "думок" (Gedanken) Г. Фреге, або елементів "третього світу" К.Поппера. Ці сутності являють собою об'єктивний зміст мисленнєвих процесів, який може бути переданий від одного носія мови до іншого, як щось спільне для всіх носіїв мови.

Нарешті, фонологічна компетенція носія мови містить у собі знання про зв'язок поверхневих структур із звуковою системою природної мови. Одним словом, це система знань про те, як вербалізувати поверхневі структури мови і як перетворювати звукові сигнали в поверхневі, а потім глибинні структури, тобто як розуміти мову інших людей.

Н.Хомський був переконаний, що такі лінгвістичні знання існують у людини із самого її народження. Без цього дитина не змогла б засвоїти, – говорить Хомський, – таку складну систему, якою є граматика природної мови. Але, якщо в неї вже є апріорні знання про структури цієї системи, то дитина відносно легко "впізнає" їх і засвоює тим самим рідну мову, сприймаючи часткову, неповну і неточну інформацію, слухаючи, як розмовляють дорослі навколо неї. Відстоюючи тезу про вродженість лінгвістичних знань, Хомський апелює до представників раціоналістичної філософії XVII ст., зокрема, до Г.Ляйбніца. Слідом за останнім, він говорить, що вроджене знання знаходиться в людях так само, як статуя вже знаходиться у шматку мармуру, тобто як "диспозиції", "схильності", або "природні потенціальні можливості". Одним словом, актуалізацію цих знань забезпечують "запрограмовані" із моменту народження процеси в головному мозку людини. Таку трактовку вродженості лінгвістичного знання Хомським прийняв під тиском критики з боку біхевіористів та емпіристів.

Серцевину концепції Хомського складає твердження про надзвичайну складність синтаксису будь-якої мови. З цього випливає твердження про відповідну складність знань людини про синтаксичну структуру мови. А вже з цього – висновок про те, що дитина не зможе засвоїти таке знання, оскільки вона із самого початку не матиме повного знання про універсальну граматику. Одним словом, у Хомського людина – це "синтаксична тварина". Оскільки нейробіологія ще не може підтвердити чи спростувати точку зору Хомського, а його опоненти ще не створили більш простішої і переконливішої концепції, трансформативна-генеративна граматика залишається панівною.

Таким чином, в концепції Хомського поняття лінгвістичного знання людини відіграє важливу роль, але весь час залишається, так би мовити, на другому плані, або фігурує в якості так званого "чорного ящика". Це знання виконує роль деякого зразка, носієм якого є кожний з нас, і який допомагає лінгвісту побудувати адекватну теорію мови. При цьому, Хомський прагне тільки одного: щоб результати "роботи" його граматичної теорії співпадали з результатами "роботи" вищезгаданого "чорного ящика", або лінгвістичних знань людини.

Можна сказати, що в теорії Хомського структура лінгвістичних знань носія мови (яка є універсальною для всіх людей) проявляється лише опосередковано. Лінгвістична компетенція функціонує здебільшого, підсвідомо. Тобто, вона "працює" відносно автономно, незалежно від свідомості її носія.

Далі, Хомський розглядає систему лінгвістичних знань не тільки як деяку ідеальну систему індивідуальних уявлень, або "пізнань" ("cognitions"). Ця система знань зв'язана з тими "програмами", які реалізуються в структурах головного мозку людини, і які забезпечують вродженість цієї компетенції. Тобто, тема зв'язку ментального й фізичного вже була піднята в теорії Хомського.

Не ставлячи завдання аналізувати безпосередньо структуру лінгвістичної компетенції і розглядати питання про природу й властивості людських знань, Хомський сказав, все ж, досить багато на цю тему, будуючи свою теорію. І це не дивно, адже поняття лінгвістичних знань було проголошене ним у якості основного поняття, яким його концепція відрізняється від структурної лінгвістики.

Фактично, Хомський будує теорію глибинних структур мови і, паралельно, показує, що в моделях його теорії відображаються структура й функції лінгвістичних знань людини, об'єктами яких є глибинні структури природної мови.

З середини 80-х років Хомський, усвідомивши, що побудова семантичної теорії, адекватної інтуїції носіїв мови, перевищує можливості лінгвістичної теорії, оскільки вимагає повного врахування всіх знань, а не тільки лінгвістичних, суб'єкта (знань про світ у цілому), формулює "переглянуту розширену стандартну теорію. Намагаючись удосконалити свою теорію, він змушений був звернутися до аналізу не тільки лінгвістичних, а й екстралінгвістичних знань людини, трактуючи їх у реалістському дусі.

Трансформативна-генеративна граматика стимулювала розвиток семантичних досліджень, які розвивалися як у її межах (інтерпретативна семантика Дж.Каца, генеративна семантика, представлена роботами Дж.Лаккоффа, Дж.Маккоулі, Дж.Росса та ін.), так і поза її межами (семантичні концепції, розроблені в рамках теорії мовних актів, "референтна семантика", антиінтенсіоналістська концепція В.Куайна).

Розглянемо тепер трактовку знання в антиінтенсіоналістській семантичній традиції на прикладі концепції найбільш авторитетного англо-американського філософа останніх десятиліть В.Куайна.

Куайн вважає, що в рамках менталістського підходу поняття смислу використовується, коли хто-небудь хоче сказати про знання смислового значення деякого виразу, або коли говорять про цей вираз як такий, що має деякий смисл, а також тоді, коли говорять про синонімічність двох виразів (трактуючи її як тотожність смислів). Отже, в рамках менталістської семантики поняття смислу, на думку Куайна, використовується для пояснення, з одного боку, розуміння, а з іншого, – еквівалентності мовних виразів. Розуміння мовного виразу трактується тут як пізнання його смислового значення. Останнє повинне виражатися мовною фразою. З іншого боку, один і той самий смисл може виражатися двома різними фразами. У такому разі, ці фрази розглядаються як еквівалентні чи синонімічні, оскільки виражають один і той самий смисл. Куайн вважає будь-яке пояснення семантичних явищ, яке використовує таке поняття смислу, лише видимістю пояснення.

Куайн закликав розробити науковий підхід до вивчення смислових значень мовних виразів. Але науковим, на його думку, може бути тільки емпіристський підхід. Тому він запропонував емпіричну теорію смислових значень. Для цього він обмежив свій аналіз дослідженням кореляцій між зовнішніми стимулами й диспозиціями до вербальної поведінки. На його думку, таке обмеження дає змогу пізнати "об'єктивну реальність"

поняття смислу, яка залишається після "очищення" дотеоретичного поняття смислу.

Куайн вважав, що така об'єктивна реальність смислового значення полягає в диспозиціях породжувати висловлювання у відповідь на зовнішні стимули. Стимули визначаються ним у термінах паттернів стимуляцій нервових закінчень, а реакції – в термінах звуків і звукових комбінацій, які суб'єкт схильний (має диспозицію) породжувати. Весь менталістський зміст поняття смислу елімінується. Між стимулами й реакціями не залишається ніяких ментальних сутностей, ніяких актів свідомості, ніякої інтенсіональності, ніяких думок. Об'єктом дослідження стають лише комбінації стимулів і вивчених реакцій на ці стимули. Така біхевіористська трактовка смислу зазнала серйозної критики з боку представників інтенсіоналістської трактовки цього поняття.

Куайн замість виразу "система знань" використовує вираз "концептуальна система" людини. Елементами цієї концептуальної системи є речення тієї мови, якою володіє людина. Ці речення розташовані на різних рівнях концептуальної системи, починаючи від периферії і закінчуючи внутрішньою, центральною, найбільш віддаленою від контактів з фізичним світом частиною. Периферійні речення концептуальної системи суб'єкта, або речення спостереження ("йде дощ", "Це червоне", "Це гаряче" і т. п.) являються точками з'єднання концептуальної системи з фізичною дійсністю. Куайн називає їх також "оказіональними реченнями", або "ситуаційними реченнями". Значення істинності таких речень змінюється в залежності від ситуації, і навіть більше того, від інтерсуб'єктивно спостережуваних обставин. Цим вони відрізняються від таких речень, як "Цукор солодкий", істинність якого не залежить від ситуації, і "У мене болить голова", істинність якого не може залежати від жодних інтерсуб'єктивно спостережуваних обставин. Ситуаційні речення – це речення, відносно яких усі носії концептуальних систем погоджуються, що спостережувані ситуації верифікують чи фальсифікують їх. Наприклад, речення "Ось іде стара людина" можна однозначно верифікувати чи фальсифікувати спостереженням тієї чи іншої ситуації, а речення "Ось іде старий учитель Джона" не є ситуаційним, оскільки спостереження за пересуванням старої людини не може дати інформацію про її професію. Зв'язок ситуаційних речень із дійсністю проявляється в тому, що вона виступає в ролі стимулу для згоди чи незгоди з істинністю таких речень. Інакше кажучи, дійсність являється тут стимулом для деякої вербальної диспозиції суб'єкта. Те, погодиться суб'єкт із ситуаційними реченнями чи ні, обумовлюється вродженим критерієм, або стандартом тотожного й відмінного як результатом природного відбору, рівно як і наступним досвідом суб'єкта, що набувається ним у суспільстві.

Із засвоєння речень спостереження починається, як вважає Куайн, засвоєння як природної мови, так і знання про світ і місце людини в ньому. Куайн трактує будь-яке знання як щось вербальне. Він відмовляється розглядати довербальний рівень концептуальної системи, як це робить, наприклад, Павільоніс. Це призводить до того, що у Куайна структура концептуальної системи повністю ототожнюється чи зливається зі структурою природної мови, що засвоюється; система знань індивіда трактується Куайном як система речень тієї мови, якою індивід володіє.

Ситуаційні речення, або речення спостереження, формують базис усіх знань людини: як повсякденних, так і наукових. Ці речення Куайн називає також відправними точками формування найвищої форми наукового знання – наукової теорії.

Засвоюючи постійні речення, істинність яких не залежить уже від ситуацій, індивід засвоює теоретичну мову і теоретичне знання. Таким чином, у Куайна засвоєння мови трактується як єдино можливий спосіб засвоєння знань про світ і місце у ньому індивіда. В цій концепції весь зміст знань людини зводиться до системи взаємопов'язаних речень. Виникнення системи знань каузально залежить від природної мови. В результаті, думка, що виражається суб'єктом за допомогою речення, стає нерозривно пов'язаною з тим реченням, яке її виражає. Інакше кажучи, саме речення і є для суб'єкта його думкою. При такій трактовці знання виявляється, що в актах обміну знаннями між двома суб'єктами, мовні вирази, які використовуються для передачі якої-небудь думки, вважаються тотожними тим реченням, які складають зміст концептуальних систем. Система речень засвоєної мови, плюс засвоєна разом з реченнями мови логіка, оголошуються єдиними засобами мислення й комунікації. Процес мислення зводиться Куайном до процесу висловлювання суб'єктом, вголос чи про себе, речень засвоєної ним мови. Ніщо інтенсіональне, ніщо ментальне не складає: змісту мислення. При такій трактовці всіх цих понять виникає велика кількість питань і проблем. Наприклад, в чому полягають тоді акти розуміння індивідом своїх речень? Адже Куайн відкидає менталістську тратовку розуміння речення, як осягнення, пізнання його смислового значення. Замість цього він пропонує свою трактовку, згідно якої процес розуміння, осмислення мовного виразу полягає в розгляді зв'язків цього виразу з елементами всієї мови, або всієї концептуальної системи. Результатом такого розгляду повинне стати знання про місце цього виразу в концептуальній системі індивіда. Ось це знання Куайн і називає розумінням мовного виразу. Саме через це його концепцію було названо холістською, оскільки в ній зрозуміти яке-небудь речення означає зрозуміти всю мову, всі елементи концептуальної системи, якій воно належить.

Тільки розуміння ситуаційних речень, або речень спостереження, не розглядається Куайном як залежне від попереднього розуміння всієї мови, від розуміння складної системи зв'язків, що конституюють мову як одне ціле. Справа в тому, що ці речення засвоюються найпершими, коли індивід ще не володіє більш-менш складною чи повною концептуальною системою. Речення спостереження зіставляються з певними стимулюючими ситуаціями, які забезпечують згоду чи незгоду індивіда з цими реченнями, як неаналізоване ціле їх розуміння й осмисленість не залежать від попереднього розуміння окремих складових цих речень. Так, речення "Ось кролик" чи "Тут кролик" індивід засвоює й учиться розуміти незалежно від яких-небудь інших речень і, до того ж, сприймає його як одне ціле. В засвоєнні й розумінні таких речень беруть участь лише вроджені механізми ототожнення-розрізнення об'єктів і ситуації, в яких присутні чи відсутні "зразки" цих об'єктів. Навпаки, розуміння такого неситуаційного речення, як "Собаки є тваринами" вже залежить від розуміння зв'язків цього речення з іншими реченнями, і врешті-решт, – від розуміння всієї мови. Отже, індивід навчився розуміти ситуаційне речення, якщо він засвоїв таку диспозицію погоджуватися і не погоджуватися з ним, яка робить його вербальні реакції на відповідні ситуації адекватними, а саме: при появі об'єкта, про який іде мова в реченні, він погоджується з ним, або просто висловлює його, наприклад, говорить "Ось кролик", а в усіх інших ситуаціях – не погоджується з цим реченням. У разі ж "постійного" речення, індивід його розуміє, якщо він засвоїв зв'язки цього речення з усіма елементами його концептуальної системи.

Одним із найвідоміших наслідків біхевіористсько-емпіристських припущень Куайна стало його твердження про невизначеність перекладу взагалі, а в його радикальному варіанті – про невизначеність перекладу з мови розвинутого суспільства на мову якої-небудь відсталої народності, Куайн вважає цей наслідок дивним і екстравагантним, але цілком пояснюваним, він зауважує, що його висновок про невизначеність перекладу аж ніяк не свідчить про те, що переклад неможливий. Не тільки спільні біологічні, але й соціальні фактори існування носіїв природних мов сприяють встановленню прагматично задовільного відношення перекладу, – теоретично не єдиного, а одного з багатьох альтернативних і несумісних одне з одним, – як деякого ізоморфізму, що має місце між різними концептуальними системами, і який гарантує успішну комунікацію індивідів. Ось чому факт невизначеності перекладу, вважає Куайн, не може викликати кризи в лінгвістиці. Він тут хоче довести, що спроби здійснити переклад якого-небудь виразу з незнайомої мови і взнати його референцію, не звертаючись до "концептуальної системи координат" якого-небудь індивіда, завжди будуть марними і безглуздими. "Референція – це нонсенс, якщо вона не має відношення до координатної системи"[6].

Висновки Куайна, згідно яких мовні вирази не можна розглядати у відриві від деякої "концептуальної системи", що являє собою систему взаємопов'язаних речень, частиною якої є цей вираз, а також необ'єктивістська, персоналістська трактовка цієї концептуальної системи Куайном повинні продемонструвати необґрунтованість постулювання в семантичній теорії абсолютних семантичних сутностей (смислів, пропозицій) і абсолютних семантичних дихотомій (наприклад, "аналітичне-синтетичне"). "Все, що я хотів сказати, полягає в тому, що із самого початку, навіть у випадку з "кроликом" і "стадіями кролика", ми повинні остерігатися помилки, яка полягає в ствердженні існування мовних універсалій"[7]**)**. Персоналістськи трактуючи концептуальну систему, і пов'язуючи з нею всі семантичні феномени, він здійснив релятивізацію смислового значення і похідних від нього понять, відмовившись досліджувати якунебудь "абсолютну семантику".

Куайн спробував створити таку модель індивідуальної системи знань, в якій репрезентувалися б такі структури людського знання, які піддаються об'єктивній фіксації і мають, як говорить Куайн, об'єктивну реальність. В результаті, Куайн створив таку модель, в якій зміст системи знань індивіда складають речення (матеріальні знакові репрезентації) і диспозиції погоджуватися чи не погоджуватися з ними, які породжуються, "настроюються" деякими нейропсихологічними механізмами в головному мозку індивіда. Інакше кажучи, Куайн відмовився розглядати й моделювати який-небудь зв'язок між цими диспозиціями до певної вербальної поведінки і різноманітними ментальними сутностями чи станами (поняттями, пропозиціями, думками тощо).

Куайнівський підхід дуже близько стоїть до ідеї редукції ментального до фізичного. Але справа саме в тому, що концепцію Куайна аж ніяк не можна назвати редукціоністською. Вона являється антименталістською і в ній стверджується, що редукціонізм є безглуздою справою, оскільки не існує тих об'єктів, які треба чи можна зводити, а саме: не мають об'єктивної реальності ні ментальні образи, ні поняття, ні пропозиції. З такою точкою зору важко погодитися і її критика Сьорлем у статті "Minds, Brains and Programs"[8] є досить переконливою.

Усе це свідчить про те, що просто відкидати ментальні сутності, просто не звертати на них увагу під час дослідження знань, індивідуальних концептуальних систем, смислових значень мовних виразів та інших когнітивних структур людини не можна. Треба спробувати розгадати таємницю їх природи, пізнати їх сутність.

Одним з перспективних підходів до розв'язання проблеми ментальних сутностей є редукціоністський підхід, який намагається звести ментальне до фізичного, тобто продемонструвати, як різноманітні фізичні процеси і функції у нервовій системі можуть, в принципі, породжувати ментальні стани чи сутності.

Як було встановлено, ті дослідники, які починають говорити у своїх лінгвістично-семантичних теоріях про знання, стикаються з тими самими проблемами, які стоять перед методологами, психологами, одним словом, перед усіма, хто займається дослідженням знання. Як зв'язане ментальне й фізичне у знанні? Наскільки тісно знання зв'язане з його носієм, наскільки воно залежить у своєму існуванні від нього? Якщо знання є ідеальною системою, то як можливе об'єктивне існування її розгалуженої, ієрархічної структури? Чи можна відмовитися від аналізу ментальних сутностей під час дослідження знання? Чим відрізняється наукове знання від повсякденного, емпіричне знання від теоретичного, природниче знання від формального знання? Як зв'язані між собою мова і виражене нею знання? Як знання виконує свої репрезентативні функції? Що є об'єктом формального знання і як цей об'єкт пов'язаний з цим знанням? Можна назвати, мабуть, ще стільки ж питань і породжуваних ними проблем, які виникають під час дослідження різноманітних систем знань. Будь-яка теорія знання, що претендує на адекватне моделювання його, повинна дати обґрунтовані й переконливі відповіді на всі ці питання.

[1]*Павилёнис Р.И.* Проблема смысла. – М., 1985. – С.62; [2]*Ишмуратов А.Т.* Логический анализ практических рассуждений: Формализация психологических понятий. – К., 1987. – С.13; [3]*Павилёнис Р.И.* Проблема смысла. – М., 1985. – С.100; [4]Там само. – С.118; [5]Там само; [6]*Quine W.* Ontological Reality and other Essays. – New York, 1968. – P.474; [7]Ibid. – P.489; [8]Див.: *Searle J.* Minds, Brains and Programs // Behavioral and Brain Sciences. – 1980, Vol. 3. – Pp. 417-457.

Надійшла до редколегії 20.04.2004

Н.Г.Макаренко, докторант

ВІД "ВІЧНОГО МИРУ" ДО "ЗБРОЙНОГО МИРУ": ІСТОРІЯ ТА СУЧАСНІСТЬ

Стаття присвячується історії становлення концепції "вічного миру" від античності до XX століття. Аналізуються технократично-імперіалістичний та технократично-демократичний підходи до концепцій миру на сучасному етапі.

The article is devoted to history of establishing the concept of "eternal peace" from Antique times to the XXth century. It analyses the technocratic-imperialistic and technocratic-democratic approach to the modern concept of peace.

Мрія про вічний мир супроводжувала людину на всіх етапах її становлення: від ідеалу життя без воєн, коли в міжнародних відносинах дотримувалися б загальновизнані норми справедливості, який існував уже в глибокій давнині, до ідеї, яка була народжена реаліями XX століття про те, що мир є безумовною і самостійною цінністю. Саме XX століття висунуло на перший план концепцію протистояння, яка розглядалася в двох аспектах: в універсалістському з точки зору ідей і в потенційно глобальному в сенсі поля діяльності, хоча само протистояння приймало різні форми: то як "холодна" війна, то як "гаряча", то як змагання трьох суперників,

© Н.Г.Макаренко, 2005

Київ. Національний університет імені Тараса Шевченка

то двох. На перетині XX і XXI століть знов загострилося питання, яке сформулював П'єр Аснер – "чи рухаємося ми завдяки економіці, завдяки торгівлі, назустріч миру в усьому світі, назустріч подоланню війни – або, навпаки, повертаємося до вічного конфлікту націй?"[1].

Але, щоб відповісти на це питання, треба проаналізувати генезу історико-філософських підходів до проблем досягнення "вічного миру" людством. Ці питання в історико-філософській традиції розглядали стоїки (Епіктет, Сенека), Блаженний Августин, П'єр Дюбуа, Марсилій Падуанський, М.Кузанський, Марсиліо Фічино, Піко делла Мірандола, Томас Мор, Еразм Роттердамський, Себастьян Франк, Емерік Крюсе, Томас Гоббс, Бенедикт Спіноза, Сюллі, Вільям Пенн, Ян Амос Коменський, Шарль-Іріне Сен-П'єр, Ж.-Ж.Руссо, Ієремія Бентам, Федір Маліновський, Лілієнфельд, Ісаак Ізелін, Готхольд Ефраїм Лессінг, Іммануїл Кант, Йоганн Готфрід Гердер, Йосиф Гермес.

Вже в античних філософів Демокрита, Платона, Аристотеля можна бачити розробку ідей миру, щоправда, по відношенню до проблем усередині грецьких держав (внутрішній мир). Вони прагнули лише до усунення міжусобних воєн, а зовнішній мир вважався короткою перервою між війнами. Так, у плані ідеальної держави, запропонованої Платоном, немає внутрішніх військових зіткнень, але надають почесті тому, хто відзначився в "іншому найбільшому виді війни" – у війні із зовнішніми ворогами. Аналогічна точка зору існує у Аристотеля: "Військове мистецтво може розглядатися певною мірою як природний засіб для придбання власності, принаймні як частина військового мистецтва, яка має своїм предметом охоту...охотиться треба... і на тих людей, які за своєю природою призначені до покори, не бажають підкорятися. Такого роду війна за своєю природою справедлива"[2]. Причини цього пов'язані, перш за все, із рівнем економічного розвитку суспільства, його "продуктивних сил", якщо дотримуватися термінології К. Маркса. Звідси зрозумілим є те, що для багатьох мислителів цієї епохи рабство було явищем природним і навіть прогресивним. Аристотель, наприклад, вважав його суспільно-необхідним інститутом. Тому переважна більшість мислителів вважали правомірним вести війни проти інших народів, адже війна була основним джерелом рабської сили, без якого не могло б існувати рабовласницьке господарство.

В Римській імперії римляни називали варварським усе, що не було римським, і стверджували: "Для варварів ланцюг або смерть". Заклик давньоримського мислителя Цицерона "Нехай зброя поступиться місцем тозі", тобто нехай усе вирішує не військова сила, а цивільна влада, фактично не застосовувався у відношенні варварів. Але Римська імперія дала поштовх для виникнення ідеї про встановлення миру в межах всесвітньої держави, яка об'єднує всіх людей. Стоїцизм пориває з традиційним позитивним відношенням до військової доблесті і проголошує всесвітній мир, рівність та братерство людей. За Епіктетом, людина – громадянин Всесвіту, людство – єдина сім'я. Перед обличчям світового закону стоїки урівнювали всіх людей – вільних і рабів, греків і варварів, що було значним кроком уперед.

Таким чином розуміння війни як засобу забезпечення існування і розвитку господарства, а через це – забезпечення миру Й.Боргаш вважає домінуючим для античної філософської думки (хоча і не єдиним) і в цьому контексті аналіз античних концепцій війни і миру треба розглядати в "нерозривному зв'язку з характером даного типу суспільних відносин, який дозволяє відповісти на питання, чому саме так, а не інакше античні філософи підходили до вирішення проблем війни й мира"[3].

Якщо подивитися на питання про мир без воєн з погляду ранніх християнських філософських концепцій, які пов'язані в першу чергу з концепцією Блаженного Августина, то тут можна прослідкувати перехід від натуралістичних концепцій війни й миру до сакралізації проблеми війни. Християнство було ініціатором встановлення так званого Миру Божого (Pax Treuga Dei) – днів, коли припинялися міжусобиці. Воєнні дії не велися у дні, які були пов'язані з міфічними подіями з життя Христа, із найважливішими релігійними святами. Порушення Миру Божого каралося штрафами, навіть до конфіскації майна, відлученням від церкви, тілесними покараннями.

У той же час, проповідь загального миру не заважала християнській церкві освячувати численні завойовницькі війни, хрестові походи проти "невірних", придушення селянських рухів. Таким чином, критика війни в той час обмежувалася етичними уявленнями християнського віровчення, а ідеалом загального миру залишався мир серед християнських народів Європи.

Концепції теїстичного пацифізму Орігена і Лактація протиставлялися доктринам "священних війн" Аврелія Августина й Бернарда Клервоського. Намагаючись примирити ці дві концепції, Фома Аквінський вперше розробив типологію війн, поділяючи їх на справедливі й несправедливі.

На відміну від розуміння терміну "війни" термін "вічний мир" до часів Відродження існував тільки в богословських трактатах і дипломатичних документах – мирних угодах, а відтепер увійшов в філософські доктрини як провідний елемент етичних програм. В 1487 році Піко делла Мірандола у вступі "Про гідність людини" наголосив: "Дома у нас іде тяжка міжусобна ворожнеча і громадянська війна. Якщо б ми захотіли, якщо б пристрасно побажали такого миру, який би підняв нас так високо, що ми опинилися б серед піднесених господа, то єдиним, щоб заспокоїло б і утримувало нас повністю, – це філософія моралі. І якщо б людина домоглася у ворогів тільки перемир'я, то приборкала б дикі пориви і гнівний пил лева. І якщо б, турбуючись про себе, ми побажали б тоді вічного миру він наступив би"[4]. Характеристику миру дав Еразм Роттердамський у трактаті "Жалоба миру" (1517 р.): "мир... – джерело, батько, годувальник... і захисник усього найкращого, що коли-небудь існувало на землі...Війна ж, навпаки, противна всьому сущому: війна – першопричина всіх бід та зла..."[5].

У філософії Нового часу найважливішою рисою була десакралізація проблем війни й миру. Більшість представників Нового Часу аналізують ці проблеми з точки зору природного права (Т.Гоббс – "війна всіх проти всіх", Ш.Монтеск`є – "стан миру в суспільстві є природним", Ж.-Ж. Руссо – "війна й мир – це відношення між державами"). Концепції "вічного миру" розробляв Емерік Крюсе, якого називають першим пацифістом, який мріяв про сполучені штати миру. Досягнути миру всередині країни – це половина справи; на думку Е.Крюсе важливішим є зовнішній мир. Саме шляхам його досягнення була присвячена робота "Новий Кіней, або міркування про стан, який надає можливість і засоби для встановлення всесвітнього миру й свободи торгівлі в усьому світі..." (1623 р.). Головною думкою є те, що встановлення всесвітнього миру за межами країни – краща гарантія її внутрішнього розквіту. Прямим відгуком на "Новий Кіней" Крюсе був так званий "Великий план" Сюллі (1638 р.). В роботі викладалась програма умиротворення Європи у вигляді військово-політичного союзу західноєвропейських країн. Мир розглядався як досягнення цивілізованих, в даному випадку християнських країн. Однак план Сюллі відповідав історичним реаліям, так союз європейських країн повинен був

утворюватися у вигляді "християнської республіки", завжди миролюбної по відношенню до християнських держав і завжди войовничою по відношенню до "невірних". Ці погляди вплинули на таких мислителів як Вільям Пенн, Шарль Сен-Пьер і Ж.-Ж. Руссо.

Так, основною думкою роботи Вільяма Пенна "Досвід про сучасне й майбутнє миру в Європі" (1693 р.) є створення, знов таки, всесвітнього союзу держав "виходячи з того ж принципу, який спонукав людей створити суспільство, із любові до миру й порядку"[6]. І знов таки, як і у Ж.-Ж.Руссо, наголошується на важливості миру як результату суспільної угоди: "мир підтримується силою права, яке є плодом діяльності уряду, так же як уряд створюється суспільством, а саме суспільство – взаємною угодою"[7].

Й. Гердер продовжує ці погляди, але вважає, що угода, яка була укладена в умовах ворожих відносин між державами, не може бути надійною гарантією миру. Для досягнення вічного миру необхідно моральне перевиховання людей. Гердер висуває ряд принципів, за допомогою яких можна виховати людей у дусі справедливості і людяності: перший принцип – відраза щодо війни, другий – менше шанування військової слави: "Треба поширювати переконання в тому, що геройський дух, виявлений у завойовницьких війнах, є вампіром на тілі людства й аж ніяк не заслуговує тієї слави й поваги, що за традицією, яка йде від греків, римлян і варварів, йому надається"[8]. Крім того, до таких принципів Гердер відносить правильно розтлумачений патріотизм, почуття справедливості до інших народів. При цьому Гердер не апелює до урядів, а звертається до народів, до широких мас, які більш за все страждають від війни.

Ідеї "вічного миру" на протязі історії протистояла ідея насильницького і привнесеного ззовні миру, яка стала базою багатьох проектів установлення миру в новій і сучасній історії. Ця ідея стала частиною раціоналістичних концепцій імперських війн XVIII століття, основою Версальської угоди, яка ознаменувала кінець першої світової війни, і ввійшла складовою в системі колективної безпеки Організації Об'єднаних Націй. На сучасному етапі ця ідея стала складовою угод про гарантії суверенітету незалежних держав. Обидва підходи щодо розуміння миру – і як світопорядку, забезпеченого суверенними державами, і як нав'язаного силою світопорядку, передбачають, що мир є умовою стабільності.

В XIX і XX столітті ці підходи доповнювалися теорією взаємовпливу миру і цілеспрямованими змінами історичних умов, передбачалося, що військово-силова політика не може стати методом досягнення справедливої світобудови. Але в той же час вважалося, що мир припускає не просто відсутність війни, але й співвідноситься із соціальною справедливістю.

Однак виникає ще одне важливе питання – чи достатньо вважати, що мир – це просто відсутність війни, або це альтернативний суспільний порядок? Наприклад, європейські війни доби Французької революції мотивувалися тим, що для досягнення миру потрібні соціальні революції; військові операції Антанти й Антигітлерівської коаліції пояснювалися тим, що треба стерти з лиця землі ієрархічний строй Германії Вільгельма II і фашистський режим Гітлера, щоб розчистити шлях новому демократичному миру. Комуністичний Інтернаціонал аргументував необхідність класових війн цілями нового строю економічної справедливості.

У XVIII столітті, в добу Просвітництва, мир часто вважався як необхідна умова соціальних перетворень (Джон Беллерс, Ієремія Бентам), цю концепцію в XIX столітті розвивали соціалісти й пацифісти-інтернаціоналісти. Після першої світової війни захисники миру пов'язували його із соціальними перетвореннями і глибинними змінами в системі ідеалів і суспільних цінностей, вважаючи, що кінець організованого насилля є умовою досягнення справедливого світоустрою.

Нині прихильники миру пов'язують війну з боротьбою сильних цього світу за свої особливі інтереси і намагаються наблизитися до миру шляхом поширення впливу миролюбної спільноти. В середині XX століття співіснують два види сучасного пацифізму: *містичний* (Махатми Ганді) *і технократичний* (Дж. Сантаяна, А. Ейнштейн, Б.Рассел та ін.).

Технократичний пацифізм складається з двох напрямків: 1-й – технократично-імперіалістичний (Джордж Сантаяна), 2-й – технократично-демократичний (Альберт Ейнштейн, Бертран Рассел та ін.). Зміст цього напрямку в знаходженні шляхів до стійкого миру. Прискорений розвиток військової техніки створює загрозу загибелі цілим народам і людству в цілому. Військова техніка виходить з під контролю людини і починає керувати її діями і замість передбачуваного забезпечення миру стає загрозою йому. Така ситуація, на думку представників технократичного пацифізму, вимагає відмовитися від використання техніки у військових цілях і, зневажаючи існуючою нині національною суверенністю, об'єднатися в загальнолюдський соціальний організм, світову державу. Як ми бачимо наукова думка знов повернулася до питання про "світову державу".

Дж. Сантаяна не погоджується з тим, що війна є атрибутом історії людства, вважає досягнення стійкого миру умовою ефективної боротьби за нього. При цьому починати необхідно з основного джерела війн в сучасну епоху, яким він вважав наявність національних держав з штучно встановленими одне від одного кордонами. Так як національні держави добровільно не погодяться відмовитися від своєї національної свободи на користь загальносвітової держави, необхідно нав'язати їм його силою, і це може зробити така держава, як США. На противагу до концепції Дж.Сантаяни представники федералістично-технократичного демократичного пацифізму вважають, що створення світової держави можливе лише як результат добровільної федерації, це можливо завдяки сучасним засобам зв'язку і комунікаціям. Якщо існувала б спроба силою створити таку державу, це привело б до загальнолюдської катастрофи. Перші спроби такого об'єднання ми бачимо на прикладі Європи, а дії США в Іраку, певним чином, підтверджують неефективність концепції Дж.Сантаяни.

Еволюція абсолютної етики миротворчості йшла паралельно з розвитком відносної моралі, яка відома як концепція справедливих війн. Традиція справедливих війн виходить із твердження, що війни можуть і повинні бути обмежені. Вона не передбачає, що війнам можна й повинно покласти кінець

Крім того в XX столітті існувала крихкість і непорочність людства й людяності: з однієї сторони, людство могло бути знищено ядерною зброєю, з іншого – угоди і моральні кодекси може знести хвиля варварства. Тут можна сказати про перегляд концепції лінійності прогресу демократії, процвітання, миру, і про те, що історія може йти по самим різним напрямкам. Для деяких авторів (А.Кожев, Ф.Фукуяма, А.Тойнбі, Р.Арон) мова йде всього лише про відхилення від еволюції миру, який йде до "універсальної і гомогенної держави" у вигляді ліберальної демократії або ліберальної економіці. Але ця думка має глибокі корені і виникала на різних етапах в історії філософської думки.

У багатьох народів, котрі досягли певного рівня культури, вже сформувалася ідея про те, що колись має утворитися світова держава. У Палестині вона з'явилася вперше за пророка Амоса у VIII столітті до

християнства і процвітання, потім як надія на Боже царство у єврейській і християнській релігіях. Вона належить до вчення, репрезентованого великими мислителями Китаю Лао Ше й Кунг Ше у VI столітті до християнства, Мі Ше – у V ст. , Менг Ше – у IV столітті та їх учням. Її можна знайти у Л.М.Толстого та інших європейських мислителів. На неї дивилися як на утопію. Сьогодні, однак, обставини (щоб не загинуло людство) змушують вважати її дійсністю[9].

Але нас на шляху до такої держави очікують періоди дійсної анархії, громадянської війни. І тільки потім народиться дещо інше; саме це передрікав Ханс Енценбергер, який розглядає теорію громадянської війни, одночасно "глобальної і молекулярної", з поширенням безконтрольного насилля, яке йде від окремих районів до цілих держав (наприклад, Чечня і Росія, Абхазія й Грузія, Кашмір і Індія тощо). Таким чином війна може бути ключем до тлумачення подій кінця XX і початку XXI століття, чи може ідея відхилення процесу еволюції демократії використати для адекватного пояснення гонки озброєнь та ядерного протистояння. Реймон Арон про цей період казав, що "мир неможливий, війна неймовірна"[10]. У своїй книзі про К.Клаузевіца він зазначає, що навіть якщо не було б ядерної зброї третя світова війна все рівно не відбулася, тому що досвід двох світових війн, зміна цінностей, еволюція звичаїв цього б не допустили. В цьому плані праві були мислителі XVIII і XIX століття. Престиж мундиру і знамені упав, так само як і престиж території. Однак це не вичерпує реалій сучасності. Мир став трохи менше неможливий, тому що немає великого біполярного протистояння, а війна стала трохи менш неймовірною, тому що світ повернувся до певного роду анархії, непередбаченості, ядерна війна і миттєвий вибух планети ще більш неймовірні, але можливі значні війни, в тому числі, і ядерні, які можуть шляхом ескалації розвинутися з локальних війн.

На думку П.Аснера, період холодної війни потягнув за собою охолодження у відносинах між країнами. "Високо розвинуті країни відкинули думку К.Клаузевіца про те, що війна – інструмент політики. Не вдаючись до політики, існував вищий рівень, абстрактний, в області залякування або не-війни, гонки озброєнь, а на іншому, нижньому, дифузному рівні – тероризм, маніпуляції, непряма війна. Класичний рівень дипломатії і великих війн, притаманний європейській історії, будь то обмежені війни, національні, або світові війни, був немов би винесений за певні межі"[11].

Виникає питання: чи прийде світ до періоду великих міждержавних війн або скоріш до чогось схожого на розпорошення, роздроблення, яке веде до розповсюдження розмитого насилля. Іншим важливим питанням є те, чи ввійшли ми в післяядерну еру? Зрозуміло, що ядерна зброя буде існувати і надалі і буде грати важливу роль. І не треба забувати, що "ядерна логіка" яка супроводжувалася залякуванням як не-війною, освоєнням зброї, в той же час супроводжувалася діалогом під час "ядерного миру" і результатом її була "розрядка", як гарантія миру. Але цей період "довготривалого миру" як суміш співробітництва й суперництва був підірваний розпадом Радянського Союзу. Змінилися або зникли правила гри, логіка міжнародних відносин двох біполярних систем. Звідси ядерна проблема на сучасному етапі залежить і від розповсюдження класичних балістичних ракет, і від громадянських він, і від того, що сталo з радянськими вченими, які були причетні до розробки ядерної зброї, і від гонки озброєнь між Індією й Пакистаном або Ізраїлем і арабськими країнами. Можливо створити островки, на яких існує рівновага або деяка раціональність, але сценарії ядерного тероризму знову й знову випливають на поверхню.

Теорії "довготривалого миру", яка була народжена з поділу Європи і з ядерної рівноваги, протиставляється думка про те, що цей біполярний мир неприйнятний для "країн третього світу", а для Європи це не більше ніж один з аспектів реальності. Теза про те, що високорозвинені країни не можуть вести більше війну напряму, а тому ведуть її через підставні сили, за допомогою фінансів, спеціалістів, технологій тощо (так звані непрямі війни), на сучасному етапі не підтверджується. Факторами які розмивають західноцентричність (або європоцентричність) є: по-перше, нове панування Азії в економічному і військовому плані (переозброєння Японії й Китаю); по-друге, повернення до конфлікту в Європі (війна в Югославії), який вважався вирішеним до кінця. Це пов'язано в першу чергу з біженцями, наплив яких призведе до враження Європи агресивною ксенофобною реакцією. Однак усе ж таки форма міждержавних війн між західними сусідами залишилася в минулому.

Однак поряд із цим треба готуватися до посилення так званого насилля на периферіях. До речі країни Європейського союзу бачать у нас, країнах, які створилися після розпаду Радянського Союзу, якщо не такі загрози, то "буферні зони", які повинні захистити їх від таких загроз. Навіть якщо ми не будемо вести війни одне з одним, тобто зовнішніх війн, і наші армії внаслідок цього будуть мати військовий бюджет, якого буде ледве вистачати на їх існування в часи миру, в той же самий час навколо нас будуть множитися й розповсюджуватися явища міжнародної "девіантної" поведінки, як ми можемо жити, і бути незахищеними від цього непрямого насилля.

Іншим приводом для неспокою є швидке і анархічне розповсюдження ядерної зброї, яке може бути великою загрозою для миру у світі.

Велика складність природи і характеру міжнародних конфліктів призвела до виникнення в XX столітті трьох, тісно пов'язаних між собою, напрямків: стратегічні дослідження, дослідження конфлікту й дослідження миру[12]. Специфіка стратегічних досліджень міститься в "їх спрямованості на рішення практичних задач, пов'язаних із забезпеченням сприятливих умов для перемоги в можливій війні"[13].

Другий напрямок – *дослідження конфлікту* спрямовані на з'ясування природи конфліктів, для того, щоб в майбутньому взагалі вилучити їх із міжнародних відносин. Однією з найбільш серйозних теорій даного напрямку є "структурна теорія агресії" Йохана Галтунга, який працює в багатьох дослідницьких центрах миру, включаючи римський клуб, структури ООН. Він стверджує, що "виникнення агресії найбільш імовірно в ситуації структурного розбалансування"[14]. Вихід у тому, щоб розробити нові інституціональні форми міжнародної взаємодії, які дозволяють максимально забезпечити представництво національних інтересів. Це можливо через створення закладів трьох типів: *міждержавні організації,* які складаються із національних урядів; *неурядових організацій,* які складаються з національних асоціацій; *транснаціональних неурядових організацій*, в які входять індивіди. В цьому випадку утворюється світова держава, яка за своїм характером знаходиться не над указаними організаціями, а між ними, виконуючи роль арбітра.

В рамках даного напрямку склалася спеціальна наука про війну – полемологія, яка вивчає війни, а не конфлікти взагалі. Її засновник Г.Бутуль в 1951 році в Парижі створив Французький інститут полемології. Такі заклади виникли в Голландії, Італії, Бельгії тощо. Девізом роботи цих інститутів є: "хочеш миру – осмисли війну". Війни, на їх думку, породжуються причинами різних рівнів: структурного (економічні, демографічні

тощо), політичного, індивідуального (біосоціальні й психосоціальні особливості людської натури). Особливості третього рівня – індивідуального – підкреслив А.Швейцер: "наступ і збереження миру залежить від того, що формується у свідомості кожної окремої людини і , таким чином, у свідомості народів"[15].

Прихильники третього напряму – *дослідження миру* – спрямовують думки на докази можливості безконфліктного миру, способах і напрямках утвердження миру. Аналізуючи його виділяють три підходи: "один з них пов'язаний з традиціями англосаксонської школи "Conflict Resolution" ("врегулювання конфлікту"), другий притаманний європейській течії "Peace Research" ("дослідження миру"), третій робить акцент на процесі міжнародних переговорів"[16].

Прихильники першого підходу вважають конфлікти універсальним феноменом і тому обґрунтовують можливість взаємовигідного вирішення конфлікту. Прихильники другого напряму вважають недостатнім відсутність війни і кажуть, що "мир – це не просто відсутність прямого насилля, але і відсутність будь-яких форм насилля, в тому числі і тих, які виникають із структурних примусів"[17]. Вони розглядають мир не просто як цінність, але як ціль. Прибічники третього підходу розробляють технології переговорів, розглядають наслідки в якості необхідного й перманентного стану сучасного "збройного миру".

Висновками даної статті є:

- в історії філософії склалося два підходи до розуміння миру – і як світопорядку, який забезпечується суверенними державами, і як нав'язаного силою світопорядку – які передбачають, що мир є умовою стабільності статус-кво;
- еволюція абсолютної етики миротворчості йшла паралельно з розвитком відносної моралі, яка відома як концепція справедливих війн;
- у світі обмежених ресурсів і конкуруючих цінностей нація знаходить в війні останній аргумент ствердження своєї могутності. Використання смертоносної зброї національними державами легітимізована культурними традиціями в якості засобу вирішення конфліктів;
- на сучасному етапі необхідно забезпечити представництва в універсальних глобальних закладах трьох типів: міждержавні організації, які складаються з національних урядів; неурядових організацій, які складаються з національних асоціацій; транснаціональних неурядових організацій, в які входять індивіди. В цьому випадку утворюється світова держава, яка за своїм характером знаходиться не над указаними організаціями, а між ними, виконуючи роль арбітру. В результаті можна створити "світ, де кожна частина є центр, світ пов'язаних разом густою сіткою не експлуататорських міжнародних організацій різного типу, які допомагають одне одному"[18];
- проблеми збереження миру можна вирішити лише тоді, коли буде відкинуто війну з етичних міркувань (Е.Роттердамський, А.Швейцер);
- до тих пір, доки не існує або не використовується інший ефективний механізм вирішення конфліктів, війна залишиться вищим арбітром в міжнародних відносинах;
- на противагу полемології, в рамках якої пізнавальний процес іде від війни до миру, традиція дослідження миру (іренологія або наука про мир), йде "від роздумів про анатомію миру до пізнання джерел і механізмів війни"[19];
- виходячи з того, що мир – це універсальний принцип життя як окремих особистостей, так і груп людей в незалежних суспільствах, як зазначали християнська і іудаїстська традиції, він став основою абсолютного пацифізму, тобто повної відмови від насилля у відносинах між людьми;
- О. Солженіцин писав, що протиставлення "мир – війна" містить логічну похибку... Війна є масовим, густим, гучним, яскравим, але далеко не єдиним проявом мирового насилля, яке ніколи не зупинялося. Протиставлення ж "мир – насилля" є логічно рівноважним і морально-істинним.

На нашу думку подальший розвиток даної теми повинен йти шляхом вирішення наступних питань: про співвідношення пошуків миру з проблемами раси, релігії, етносу, статі, суспільних і політичних організацій у різних історичних контекстах. Який зв'язок між принципами миру на особистісному, груповому, національному й міжнародному рівні? Чи існують взаємовідносини між ідеалами й інститутами миру?

[1]*Аснер П.* Насилие и мир. – СПб., 1999. – С.326-327; [2]*Аристотель.* Политика. – М., 1911.– С. 21-22; [3]Философские и социологические проблемы войны и мира. – М., 1987 – С.175; [4]Памятники мировой эстетической мысли. – Т.1.– М., 1962. – С.510-511; [5]Трактаты о вечном мире. – М., 1963. – С.40; [6]Там само. – С.86; [7]Там само; [8]*Гердер И.Г.* Избранные произведения. – М., 1959. – С.221; [9]*Швейцер А.* Мир чи атомна війна, Чотири послання. – К., 2000. – С.52; [10]*Арон Р.* Мир і війна між націями. – К., 2000; .[11]*Аснер П.* Насилие и мир. – СПб., 1999. – С.336; [12]*Цыганков П.А.* Международные отношения. – М., 1996. – С.243; [13]Там само. – С.244; [14]*Эрлих А.Р.* Современные мировые системы в анализу Йохана Галтунга // Социально-политические науки. – 1992. – № 2-3. – С.247; [15]*Швейцер А.* Мир чи атомна війна, Чотири послання. – К., 2000.– С.247; [16]*Цыганков П.А.* Международные отношения. – М., 1996. – С.250; [17]Там само. – С.251; [18]*Эрлих А.Р.* Современные мировые системы в анализу Йохана Галтунга // Социально-политические науки. – 1992. – № 2-3. – С.71; [19]Философские и социологические проблемы войны и мира. – М., 1987. – С.249.

Надійшла до редколегії 14.04.2004

О.В.Шинкаренко, доцент

СОЦІАЛЬНИЙ ПОРЯДОК ЯК "РЕГУЛЯТИВНА ІДЕЯ" СОЦІАЛЬНО-КУЛЬТУРНОГО ПРОЕКТУВАННЯ

У статті розглядаються синергетичні ідеї в соціальних та моральних науках.

This article is about synergetic ideas in social and moral sciences.

Масштаби науково-технічного озброєння сучасного буття визначають сьогоднішню високу міру дестабілізації як умов людського існування, так і людської сутності (як суспільної, так і індивідуальної) взагалі. Рівень досягнутого науково-технічного прогресу настільки впливає на стан соціокультурного буття, трансформуючи його в процесі пізнання та перетворення, що сьогодні стає очевидною неминуча спонтанність, мінливість цього світу, його непідвладність людському волінню, контролю чи прогнозуванню. Усупереч очікуваному раціональному опануванню світом та процесом людської життєдіяльності, в ньому досягнутим, є такий стан, коли соціокультурні наслідки нашої колективної поведінки у світі лишаються непередбачуваними, не прогнозованими, нерідко протилежними вихідним цілям і сподіванням.

Дестабілізоване соціокультурне буття все більше загострює проблему нових принципів дії та мислення, відповідального прийняття обов'язків щодо планування людської активності у світі. На відміну від типової для стабільного світу Модерну **гносеологічної** потреби *пізнати*, *зрозуміти* соціальне буття, сьогоднішньою потребою стає **онтологічна** проблема *як бути* у такому

© О.В.Шинкаренко, 2005

Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка

мінливому світі. Це змінює теоретичну парадигму, висуваючи на перший план виявлення потенціальних можливостей соціального розвитку, нормативно-етичні питання розбудови соціального буття та соціальний конструктивізм як форми власне проективного підходу. Тим більш, що розпочате ще добою Просвітництва "майбутньотворення" (С. Кримський) налічує безліч моделей розвитку, прогнозів, проектів та програм трансформації соціального буття, які посилюються сьогоднішніми пошуками шляхів ефективного використання досягнутих теоретичних результатів. При цьому таке різноманіття проектів перебуває в сучасних умовах значної вичерпаності натуральних ресурсів, соціального напруження із приводу перерозподілу економічних, політичних впливів. В такій ситуації конкурентне проектне протистояння обтяжується зростаючою тенденцією силових тисків. В той же час можливим стає і становлення нових типів кооперації, взаємодій та підтримки щодо оптимальної моделі суспільного розвитку. Для обрання продуктивного спрямування проектної активності стає необхідною нова концептуалізація соціокультурної життєдіяльності, місця людини в процесах подальшого соціального розвитку, освоєння створених нею засобів та парадигм соціальних змін. Активізація відповідальності у цілераціональному втручанні людини у світ і цим – у своє майбутнє соціальне буття озивається актуалізацією вивчення проектування як діяльності особливого типу та проекту як його головного концептуального завдання. "Питання про наявність чи відсутність майбутнього, про "перекидання себе у майбутнє", питання проектування для багатьох перестало носити марно-розвитковий характер відстороненої від практики абстракції і стало жорсткою вимогою для виживання"[1].

Специфіка проектування як не лише конструювання бажаного образу майбутнього стану, а насамперед практичної зміни проблемної ситуації, загострює необхідність подальших соціально-філософських розробок цього складного феномену людської соціальної креативності, звернення до обґрунтувань та оцінок його складових, серед яких виокремлюється зокрема поняття "соціального порядку".

Соціальний порядок можна розглядати як певну "регулятивну ідею" соціального проекту. Адже проблемність проектування соціального порядку завжди фокусувалась у намаганнях відшукати оптимальну модель соціального упорядкування, яка б гармонізувала життєдіяльність спільнот, гарантувала б стабільність, продуктивність, сталість, не минущість соціального благополуччя. В усі часи у різних культурах завжди зверталися до розв'язання проблеми сенсу спільної життєдіяльності, образу загального блага, що складали б підвалини для колективного вибору стратегії дії. Пропонувалися необхідні стандарти соціально-економічних, духовних, політичних, морально-психологічних умов як запорука майбутнього щасливого буття людства.

З особливою гостротою ця проблема була усвідомлена, коли людство відчуло загрозливу для життя людини природу створених не без допомоги багатовікових інтелектуальних проектів суперечливих та сповнених деструктивного потенціалу реалій соціального буття. Людство постало перед фактом, що у плануванні всезагального благого буття були породжені людиною такі реалії навколишнього середовища, які б не виникли без розумових зусиль шукаючої свого щастя людини. Більш того вражаючі неадекватні наслідки реалізації проектів спричинили людську зневіру в правомочність людського намагання налаштовувати світовий лад.

Такі парадокси кращих спрямувань людини у облаштуванні свого соціального буття викривають проблематичність самого поняття "порядок" та "соціальний порядок", зокрема. Попри тисячолітню історію філософської, наукової, релігійної думки щодо оптимального соціального устрою однозначності у розумінні порядку немає. Тим не менше можна прослідкувати деякі тенденції трансформування у розумінні цього поняття і виявити зміни методологічних принципів, що обумовлювали цю понятійну динаміку.

Прагнення осягнути світоустрій завжди поєднувалось з потребою віднайти оптимальний спосіб освоєння цього світу. Якщо наука досліджувала, яким є улаштування світу, то філософія прагнула зрозуміти, як має людина діяти та поводитись в певним чином улаштованому світі. Фактично всю історію філософії можна розглядати як зміну моделей світового ладу, так і моделей відповідної йому людської поведінки. І наукова, і філософська, і релігійна думка прагнули виявити витоки, рушійні сили, закони світового упорядкування.

Якщо звернутися до існуючих свідоцтв цих розшуків, то ще з архаїчної доби до нас дійшли міфологічні, релігійні, філософські версії щодо упорядкування світу. Найдавніші космогонії, натурфілософські вчення змальовували народження порядку з хаосу. Створення космосу – це завжди героїчний вчинок, як зусилля протидії темній, жахливій, ворожій людині силі. Ця хтонічна сила хаосу завжди присутня як фон небуття (велика безодня, царство смерті), як можливість деструкції в упорядкованому існуванні. Вона не може бути знищена, бо є постійною потенцією ("універсального породження й універсального поглинання" О.Ф. Лосєв) буття, але може бути приборкана за допомогою норми, заборони, ритуалу. Порядок на противагу хаосові – це внесення міри, послідовності, повторювальності, гармонійності, структурованості, що оформляє цілісність (сфера, шар) у первинній безмежності. Силою упорядкування є Ерос як любов та злагода. Теокосмічний універсальний принцип світобудови (макрокосм) – міра всім речам, і людині, в тому числі. Міра піддається обчисленню, а звідси, розумно осягається й має бути відтвореною в людському бутті. Людина як частка космосу (мікрокосм) повинна нести в собі відповідність універсальній гармонії, злагоду упорядкованості і цим гарантувати досконалість свого життя. Соціальне буття – це "мезокосм", що визначається космогонічними принципами. Практично у всіх архаїчних культурах закони упорядкування соціального світу – це універсальні закони буття, що притаманні всім його структурам (макро-, мезо-, мікро-) космосу. Таке продовження ідеї космосовідповідності порядку земного буття відбувається і в християнській інтерпретації Божественної світобудови.

Слід зазначити, що розуміння соціального порядку завжди відповідало пануючій у культурі картині світу як теоретичній моделі. Це особливо наочно виявляється в переході до новоєвропейської класичної науки, що у розумінні світу й соціуму була зорієнтована на механістичну (XVII-XVIII ст.ст.) та органістичну (XIX ст.) моделі порядку. Проте на відміну від попередніх уявлень про космічну чи божественну природу світопорядку, раціоналістична новоєвропейська традиція поставила питання про специфічні закони соціуму, як продукти наукового пізнання. Це вже не платонівське осягнення розумом як "згадування" універсального космічного ладу – "царства ідей", а теоретичне обґрунтування суспільної організації як математичного виведення механізмів соціального упорядкування, наприклад, у Т. Гоббса.

Соціальний механіцизм Т. Гоббса в основі має принцип співмірності природно-правової рівності індивідів та їх взаємодії, подібній різноспрямованим атомам, що є "війною всіх проти всіх". Але деструктивні наслідки

цього вихідного "природного" стану щодо реалізації природного права індивідуальної свободи вимагають за для безпеки втручання розуму у формі домовленості із приводу взаємних поступок. Порядок тут є протидією природному стану сваволі (хаосу) не як результат виникнення, продукт еволюціонування, а як акт установи, договору, тобто як раціоналізована структура, продукт логіко-математичного конструювання, що утримує суспільство у статиці, використовуючи легітимізований примус, і, навіть, насилля.

Проте вже наступний період Просвітництва, що загострив проблему емансипації та суверенності індивіда, став відліком перегляду концепції соціального порядку – розумінням його як процесу взаємодії індивідів, що прагнуть самореалізації, тобто процесу реалізації індивідуальних інтересів (теорії фізіократів, англійських економістів, утилітаристів та ін.). "Розумний егоїзм" (Ж.-Ж. Руссо, І. Кант) як раціоналізація необхідного ладу додав у розумінні соціального порядку як примусу раціональну складову автономії суверенної самосвідомості. Але такий підхід лише загострив питання – чому засновком сталості та законності суспільного цілого, яке часто-густо є самостійним організмом, не підвладним людським волінням, є саме схрещення індивідуальних воль?

Якщо "гоббсівська" концепція порядку гарантувала стабільне, стійке існування соціальної системи під патерналізмом держави, що несло загрозу і на практиці виявило її в явищах застою чи диктаторських та тоталітарних режимів, то просвітницька ("руссоїстська") модель соціального упорядкування як проповідування індивідуальної суверенності проявилась виплеском людської сваволі, що оберталась політичною нестабільністю, економічним та соціальних розшаруванням, зростаючим соціальних хаосом. Чим далі статичність соціального порядку постійно порушувалась проявами соціальної динаміки – активізацією соціальних рухів за подолання політичного владного абсолютизму. Це, безперечно, коректувало теоретичні уявлення щодо розуміння феномену соціального порядку.

У свою чергу, бурхливий розвиток природознавства XIX сторіччя у напрямку еволюційної теорії привніс до соціально-філософських уявлень певний органіцизм. В концепціях О. Конта, Г. Спенсера, Е. Дюркгейма, К. Маркса макросоціальні процеси підпадають під аналогію біологічної еволюції живих організмів з усією неухильністю їх прогресуючого розвитку та ускладнення від простих, однотипних до складних, спеціалізованих (диференційованих) форм соціальної життєдіяльності. Привнесений динамізм у розуміння світобудови по-новому загострив проблему соціального порядку. Адже розвиток у біологізаторському еволюційному ключі передбачав досягнення конечного (ідеального) стану довершеного суспільного ладу. У природничонауковій термінології – досягнення гомеостазу (як, наприклад, "динамічна рівновага" у Г.Спенсера чи "оптимальна соціальна рівновага" у В. Паретто). Таке розуміння загострювало проблему оптимальної структури соціального цілого, відшукання у світлі такої оптимальності закономірностей організації належного соціального порядку. Недарма наступні уявлення про соціальний порядок уже формувалися в контексті розробок системної теорії, що почала активно розвиватися в 30-х роках уже XX століття.

Системна теорія була критичним відгуком біологів на всевладдя основ ньютонівської фізики в позитивній науці та соціології, що народжувалась. Остання у розумінні закономірностей соціального устрою йшла за схемою класичної фізики щодо абсолютності законів, які є незалежними від конкретності явищ і присутні у своїй неухильності в будь-яких проявах. Але на думку біологів соціум є аналогом живого організму, де динамічна взаємодія елементів відіграє більш суттєву роль, ніж стала фізична закономірність. Адже в ній елементи системи спричинюють один одного і цим формують структурованість (упорядкованість) соціальної системи. Саме структура, що задає порядок елементам системи, визначає їх цілісність. Остання є значно вагомішою за просту множинність елементів, бо стає структурованим, цілеспрямованим, взаємозв'язком, що виокремлює соціальну систему з оточуючого середовища, гарантує її сталість і рівновагу, навіть за умов її обміну з навколишнім світом.

Системна соціологічна концепція досягла своєї теоретичної довершеності у структурно-функціональній теорії Т. Парсонса. В історію соціологічної думки цей дослідник увійшов як теоретик соціального порядку. Адже за його думкою проблема виникнення та збереження соціального порядку є однією з фундаментальних соціологічних проблем. Виходячи з наявності соціального порядку як факту, Парсонс задається питанням про умови його існування, а не про його "причини".

Орієнтуючись на поняття структури в загальній теорії систем як упорядкованості елементів, теоретик акцентує соціологічний вимір структури – це відповідна поведінка щодо зайнятих соціальних позицій, що є очікуваною, передбачуваною завдяки відповідності заданим цими позиціями нормам та стандартам. Належний взаємозв'язок поведінки елементів системи обумовлений їх відповідністю системній потребі. Тобто, елементи виконують функції задля збереження чи зміни певного стану соціальної системи. Таким чином цільовим визначенням системи є її самозбереження.

Якщо природні системи виникають природних чином і їх упорядкованість такого ж походження, то соціальні системи – це системи специфічного роду. Вони є особливими людськими формами зняття можливих суперечностей і проблем. Людині як носію свідомості притаманна здатність до систематизації (особливо яскраво засвідчена мовними процесами), що вносить порядок у різноманіття його досвіду. З допомогою системного мислення індивід узагальнює, типізує, систематизує події свого життя. В своїй діяльності на відміну від інстинктивних дій тварин людина, усвідомлюючи і типізуючи свої дії, набуває можливості користуватися систематизованим досвідом, упорядкованим у соціальні інститути (мораль, зокрема) задля полегшення вибору поведінки і тим самим полегшення свого соціального життя. Практичне життя є безперервним процесом такої соціальної систематизації, яка значно пізніше усвідомлюється теоретично. Тобто, соціальним порядком є систематизація людського світу, яку здійснює індивід за допомогою соціальних дій.

Суспільство ж складається не з самих конкретних дій, а з нормативних орієнтацій соціальних дій. Механізми мотивації спрямовані на те, щоб пристосовувати дії окремих індивідів до існуючого соціального порядку. Вони опосередковують відносини людини й суспільства, виконуючи одну основну задачу – підтримання суспільства в стані стійкої рівноваги. Таким чином, за Парсонсом, соціальний порядок є продуктом і, водночас, умовою функціональності самої системи. Інакше кажучи, соціальна система зберігає стійку рівновагу завдяки виконанню функціональних вимог. Отже, порядок купується ціною тотального підкорення індивіда системі, хоч і з домінуючою роллю цінностей і соціальних норм культури в якості інтегруючої мотивації. Досвід Парсонса був довершеним зразком системного аналізу в соціальній царині. Його наступники П. Бергер, А. Гелен, Т. Лукман, Н. Луман просто загострювали деякі аспекти в структурі соціальної системи, продовжуючи виявляти

домінування системи щодо індивіда, механізми підкорення їй, стверджуючи у своїх концепціях такий status quo та теоретично його обґрунтовуючи задля закріплення системної стабільності.

Принципово нового підходу проблема соціального порядку здобула у світлі синергетичної методології (І. Пригожин, І. Стенгерс, Г. Хакен, Г. Ніколіс), що виникла в науковому дискурсі на початку 70-х років XX століття. Це – міждисциплінарний науковий напрямок, що досліджує універсальні, притаманні різним за природою системам, закономірності самоорганізації та спонтанного утворення порядку. Синергетика звернулась на відміну від попередньої системної теорії з її орієнтацією на порядок як рівновагу й стабільність до живої динаміки постійного чергування процесів творення та руйнації системності. Експериментальні та теоретичні відкриття в цій площині (наприклад, квантова теорія поля, ідея нерівноважної термодинаміки, теорія катастроф, біологічного еволюціонізму як моделі розвитку системи та ін.) були настільки інноваційними, що сьогодні ведеться мова про радикальну зміну світобачення та виникнення нового способу теоретичного мислення. В синергетичному підході , сучасна наука стоїть на порозі перегляду своїх онтологічних уявлень про те, чим являється буття у своїй реальності. В синергетиці не просто досліджується система як така, а саме система, що *змінюється*. Цим підходом розширюються рамки традиційного (класичного) наукового дослідження. Відбувається введенням у його дослідницьке поле тих форм реальності, які ніколи не аналізувалися попередньою наукою. Адже предметом дослідження стає *нестійкість, нестабільність* системи як передумова її змінюваності. Уводиться у системне дослідження "парадигма нерівноважності". Головними характеристиками системи, що досліджуються, стають її стійкість і нестійкість. Взаємозв'язок останніх конкретизується в сучасному системному аналізові поняттям *нелінійності.*

Нелінійність визначається як властивість системи мати у своїй структурі різні стаціонарні стани, що відповідають різноманітним допустимим законам поводження цієї системи. Це створює складність та різноманітність проявів нелінійної системи. ЇЇ поведінка в силу такої специфіки стає не прогнозованою, якщо використовувати лише минулий досвід.

В понятті нелінійності імпліцитно закладено існування *потенційності,* як властивості (характеристики) даного типу систем. Потенційність характеризує систему в її змінюваності як залежну не стільки від її властивостей і структур, що існують в даний момент у даному місці (актуальна структура), скільки від набору не проявлених "тут і тепер"(потенційних) структур, що перебувають між собою у відношенні альтернативності. Тому саморозвиток системи характеризується великим багатством можливих форм, більшим ступенем, невизначеності, більшою складністю, більшим різноманіттям внутрішніх імпульсів. Тому суттєвого значення такому розвитку набувають точки *біфуркації* – критичної поведінки системи, як точки перебудови системи у відповідності із домінантою однієї з можливостей – частки системного цілого. Ціле знаходиться у залежності від поведінки частки. Остання ж у світлі єдності актуальних і потенційних властивостей стає непередбачуваною.

Усе це вказує на особливу складність предмета синергетичного дослідження – нелінійних потенціальних систем, що відображується понятійними антиномія ми різних "методологій порядку", в межах яких визначаються основні параметри (атрибути) упорядкування складних систем: рівновага – нерівновага, відкриті – закриті системи, стійкість – нестійкість, динаміка – гомеостаз, одноманітність – різноманіття, симетрія – асиметрія, лінійність – нелінійність, актуалізація – потенціальність, передбачуваність – непередбачуваність[2]. Якщо перші параметри визначають теоретичну модель рівноважного (класичного) зразка порядку, що представлена класичною соціологією, класичною кібернетикою та системним підходом, то другі є характеристиками нерівноважної (некласичної) моделі порядку. Така модель визріла в теорії соціальної ентропії, кібернетиці "другого порядку", новітніх системних теоріях. Синергетичний підхід у свою чергу намагається не просто протипоставити ці дві моделі порядку, а синтезувати їх висновки у розгляді останнього як саморозвитку соціального організму. При чому акцентується увага на думці про необхідність пошуку нової соціальної методології в розумінні соціальної системи, її упорядкування й управління. Адже найсуттєвішим висновком, зокрема, кібернетики "другого порядку" (У. Матурана, М. Маруяма, Дж. Мердал, Ф. Валера та ін.) було відкриття про неможливість використання в соціальному управлінні підходів, що застосовуються до так званих морфостатичних (самозбереження) систем, у відношенні до морфогенетичних (саморозвиток) систем.

З позицій нових методологічних основ у розумінні законів соціального упорядкування соціальний порядок уявляється ***поліваріативним.*** Тобто його потенціальні структури незримо перебувають у культурних пластах соціуму як можливі варіанти наступних стаціонарних, та стабільних варіантів соціальної організації. Проте однозначна очевидність перспектив розвитку відсутня. Саме тому І. Пригожин, у зв'язку з ідеєю нестабільності, що висунута синергетикою як переорієнтація мислення та окреслення контурів нової раціональності, стверджує: "реальність взагалі не є підконтрольною в тому сенсі, який був виголошений попередньою наукою"[3].

Отже, синергетика в соціальному контексті сприяє усвідомленню того, що нерівноважність, нелінійність, відкритість є базовими характеристиками такої складної системи, як суспільство, що самоорганізовується. При цьому соціальна теорія має страховку від можливості суб'єктивістського релятивізму, часто-густо притаманного вкрай радикальним методологічним аж до анархізму інноваціям. Тут чітко заявлена орієнтація на пошук об'єктивних засад "структур порядку" як певних сталих характеристик у несталості стохастично організованого світу. В той же час долається і можливий, але згубний для соціальної дійсності теоретичний догматизм уведенням принципово нової дослідницької позиції – суб'єкта пізнання, який перебуває у становленні і вивчає становлення світу. У такому випадку істина не є даною, а формується і змінюється у відповідності із соціальними процесами та процесом їх пізнання.

Тому прибічники синергетичної соціальної методології наголошують, що "погляд на історію та сучасне суспільство крізь призму процесів самоорганізації – це не "переробка дійсності", яка притаманна просвітницькій філософії історії, а також прогресистським лінійним концепціям класичної соціології; це не "примирення з дійсністю", в чому обвинувачувались циклічні цивілізаційні концепції (в першу чергу, Дж. Віко та О. Шпенглера); це не "занурення в дійсність", що постулюється некласичною феноменологічною традицією; це і не "гра з образами дійсності", якою грішить сучасний постмодерн. Але це більш обережна й дбайлива методологічна позиція, яку можна було б назвати "вгляданням у дійсність та виживанням у ній", за якою стоїть постійний процес коректування сенсожиттєвих орієнтирів, що синхронізує індивідуальне буття людини з універсальним процесом світового саморозвитку"[4].

Таке коректування особливо важливе в силу того, що соціальний саморозвиток відбувається як спонтанне утворення порядку, і є нестійким процесом, залежним від будь-якої малої випадковості, що може мати радикальне значення для подальшої долі соціальної системи. В такому плані соціальна самоорганізація виявляє особливе значення свободної волі індивіда, яка не тільки вже не може розумітися як залежна від будь-чого стороннього їй (чи в якості божественного провидіння, чи – об'єктивного закону), а навпаки стає активною діючою силою історії, грає самостійну роль у формуванні соціального цілого як порядку.

Таке включення людини в соціальне становлення впливає і на образ (проект) майбутнього суспільства в процесах визначення сенсу історичного буття. Майбутнє історичного розвитку суспільства стає відкритим спектру можливостей, що реалізуються людьми в усій можливій варіативності та альтернативності. Тому проектування соціального порядку як бажаного образу соціальної дійсності має бути теоретично різноманітним наближенням, але не вичерпаним щодо однозначності цього образу підходом, що орієнтується не стільки на макросвіт об'єктивних процесів, скільки на мікросвіт повсякденності із притаманним їй вираженням індивідуальної неповторності соціальної життєдіяльності людини.

Саме звідси – ідея нелінійності соціального середовища як важлива умова його самоорганізації, що виражає різноманіття можливостей історичного розвитку та полікультурності сучасного соціального життя. Тому природним є неможливість існування єдиного ідеального, універсального соціального порядку. Розуміння цього факту набуває особливого значення у дискусіях стосовно глобалістської тенденції у загальносуспільному розвитку сучасності. Але необхідним є визначення певних закономірностей самоорганізації порядку в умовах нелінійності й несталості. Серед них, зокрема розуміння того, що людина з її цілеспрямованою волею, здатною здійснює вибір із спектра можливих історичних перспектив, традиційно альтернативних, зразу набуває значення фактора історичної непередбачуваності, яка провокує біфуркаційні зміни послідовного лінійного ходу історії. Тому з особливою гостротою постають проблеми ціннісної орієнтації та відповідальності людини як активної сили соціального становлення.

В такому разі для реалізації свідомого включення в процес соціального конструювання, який і розуміється як проективна здатність і проективні можливості щодо соціального буття залишається свідоме, відповідальне відношення людини до обрання ціннісно виваженої позиції соціального діяння (моральність) як діалогу, співпраці в єдиному процесі соціального становлення, в якому вона є невід'ємною часткою, "актором" і відповідає за консенсус як оптимальний баланс позицій, інтересів задля упорядкування соціального життя.

Отже соціальний порядок як "регулятивна ідея" щодо соціально-проективних устремлінь, набуваючи нової інтерпретації у світлі синергетичної методології, в більшій мірі виявляє роль та необхідність морально-етичних підґрунть самовизначення людини щодо образів його соціально-культурного буття. І у світлі такої залежності особливо загострюється проблема моралі як соціального інституту, розуміючи за останнім не стільки організаційно-структурну одиницю соціальної системи, скільки факт культурного творення в безпосередності та унікальності моральнісного духовно-практичного діяння.

Зміна уявлень щодо соціального порядку тепер вже відіграє роль "регулятивної ідеї" стосовно нагальної переорієнтації у соціальних методологіях соціально-проективної діяльності та відповідності ним етичного визначення моралі як чинника соціального упорядкування.

[1]*Солодкий В.В.* Проектное знание и методология проективной деятельности // Credo. – 1998. – №2- http://credo/osu/ru//002/005/shtml; [2]Див.: *Василькова В.В.* Порядок и хаос в развитии социальных систем. – СПб.,1999. – С.156-157; [3]*Пригожин И.* Философия нестабильности // Вопросы философии. – 1991. – № 6. – С.46; [4]*Василькова В. В.* Порядок и хаос в развитии социальных систем. – СПб.,1999. – С.208.

Надійшла до редколегії 10.03.2004

ПОЛІТОЛОГІЯ

О.О.Матвійчук, пошукач

ТРАНСФОРМАЦІЯ ПОЛІТИЧНОЇ СИСТЕМИ В ІНФОРМАЦІЙНОМУ СУСПІЛЬСТВІ

У статті розглядається трансформація політичної системи в інформаційному суспільстві
This article is about the transformation of political system in information society

Для виявлення особливостей політичної системи в інформаційному суспільстві необхідно проаналізувати особливості функціонування політичної системи в індустріальному суспільстві та її особливості, щоб визначити саме нові риси, притаманні політичній системі в інформаційному суспільстві.

Так, характеризуючи індустріальне суспільство у своїй роботі "Революція надії", Е. Фромм виділяє наступні його принципи: (1) "Все, що можливо технічно зробити, слід зробити... решта цінностей нехтується, а підвалини етики визначаються технологічним розвитком". (2) "Вимога максимальної ефективності викликає вимогу мінімальної індивідуалізації... Для досягнення такого стану людей потрібно позбавити індивідуальності й навчити ідентифікуватися не із самим собою, а з корпорацією"[1].

Далі Е. Фромм ставить під сумнів ефективність такої системи, зокрема, тому, що не враховується її вплив на конкретну особистість, а саме: "якщо ж ми візьмемо до уваги вплив даних методів на людей у системі, то можливо ми виявимо, що їм тоскно, бентежно, що всі вони відчувають пригніченість напруженість, тощо"[2].

Е. Фромм також відмічає, що однією з найбільш виражених та "патологічних" рис людини стає внутрішня пасивність, а саме: "внутрішня пасивність людини – це лише один симптом загального синдрому, котрий можна назвати "синдромом відчуження". Перебуваючи у пасивному стані, вона не співвідносить себе зі світом активно, тому змушена підкорятися своїм ідеалам та їхнім вимогам. Отож вона відчуває себе безсилою, самотньою й стривоженою"[3].

Е. Фромм наголошує і на тому, що за таких умов людина як ніколи відчуває потребу у впевненості, а саме: "вона хоче вірити, що немає підстав для сумнівів, що її спосіб прийняття рішень є правильним. Дійсно вона скоріше прийняла б "неправильне" рішення і була впевнена в цьому, ніж прийняла правильне рішення і

© О.О.Матвійчук, 2005

Київський Національний університет імені Тараса Шевченка

каралася сумнівами, щодо його доцільності. Тут міститься одна з психологічних причин віри в ідолів та політичних лідерів. Ідеться про вилучення сумнівів і ризику з процесу прийняття рішень"[4].

Ще одним аспектом, що виділяє Е. Фромм, є потреба людини в орієнтації та потреба мати коло співвіднесеності, він також виділяє як наслідок потребу в лідері, а саме: "підкорятися сильному лідерові, котрий, як передбачається, знає, що є найкращім для групи"[5].

Таке оточення змушує індивіда доступними заходами уникати відчуття дискомфорту. Індивід починає шукати середовище, що послабляє дискомфорт та відчуття самотності, задовольняє потребу у лідері та колі співвіднесеності, полегшує процес прийняття рішень. Саме таким середовищем виступає участь у масових рухах, воно здебільшого пом'якшує відчуття самотності окремого індивіда, зокрема, замінюючи його колективним цілим.

Е. Хоффер, досліджуючи природу масових рухів, зазначає, що "масовий рух на підйомі приваблює і утримує своїх прибічників не своєю доктриною і не обіцянками, а тим сховищем, що воно надає – сховищем від збентеження безглуздого й самотнього існування"[6].

Основною проблемою індустріального суспільства на думку Е. Фромма виступає криза ідентичності. На його думку – "криза ідентичності в наш час пояснюється, головним чином, зростаючими відчуженням та уречевленням людини... поняття ідентичності передбачає цілісність... крім ідентичності як свідомого явища, існує ще своєрідна несвідома ідентичність... деякі люди, свідомо перетворюючись на речі, несвідомо несуть у собі відчуття самоідентичності якраз тому, що соціальним процесам не вдалося повністю перетворити їх на речі"[7].

Підсумовуючи наведене, можна виділити наступні основні характеристики індустріального суспільства: підпорядковуючу роль технологічного розвитку і мінімальну індивідуалізацію, негативний вплив середовища індустріального суспільства на особистість, такий як відчуття пригніченості, занепокоєності самотності, відчуженості людини, потреба людини у підкоренні сильному лідерові, внутрішня пасивність людини, і як наслідок – прагнення уникнути необхідності приймати рішення, кризу ідентичності й існування несвідомої ідентичності.

При аналізі трансформації політичної системи в інформаційному суспільстві слід зазначити, що теоретичні засади сучасних концепцій інформаційного та постіндустріального суспільства зародилися у кінці двадцятого століття в розвинених країнах.

Існує декілька підходів до визначення впливу розвитку сучасної технології на суспільство. Прибічники першого підходу визначають трансформаційні процеси як перехід до постіндустріального суспільства – основна увага приділяється технологічному прогресу (Д.Белл, Р.Дарендорф), представники другого підходу відзначають трансформацію як перехід до інформаційного суспільства – центральним елементом виступає знання (Й.Масуда, Е.Тоффлер, М.Кастельс), у той же час ряд дослідників характеризують ці зміни як перехід до постмодерніті, як "епохи, що характеризується зростанням культурної та соціальної багатоманітності і відходом як від уніфікованості, що панувала раніше, так і у ряді випадків, від принципів чистої економічної прийнятності"[8] (Т.Адорно та Ж.Бодрийяр).

Згідно з визначенням Д. Белла постіндустріальне суспільство "це суспільство, в економіці якого пріоритет перейшов від переважного виробництва товарів до виробництва послуг, проведенню досліджень, організації системи освіти і якості життя; в якому клас технічних спеціалістів став основною професійною групою і, що є надзвичайно важливим, в якому втілення нововведень... усе в більшому ступені залежить від досягнень теоретичного знання"[9].

Д.Белл також наголошує на виникненні в постіндустріальному суспільстві "інтелектуального класу, представники якого на політичному рівні виступають у якості консультантів, експертів або технократів"[10].

В рамках цієї парадигми, основними змінами, що відбуваються при переході до постіндустріального періоду є зміни: "основного виробничого ресурсу (в постіндустріальному суспільстві – інформація, в індустріальному – енергія, в доіндустріальному – сировина); типу виробничої діяльності (в постіндустріальному суспільстві – послідовна обробка, а не виготовлення й добуток, як на попередніх стадіях); характеру базової технології (визначається в постіндустріальному суспільстві як наукомісткі, в епоху індустріалізму – як капіталоємні, в доіндустріальну епоху – працеємні)[11].

Також основою постіндустріального суспільства є взаємодія між людьми або інтерперсональні взаємодії.

Е.Тоффлер, зокрема, визначає інформаційне суспільство як таке, в якому "виникають нові форми родини, стилі роботі, життя, нові форми політики, економіки й свідомості. Світ перестає походити на машину, заповнюється нововведеннями, для сприйняття яких необхідний постійний розвиток пізнавальних можливостей"[12].

Окрім названих трансформацій Е.Тоффлер також приділяє багато уваги аналізу процесу трансформації влади в інформаційному суспільстві, визначаючи співвідношення та роль знання, багатства і сили, як основних складових влади, він доходить висновку, що знання може бути використане як "абсолютний замінник"[13] інших складових влади, тому фактично стає провідним ресурсом, що забезпечує владу.

Фактично ми спостерігаємо зміни у природі влади, що тягнуть за собою зміну методів її набуття, утримання та боротьби за владу. У той же час технологічний прогрес надзвичайно швидко змінює соціум, і ці зміни ставлять принципово нові вимоги до адаптивних механізмів соціальної й політичної системи суспільства. Іншими словами, у момент коли адаптивний ресурс системи буде вичерпано, ми можемо характеризувати цей вплив як такий, що порушує стан рівноваги системи.

Саме у такий момент ми отримуємо систему, що виведена зі стану рівноваги або систему, що має нелінійну поведінку. Е.Тоффлер наголошує на тому, що "коли оточуючий стан стає занадто бурхливим, системи перестають бути лінійними, і це надає широкі можливості для маленьких груп. Фактично ми стрімко входимо у новий етап політичного життя, який можна було б назвати "часом можливостей" для вирішальних меншин"[14].

Е.Тоффлер також застерігає від створення умов, за яких, такі вирішальні меншини можуть отримати підтримку з боку суспільства. Він зазначає, що "підйом економіки, що була невідома до теперішнього часу несе із собою загрозу для багатьох людей, вимагаючи швидких змін у методах роботи, стилі життя, звичках, що викликає у великих мас народу, що боїться майбутнього, приступи консервативної реакції. Це призводить до бродіння умів, яким поспішають скористатися фанатики. Це надає надзвичайні можливості небезпечним меншинам, які живуть надією вирватися на національну або світову арену..."[15].

Київський Університет Ім. Т.Шевченка

М.Кастельс зазначає, що в інформаційному суспільстві формування особистості відбувається в умовах "кризи двох центральних інститутів суспільства: патріархальної родини і національної держави"[16].

Ці умови сприяють кризі первинної ідентичності, як "процесу через який соціальний актор упізнає себе і конструює змісти, виключаючи більш широку співвіднесеність з іншими соціальними структурами"[17].

Така криза з одного боку призводить до збільшення почуття самотності та відчуженості окремих індивідів, а з іншого боку є одним із факторів, що має наслідком зростання потреби в ідентифікації і робить індивіда вразливим до спокуси бути членом певної спільноти. Згідно з Е.Хоффером: "зруйнування родин, незалежно від причини їх, руйнації, автоматично сприяють зростанню духу колективності та сприяють захопленню масовими рухами"[18].

Такі принципові зміни ролі національної держави, патріархальної родини, ідентичності не можуть не відобразитися на системі цінностей особистості. Е.Тоффлер увів поняття ""постекономічної системи цінностей"..., як елементу подолання минулої економічної системи мотивації, як виявлення не неекономічних, а постекономічних потреб"[19], тобто можна констатували зростання ролі неекономічних факторів, таких як "самовизначення і само ідентифікація мотивація діяльності в тих чи інших соціальних групах, тощо"[20].

К.Гаджиєв наголошує на зміні у сприйнятті плину часу, що є наслідком впровадження технології, він зокрема, зазначає: "змістом науково – технічного та соціального прогресу стає виграш у часі. Проблема полягає у зростаючій недостачі часу, що немов би постійно стискається. Для його компенсації необхідно постійно прискорювати темп життя. Теперішнє швидко застаріває, час ніби то втрачає неперервність, стає хаотичним чергуванням незв'язаних відрізків"[21].

Германський політичний філософ Г.Любе ввів поняття "скорочення теперішнього", що пов'язано з "ефектом темпорального згущування інновацій", сутність якого полягає у тому, що зростання кількості того, що оновлюється доповнюється зростанням кількості того, що застаріває... Г.Любе стверджував: разом із динамікою культури зростає ступінь її музеїфікації. Цивілізаційна динаміка супроводжується музеїфікацією нашої цивілізації, яка прогресує"[22].

Е.Тоффлер зазначає, що за таких умов "складність, що зростає, змушує тих, хто стоять при владі шукати нові, більш дієві засоби переконання і/або соціального контролю"[23].

Узагальнюючи, можна дійти висновку, що такі істотні зміни у соціальному середовищі не можуть не здійснювати вплив на форми соціальної організації та соціальної стратифікації суспільства. Швидкі зміни ключових інститутів суспільства, які були підвалинами соціального устрою в індустріальному суспільстві, мають призвести до появи нового типу індивіду, що є породженням свого часу і в максимальному ступіні здатен адаптуватися до стрімких змін, що відбуваються.

Д.Белл називав такий тип "новими людьми" і відносив до нього " вчених, математиків, економісти й творці нової інтелектуальної технології"[24]. Іншою назвою такого типу є "інтелектуальна еліта", яка здатна відігравати самостійну роль у виробничому процесі на відміну від інших соціальних груп.

В.Іноземцев відзначає нівелювання ролі зовнішніх соціальних факторів у формуванні нової еліти: "люди, що складають сьогодні еліту ....володіють якостями, що не обумовлюються зовнішніми соціальними факторами. Не суспільство, не соціальні відносини роблять тепер людину представником пануючого класу, і не і вони дають йому владу над іншими людьми; сама людина формує себе як носія якостей, що роблять її представником вищої соціальної страти"[25].

Характеризуючи інформацію як "найбільш демократичне джерело влади" він також підкреслює, що інтелектуальні здібності та особистісні якості є тим факторами, що визначають здатність індивіда скористатися цим владним ресурсом.

У той же час, інтенсифікація комунікацій, що є наслідком розповсюдження новітніх інформаційних технологій призводить до появи такого поняття як віртуальний простір. Іншими словами можна спостерігати, як невідхильно соціальна, політична та інші активності індивідів здійснюється з використанням інформаційних технологій. На думку М.Кастельса, "універсальність цифрової мови і чиста мережева логіка комп'ютерної системи створили умови для глобальної горизонтальної комунікації. Більш того архітектура цієї мережевої технології така, що її надзвичайно важко цензурувати або контролювати"[26].

Приймаючи до уваги позицію М.Кастельса, який також наголошує на трансформації соціальних структур комп'ютерними засобами комунікації, ми, фактично, отримуємо нову сферу соціальної активності індивідів, яка у тому числі характеризується низьким рівнем контролю.

Сьогодні вплив інформаційно–комунікаційних технологій (ІКТ) на розвиток людства і перехід до інформаційного суспільства є не лише об'єктом пильної уваги провідних вчених світу, а і урядів розвинених країн, зокрема в Окінавській хартії, що була прийнята країнами великої вісімки 22 липня 2000 року, окреслено основні аспекти переходу до інформаційного суспільства, що відбувається, а саме:

- "Їх (ІКТ – прим. авт.) революційна дія торкається образу життя людей, їх освіти й роботи, а також взаємодії уряду і громадянського суспільства;
- Інформаційне суспільство, як ми його уявляємо дозволяє людям ширше використовувати свій потенціал і реалізовувати свої прагнення;
- Стійкість глобального інформаційного суспільства засновується на демократичних цінностях, що стимулюють розвиток людини, таких як вільний обмін інформацією й знаннями, взаємна терпимість і повага до особливостей інших людей;
- Наше завдання полягає не лише у стимулюванні і сприянні переходу до інформаційного суспільства, а і також у реалізації його повних економічних, соціальних і культурних переваг;
- Зусилля міжнародної спільноти, що спрямовано на розвиток глобального інформаційного суспільства повинні супроводжуватися узгодженими діями по створенню безпечного й вільного від злочинності кіберпростору"[27].

Таким чином, згідно проведеного аналізу можна виділити наступні особливості політичної системи в інформаційному суспільстві:

- перехід до інформаційного суспільства відбувається у середовищі, що має негативний вплив на особистість, основними наслідками якого є внутрішня пасивність людини, потреба у підкоренні сильному лідерові, відчуття самотності;
- центральним елементом інформаційного або постіндустріального суспільства стає знання або технологічний прогрес;

- основою інформаційного суспільства стає взаємодія між людьми;
- відбувається процес трансформації влади – знання стає абсолютним та найбільш демократичним владним ресурсом. Доступ до знання фактично неможливо контролювати, і воно здатне замінювати інші владні ресурси, такі як сила й багатство;
- швидкість змін, що відбуваються висувають принципово нові вимоги до адаптивних механізмів політичної та соціальної систем, і у певний момент часу слід очікувати вичерпання ресурсу адаптивності системи і її перехід до нестабільного стану;
- нестабільний стан системи, за таких умов, надає широкі можливості малим групам, що прагнуть політичної ваги, за участю у політичному та соціальному житті суспільства;
- відбувається криза основних інститутів суспільства, а саме національної держави і патріархальної родини, наслідком якої є криза первинної ідентичності індивідів, що призводить до потреби у нової ідентичності, яка може задовольнитися при участі або підтримці певних соціальних або масових рухів;
- відбувається трансформація системи цінностей – більш вагомими стають нематеріальні цінності;
- змінюється сприйняття плину часу – з'являється враження, що час постійно стискається, а темп життя постійно прискорюється, тому він утрачає свою неперервність і сприймається як хаотичний, зростає ступінь музеїфікації культури;
- з'являється новий клас інтелектуальної еліти, що відіграє провідну роль у процесах виробництва, при чому приналежність до інтелектуальної еліти визначається переважно внутрішніми особистісними якостями, особливо інтелектуальними здібностями, що дають доступ до знання як абсолютного джерела влади, а не зовнішніми соціальними умовами;
- перехід до інформаційного суспільства стає об'єктом уваги урядів розвинених країн.

Зазначені трансформації соціальних інститутів, природи влади, виникнення нового прошарку інтелектуальної еліти, трансформація факторів, що визначають приналежність до еліти, зміна сприйняття часу, висуває принципово нові вимоги до механізмів забезпечення стабільності політичної системи в інформаційному суспільстві.

[1]Сучасна зарубіжна соціальна філософія. Хрестоматія: Навч. посібник. / Упоряд. Віталій Лях. – К., 1996. – С.141.; [2]Там само. – С.143; [3]Там само. – С.146; [4]Там само. – С.152; [5]Там само. – С.164; [6]*Хоффер Э.* Истинноверующий. Мысли о природе массовых движений. Печатается по изданию: НьюЙорк, Фредерик А. Преггер, 1962 (Hoffer, Eric. *The True Believer*. New York, Frederic A. Praeger, 1962). – Мн.: ЕГУ, 2001. – С.56.; [7]Сучасна зарубіжна соціальна філософія. Хрестоматія: Навч. Посібник. / Упоряд. Віталій Лях. – К., 1996. – С.182; [8]*Иноземцев В.Л.* Современное постиндустриальное общество: природа, противоречия перспективы: Учеб. пособие для студентов вузов. – М., 2000. – С.24–25; [9]Цит. по: *Иноземцев В.Л.* Современное постиндустриальное общество: природа, противоречия перспективы: Учеб. пособие для студентов вузов. – М., 2000. – С.16; [10]Цит. по: *Иноземцев В.Л.* Современное постиндустриальное общество: природа, противоречия перспективы: Учеб. пособие для студентов вузов. – М., 2000. – С.16; [11]*Иноземцев В.Л.* Современное постиндустриальное общество: природа, противоречия перспективы: Учеб. пособие для студентов вузов. – М., 2000. – С.16–17; [12]*Тоффлер Э.* Метаморфозы власти: Пер. с англ. – М., 2001. – С.5; [13]Там само. – С.115; [14]Там само. – С.302; [15]Там само. – С.305; [16]*Кастельс М.* Информационная эпоха: экономика, общество и культура / Пер. с англ. под науч. ред. О.И.Шкаратана. – М., 2000. – С.48; [17]Там само. – С.41; [18]*Хоффер Э.* Истинноверующий. Мысли о природе массовых движений. Печатается по изданию: НьюЙорк, Фредерик А. Преггер, 1962 (Hoffer, Eric. *The True Believer*. New York, Frederic A. Praeger, 1962). – Мн.: ЕГУ, 2001. – С.53; [19]*Иноземцев В.Л.* Современное постиндустриальное общество: природа, противоречия перспективы: Учеб. пособие для студентов вузов. – М., 2000. – С.103; [20]Там само. – С.202; [21]*Гаджиев К.С.* Введение в геополитику. Учебник для вузов. – М., 1998. – С.66; [22]Там само. – С.66; [23]*Тоффлер Э.* Метаморфозы власти: Пер. с англ. – М., 2001. – С.335; [24]Цит. по: *Иноземцев В.Л.* Современное постиндустриальное общество: природа, противоречия перспективы: Учеб. пособие для студентов вузов. – М., 2000. – С.16; [25]*Иноземцев В.Л.* Современное постиндустриальное общество: природа, противоречия перспективы: Учеб. пособие для студентов вузов. – М., 2000. – С.208; [26]*Кастельс М.* Информационная эпоха: экономика, общество и культура/ Пер. с англ. под науч. ред. О.И. Шкаратана. – М., 2000. – С.334; [27]Окинавская Хартия глобального информационного общества. Принята 22 июля 2000 года лидерами стран G8, Окинава // http://www.nbuv.gov.ua/ law/00_gio.html

Надійшла до редколегії 11.03.2004

О.В.Монатова, асп. НІПМБ РНБОУ

ІНТЕГРАЦІЯ УКРАЇНИ В ЄВРОПЕЙСЬКИЙ ІНФОРМАЦІЙНИЙ ПРОСТІР: АНАЛІЗ НОРМАТИВНО-ПРАВОВОГО ЗАБЕЗПЕЧЕННЯ РОЗВИТКУ ІНФОРМАЦІЙНИХ ВІДНОСИН

У статті йдеться про інформаційну політику України в контексті євроінтеграції
This article is about information politics of Ukraine in context of European integration

Економіка, заснована на знаннях, може розвиватися тільки в умовах, коли ці знання надійно захищені системою законодавчих актів.

Головним принципом при формулюванні нових законодавчих ініціатив повинен залишатися принцип наступності стосовно вже існуючого законодавства.

Інформаційне суспільство базується в правовому відношенні на основі нормативних документів, які регламентують інформаційні відносини і процеси, у тому числі відносини власності на інформаційні ресурси й авторські права. Це закони і підзаконні акти, що регламентують права доступу до інформації в державних установах, захист інформації, права на інтелектуальну власність, характер використання інформаційних технологій у державних установах.

До цього ж блоку примикають закони, які регулюють діяльність засобів масової інформації і ІКТ, закони про зв'язки, режим діяльності систем електронної торгівлі й оплати, реклами, публікацій, функціонування глобальних комп'ютерних мереж Інтернету.

Рівень розвитку інформаційного законодавства – один з індикаторів демократичності суспільства, оскільки припускає відкритість державних інститутів перед громадськістю, реалізацію конституційних прав особистості на інформацію. Стан сучасних ІКТ істотно змінює ситуацію в справі забезпечення доступу до будь-якої інформації, створює можливості для реалізації широкомасштабних проектів по інформатизації державних органів в інтересах усього суспільства.

В останні кілька років інформаційне законодавство являє собою галузь права, яка інтенсивно модернізується. Це ще одне свідчення на користь того, що суспільство прагне знайти гідну відповідь на стрімкий розвиток ІКТ. Найкращим провідником інформаційних комп'ютерних технологій у життя є бізнес. З одного боку, ці технології дозволяють значно підвищити ефективність бізнесів-процесів усередині компанії, а з іншого боку –

© О.В.Монатова, 2005

одержати більш високу динаміку і комфортність відносин зі споживачами і партнерами. Сьогодні відомо кілька моделей електронного бізнесу, але з'являються нові і нові, що більш тонко враховують специфіку взаємин. Що ж є загальним і характерним для всіх цих моделей? Насамперед, це перехід на безпаперову технологію, при якій практично весь обмін інформацією як усередині компаній, так і поза здійснюється в електронному (цифровому) виді. Здавалося б, усе добре, проте є одне "але"... Як тільки необхідно вдаватися до юридично значимих дій (укласти договори, послати комерційні пропозиції, фіксувати якісь події і т.п.), відразу ж доводиться складати відповідний паперовий документ.

Здавалося б, чого простіше, нехай дві або кілька компаній, які провадять свій бізнес один з одним в електронному виді, домовляться про визнання електронних документів еквівалентними паперовим – і проблема вирішена. Так, це так, але тільки доти, поки не виникають суперечки. Для розгляду суперечок в суді необхідно пред'являти документи, які підтверджують або спростовують докази сторін. Більш того, ряд законів, починаючи з Цивільного кодексу, передбачають пряму вимогу укладати угоди в писемній формі. Це змушує бізнес-структури дуже акуратно ставитися до ведення електронного бізнесу і тому, страхуючись, найчастіше дублювати його паперовим еквівалентом. Така ситуація приводить до виникнення колізій, а іноді і до плутанини. Невирішена проблема визнання юридичної еквівалентності електронних і паперових документів є обмеженням для впровадження електронних форм взаємин і в багатьох інших сферах людської діяльності, результати якої можуть мати юридичні наслідки для їхніх учасників.

Проблеми правового регулювання відносин, пов'язаних з електронною комерцією, а тому із використанням електронних підписів, стосуються саме питання регулювання застосування технологій. Правотворчі та правозастосовчі органи вирішують, наскільки надійний той чи інший спосіб документообігу, наскільки велика ймовірність зміни волі сторони в електронному документі, хто має право вирішувати в кожному конкретному випадку питання про автентичність і критерії. Але вони не можуть вирішувати, наприклад, як повинен бути написаний алгоритм електронно-цифрового підпису в електронний документ, тому що це залежить від продуктивності комп'ютерної техніки. Головне, з точки зору права – технологія на момент застосування повинна відповідати цілям застосування.Саме по собі застосування технологій, проте, не становить основну частину проблеми. Наука розвивається ось уже багато століть, і всі її досягнення були так чи інакше вписані в загальну канву законодавства. Але в деяких випадках питання було ускладнено тим, що його не можна було вирішувати автономно законодавством однієї держави. Так сталося із комп'ютерними мережами, що сьогодні набули транскордонний характер.

Отже, довелось вибирати між національними традиціями законотворчості та необхідністю уніфікації правових норм. Були спроби вирішити цю дилему шляхом оголошення відкритих комп'ютерних мереж кіберпростором, четвертим міжнародним простором, поряд з Антарктикою, космосом і відкритим морем[1]. Був рух за самоврядування в основному у мережі Інтернет[2].

Законодавче регулювання електронної комерції і застосування електронного цифрового підпису.

Аналіз модельних законів UNICITRAL

Однак, суспільство прогресувало саме у питанні уніфікації законодавчого регулювання відносин у комп'ютерних мережах, зокрема, у сфері електронної комерції і застосування електронного цифрового підпису, шляхом участі та роботи в рамках міжнародних організацій.

Ще з середини 80-х років в комісії з міжнародної торгівлі ООН (UNCITRAL) проводилися розробки з уніфікації правових вимог до впровадження електронної торгівлі. В рамках Комісії з міжнародного торгівельного права – UNCITRAL було розроблено два модельних закони: по електронній комерції (MLEC, 1996)[3] і по електронних підписах (MLES, 2000)[4].

Хотілося б детальніше зупинитися на деяких із зазначених вище актах, в першу чергу – розглянути два модельних закони UNCITRAL. Обидва вони – закон про електронну комерцію 1996 і про електронні підписи 2000 р. – концентруються на наданні юридичного статусу електронним документам. Таким чином, стираються юридичні бар'єри для використання електронних угод, скасовується "монополія паперових документів". Все це в дуже загальній формі відображено в ст. 6 і 7 MLEC: якщо закон передбачає, що інформація повинна бути в письмовій формі, розпорядження вважається виконаним, якщо згодом отримана інформація доступна для використання. Якщо закон передбачає, що документ повинен бути підписаний, розпорядження вважається виконаним, якщо метод підписання дозволяє (1) ідентифікувати особу, (2) встановити, що вона схвалила документ, і при цьому (3) надійність методу відповідає обставинам і цілям його застосування (appropriate to circumstances). Проте, дана формула дійсно дуже загальна, тому що вона не встановлює критеріїв оцінки відповідності методу перерахованим у ній вимогам. Відповідно, і подальші гарантії юридичної значущості інформації в електронному вигляді (дійсність оферти, акцепту, електронних доказів) не могли застосовуватися. Тому надалі був розроблений спеціальний Модельний закон про електронні підписи, який уточнив ряд істотних питань. У супровідних документах, опублікованих авторами цього закону, дуже чітко визначена ціль його прийняття: Модельний закон може допомогти в подоланні недоліків роз'єднаного національного регулювання, що створює перешкоди міжнародній торгівлі, значна частина яких пов'язана з використанням сучасних засобів спілкування. Неоднаковість і невизначеність національних режимів регулювання електронних засобів зв'язку встановлюють кордони на шляху розповсюдження ділових зв'язків на міжнародних ринках. Структурно документ складається з трьох частин: (1) критерії надійності і вірогідності електронного підпису, (2) обов'язки сторін по правовідношенню, пов'язаному з використанням електронного підпису, (3) визнання підписів інших держав. Крім цього є деякі загальні положення, що стосуються сфери застосування даного закону (комерція в самому широкому значенні цього слова), порядку заповнення прогалин регулювання (загальні принципи права), а також положення, що встановлюють принцип автономії волі сторін.

Вимоги до електронного підпису діляться на дві частини. Перші констатують саме поняття електронного підпису, вони повністю повторюють те, що було в MLES (перераховуються ті ж три функції підпису). Другі формулюють умови, коли конкретний підпис під конкретним документом може бути визнаний юридично значимим. По-перше, дані, що представляють собою електронний підпис, повинні бути безпосередньо зв'язані з особою, яка підписала документ. Це означає, що підпис повинен виключати неясність щодо особи, котра його поставила.

По-друге, момент накладення підпису, був підконтрольним лише підписувачу. Передбачається, що особа сама, виражаючи свою волю, підписує документ, і ніхто інший не може поставити її підпис. Якщо хто-небудь діє

від імені особи/осіб, то застосовуються загальні правила про представництво.

По-третє, будь-яка зміна електронного підпису, зроблена після підписання, може бути виявлена. Ця вимога, по-перше не стосується змін підписаного документа, по-друге, не означає, що змінений підпис втрачає юридичну чинність. Просто, всі зміни повинні бути відомі контрагенту, котрий і буде приймати рішення.

По-четверте, якщо за законом підпис потрібно для підтвердження цілісності підписаного документа, будь-яка зміна в ньому, яка зроблена після підписання, може бути виявлена. Ця вимога є стандартною для електронного цифрового підпису, тобто підпису, зробленого з використанням засобів криптографії, але не обов'язкова для інших видів електронного підпису. Тому автори і ввели обмежувальну умову застосування цієї вимоги. Також, окрім цих, правових, вимог, MLES містить положення про те, що органи влади країни можуть визнати надійною ту чи іншу технологію підписання. Цим буде встановлена презумпція, що всі документи, підписані з використанням цієї технології, будуть мати юридичну чинність. Але відразу ж виникає проблема, пов'язана з необхідністю координації дій різних країн: "надійні технології" однієї країни можуть не визнаватися в іншій. Уніфікувати питання технологій дуже складно. Очевидно, питання можна було б вирішити за рахунок відповідності загальних вимог електронним підписам з "швидким визнанням" якого-небудь окремого їх виду.

Проблема відповідності питань права і питань технології вирішена в MLES способом, який став уже традиційним. Якщо звичайне, (паперове) правовідношення зв'язане, як правило, з діяльністю двох сторін-контрагентів, то у випадку застосування електронного підпису необхідна поява третьої сторони. Це повинна бути довірена особа, яка могла б засвідчити автентичність підпису. Іншими словами, третя сторона повинна вирішувати суто технічне питання. У MLES ця особа називається (сертифікаційний провайдер) (certification service provider). При цьому, насправді, склад учасників у даному правовідношенні може бути як менше, так і більше трьох. Їх може бути двоє, якщо вірогідність підпису може перевірити сама сторона, яка одержала повідомлення, чотири і більше, якщо функції перевірки підпису розділені між декількома особами.

MLES встановлює права та обов'язки сторін. Основним обов'язком особи, що підписує є збереження конфіденційності інформації, яка складає електронний підпис. При цьому у випадку втрати контролю над цією інформацією вона повинна негайно повідомити про це сертифікаційного провайдера. Проте, відповідальність за невиконання цього обов'язку не встановлена, а отже, незрозуміло чи буде сторона, яка порушила цей обов'язок, нести відповідальність за можливі збитки (наприклад, у випадку, якщо хто-небудь скористається її підписом). Автори відносять це питання на розсуд національного законодавця.

MLES встановлює принцип співробітництва сторін: сертифікаційний провайдер повинен повідомляти про можливі проблеми, пов'язані з використанням підпису; сторона, яка одержала підписаний документ, повинна негайно звернутися до провайдера для перевірки правильності підпису . Підпис, підтверджений провайдером, має юридичну силу.

Питання підтвердження дійсності підпису, тобто його сертифікація, призводить до проблеми, пов'язаної з міжнародним характером комп'ютерних мереж. Чи буде підпис, що сертифікований в одній державі, мати юридичну силу в інших? Вище вже говорилося, що MLES багато дасть для уніфікації національного законодавства, що, можливо, вдасться вирішити питання технології, але однакове законодавство це ще не однакова правозастосовча практика. Модельний закон, вирішуючи цю проблему, встановлює загальне правило: іноземний підпис повинний бути визнаний у країні одержувача підписаного документа.

Головною підставою сертифікації є схожість методів створення підпису. Підпис закордонного походження повинен мати те ж юридичне значення, що і національний, якщо технології підписання еквівалентні (substantially equivalent). Модельний закон також встановлює деякі загальні критерії визначення схожості цих технологій. Проте, процедура визнання юридичної сили за іноземними підписами прописана не зовсім чітко, що знижує її ефективність і надалі, скоріш за все, буде гальмувати міжнародну торгівлю.

Європейське законодавство. Іншим центром міжнародної законодавчої роботи у сфері електронної комерції і регулювання використання електронних підписів стало Європейське Співтовариство, а точніше, органи, що входять у систему Єврокомісії.

На початковому етапі створення цих документів, передбачалося, що вони повинні бути схожими хоча б в основних підходах. Схожість цих актів повинна бути визначена універсальністю розв'язуваних завдань, а також наявністю модельних міжнародних законів. Вони повинні були бути схожими, тому що спільний правовий простір, що складається в Інтернеті, та інших комп'ютерних мережах повинен ґрунтуватися на загальній, або хоча б однаковій правовій базі, щоб виключити нерівноправність суб'єктів правовідносин. Але вони все ж таки виявилися різними, хоча звичайно, що є і спільні риси.

У даній структурі робота також проходила у вищезазначених двох напрямках. Була розроблена і прийнята Директива по електронних підписах[5]. Були вироблені основні пропозиції і проект Директиви по електронній комерції на внутрішньому ринку[6].

ДЕК установлює загальні основи для розвитку електронної комерції. Стаття 9 Директиви вимагає від держав додання законної сили договорам в електронній формі, усунення створення бар'єрів у їхнім використанні і забороняє заперечення їхньої юридичної чинності виняткова на підставі електронної форми. Зобов'язання і вигоди, що випливають з ДЕК, чинні тільки в межах ЄС.

ДЕП[7] є більш деталізованою і встановлює основи для юридичного визнання електронних підписів і вимоги до держав-членів в області їхньої сертифікації

Директива по електронних підписах за змістом багато в чому нагадує MLES, однак структура їх трохи відрізняється. Якщо в MLES основна увага сфокусована на проблемах дійсності підпису і правах та обов'язках сторін, то метою Директиви є насамперед створення організаційного апарату по роботі з електронними підписами, а також встановити рамки для роботи цього апарату.

Саме поняття електронного підпису в Директиві розбивається на два критерії. Виділяється простий електронний підпис, тобто деяка прикріплена інформація, що слугує цілям автентичності, а також посилена (advanced). Остання характеризується чотирма ознаками, що вже були описані стосовно MLES. Відмінність між ними проводиться досить послідовно, наприклад, встановлюються різні процедури їхнього визнання, якщо вони зроблені за кордоном.

Юридична чинність підпису ставиться, як це було й у MLES, в залежності від визнання її самої, а також механізму, за допомогою якого вона була вироблена сертифікуючим провайдером. Стаття 5 встановлює наступне: посилений електронний підпис, який пройшов сертифікацію, вироблений за допомогою безпечного

(secure) механізму, має ту ж силу, що і власноручний підпис, і може бути визнаний як доказ. Проте, це не означає, що не сертифіковані підписи не можуть визнаватися сторонами.

Держави-члени ЄС повинні створити систему сертифікаційних провайдерів. Процедура їх створення віднесена на розсуд держав, однак, по-перше, встановлюються принципи недискримінації за територіальною ознакою і неможливості обмеження числа провайдерів; по-друге, встановлюються загальні права й обов'язки, а головне, відповідальність провайдерів. Провайдери повинні гарантувати дієвість електронних підписів, у протилежному випадку вони повинні відповідати за можливі збитки. Додається також окрема стаття, що стосується охорони інформації, що становить особисту таємницю – ст. 8. Передбачається, що провайдер може збирати відомості про особу лише коли це необхідно для сертифікації. У всіх інших випадках інформація може збиратися тільки за згодою особи.

Окрім системи сертифікуючих провайдерів Директива передбачає створення органу міждержавного контролю – Комітету з електронних підписів при Єврокомісії. Цей орган наділяється дорадчими повноваженнями і уповноважений розробляти проекти рішень Комісії про вживання заходів у сфері застосування електронних підписів.

Вирішення питання про визнання електронних підписів, зроблених за кордоном, відрізняється від запропонованого MLES. Якщо там питання вирішувалося сертифікуючим провайдером на основі принципу еквівалентності технологій підписання, то в Директиві встановлюється вичерпний перелік випадків, коли визнання іноземного електронного підпису можливе.

По-перше, на взаємній основі визнаються підписи, які зроблені в державах-членах ЄС, оскільки вони ґрунтуються на загальних вимогах Директиви.

По-друге, якщо підпис зроблений у державі, яка не є членом ЄС, але при цьому відповідає вимогам Директиви, він може бути визнаний в державі-члені ЄС. У цьому випадку держава може встановлювати свої додаткові вимоги до підписів.

По-третє, можуть укладатися двосторонні і багатосторонні угоди про визнання підписів між державами. За Єврокомісією при цьому зберігається право регулювати питання уніфікації технічних стандартів, та прийняття інших оперативних заходів, необхідних для усунення необґрунтованих перешкод у міжнародній торгівлі.

Якщо ж порівнювати два документи двох міжнародних організацій – MLES UNCITRAL і Директиву про електронні підписи ЄС, можна сказати, що усі ці документи проголошують як основний принцип, – рівність правового статусу паперового й електронного документів. Цей принцип функціонального еквівалента дозволяє використовувати весь традиційний базовий юридичний багаж, напрацьований за час використання письмової (паперової) форми укладання контрактів і при використанні електронної форми. Крім того, вони уніфікують процедуру укладання контрактів в on-line, установлюють перелік інформації про сторони контракту, а також установлюють позовну силу електронного контракту і т.п.

Але в той же час можна знайти і різницю в підходах до регулювання. Так, вони однаково визначають поняття електронного підпису, створюють однакову структуру правовідносин – відправник – одержувач – провайдер. Але при цьому підхід Директиви більш точний та жорсткий. Встановлюються права, обов'язки, відповідальність сторін; критерії визнання підпису набувають характер замкнутого переліку, робиться акцент на сертифікації підписів, хоч вона і не є обов'язковою. Це веде до уніфікації всередині Співтовариства, але ускладнює взаємодію з іншими державами. Прийнявши Директиву про використання електронних підписів, ЄС не зміг вирішити завдання включення свого інформаційно-правового простору в загальносвітову мережу.

Спеціалізація національного законодавства в країнах Європейського Союзу. Деякі держави-члени ЄС пішли ще далі по шляху спеціалізації національного законодавства.

Німеччина. Німецький підхід до придання юридичної дії договорам в електронній формі в частині вимоги власноручного підпису передбачає побудову жорсткого режиму. У 1997 році набрав сили Закон про цифровий підпис, який є статтею 3 Закону про регулювання основних умов надання інформаційних і комунікаційних послуг[8]. Недавно анульований, даний акт додавав юридичну дію електронним підписам в електронній комерції. Додаткові технічні вимоги були закріплені в тому ж році в Постанові про цифровий підпис[9]. Дані нормативні акти спільно формували правову основу для створення і підтвердження цифрових підписів сертифікуючими органами, які мають державну ліцензію. Тепер у Німеччині відбувається процес регулювання використання криптографії з відкритим/закритим ключем, зачіпаються технічні вимоги до органів, що сертифікують, які повинні цілком відповідати закону для того, щоб одержати дозвіл на провадження діяльності. Основний акцент закону зроблений на створенні інфраструктури цифрових підписів, а не на визнанні юридичної чинності договорів в електронному форматі. Нежиттєздатність даної спроби обумовлюється відсутністю специфічних положень, що стосуються дійсності і сфери використання цифрових підписів в електронних операціях. Натоми, цей закон містить технічні норми до сертифікуючих органів, яким вони повинні відповідати при одержанні ліцензії.

Так як офіційне визнання юридичної чинності електронних документів рівної паперовим не гарантується законом, як це зроблено в ДЕК, виникає дві проблеми гармонізації законодавства. По-перше, відсутність офіційного законодавчого визнання електронних документів приводить до необхідності проведення додаткових коментарів у відношенні до охоплюваних операцій. В даний час існує велика кількість законодавчих вимог, яким електронні чи цифрові підписи не відповідають[10]. Таким чином, визначення угод, які можуть укладатися в електронному вигляді, вимагає аналізу законодавства і, як наслідок, збільшення вартості операції. Друга проблема створена розділами 14 і 15 Закону. Вони встановлюють застосовність стандартів цифрового підпису до іноземних сертифікуючих органів. Цифрові підписи, створені органом з іншої держави-члена ЄС, можуть бути визнані тільки в тому випадку, якщо вони спроможні продемонструвати такий же рівень безпеки. Яким чином можна його продемонструвати – не зовсім зрозуміло, але, скоріш за все, необхідні подібні умови тестування і регулюючий режим для відповідності даному положенню. Для держав не членів ЄС секція 15(2) указує, що цифрові підписи можуть визнаватися рівноцінними тільки при наявності міжнародних або міжурядових договорів.

Недоліки і надмірна негнучкість стандартів, які містяться в законодавчих ініціативах 1997 року, суперечили вимогам двох Директив ЄС. Тому уряд Німеччини розробив додаткові акти для заміни існуючого закону і подальшої інтеграції з ДЕП[11] . Це: Німецька пропозиція по основах Закону про цифрові підписи від 16 серпня 2000 року, прийнята Бундесратом 9 березня 2001 року[12] і яка вступила в силу 21 травня 2001 року (Signaturgesetz – Sig)[13]. Sig не ставить знак рівності між електронними і власноручними підписами; точніше він створює основи для відповідності ДЕП. Тут все ж таки залишається обо-

в'язковий набір правил для створення і випуску сертифікатів, які можуть бути визнані відповідно до Директиви; однак електронні підписи по визначенню самодостатні для того, щоб бути доказом укладання угоди в електронній формі. Перша частина закону формулює ціль всього акту: формування основ для електронних підписів. Здавалося б, вона набагато більш відповідає Директиві, ніж у попередньому законі. Однак, замість регулювання обігу електронних підписів, закон продовжує побудову інфраструктури цифрових підписів.

Визнання іноземних сертифікатів можливо за умови, якщо сертифікуючи органи, які їх видали, пройшли акредитацію і можуть забезпечити відповідний рівень безпеки[14]. У випадку, якщо зміни будуть зроблені, будуть створені гарантії використання електронних підписів у всіх сферах господарської діяльності незалежно від того, в яких відносинах використовуються підписи.

Новий і удосконалений Sig деякою мірою пом'якшив позицію Німеччини у відношенні до електронних підписів, але мета створення ефективного законодавства щодо законного визнання договорів в електронній формі ще не досягнута.

В цілому можна "підсумувати" дії німецького уряду і визначити його загальну позицію.

По-перше, для Німеччини пріоритетним є надійність і безпека підписів. Ця тенденція спостерігається ще в Акті про електронні цифрові підписи: спочатку потрібно створити систему сертифікації підписів, а потім вже проводити роботу щодо прирівняння електронних цифрових підписів до власноручних.

По-друге, пріоритетом є не bona fide сторін, а державний контроль за використанням підписів. Відповідно, і визнання підписів можливе лише за умов твердої бюрократичної системи їхньої сертифікації.

По-третє, у цьому випадку німецький уряд не може допустити визнання іноземних підписів, які не відповідають внутрішнім стандартам: велика "прогалина в границі" зробила б безглуздою тверду внутрішню сертифікацію. Власне кажучи, це і відбито в п.1 §15 Акта про електронні цифрові підписи[15] .

Подібна твердість регулювання створює аналог залізної завіси навколо Німеччини, фактично виключаючи її участь в міжнародній електронній комерції[16]. Подолати цей бар'єр буде можливо тільки в тому випадку, якщо німецькі стандарти електронних підписів стануть загальними, що малоймовірно. Виходить, що даний підхід до регулювання використання електронних підписів виключив можливість вирішення основного завдання впровадження електронних підписів, а саме – інтернаціоналізацію електронної комерції.

Проте, "твердий " підхід до регулювання питань електронної комерції і застосування електронних підписів характерний не для всіх країн-членів ЄС.

Франція. 13 березня 2000 року французький уряд прийняв закон[17], який вносить зміни в главу VI Цивільного кодексу[18], яка головним чином стосувалася форми і чинної сили договорів. Основні зміни спрямовані на створення загальних правил, що дозволяють зрівняти юридичну чинність електронних документів і підписів із власноручною формою у всіх сферах правовідносин.

Стаття 1316 Цивільного кодексу визнає в якості доказу літери чи цифри, або будь-який інший знак чи символ, значення якого може бути легко визначено незалежно від способу створення і передачі. Для більшої визначеності стаття 1316-1 визначає умови допустимості доказів в електронній формі: можна з достатньою впевненістю визначити особу, від якої виходять дані, і спосіб їхнього створення гарантує цілісність. Дотримання принципу функціональної еквівалентності набагато ліберальніше, ніж у законодавстві Німеччини, де визнається юридична чинність тільки певного виду електронного підпису. Стаття 1316-2 указує, що у випадку виникнення розбіжностей між електронною і паперовою копією, суд визначає, яка з них має найбільшу силу доказу, ґрунтуючись на ретельному вивченні всіх обставин і на неупередженому ставленні до використовуваного носія. Дана глава ГК гарантує, що електронні документи мають юридичну чинність і можлива оцінка їхньої надійності судом без звертання до технологічної природи самого документа і зв'язаного з ним електронного підпису.

Вимоги до підпису закріплені в статті 1316-4. У ній передбачено, що електронний підпис може відповідати вимогам до документів, які мають юридичну дію, у випадку, якщо він вказує на особу, яка створила підпис, і підтверджує згоду сторони зробити які-небудь дії по зобов'язанню. У статті дається визначення терміна "електронний підпис": це використання надійного засобу ідентифікації, що гарантує власний зв'язок з породженою ним дією. Далі стаття 1316-4 указує, що "надійні засоби ідентифікації" і "гарантування зв'язку" визначені в Декреті про електронний підпис (decret en Conseil d'Etat), який був прийнятий 30 березня 2001 року[19]. Незважаючи на те, що положення ГК абсолютно нейтральні щодо застосовуваних технологій при створенні електронного підпису, Декрет містить більш докладні вимоги. Зокрема, він повторює визначення електронного підпису, дане в статті 1316-4, але додає новий вид електронного підпису – захищений, який повинен створюватися засобами, що знаходяться винятково під контролем особи, що підписує, і яка гарантує, що будь-яка зміна, внесена в документ після його підписання, може бути легко виявлена. Також у цьому випадку потрібно видання сертифіката на електронний підпис від незалежного сертифікуючого органу. Таким чином, ступінь безпеки і надійності піднято до рівня, що відповідає технології цифрового підпису. Однак, важливо відмітити, що інші технології і засоби обробки документів не виключаються. Шифрування відкритим ключем використовується тільки як приклад, і, доти, поки не будуть знайдені схожі стандарти, необхідно буде використовувати захищений підпис. Відповідно до статті 2 Декрету існує презумпція надійність такого підпису у випадку, коли вона перевірена за допомогою "кваліфікованого електронного сертифіката", визначення якого схоже на дане в німецькому SigG. Тому, хоч і здається, що тільки технологія цифрового підпису в даний час задовольняє вимогам Декрету, інші способи підписання не виключаються, за умови, що вони можуть гарантувати такий же рівень безпеки і використовують послуги незалежних сертифікуючих органів, які видають кваліфіковані сертифікати.

Таким чином, можна сказати, що позиція Франції є навіть більш ліберальнішою, чим положення ДЕП, оскільки вона надає електронним документам такий же рівень визнання їхньої юридичної чинності без прив'язки до конкретних технологічних засобів. Незважаючи на те, що в даний час правилам, висунутим до електронних підписів, задовольняє тільки технологія цифрового підпису, вони (правила) не обмежуються тільки даним видом аутентифікації. В даний час немає готових до використання технологічно нейтральних засобів аутентифікації, однак можливе прийняття таких у майбутньому, якщо вони будуть відповідати вимогам ГК і Декрету і будуть використовувати кваліфіковані сертифікати. У будь-якому випадку місце для нововведень і їхньої конкуренції існує. Стаття 8 Декрету встановлює, що організації держав, які мають право сертифікувати, не членів ЄС визнаються законом, якщо вони виконують вимоги Директиви про електронні підписи. Це означає, що вони пови-

нні відповідати вимогам французького закону і повинні пройти акредитацію як того вимагає Директива, чи що за їхні сертифікати доручається акредитований орган держави-члена, що сертифікує, ЄС, або якщо вони діють відповідно до міжнародного договору.

Сполучене Королівство. Імплементація двох Директив ЄС почалася з Закону про електронні засоби комунікації (Electronic Communication Act 2000), який одержав королівську санкцію 25 травня 2000 року[20]. Розташований по своїх положеннях приблизно між законодавчими ініціативами Франції і Німеччини, Акт пропонує розширити рамки законодавчого визнання електронних підписів, що відповідають визначеним загальним критеріям і критерію функціональної еквівалентності.

Акт встановлює підхід до використання електронних підписів, близький до підходу MLES, що, однак, не виключає його повної відповідності директивам ЄС.

Проте, не можна забувати про специфіку англійської правової системи. Хоча, практика ще не встигла створити масив прецедентів, безпосередньо пов'язаних з використанням електронних підписів, у суміжних сферах склалися визначені традиції, які не можна було порушувати (наприклад, практика, пов'язана з використанням телеграфу і поштового зв'язку). Уряд зміг врегулювати нетрадиційні питання, пов'язані з використанням електронних підписів законодавчим способом. Але, все ж законодавство не змогло б "відмежувати" електронну комерцію від інших видів комерції, як це спробували зробити в Німеччині: практика створила б прецеденти в обхід Акту.

Сам Акт структурно не нагадує ті, котрі розглядалися раніше. Англійське право існує в процесі, а отже, юридичне значення електронного підпису надається через визнання його в якості доказу автентичності і цілісності інформації у всіх процесуальних діях. При цьому визнається як сам підпис, так і його відповідний сертифікат.

Акт не вводить обов'язкової сертифікації підписів. Крім того, спрощений сам механізм сертифікації: конкретний електронний підпис визнається сертифікованим, якщо будь-яка особа (незалежно, до чи після передачі інформації), підтвердить, що підпис, механізм його створення передачі чи підтвердження є достатнім засобом для перевірки автентичності і цілісності інформації (3 весни 1998 року така діяльність у Великобританії ведеться компанією VeriSign з використанням стандартів VTN). Відповідно, повинна бути передбачена відповідальність автора електронного повідомлення за можливі несприятливі наслідки.

Хоча Акт, в силу специфіки правової системи, дуже докладно регулює питання предмета, він все ж залишає без уваги ряд проблем. Власне кажучи, мета глобального регулювання питань використання електронних підписів перед ним і не ставилася. Він просто створив гарантію того, що документи, підписані електронним підписом, будуть прийматися в суді. Все інше сам Акт відносить до компетенції Кабінету міністрів; очевидно, таким чином і буде проводитися подальше регулювання застосування електронних підписів.

Західний підхід правового забезпечення розвитку електронної комерції на прикладі США. В іншій країні загального права – США – здавалося, було більше шансів, що питання буде врегульоване практикою і не виникне потреби у створенні спеціального акту, тим паче на федеральному рівні. Американські юристи Томас Смединхофф (Thomas J Smedinghoff) і Рут Хілл Бро (Ruth Hill Bro) у своїй книзі "Рух до змін: законодавство про електронні підписи як засіб розвитку електронної комерції"[21] приводять приклади того, як нові технології, в міру їхньої появи, сприймалися практикою. Наприклад, письмова форма послідовно була визнана за телеграфними повідомленнями[22], за телексами[23] і за "письмограмами"[24] компанії Western Union. Але визнавати її за електронними документами практика не стала.

Слід зауважити, що це стає тенденцією: зміни в праві, пов'язані з необхідністю враховувати досягнення прогресу, вже не можуть вноситися прецедентами. Практика, по-перше, занадто неповоротка, по-друге, занадто суперечлива, коли мова йде про щось нове. Норма, що існує у формі статуту, виключає суперечку; норма у формі прецеденту його припускає, тому що лише в разі виникнення суперечки, може бути створений прецедент. При цьому рішення судді по справі, коли прецеденту немає, не може передбачити ніхто.Усе це сприяло виникненню необхідності проведення широкомасштабної законодавчої роботи у сфері застосування і визнання електронних підписів, як на рівні штатів, так і на федеральному рівні.

Федеральне законодавство слугувало закріпленню єдиного правового простору, вкрай важливого для електронної комерції.

На федеральному рівні було прийнято два документи. Першим став модельний закон про електронні угоди[25]. Другим – Акт про застосування електронних підписів у міжнародній і внутрішній комерції[26]. Вони стали базою для законів про електронні підписи, які сьогодні прийняті у 49 штатах.

UETA первинно створювався не як електронний кодекс, тобто певний всеосяжний акт, що стосується всіх можливих випадків застосування електронних підписів, а як модель закону, що пристосовує існуюче законодавство до нового виду діяльності. В офіційному коментарі до UETA це особливо підкреслюється: метою UETA є подолання існуючих перешкод для електронної комерції шляхом надання юридичної сили електронним документам і електронним підписам. UETA не є статутом, що кодифікує договірне право – основні норми договірного права залишаються незмінними. Також це не статут про електронні цифрові підписи. UETA покликаний лише доповнювати і підтримувати те законодавство про електронні цифрові підписи, яке уже затверджено в штатах.

Акт також не приділяє особливої уваги технічній стороні питання. Визначення електронного підпису в цьому акті охоплює собою фактично будь-який спосіб підписання (електронний цифровий підпис, відбиток пальця, сканування сітківки ока, зразок голосу), основний – намір особи, яка засвідчує документ підписом, підписати документ – у такому змісті, у якому це вживається в паперовому документообігу. В Акті немає ані слова про обов'язкову сертифікацію підписів, це питання bona fide сторін або експертизи в рамках судового розгляду.

В цілому, згідно UETA, електронним документам і електронним підписам (в основному, у комерційному обороті, тому що це складає основний предмет регулювання Акта) буде надане юридичне значення, аналогічне паперовим документам ("форма представлення договору, іншого документа чи підпису – електронна чи паперова – сама по собі не породжує розходжень у його юридичному визнанні"). Акт, утім, встановлює ряд виключень з цього правила, наприклад, угоди з нерухомістю, траст, заповіти. Перелік виключень, пропонованих Актом, не дуже чіткий, але доволі очевидний; у різних штатах він практично не відрізняється.

Питання електронних підписів безпосередньо на федеральному рівні було, як уже відзначалося, врегульоване Актом про застосування електронних підписів у міжнародній і внутрішній комерції. Він повторює правило UETA про рівне визнання електронного і паперо-

вого підпису, електронного і паперового документа. При цьому особливо підкреслюється, що підписаний документ може спричинити як позитивні, так і негативні наслідки, наприклад, у випадку шахрайства, підписання без законних на те повноважень, а також в інших випадках, передбачених традиційним законодавством (норми про волевиявлення).

Акт розглядає також деякі спеціальні випадки використання електронних підписів. Наприклад, електронний підпис може бути нотаріально завірений (також електронним шляхом). Сфера застосування електронних підписів обмежується в питаннях спадкування, сімейного права, винесення судових рішень, інших відносин за участю державних органів, а також при передачі предметів, небезпечних для життя і здоров'я людей. Особлива увага приділяється застосуванню електронних підписів у відносинах, за участю споживачів: тут обумовлюється право споживачів на одержання всієї необхідної інформації, пов'язаної з використанням електронного підпису, розглядається можливість споживача відмовлятись від свого підпису і наслідки такої відмови.

Обидва акти досягли тих цілей, які й передбачались їх змістом: створення єдиного правового простору для електронної комерції на території США, усунення перешкод для розвитку електронної комерції як на внутрішньому, так і на міжнародному ринку. Це стало можливим, по-перше, за рахунок м'якого, диспозитивного підходу до регулювання застосування електронних підписів; по-друге, за рахунок строгої уніфікації норм як на рівні "федерація – штати", так і федеральних норм із міжнародними модельними законами.

Розробка нормативно-правового забезпечення впровадження електронного документообігу та застосування електронного підпису в електронній комерції України. В Україні робота над законопроектом, який регулює відносини, пов'язані з використанням електронних документів, почалася кілька років тому назад. Досить складну його долю можна частково пояснити невеликим соціальним попитом на такого роду юридичне регулювання.

Актуальність та важливість прийняття Закону про електронний підпис та електронний документообіг була визначена у таких законодавчих та керівних документах як: (1) **Закони України**: Закон України Про Комплексну програму утвердження України як транзитної держави у 2002 – 2010 роках від 7 лютого 2002 року №3022-III (розділ IV. ОСНОВНІ ЗАВДАННЯ УТВЕРДЖЕННЯ УКРАЇНИ ЯК ТРАНЗИТНОЇ ДЕРЖАВИ); (2) **Президент України:** Указ Президента №615/98 від 11 червня 1998 року "Про затвердження Стратегії інтеграції України до Європейського Союзу"; Послання Президента України до Верховної Ради України, ЄВРОПЕЙСЬКИЙ ВИБІР. Концептуальні засади стратегії економічного та соціального розвитку України на 2002 – 2011 роки від 30.04.2002 (розділ VII. СТРАТЕГІЯ РОЗВИТКУ ВНУТРІШНЬОГО РИНКУ ТА РЕАЛЬНОГО СЕКТОРА ЕКОНОМІКИ); Указ Президента від 5 березня 2002 року №216/2002 "Про Заходи щодо детінізації економіки України на 2002 – 2004 роки" (розділ – Удосконалення грошово-кредитної та банківської систем, п.24.); (3) **Кабінет Міністрів України:** Програма діяльності Кабінету Міністрів України на 2002-2010 роки від 05.06.2002 (1.1.9. Інформатизація суспільства; 2.2. Впровадження нових механізмів державної підтримки розвитку експорту); створення системи "Електронний Уряд України" (Розпорядження КМУ від 9 серпня 2002 р. №440-р "Програма розвитку інвестиційної діяльності на 2002 – 2010 роки", п.42); Постанова КМУ від 14 серпня 2001 р. №1046 "Про затвердження Заходів щодо реалізації Основних напрямів розвитку фондового ринку на 2001 – 2005 роки" (п.55); (4) **Міністерство економіки та з питань європейської інтеграції України**, наказ від 1 квітня 2002 року №90, Про забезпечення виконання плану дій щодо реалізації пріоритетних положень Програми інтеграції України до Європейського Союзу в 2002 році (Додаток 2, п.3).

Враховуючи те, що Закон про електронний підпис є базовим для розробки та застосування Закону про електронний документообіг, електронну комерцію та інші – разом вони мали визначити взаємовідносини у сучасних технологіях та забезпечити їх розвиток, в першу чергу у фінансовій галузі, та пов'язаних з нею.

При розробці Закону про електронний цифровий підпис було взято до уваги необхідність відповідності Закону таким ***основним принципам***:

1). **Принцип відповідності європейському законодавству**, зокрема:

- Директиві Європейського Парламенту та Ради Міністрів ЄС 1999/93/ЄС від 13.12.99 р. щодо системи електронних підписів Європейського Співтовариства;
- Рішенню Комісії 2000/709/ЄС Європейського парламенту та Ради від 6 листопада 2000р. Про мінімальні критерії, які враховуватимуться Державами-членами під час визначення органів, згідно статті 3(4) Директиви 1999/93/ЄС Європейського парламенту та Ради про систему електронних підписів, що застосовуються в межах Співтовариства, Офіційний журнал L 289, 16.11.2000 с.42; далі – **Рішення Комісії ЄС**[27]**,** що дозволяє в подальшому просту інтеграцію економіки та права України в європейську економіку та право.

2). **Недискримінація електронної форми** – означає, що паперова форма і електронна форма еквівалентні з точки зору державних органів та судочинства.

3). **Відкритість, або технологічний нейтралітет** – гарантує, що закон не створює переваг тільки для одного виду технології або тільки для поточних рішень, але є загальним і тому придатний для нових технологій.

4). **Принцип подвійності** – дозволяє використовувати різні технологічні рішення з різною надійністю і тому різними законними наслідками використання таких рішень.

5). **Принцип договірної свободи** – надає можливість сторонам погоджувати і регулювати свої взаємини інакше. Закон не повинен обмежувати можливість сторін діяти на договірній основі в замкнутих системах, які не відповідають рішенням, які передбачаються законом.

6). **Принцип захисту особистих (персональних) даних** – стосується захисту особистих даних, які існують в електронному світі.

7). **Принцип захисту споживачів** – захищає середнього споживача, який не має глибоких технологічних знань, щоб здійснювати його права в складному світі електронної торгівлі, і вимагає від постачальників сервісу **спеціальної турботи про споживача**.

8). **Принцип поєднання свободи і надійності сервісу** – дозволяє дії постачальників послуг по видачі сертифікатів без попереднього дозволу (акредитації), але при забезпеченні певних умов щодо їх надійності та кваліфікації, виконання яких підлягає нагляду і контролю.

Закон повинен також відповідати Закону України "Про захист інформації в автоматизованих системах" від 5 липня 1994 року №80/94-ВР в частині статті 11, яка визначає, що вимоги і правила щодо захисту інформації, яка є власністю держави, або інформації, захист якої гарантується державою, встановлюються державним органом, уповноваженим Кабінетом Міністрів України та є обов'язковими для власників АС, де така інформація обробляється, і мають рекомендаційний характер для інших суб'єктів права власності на інформацію, та вимогам Закону України "Про інформацію" від 2 жов-

тня 1992 р. щодо визначення характеру інформації та режиму доступу до неї, а також порядку відшкодування витрат на надання інформації та компенсації можливої шкоди при порушенні вимог законодавства.

Закон України "Про електронний цифровий підпис"[28] та Закон України "Про електронні документи та електронний документообіг"[29] були прийняті 22 травня 2003. В основу Закону, як, наприклад, у законодавчу базу Німеччини, закладена ідея використання цифрового електронного підпису в рамках спеціально створеної, жорстко регламентованої, державної обов'язкової системи сертифікації.

Законом передбачено створення Центру сертифікації ключів, яким може бути юридична особа незалежно від форми власності або фізична особа, яка є суб'єктом підприємницької діяльності, що надає послуги електронного цифрового підпису та засвідчила свій відкритий ключ у центральному засвідчувальному органі[30]; акредитованого центру сертифікації ключів, який має виконувати усі зобов'язання та вимоги, встановлені законодавством для центру сертифікації ключів, та додатково зобов'язаний використовувати для надання послуг електронного цифрового підпису надійні засоби електронного цифрового підпису. Порядок акредитації та вимоги, яким повинен відповідати акредитований центр сертифікації ключів, встановлюються Кабінетом Міністрів України[31]. Посилені сертифікати ключів засвідчувальним центрам та центрам сертифікації ключів формує і видає Центральний засвідчувальний орган. Функції контролюючого органу здійснює спеціально уповноважений центральний орган виконавчої влади у сфері криптографічного захисту інформації.

Проте, не вдаючись у деталі, можна констатувати, що цей закон не відповідає ні європейському законодавству в цілому, ні технічній суті електронного підпису та принципам його застосування (в термінах міжнародних і європейських стандартів). Наприклад, електронний підпис у термінах ЄС повинен забезпечувати аутентифікацію та цілісність, а в термінах нашого Закону – лише аутентифікацію. "Посилений електронний підпис" у визначенні ЄС – це електронний підпис ЄС та додаткові вимоги щодо надійності, які технічно означають, що засіб створення підпису має задовольняти вимоги стандартів FIPS 140-1, 140-2 level 2, 3[32]. Такого терміну в Законі України немає, натомість є термін "електронний цифровий підпис", який відповідає електронному підпису ЄС у межах криптографії з відкритими ключами. В терміни ЄС і відповідні європейські та міжнародні стандарти введено термін "кваліфікований електронний підпис", якого в нашому Законі також немає... Це в свою чергу може призвести до непорозумінь і до невизначеності в застосуванні Закону та можливими правовими колізіями на міждержавному рівні в майбутньому.

Щодо Закону "Про електронні документи та електронний документообіг". В цілому – цей Закон є "наслідком" неузгодженостей базового Закону України "Про електронний цифровий підпис".

Цим Законом регулюються лише відносини, пов'язані з використанням електронних цифрових підписів (абз.3 статті 6 Закону), а "використання інших видів електронних підписів ... здійснюється на договірних засадах" (абз.4 статті 6 Закону).

Але ж така сфера економіки, як електронна комерція, не передбачає будь-яких договірних засад між продавцем (електронним магазином) та покупцем.

Отже маємо, що принаймні в сфері електронної комерції цей Закон не діє, або ж електронна комерція в Україні повинна обмежуватись виключно електронним цифровим підписом, який не відомий в межах Європейського Співтовариства.

Однозначно сьогодні можна лише стверджувати, що ці невідповідності створять у майбутньому складності щодо запровадження режиму взаємного визнання електронних підписів, генерованих в ЄС та Україні.

На даний час іде процес розробки підзаконних нормативних актів для впровадження електронного цифрового підпису та введення в практику принципів ведення електронної комерції. І хоча бізнес хоче і готовий працювати на ниві електронного документообігу, але стан нормотворчої готовності поки що не дає зелене світло комерційним структурам. Після прийняття Законів Кабмін видав дві постанови, де були прописані обов'язкові державні акти, які повинні розробити органи влади. Один з основних документів, що розроблявся минулого року, – проект постанови Кабміну "Про затвердження порядку застосування електронного цифрового підпису органами державної влади, органами місцевого самоврядування, підприємствами, установами та організаціями державної форми власності". Наступний нормативний акт – постанова Кабміну "Про затвердження Положення про порядок акредитації центрів сертифікації ключів". В цьому році була проведена робота щодо розробки проекту постанови "Про затвердження порядку надання послуг фіксації часу". Крім цього, дуже важливим є питання підготовки проектів постанов Кабміну "Про затвердження Положення про засвідчувальний центр центрального органу виконавчої влади", "Про затвердження Положення про центральний засвідчувальний орган" і "Про визначення центрального засвідчувального органу".

Закон "Про електронний цифровий підпис" передбачає створення певної інфраструктури для підтримки цифрового підпису в державі. І як раз Центральний засвідчувальний орган є тією частиною інфраструктури без якого задіяння електронного цифрового підпису владними структурами неможливе. І досі не узгоджено питання з приводу визначення державної організації, яка візьме на себе функції зі створення центрального засвідчувального органу ні терміни для створення центру.

Також у рамках інфраструктури, що розробляється для підтримки всієї системи цифрового підпису, важливу роль відіграють центри сертифікації ключів. Проте для надання послуг органам влади повинні з'явитися акредитовані центри сертифікації ключів, для існування яких передбачалася розробка спеціальних законодавчих актів з акредитації центрів сертифікації. На сьогодні поки не реалізовано норми, які дозволили б відповідно до закону зареєструвати такий центр. Отже й набуття юридичної чинності електронного цифрового підпису часом не може бути остаточно визначено.

Висновки. Підводячи підсумок проведеного вище аналізу, хотілося б повернутися до того питання, з якого цей аналіз починався: національне і регіональне законодавство про застосування електронних підписів повинне бути схожим. Але насправді є різним. Чому?

По-перше, через розходження національних правових традицій, правових систем. Для країн загального права – Великобританії і США – характерний підхід обмеження втручання держави в приватні справи. Відповідно, і електронні підписи не повинні бути об'єктом твердого регулювання. Для ФРН і нашої країни характерний державний підхід до регулювання багатьох сфер діяльності – і електронні підписи стали предметом жорсткого контролю держав.

По-друге, електронні підписи – новітня проблема. Ще не встигла виробитися практика, не проаналізовані проблеми і шляхи щодо їх розв'язання. Надалі, очевидно, буде спостерігатися зближення підходів, наприклад, за рахунок твердої судової практики в США і Велико-

британії і диспозитивних підзаконних актів та міжнародних договорів держав-членів ЄС.

По-третє, повільні темпи розробки нормативної бази та її недосконаліть, часто-густо довільні трактування положень законодавчих актів компаніями, що працюють на ринку, необхідність популяризації послуг електронного цифрового підпису тощо сьогодні гальмують широке використання цифрового підпису у бізнесі, нерідко унеможливлюють укладання великих контрактів та стримують грошові потоки, а це в свою чергу може ще більше віддалити нашу державу від ЄС і обмежити економічне співробітництво з країнами ЄС із використанням новітніх технологій (електронна комерція, тощо).

Основним, проте, є те, що жодна держава не залишила проблему регулювання електронної комерції й використання електронних підписів без уваги. У тих країнах, де ще не прийняті відповідні закони, ведеться активна законотворча робота; там, де норми не відповідають розв'язуваним проблемам, готуються зміни і доповнення. Україна, до речі, не є виключенням.

[1]*Darrel Menthe*, Jurisdiction in Cyberspace: A Theory of International Spaces. Mich.Tel.Tech.L.Rev.3, April 23, 1998; [2]*J.P. Barlow.* A Declaration of the Independence of Cyberspace (Feb. 1996); [3]UNCITRAL Model Law on Electronic Commerce 1996 See http://www.uncitral.org/english/texts/electcom/ ml-ecomm.htm ; [4]UNCITRAL Model Law on Electronic Signatures 2001. See http://www.uncitral.org/english/texts/electcom/ml-elecsig-e.pdf ; [5]Directive 1999/93/EC of the European Parliament and of the council of 13 December 1999 on a Community framework for electronic signatures, adopted and dated 13 December 1999 http://gipi.internews.ua/ukr/base/ukraine/e_signature/EU_Direct_%2099_93.pdf ; [6]The Electronic Commerce Directive: COM(98) 586 final. [00/31/EC]; [7]Directive 1999/93/EC of the European Parliament and of the council of 13 December 1999 on a Community framework for electronic signatures, adopted and dated 13 December 1999 http://gipi.internews.ua/ukr/base/ukraine/e_signature/EU_Direct_%2099_93.pdf ; [8]Informations- und Kommunikationsdienste-Gesetz – IuKDG August 1 1997. Текст закону можна знайти в Інтернеті за адресою http://www.iid.de/rahmen/iukdgebt.html ; [9]Текст постанови можна знайти в Інтернеті за адресою http://www.iid.de/iukdg/gesetz/sigve.html ; [10]Brunhilde Steckler, "Current Legal Aspects of Electronic Commerce Regarding German Contract Law", (1999) 21:5 Eur. Intell. Prop. L. Rev. 248, at 252; [11]Коментарі на сайті Міжнародної Електронної комерції Baker & McKenzie http://www.bmck.com/ecommerce/germany.htm і на сайті Німецького Уряду Інформаційного суспільства http://www.iid.de/iukdg/gesetz/engindex.html; [12]Federal Republic of Germany, "Signature Law Passes Bundesrat and Can Take Effect Without Delay", (March 2001) Bundesregierung Background Information – Germany in the Global Economy, Fr 2001/03/09. Текст закону англійською мовою на сайті http://www.iid.de/iukdg/eval/VIB2Referentenentwurfenglisch.pdf ; [13]Law Governing Framework Conditions for Electronic Signatures and Amending Other Regulations, BGBl. Teil I S. 876 vom 21. Mai 2001; [14]Стаття 1§ 6 (23) Informations- und Kommunikationsdienste-Gesetz – IuKDG August 1 1997. Текст закону можна знайти в Інтернеті за адресою http://www.iid.de/rahmen/iukdgebt.html ; [15]"електронний цифровий підпис, вірогідність якого може бути перевірена за допомогою відкритого ключа, сертифікованого в іншій державі, може бути визнаний еквівалентним електронному цифровому підпису по справжньому Акту, якщо вона має той же рівень безпеки"; [16]Дутов М. Сравнительный анализ европейского законодательства в области электронного документооборота // Підприємництво, господарство і право. – 2002. – № 8. – С. 25-28; [17]Loi no. 2000-230 du 13 mars 2000, JO, 14 Mars 2000, 3968. Текст закону можна знайти в Інтернеті за адресою http://www.legifrance.gouv.fr/citoyen/jorf_nor.ow?numjo=JUSX9900020L ; [18]Текст Цивільного кодексу можна знайти в Інтернеті за адресою http://www.legifrance.gouv.fr ; [19]Decret no. 2001-272 du 30 Mars 2001 pris pour l'application de l'article 1316-4 du code civil et relatif a la signature electronique. Текст закону можна знайти в Інтернеті за адресою http://www.legifrance.gouv.fr/html/frame_lois_reglt.htm ; [20]Electronic Communications Act 2000 (UK). Текст закона можно найти в Интернете по адресу http://www.uk-legislation.hmso.gov.uk/acts/acts2000/20000007.htm ; [21]Moving with change: Electronic signature legislation as a vehicle for advancing e-commerce // The John Marshall Journal of Computer and Information Law, Vol. XVII, No. 3, Spring 1999 at 723; [22]Howley v. Whipple, 48 N.H. 487 (1869); [23]Joseph Denunzio Fruit Co. v. Crane, 79 F. Supp. 117 (S.D. Cal. 1948); [24]McMillan Ltd. v. Weimer Drilling & Eng. Co., 512 So.2d 14 (Ala. 1986); [25]Uniform Electronic Transactions Act, 1999 – UETA. Текст закону можна знайти в Інтернеті за адресою http://www.law.upenn.edu/bll/ulc/fnact99/1990s/ueta99.htm ; [26]Electronic Signatures in Global and National Commerce Act, 2000 – E-sign Act. 30 июня 2000 г. президент Клинтон с помощью электронной подписи подписал Закон Об электронных подписях в международном и национальном коммерческом обороте – Electronic Signatures In Global and National Commerce Act (E-SIGN Act), Закон вступил в силу с 01 октября 2000 г. ; [27]Нині усі положення Директиви 1999/93/ЕС реалізовано у вигляді технічних європейських та міжнародних стандартів (ETSI та RFC); [28]Закон України "Про електронний цифровий підпис" від 22.05.2003 N 852-IV . Набув чинності з 1 січня 2004 року; [29]Закон України "Про електронні документи та електронний документообіг"N 851-IV Набув чинності з 1 січня 2004 року; [30]Стаття 8 Закону України "Про електронний цифровий підпис" від 22.05.2003 N 852-IV; [31]Стаття 9 Закону; [32]Federal Information Processing Standards, U. S.

Надійшла до редколегії 02.04.2004

Д.В.Неліпа, асп.

РОЛЬ ДЕРЖАВИ В СТАНОВЛЕННІ СИСТЕМИ СОЦІАЛЬНОГО ПАРТНЕРСТВА

В роботі досліджується роль держави у процесі становлення та функціонування соціального партнерства в контексті її взаємодії із громадянським суспільством.

In the work it is investigated the role of the country in the process of appearance and functioning of the social partnership in the context of its interaction with the civic community.

Сучасна Україна прагне впровадити в життя прогресивні стратегії соціальних перетворень, розроблені й реалізовані у світовій практиці другої половини XX ст. Органічною складовою таких стратегій є система соціального партнерства. У соціально-політичній сфері вона передбачає заміну диктату з боку держави стосовно громадян, із боку роботодавців стосовно найманих робітників договірним регулюванням соціально-трудових конфліктів, рівноправним партнерством на базі взаємного врахування інтересів. "Найважливіша й визначальна роль у формуванні системи соціального партнерства й основних її суб'єктів у перехідний період належить державі"[1]. Тому, актуальним для України є дослідження еволюції функцій держави у соціально-економічних та політичних відносинах, її ролі у становленні та функціонуванні системи соціального партнерства в контексті історичного розвитку взаємовідносин держави і громадянського суспільства. Це дасть змогу оптимально використати світовий досвід демократизації суспільства на українському ґрунті.

За останні 200 років, починаючи з кінця XVIII ст. і до кінця XX ст. не менше трьох разів змінювалась роль держави у регулюванні економіки. З кінця XVIII ст. ліберальна держава, що прийшла на зміну абсолютній монархії, до кінця XIX ст. виступала лише у ролі захисника порядку та спокою в суспільстві. Необхідність врегулювання класових антагонізмів призвела до розширення функцій держави на початку XX ст.[2].

Завдяки посиленню своїх економічних функцій держава із середини XX ст. поступово перетворюється на великого власника засобів виробництва, що дає їй змогу розширювати функції соціального захисту населення. Уже "на початку 90-х років державний сектор економіки у ФРН становив близько 12,6%, Великобританії – 12,7%, Італії – 20,3%, в Португалії – 22,7%, у Франції – 24%, а у Швеції та Ізраїлі – понад 50..."[3].

Однак, економічна й соціальна роль держави визначається не лише масштабами державної власності, а й долею державних витрат на соціальні потреби у валовому внутрішньому продукті країни. В кінці XIX ст. середньосвітовий рівень державних соціальних витрат у

© Д.В.Неліпа, 2005

ВВП становив 8,3%, в 20-х роках XX ст. у розвинених країнах він виріс до 15,4%, в 60-х роках – до 27,9%, а на початку 80-х років XX ст. – до 42,6%. В жодній з індустріальних країн ця доля не опускалась нижче 30%, в тому числі і в США, де у 1993 р. питома вага сукупних соціальних витрат федеральних властей штатів у ВВП дорівнювала 38,7% [4].

Виходячи з оцінки реальних збитків від страйків, локаутів, революційних виступів держава приходить до розуміння необхідності розв'язання соціально-політичних проблем шляхом централізованого закріплення в законах соціальних завоювань трудящих. На початку XX ст. в індустріальних країнах поступово формується трудове законодавство. Так, 1907 р. був прийнятий Датський цивільний кодекс, 1911 р. – Швейцарський кодекс обов'язків, в 1915 р. – з'явилося спеціальне законодавство в Норвегії, в 1918 р. аналогічні закони приймаються в Німеччині, 1919 р. – у Франції, 1924 р. – у Фінляндії, 1927 р. – у Нідерландах[5].

Поступово змінюється сама концепція влади: укорінена у багатовікових традиціях, авторитарно-патріархальній та етатистській політичній культурі монологічна концепція еволюціонує у діалогічну, партнерську. Самостійні актори суспільних відносин отримують змогу вести конструктивний діалог на паритетних засадах без довільного втручання держави чи інших третіх сторін[6]. Уводиться принцип соціальної відповідальності як підприємців, так і держави. Політичні права людини доповнюються соціальними правами, що передбачають забезпечення всім членам соціуму певного мінімуму матеріальних і соціальних благ, гідних умов існування. Для цього держава активно втручається до регулювання не лише економічних, а й соціально-трудових відносин, перетворюючи їх із дво- у тристоронні.

Для визначення ролі держави в становленні та функціонуванні системи соціального партнерства важливе значення має розгляд тих наукових концепцій, що послужили теоретичним фундаментом для перегляду місця й ролі держави в управлінні суспільством та принципів її взаємодії з інститутами громадянського суспільства.

На рубежі XIX-XX ст. з'являються концепції державного регулювання соціально-трудових відносин. Зокрема, у США з кінця XIX до 30-х рр. XX ст. впливовими були дві моделі державного регулювання: перша з них обмежувала роль уряду, а відповідальність за стабільність соціально-трудових відносин перекладала на учасників виробничого процесу (ліберально-корпоративна модель); друга – передбачала закріплення за державою активної ролі посередництва в трудових конфліктах (модель етатистського корпоративізму)[7].

У середині XX ст. набула популярності теорія "індустріального суспільства" (Р. Арон, Д. Гелбрейт, Д. Перру). За цією теорією, в умовах науково-технічної революції капіталізм поступається місцем "індустріальному суспільству", "змішаній економіці", що не можуть нормально функціонувати без державного втручання. Робітничий клас перетворюється в силу, зацікавлену в зміцненні існуючого суспільного ладу. Д. Гелбрейт, зокрема, пише, що для сучасної економіки надзвичайно згубними є наслідки тривалих економічних криз та депресій. І тому з розвитком економіки соціальні заходи й державне регулювання стають усе важливішими[8].

Соціальне партнерство як теорія стало найважливішою складовою частиною західнонімецького неолібералізму – теорії "соціального ринкового господарства". В 1957 році виходить у світ книга Л. Ерхарда "Добробут для всіх", де автор розглядає "ідеологію партнерства" як важливу умову успішного економічного розвитку суспільства. Головна його теза: від зростання виробництва повинні виграти всі – і наймані робітники, і роботодавці. Л. Ерхард закликав робітників і підприємців до почуття "соціальної відповідальності". Він вважав, що протилежні інтереси різних соціальних груп є основним ворогом цієї ідеології, тому їх необхідно погоджувати з метою досягнення інтересу вищого порядку – "блага суспільства"[9].

Саме в цей час утверджується ідеологія "соціальної держави", відповідно до якої в індустріально розвинених країнах за рахунок широкого розвитку державної системи освіти, охорони здоров'я, соціального забезпечення, регулювання мінімального рівня заробітної плати забезпечується загальний добробут, стабілізація суспільства, на зміну конфліктності приходять солідарність і партнерство. Основи теорії "соціальної держави" були закладені ідеєю про функціональну солідарність О. Конта і Г. Спенсера. Вони доводили, що кожна соціальна група повинна займатися в суспільстві своїми справами у відповідності із суспільним поділом праці. На їх думку, в масштабах суспільства однаково необхідні і наймані робітники, і підприємці, відносини між якими мають будуватись на засадах солідарності та партнерства для того, щоб суспільство могло нормально функціонувати[10].

Серед учених, які розробляли теорію соціальної держави, слід назвати Г. Крюгера, Т. Маунца, М. Пурцела, Т. Тілтона, Н. Фурніса, К. Хессе, Х.Ф. Цахера. Так, Т. Маунц наголошує на розподільчих функціях соціальної держави, яка повинна боротися з економічним і культурним гнобленням чи обмеженням прав певної соціальної верстви чи групи[11]. К. Хессе називає три основні напрямки діяльності соціальної держави: посилене управління, планування з боку держави, яка виконує нові завдання (розширює межі свого втручання в економічну й соціальну сфери); розподіл економічних і соціальних благ відповідно до ідеї "загального добробуту"; забезпечення кожному індивіду гідних умов існування[12].

Згодом актуальною в наукових колах стає неокорпоративістська концепція відносин між державою та громадянським суспільством. За цією концепцією, будь-яка держава, як інститут захисту спільних інтересів своїх громадян, повинна сприяти найповнішому їх захисту та реалізації. Тому, демократична правова держава має керуватися у своїй діяльності саме прагненням забезпечити відносну паритетність реалізації ключових суспільних інтересів. Виразниками таких суспільних інтересів у сучасному суспільстві є професійні спілки осіб найманої праці та об'єднання підприємців. У зв'язку з цим Ж. Лемруш і Ж. Іонеску стверджують, що завдяки формування розгалуженої системи взаємозв'язків між державою, профспілками й бізнесом на всіх рівнях, профспілки стали рівноправним партнером великого бізнесу у сфері регулювання соціально-економічних відносин. Держава у цій ситуації повинна проводити свою політику таким чином, щоб не тільки обмежувати активність інших інститутів громадянського суспільства певними нормами, але й сприяти загальній стабілізації політичної влади і політичних режимів[13]. Інший представник неокорпоративізму Дж. Вінклер вважав, що держава має зробити співпрацю між соціальними партнерами обов'язковою для профспілок, оскільки в основі всієї цієї системи лежить не свобода, а дисципліна, при якій страйки мають бути заборонені[14].

Серед нових підходів В.Б. Супян виділяє чотири групи теорій пояснення активізації державного регулювання соціально-економічних процесів. Перша група зростання ролі держави пояснює дією таких викликів соціального середовища як технічний прогрес, якісні зміни у демографічних характеристиках суспільства та в системі економічних відносин. Досягнення НТР вимагали від держа-

ви збільшення інвестицій у сферу високих технологій, освіти й науки тощо. Представники другої наукової течії пов'язують розширення державних функцій впливом внутрішніх політичних процесів: станом політичної культури громадян, зміною їх поглядів на законність і обґрунтованість функцій та діяльності держави. Вони відзначають велику роль законодавства, яке посилює роль держави як виразника й координатора інтересів різних суспільних груп. Із функцією забезпечення економічного розвитку пов'язує посилення ролі держави третя група теорій. В них держава розглядається як локомотив економічних перетворень, що акумулює зусилля на технологічній перебудові галузей народного господарства, наукових програмах, збільшенні інвестицій та ін. Четверта ж група наукових теорій пов'язує посилення ролі держави з її внутрішньою природою та динамікою саморозвитку. Держава тут прирівнюється до монопольної організації в суспільстві, що як і будь-яка інша організація, схильна до самозбереження й самовідтворення, та не здатна до самообмеження. Усі ці теорії, підсумовує Супян, доповнюють одна одну та дають сукупну множину факторів, які обумовлюють динаміку еволюції ролі держави в сучасному суспільстві[15].

Існувало й багато інших поглядів на роль державної влади в системі соціального партнерства: від повного усунення державного втручання у сферу соціально-трудових та економічних відносин і до їх цілковитого одержавлення. Усі ці теоретичні розробки мали велике значення для дослідження проблематики ролі держави в системі соціального партнерства. Загальним підсумком цих наукових пошуків стало розуміння того, що ідея невтручання держави до соціально-трудових відносин є хибною, оскільки таке втручання давно стало дійсністю. Незаперечним фактом стало також те, що через надмірну спекулятивну активність ринку сучасна економічна й політична системи не можуть ефективно функціонувати без розширення регулятивних функцій держави. І тому необхідно досліджувати, насамперед, межі та способи державного втручання до сфери соціально-трудових відносин.

Виконувані сучасною державою функції захисту інтересів своїх громадян, підтримання суспільного миру та злагоди заради спільного добробуту, вказують на те, що вона, формуючи соціальний клімат у суспільстві, неминуче стає учасником відносин соціального партнерства. Адже, соціальне партнерство через віднайдення балансу інтересів таких впливових соціальних груп як наймані робітники та підприємці сприяє ефективності й стабільності всього державного механізму. Взагалі, в політичних науках "роль держави та її владних структур у системі соціального партнерства розглядається через призму функціонування всього державного механізму як сукупності факторів і засобів, що забезпечують дію всіх його складових частин у їх взаємодії. До механізму функціонування держави відноситься все, що пов'язано із взаємодією економічної, політичної і соціальної систем, із їх впливом одна на одну"[16].

Проблему місця й ролі держави в системі соціального партнерства досі не можна вважати вирішеною. Адже тут держава виступає в різних іпостасях: власника засобів виробництва, роботодавця, законотворця, координатора та арбітра. Тому важливим є те, чи визнає держава за собою й партнерами рівні права в діалозі, бо консенсус найбільш успішно може бути досягнутим при взаємодії рівноправних сторін, котрі вступають у діалог добровільно, чітко усвідомлюють і відстоюють власні інтереси, але, водночас, готові до взаємодії й порозуміння з партнерами.

Бажаним є уникнення державного втручання у процес узгодження інтересів сторін. Таке втручання може відбуватися лише у випадках, коли тією або іншою стороною соціально-трудових відносин порушується трудове законодавство, або ж коли обидві конфліктуючі сторони не можуть виробити компромісного рішення. Перш ніж приймати свої загальнообов'язкові рішення, держава має проконсультуватися із соціальними партнерами, надати їм об'єктивну інформацію про реальну ситуацію в країні, вивчити й врахувати їхні пропозиції, разом із ними досягати згоди із широкого кола питань. Завданням консультацій і переговорів між державою, профспілками та об'єднаннями роботодавців є широке залучення інститутів громадянського суспільства до розробки державної соціально-економічної політики. Головна мета сторін – знайти взаємоприйнятні варіанти регулювання соціально-трудових відносин, що враховуватимуть економічне становище країни, напрямки урядової політики й інтереси трудящих та підприємців. Межі сумісності інтересів соціальних партнерів, шляхи їхньої реалізації й дії сторін залежать від здатності підприємців і трудящих сприймати загальнодержавні інтереси, інтереси інших груп населення країни, а також від їхньої здатності знаходити компроміси. Погоджені дії соціальних партнерів оформляються відповідними угодами й стають важливим інструментом регулювання конфліктних ситуацій, підтримки позитивного соціального клімату в суспільстві й ключовим елементом економічного росту.

У багатьох країнах уряд надає допомогу, а часто бере безпосередню участь у врегулюванні конфліктів між профспілками та підприємцями. З метою стабільного прогресивного розвитку держава має здійснювати контроль за перебігом процесу саморегулювання економіки та розподілом доходів між основними верствами населення. Вона також слідкує за ситуацією на ринку праці, законодавчо встановлює, гарантує, контролює й стимулює дотримання мінімальних норм соціального забезпечення. Отже, правова держава, що забезпечує гідні умови існування кожному громадянину, соціальну захищеність, співучасть в управлінні виробництвом, можливість вільної самореалізації особистості отримала теоретичне оформлення і практичне втілення в концепції соціальної держави. Отже, роль демократичної держави як виразника загальносуспільних інтересів у становленні системи соціального партнерства зводиться до встановлення законодавчих гарантій та правових меж діяльності суб'єктів соціального партнерства на основі постійного пошуку балансу інтересів та їх узгодження із загальносуспільними, із метою досягнення соціального миру та стабільного розвитку.

Однак, роль держави у системі соціального партнерства визначається не лише представництвом загальносуспільних інтересів. Досить часто вона виступає як власник виробничих ресурсів, є значним роботодавцем в особі адміністрації державних підприємств і установ. Д. Белл стверджує, що держава завдяки розширенню своїх функцій стає найбільшим роботодавцем у постіндустріальному суспільстві[17]. Тут виникає дилема інтересів держави-арбітра (або партнера у правовому механізмі соціального співробітництва) і держави-роботодавця. Державі, як арбітру і як гаранту прав сторін соціального партнерства, у разі виникнення конфлікту буде важко застосовувати адекватні заходи, бо "як роботодавець держава в особі адміністрації державних підприємств поряд з іншими роботодавцями бере участь у ринковій конкуренції"[18].

Доки не відбудеться чіткого нормативного розмежування функцій держави-арбітра й держави-роботодавця, "вона не зможе бути нейтральним арбітром у трудових конфліктах, не зможе повноцінно виконувати функцію гаранта законних інтересів найманих

працівників. Поки зазначені функції держави змішуються, у соціально-трудових відносинах переважає диктат держави"[19]. Така ситуація є, насамперед, характерною для тоталітарних політичних режимів, за яких держава перебирає на себе практично всі функції громадянського суспільства. Зокрема, у соціально-трудовій і економічній сферах відбувається повне одержавлення всіх відносин (виробництва, обміну, розподілу, найму, зайнятості тощо). Це позбавляє населення права вільно розпоряджатись власним капіталом, чи навіть робочою силою. За подібних умов не діють принципи соціальної самоорганізації та плюралізму, а соціальне партнерство стає в принципі неможливим.

Окремі автори вказують на те, що регулювання соціально-трудових відносин найкраще забезпечується без втручання держави. І тільки в крайніх випадках, коли переговори можуть зайти в глухий кут, держава повинна виступити в ролі посередника. "Дбаючи про свій авторитет, держава повинна відійти від взаємовідносин роботодавець – найманий працівник і, створивши законодавчі умови їхнього співробітництва, виступити гарантом виконання угод та домовленостей між об'єднаннями роботодавців та об'єднаннями працівників, колективних договорів, що складаються на їхній основі"[20].

Для більш повного дослідження ролі держави в системі соціального партнерства, на нашу думку, доречним є розгляд різних національних моделей соціального партнерства. Адже, саме місце й роль держави може зміщувати існуючу в конкретних історичних і політичних умовах систему соціального партнерства уздовж шкали від "моно-" до "багатопартизму".

Умовно до "монопартизму" можна віднести китайський варіант розвитку соціально-трудових відносин у процесі модернізації економіки. Можна заперечити, що Китай не є країною з ринковою економікою, і соціальне партнерство як тип суспільних відносин не може бути йому властивим. Однак, використання ринкових механізмів у розвитку економіки є актуальною для Китаю й багаторівнева система соціального партнерства в розумінні інструменту регулювання соціально-трудових відносин там існує. Профспілки КНР на основі вивчення світового досвіду соціального партнерства, ініціювавши роботу з розвитку системи тристоронньої взаємодії у сфері регулювання відносин між профспілками, роботодавцями й органами влади, одержали підтримку й домоглися створення класичної багаторівневої системи соціального партнерства. За зовнішніми ознаками в КНР відбувається процес тристоронньої взаємодії, а по суті, керівна й спрямовуюча роль Комуністичної партії Китаю визначає правила гри й міру прийнятності для суспільства компромісів, що досягаються[21].

"У капіталістичних країнах, – зазначають російські автори В. Бєлєнький і С. Будякова, – організація соціального партнерства характеризується плюралізмом. Там мають місце як трипартизм (роботодавці і їх організації – держава – профспілки як представники працівників), так і біпартизм (роботодавці – наймані робітники)"[22]. Хоча трипартизм і є найпоширенішою формою соціального партнерства, проте "сьогодні соціальне партнерство не обов'язково означає "трипартизм". В Німеччині, Великобританії, Франції не існує офіційних тристоронніх структур, що діють в масштабах усієї країни. У країнах Північної Європи трипартизм проявляється лише в судовій системі. Там існують трудові суди, які розв'язують суперечки, в першу чергу пов'язані із тлумаченням колективних договорів і їх виконанням. В цих судах обов'язково є представники держави, а також представники трудящих і підприємців"[23].

Ми маємо практичні приклади біпартизму. Наприклад, система народних підприємств, залучення працівників до участі в управлінні, взаємодії "працівник-фірма", що розвиваються у США. Ця взаємодія лише в малій мірі опирається на загальнонаціональні домовленості, практично вільні від участі держави, навіть опосередкованої, тому що трудове законодавство США регулює занадто малу частину різноманіття трудових відносин.

Отже, при наявності відмінностей державних функцій у різних національних моделях соціального партнерства, держава всюди прийшла до розуміння необхідності формування демократичного механізму регулювання соціально-трудових відносин й заради налагодження ефективного механізму соціального партнерства здійснює суттєве обмеження своїх функцій. Мова йде, насамперед, про добровільне, але чітко визначене й узаконене невтручання урядових органів у комерційно-адміністративну самостійність не лише приватних, а й державних підприємств, а також у самостійність професійних організацій робітників підприємств та організацій усіх форм власності. Без такого самообмеження держави соціальне партнерство буде носити або формально-бюрократичний характер, або виникатимуть неконтрольовані вогнища соціальної напруги.

З огляду на все вищесказане можна зробити висновок, що держава, виступаючи то ініціатором, то регулятором, то арбітром часто відіграє вирішальну роль у процесі проведення діалогу між соціальними партнерами. А те, "якою є роль держави у системі соціально-трудових відносин, залежить від стану економіки, соціальної структури країни, її історичних, політичних, культурних і правових традицій, особливо тих, що визначають відносну значущість законодавства або колективних договорів"[24].

У зрілих суспільствах, де вільно функціонують незалежні профспілки й об'єднання роботодавців, де існує демократична політична культура, держава може відігравати роль спостерігача і, лише як посередник, втручається у відносини партнерів. Саме соціальне партнерство тут є реальним інструментом встановлення толерантних взаємин між працею і капіталом на основі рівноправного діалогу повноважних представників найманих робітників, роботодавців і держави з метою забезпечення балансу інтересів у суспільстві, збереження соціального миру й поступального розвитку.

У сучасній Україні роль органів державної влади у регулюванні соціально-трудових відносин динамічно змінюється у зв'язку з формуванням самостійних учасників цього процесу як із боку роботодавців, так і з боку найманих працівників. Набуття вітчизняними підприємствами господарської самостійності, навіть якщо вони залишаються державними, веде до того, що державна влада перестає нести пряму відповідальність за їхню діяльність. Створюються передумови для перетворення державних структур у третього рівноправного суб'єкта соціального партнерства. Органи державного управління поступово відходять від безпосередньої участі у виробничому процесі й перетворюються на нейтрального арбітра у відносинах найманих працівників і роботодавців. Для забезпечення безперервності цього процесу потрібно законодавчо визнати пріоритет соціального партнерства над державним управлінням. Адже, як показує світовий досвід саме утвердження інституту соціального партнерства є ефективним інструментом переходу від державного управління соціально-трудовими відносинами до реальної демократизації цього процесу.

Політико-правова основа функціонування органів виконавчої влади України в основному сформована, визначена їх компетенція, механізми, напрямки діяль-

ності. Законодавча база діяльності профспілок та організацій роботодавців також є. Однак, для становлення в Україні розвиненої системи соціального партнерства необхідним є подальше вдосконалення нормативно-правової бази взаємодії, принципів, форм роботи соціальних партнерів. Для роботодавців стратегічним напрямком має стати зміна мотивації об'єднань, створення внутрішньої системи відповідальності один перед одним й перед іншими партнерами, для профспілок – вироблення механізмів реального вираження інтересів найманих працівників, розширення членської бази, для органів державної влади – розуміння необхідності відповідального тристороннього діалогу.

[1]*Мімандусова Г.* Держава як партнер соціально-трудових відносин // Соціальні виміри суспільства. Зб. наук. праць. Вип. 6. – К., 2003. – С.66; [2]*Кіндратець О.М.* Формування суспільства сталого розвитку: проблеми і перспективи: Монографія. – Запоріжжя, 2003. – С.193-194; [3]*Скрипнюк О.В.* Соціальна, правова держава в Україні: проблеми теорії і практики. До 10-річчя незалежності України. Монографія. – К., 2000. – С.29; [4]IMF. – Survey. – February 19, 1996. – P.56; [5]*Колот А.М.* Соціальне партнерство: його природа і система // Профспілки України. – 1993. – № 2. – С.16; [6]*Панарин А.С.* Понимание и консенсус: от формационного "монолога" к цивилизованному диалогу // История как объект философского знания. Сб. статей. – М., 1991. – С.125; [7]*Ростиашвили К.Д.* Государственное регулирование в либерально-демократической системе // Полис. – 1996. – №. 6. – С.73; [8]*Гелбрейт Д.К.* Справедливое общество. Гуманистический взгляд // Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология / Под ред. В.И. Иноземцева. – М., 1996. – С.230; [9]*Эрхард Л.* Благосостояние для всех. – М.,1991. – С.21, 27, 131-141; [10]*Komte A.* Cours de philosofie positive., 1908; *Spenser G.* The principles of sociology. – L., 1896; [11]*Маунц Т.* Государственное право Германии (ФРГ и ГДР). – М., 1959. – С.124-125; [12]*Хессе Конрад*. Основы конституционного права в ФРГ. – М., 1981. – С.111-114; [13]*Lemruch G.* Liberal Corporatism and Party Govenment. – Edinburg, 1976; *Ionesku G.* Centripenthal Politics Government and the New Centres of Power. – L., 1975; [14]*Winkler J.* Corporatism // European Journal of Cociology. – P., 1976. – № 17;[15]*Сулян В.Б.* Роль государства в американской экономике: теория и практика // США, Канада: экономика, политика, культура. – 2002. – № 1. – С.7-8; [16]*Михеев В.А.* Основы социального партнерства: теория и политика: Учебник для вузов. – М., 2001. – С.161; [17]*Белл Д.* Грядущее постиндустриального общества. Опыт социального прогнозирования / Пер. с англ., под ред. В.И. Иноземцева. – М., 1999. – С.93, 212; [18]*Мімандусова Г.* Держава як партнер соціально-трудових відносин // Соціальні виміри суспільства. Зб. наук. праць. Вип.6. – К., 2003. – С.66; [19]*Садовенко А.П.* Соціальне партнерство: правове забезпечення // Профспілки України. – 1999. – № 1. – С.7; [20]*Мірошниченко О.В.* Роботодавець – його місце та роль у системі соціального партнерства // Соціальне партнерство. Навчальний посібник. – К., 1999. – С.85; [21]*Ван Синьцзянь.* Социальное партнерство: предпосылки, противоречия, условия и особенности его формирования в Китае. – СПб., 1999; [22]*Беленький В.Х., Будякова С.Н.* Социальное партнерство в России: проблемы и решения // Социально-политический журнал. – 1996. – № 5. – С.22; [23]*Кіндратець О.М.* Формування суспільства сталого розвитку: проблеми і перспективи: Монографія. – Запоріжжя, 2003. – С.155; [24]*Уманський О.І.* Демократична держава – її роль і завдання у становленні та розвитку соціального партнерства // Соціальне партнерство. Навчальний посібник. – К., 1999. – С.114.

Надійшла до редколегії 22.02.2004

М.М.Розумний, докторант

ПОЛІТИЧНИЙ ФЕНОМЕН БЛОКУ ВІКТОРА ЮЩЕНКА "НАША УКРАЇНА"

На прикладі стратегії виборчого блоку, що здобув перемогу на парламентських виборах в Україні 2002 року, автор намагається визначити певні закономірності й політичні алгоритми, що є універсальними для сучасного пострадянського простору, а, можливо, й для світових соціо-гуманітарних тенденцій.

On example of Electoral Union "Our Ukraine" strategy, which has wan on parliamentary election 2002 in Ukraine, author defines trends and political algorithms of post-soviet processes. Some of them are actual for world political processes.

Дана стаття присвячена проблемі формування політичної системи України, визначення її системоутворюючих чинників, які найбільш яскраво й адекватно проявляються в ході своєрідного "соціального експерименту", що ним, безперечно, є кожна нова виборча кампанія в Україні. Особливий інтерес до явища "Нашої України" викликаний тим, що його поява і відносний політичний успіх демонструє нові тенденцій в суспільній свідомості, що заслуговують детальнішого вивчення й осмислення.

Дана постановка проблеми є достатньо новаторською для академічних досліджень, в яких прийнято досить чітко розмежовувати проблеми виборчого процесу, проблеми формування інституційних основ політичної системи та власне проблеми функціонування системи суспільних смислів, понять і уявлень, які переважно тлумачаться через поняття ідеології.

Автором статті пропонується відновити в аналітично-конструктивній проекції сукупність взаємних зв'язків і впливів ідеології, інституцій та виборчого процесу, які, поза всяким сумнівом, мають місце в реальному суспільному житті. При цьому ми спираємося на напрацювання дослідників виборчої тематики у різних її аспектах: осмислення ідеологічного чинника в електоральній поведінці громадян України (О.Вишняк), соціально-психологічне моделювання виборця й учасника політичних перегонів (О.Покальчук), аналіз програмних засад електорального суб'єкта (О.Дергачов), а також спроби комплексного аналізу чинників електоральної поведінки (В.Ґеслі).

Щодо питань інституційного формування політичної системи в Україні, то тут важливими орієнтирами для нас є праці В.Якушика, М.Примуша, Б.Козака, Ю.Шведи, але при тому слід відзначити, що увага дослідників у цій галузі обмежується, головним чином, питаннями партійного будівництва, або ж зосереджуються на проблемі формування структур громадянського суспільства. Таке жорстке розмежування громадського і політичного секторів суспільного життя, можливо, виправдане з точки зору класичних положень політичної теорії, але дуже часто перешкоджає адекватному сприйняттю й тлумаченню політичних процесів в Україні.

Відтак, своєю основною метою ми вважаємо аналітичну реконструкцію явища політичного блоку "Наша Україна" у сукупності його ідеологічних, політико-інституційних і політико-технологічних аспектів, які найбільш яскраво проявилися в ході виборчої кампанії 2002 року.

1. Соціальні передумови

Політика має давати відповіді на ті питання, які поставлені самим життям. Ці питання далеко не завжди належать до числа вічних і універсальних. Вони, як правило, стосуються конкретного місця і визначеного моменту в історії тієї чи іншої спільноти.

Створення широкого блоку патріотичних сил в Україні, безперечно, мало свої соціальні передумови. Воно стало відгуком на нові реалії суспільної організації, на потребу "укрупнення" представництва тих соціальних груп, які виникли в ході десятирічних трансформацій.

Ознаки цих груп і принципи їх виокремлення не можуть бути чисто економічними (як це постулює класичний марксизм), але все ж пов'язані з процесами перерозподілу влади, коштів та інтелекту, що супроводжують так званий перехідний період в країнах колишнього СРСР.

Сучасний український соціум перебуває під впливом двох, у чомусь протилежних, тенденцій – доцентрової та відцентрової.

З одного боку, назріла потреба суспільної інтеграції, об'єднання всього суспільства (чи його більшої час-

© М.М.Розумний, 2005

Kyiv National Taras Shevchenko University

тини) на тривкій основі морального, політичного і культурного консенсусу. На цьому шляху необхідно здолати штучні й природні розмежування, старі й нові соціальні конфлікти, що перешкоджають поступальному й прогнозованому розвиткові суспільства.

З іншого – суспільству необхідний певний моральний стрижень і стратегічний вектор, який би увиразнив природу й цілі Української держави як для її власних громадян, так і для зовнішнього світу.

Цим двом тенденціям відповідали ідеологеми і "бренди" двох провідних виборчих блоків періоду 2001-2002 рр. Назви **"Наша Україна"** і **"За єдину Україну!"** є, значною мірою, діалогічними – вони коротко виражають ту внутрішню дискусію, якою живе український соціум на даному історичному етапі.

За відповідною ознакою розмежовуються й самоорганізовуються, на нашу думку, основні суспільні групи, що мають визначальний вплив на політичне життя.

Для певної частини населення ті реалії, ті суспільні норми й конвенції, які склалися на сьогоднішній день, виявилися морально прийнятними, економічно вигідними, психологічно близькими. Навіть очевидні прояви корупції, безправ'я і беззаконня, що влучно виражені поняттям "шантажистської держави", можуть при бажанні бути пом'якшені компромісними міркуваннями на кшталт, "ще не зовсім і не в усьому"[1]. Звідси – бажання утвердити їх на якомога тривкішій основі, нав'язати їх опонентам, підкріпити тезами про "стабільність", "злагоду" і т.п. Природно, що саме настроям цієї доволі широкої групи, представленої корумпованим чиновництвом, наближеним до бюджетних коштів і податкових пільг бізнесом, а також такою радше психологічною, ніж соціально-економічною, групою, як "лояльні громадяни", готові підтримувати будь-яку владу виключно з міркувань власної безпеки, і відповідало гасло "За єдину Україну!".

Натомість поняття "Нашої України" несло в собі певний елемент суспільної динаміки, конфронтації, що відповідало настроям іншої групи – тієї, що виявляла свою незгоду з існуючим станом речей і прагнула перемін. Своєю назвою блок Віктора Ющенка не лише відмежовував "своїх" від стагнуючого соціуму і здеградованої влади, але й суттєво розрізняв ту Україну, яка є, і ту, яка має бути.

Елемент соціального проекту пізніше не був розгорнутий в ході самої виборчої кампанії, що було цілком закономірно для цієї "спринтерської" політичної дистанції. Але сам вихід на політичну арену нового політичного лідера відкривав перед цим проектом "нашої України" значно масштабнішу перспективу.

В підсумку суспільство розділилося на тих, кому ця перспектива "відкрилася", і на тих, кого вона не спокусила. Перших виявилося достатньо, щоб створити політичну сенсацію – перемогу національно-демократичного блоку в країні економічної депресії і соціального песимізму. Але для справжнього суспільного повороту критична маса "революціонерів" та "ідеалістів" не дозріла.

2. Політичні передумови

Перегрупування політичних сил напередодні парламентських виборів 2002 року мало свою логіку, лише частково пов'язану з логікою суспільних процесів.

У тій частині, що стосується безпосередньо формування блоку "Наша Україна", найперше слід виділити таку тенденцію, як криза національно-демократичного руху.

Покликані до політичного життя революційними подіями кінця 1980-х – початку 1990-х років національно-демократичні сили увібрали в себе різнорідні стихії: непримиренних дисидентів-антикомуністів, письменницьку номенклатуру, яка ще за часів СРСР засвоїла певні навички публічності й конформізму, молоду ліберальну інтелігенцію, що прилучилася до суспільних справ на хвилі соціального реформаторства. Ім'я Народного Руху України, який увібрав у себе різнорідні патріотичні організації та більшість провідних діячів, стало символом тогочасних перемін.

Національна романтика, соціальний протест, інтеграція "на захід" – такими були фундаментальні засади пропаганди й діяльності націонал-демократів, первісна поміркована програма яких "із запасом" була виконана в 1991 році колишніми партократами на чолі з комуністичним ідеологом Леонідом Кравчуком. Із цим періодом пов'язаний перший розкол у середовищі націонал-демократів, коли одна частина Руху перейшла з *революційної* на *стабілізаційну* соціально-політичну платформу, а інша, на чолі з В.Чорноволом, взяла курс на здобуття політичної влади. З цією метою Народний Рух був трансформований у політичну партію.

Характерно, що результати кандидата у президенти В.Чорновола на виборах 1991 року дуже близькі до результатів Блоку Віктора Ющенка "Наша Україна" у 2002-му. Отже, йдеться про пряму спадкоємність, що ґрунтується не лише на єдиній соціальній базі, але й виражає собою певні нереалізовані сподівання і невиконану політичну програму.

Чому відбулася така політична "реінкарнація"? Річ у тому, що на певному етапі НРУ засвідчив свою нездатність таку програму і такі сподівання реалізувати. Відтак, її адепти почали шукати нові форми самовираження й самореалізації. На шахівниці стали з'являтися нові фігури. Вже на парламентських виборах 1998 року серйозну конкуренцію Руху склала щойно створена ліберальна партія "Реформи й Порядок", тоді ж виокремилася (щоправда, без значного успіху) радикальна націоналістична опозиція в особі блоку "Національний Фронт".

Однак, в умовах загострення політичної боротьби, яке супроводжувало підготовку до виборів 2002 року ("касетний скандал", відставка уряду Віктора Ющенка), а також після приголомшливого провалу на президентських виборах 1999 р. обох кандидатів від розколотого на той час Руху необхідність об'єднання націонал-демократів стала очевидною для всіх.

Додатковим стимулюючим фактором цього процесу стала поява нового національного лідера, що в цілому поділяв національно-демократичну ідеологію і програму, але водночас не обтяженого прорахунками, поразками й зрадами, яких зазнали в попередній період їхні політичні виразники і соціальні носії.

Таким чином, виникла можливість для "другої спроби". Додатковим фактором було те, що ситуація вимагала реальної альтернативи існуючій владній коаліції, некомпетентність, аморальність і безперспективність якої стала вже надто очевидною. Відтак проект "Нашої України" отримав значну кількість потенційних соціальних і політичних "спонсорів", зацікавлених у зміні існуючого стану речей (не лише в перерозподілі сфер впливу, але й у зміні правил гри на економічному й політичному полі) і готових вкладати у це свої сили, ідеї, кошти.

3. Ідеологічні передумови

Минулі вибори проходили під знаком уже досить давньої тенденції, що може бути визначена як "криза ідеологій", є спільною для більшості європейських країн і проявляється у повсюдній моді називати виборчі суб'єкти більш або менш виразними політичними гаслами.

Класичні політичні ідеології (лібералізм, консерватизм, соціалізм) переживають період свого теоретичного узагальнення і практичного взаємопроникання.

Київ. Національний університет імені Тараса Шевченка

Відколи у виборчих перегонах ключову роль почали відігравати загальнонаціональні телекомунікації, запозичення конкурентами окремих пунктів програм, гасел і, навіть, принципів стало звичайним технологічним прийомом, а збереження незмінної "платформи" – ознакою політичного маргінесу.

За цих умов дезорієнтація виборця досягає критичної межі, за якою його здатність розрізняти політичних суб'єктів підпорядковується статистичним законам, відкритим у галузі рекламного менеджменту. Ідеологічний чинник виявляється допоміжним засобом для емоційного впливу на ту категорію людей, для якої зберігають свою значущість певні слова, символи, персоніфіковані образи.

Утім, спроба використовувати класичні ідеологеми в чистому вигляді, але із застосуванням комерційних технологій в українському варіанті довели свою низьку ефективність, хоча й мали певні переваги над "чистим креативом", яким "на ринок" виштовхувався нібито цілком новий продукт (порівняйте скромні результати одіозної СДПУ(о) із гучним провалом "Команди озимого покоління").

Роль ідеологічного чинника суттєво зростає лише в тому випадку, коли він умонтований у генеральну стратегічну лінію соціального розподілу на "своїх" і "чужих". Тому своєрідний підйом сьогодні переживають радикалізовані, фундаменталістські варіанти ідеологій, які, однак, суттєвого впливу на розстановку політичних сил в Україні не мають і стабільно представлені ортодоксами з КПУ та їхньою соціально-політичною нішею.

Формування Блоку "Наша Україна" на основі партій національно-демократичного спрямування позиціонувало його в ідеологічному плані достатньо жорстко. Ідеологія в даному випадку представляла собою не стільки "двигун", рушій політичного розвитку, скільки традицію, що за певних умов сприймалася як "тягар" і штучне обмеження для поширення соціальної бази і політичного впливу.

Більшість передвиборчих заходів у зв'язку з цим були спрямовані на зняття жорстких конотацій імені блоку і його лідера з поняттями "націоналізму", "ринкових реформ" та ін.[2].

4. Виборча стратегія "НУ"

Стратегія блоку[3] визначалася кількома важливими факторами, що окреслювали характер самої кампанії 2002 року та особливості даного політичного суб'єкта у його сприйнятті населенням країни та реальними параметрами позиціонування його лідера. Зокрема, враховувалися такі моменти: (1) Рейтинг політичних партій і блоків у передвиборчий період; (2) Рейтинг політичних лідерів; (3) Особливості поведінки електорату в ході виборів, що виявили себе протягом минулих кампаній; (4) Очікування населення щодо змісту і характеру кампанії; (5) Основні електоральні ніші та перспективи їх заповнення; (6) Наявні ресурси та можливості їх додаткового залучення; (7) Імовірна стратегія і тактика політичних противників і конкурентів.

На основі аналізу й співставлення цих даних був складений ***прогноз*** щодо загального характеру виборчої кампанії 2002 року, а також щодо можливих результатів блоку "Наша Україна".

Основні висновки були наступні: (1) Кампанія 2002 року очікувалася як винятково жорстка і безкомпромісна; (2) Результатом кампанії мало стати укрупнення й персоніфікація основних партійних угруповань українського політикуму; (3) Наявні у провладних сил адміністративний, інформаційний та фінансовий ресурси давали їм вирішальну перевагу в технічних компонентах кампанії; (4) У значної частини населення сформувалося очікування появи нового владного центру – патріотичного, некорумпованого, професійного; (5) Особистий рейтинг лідера блоку В.Ющенка значно перевищував сумарний рейтинг партій – учасниць блоку; (6) Прогнозовано досяжним результатом блоку було визначено 23-25% голосів виборців у загальнодержавному багатомандатному окрузі.

Особливістю розробленої на основі цього стратегії було те, що формування її відбувалося **паралельно й у взаємному зв'язку** з формуванням самого блоку (його складу, назви, ідеологічного обличчя).

В підсумку було визначено, що необхідною умовою успіху була єдність національно-демократичних і ліберально-реформаторських сил у межах блоку, а також залучення до його складу відомих особистостей і політичних сил більш поміркованого, центристського плану. Особлива увага приділялася залученню відомих і авторитетних політичних фігур у регіонах.

Відтак, основу стратегії блоку становили кілька важливих ***рішень***.

Метою кампанії була визначена **перемога на виборах**, що в існуючих правових та політичних колізіях мало тлумачитися як отримання найбільшої серед усіх суб'єктів кампанії кількості голосів за списком партій і блоків у загальнодержавному багатомандатному окрузі.

Характер кампанії було визначено як ***лідерська кампанія***: уся агітація будувалася на основі особистих якостей, державницьких заслуг і політичних перспектив лідера блоку Віктора Ющенка (що відобразилося, зокрема, і в назві блоку). Суб'єктам блоку, в першу чергу, політичним партіям та їхнім лідерам було заборонено вести самостійні кампанії та проводити окремішні акції.

Тип кампанії – ***лідерська***, в тому сенсі, що від самого початку блок заявляв про себе як про потенційного переможця перегонів і приймав при цьому певні правила передвиборчої поведінки: відсутність прямих нападів на конкурентів, зваженість, апеляція до вищих суспільних потреб і політичних мотивацій. Звідси випливала певна стриманість блоку щодо участі у різноманітних дебатах і т.п.

Цільовими для кампанії блоку було визначено всю сукупність соціальних, демографічних, етнічних груп, що означало фактично ***відмову від принципу цільових груп*** і призвело до появи одного з ключових меседжів кампанії: *наші союзники – весь український народ*.

Основні ресурси кампанії було зосереджено на донесенні ключових повідомлень ***безпосередньо до виборця*** за місцем його проживання: організація агітаційного туру лідера блоку по всіх регіонах, розміщення політичної реклами на вуличних і дорожчих щитах, виготовлення численного й різноманітного роздаткового матеріалу.

Ритм кампанії було визначено як достатньо рівномірний, такий, що передбачав ***максимальне збільшення відриву*** від конкурентів на початку й утримання переваги в умовах жорсткого тиску влади, конкурентів та ін.

У підсумку можна говорити про феномен успіху блоку "Наша Україна" у широкому історично-соціальному контексті – як про вияв конструктивного мислення і соціального оптимізму значної верстви українського суспільства, що зберегла свої психологічні й ідейні установки всупереч помилкам і розчаруванням перших десяти років незалежності.

З іншого боку, участь блоку національно-демократичних сил на чолі з політичним лідером нового типу дає багатий матеріал для досліджень у сфері політичних і соціальних технологій, оскільки хід і результати виборчої кампанії продемонстрували можливості адекватної взаємодії між суб'єктом політичного життя і конкретним соці-

альним середовищем, що виникло в Україні в результаті складного й безпрецедентного "перехідного періоду".

Створення виборчої коаліції Блок Віктора Ющенка "Наша Україна", визначення його політичного обличчя, обставини й перипетії його формування відображають, значною мірою, ту унікальну ситуацію, що склалася на початок 2002 року в суспільному житті України.

Але, водночас, на прикладі цього блоку ми можемо визначити певні закономірності й політичні алгоритми, що є універсальними для сучасного пострадянського простору, а, можливо, й для світових соціо-гуманітарних тенденцій.

[1]*Рябчук М.* Дві України: реальні межі, віртуальні війни. – К., 2003. – с.51-52; [2]Див.: Відкрита книга. – К.: Виборчий блок Віктора Ющенка "Наша Україна", 2002. – 74 с.; [3]Див.: Стратегія перемоги 2002. Практичний посібник для керівників виборчих штабів. – К.: Департамент стратегічного планування Центрального штабу Блоку Віктора Ющенка "Наша Україна", 2002. – 114с.

Надійшла до редколегії 06.04.2004

Т.Ф.Сириця, асп.

КОНЦЕПТУАЛЬНІ ПІДХОДИ ДО АНАЛІЗУ ВЗАЄМОЗВ'ЯЗКУ ПОЛІТИКИ Й ЕКОНОМІКИ

У статті розглядаються концептуальні підходи до проблеми взаємозв'язку політики й економіки, а також аналізуються методологічні аспекти цієї проблеми.

The conceptual approaches to problem of intercoupling of politics and economy are considered in article, as well as are analysed methdological aspects this problem.

Взаємодія політики й економіки набуває особливої актуальності в періоди кардинальних змін, які загострюють протистояння з приводу розподілу влади й власності. В якості таких змін необхідно розглядати і трансформаційні процеси, що були започатковані відходом від так званих соціалістичних принципів організації політико-економічної системи, і які відбуваються в більшості новоутворених та старих держав колишнього соцтабору, в тому числі й в Україні. Тому на часі осмислення існуючих концептуальних підходів до згаданої проблеми. При цьому, історичні й структурні особливості сучасності вимагають їх відповідного оновлення.

Проблема взаємозв'язку політики й економіки активно розробляється в сучасній політичній філософії[1], де дискусії, здебільшого, мають нормативне спрямування. Але реальні процеси потребують і більш позитивного політологічного підходу. Вітчизняна політична наука приділяє неналежну увагу даній проблемі, зосереджуючись здебільшого на розгляді процесів, що мають місце винятково в політичній системі, певною мірою ізолюючи їх від впливу чинників інших систем, зокрема й економічної. Це відбувається незважаючи на популярність політекономічної (у Марксовому сенсі) публіцистики. Можливо, така ситуація пояснюється реакцією на тривале домінування у вітчизняному суспільствознавстві саме радянського марксизму.

Серед нещодавніх робіт, де розглядається взаємодія політики й економіки в умовах трансформації, можна виокремити дисертацію Хоанг Хай Банга[2], а також працю М.Михальченка.[3] Обидва автори заперечують наявність домінанти в такій взаємодії, що видається неефективним з методологічних міркувань.

Дана стаття має на меті запропонувати концептуальне бачення взаємозв'язку політики й економіки при розмежуванні світоглядних й чисто методологічних основ дослідження. Тому, спочатку в історичній ретроспективі будуть окреслені деякі ключові підходи до даної проблеми, а потім певні методологічні аспекти останньої.

Економіка й політика тут розглядаються в якості виявів суспільної взаємодії. Економіка (від грец. Oikonomia – керування господарством) – це сукупність суспільних відносин з приводу виробництва, обміну, розподілу і споживання результатів людської діяльності, а також їх ефективного використання[4] в умовах обмеженої кількості ресурсів. Політика (від грец. Politica – державні і суспільні справи) – це сукупність взаємодій окремих індивідів та їх груп спрямованих на узгодження і реалізацію суспільних інтересів та управління суспільством в процесі здобуття, утримання та реалізації влади. Таким чином, пропонується розуміння політики й політичної діяльності у відповідності з аристотелівською традицією, на противагу традиції Марксовій і веберівській.

Політика є сферою узгодження різноманітних індивідуальних та групових інтересів, ключовими серед яких убачаються економічні інтереси, що зумовлені як фізіологічними, так і соціальними потребами людини. Зважаючи на це, жоден дослідник, щоправда, приймаючи певні методологічні принципи (наприклад, соціобіологічну природу людини), не зможе заперечити основоположної ролі суспільних відносин у сфері економіки, а також їх високого потенціалу конфліктності.

Прийняте ще з часів давньої Греції положення, що приблизна рівність у розподілі подібних політичних засобів сприяє приблизній рівності в контролі за державною владою видається слушним і зараз[5]. Одним із таких політичних засобів є економічний ресурс, тобто перевага у сфері економічних відносин.

Гесіод на зламі VIII-VII століть до н.е. написав у "Роботах і днях":

Скрили безсмертні від смертних джерела життя. А то легко

Можна було б чоловікові протягом дня роздобути

Стільки, що мав би на рік споживати, не знаючи злиднів[6].

По суті він окреслив ключову проблему людської життєдіяльності. З її усвідомленням були пов'язані й найвідоміші в античності підходи до розуміння природи і походження держави представлені Платоном та Аристотелем. Відмінність цих підходів надто тонка і виявляється у зв'язку з причиною виникнення держави, що ґрунтується швидше не на рівні політичної теорії, а на рівні гносеології й онтології. Платон пропонує цілком матеріальні причини: "…кожна людина залучає то одного, то іншого для задоволення тієї чи іншої потреби. Відчуваючи нестаток багато в чому, багато людей збирається разом, щоб мешкати спільно і надавати один одному допомогу: таке спільне поселення і отримує у нас назву держави, … Як видно, її створюють наші потреби. … А перша і найбільша потреба – це здобуття їжі для існування й життя"[7].

Аристотель, на противагу Платону, орієнтується на цільову причину: "…будь-яка держава представляє собою свого роду спілкування, будь-яке ж спілкування організується заради якогось блага, … причому більше інших і до вищого серед усіх благ прагне те спілкування, яке є найбільш важливим із усіх і обіймає собою решту спілкувань. Це спілкування і називається державою чи спілкуванням політичним"[8]. При цьому Аристотель дає своє знамените визначення людини: "людина за природою своєю є істотою політичною"[9]. Але, на пе-

© Т.Ф.Сириця, 2005

рший погляд, подаючи державу як дещо сутнісне і закладене в саме поняття людини він усе ж вважає державу такою, що "виникла заради потреб життя, але існуюча заради досягнення благого життя"[10]. Тобто вбачає безпосередню причину виникнення держави все ж не в політичній природі людини, а в її матеріальних потребах. Що ж до сенсу самої держави, то як в Аристотеля, так і в Платона, він убачається в досягненні блага. Отже обоє, загалом, розглядали матеріальні потреби як такі, що спонукають до політичного об'єднання. Звичайно не слід ототожнювати наявність потреби і її задоволення з наявністю економічних відносин, адже базові потреби можна задовольнити і не вступаючи в економічні відносини. Тому власне економічні відносини, як безпосередня причина утворення держави, розглядаються лише у Платона.

На початкових етапах становлення буржуазного суспільства, Н.Мак'явеллі, подолавши традицію християнської етики не обговорювати реальних мотивів політичних рішень і дій, зауважував: "Коли доведеться все-таки пролити чиюсь кров, це треба робити маючи достатнє виправдання і явну причину, але більше треба утримуватися від чужого майна, бо люди скоріше забудуть батькову смерть, ніж утрату спадщини"[11].

Надзвичайно важливими для сучасного розуміння характеру взаємодії політики й економіки є праці Т.Гоббса і, особливо, Дж.Локка. Починаючи з Гоббса, суверенна влада та економіка розглядаються як конститутивні елементи суспільства. За Гоббсом, люди рівні від природи і керуються винятково власними інтересами; тому між ними виникає недовіра, а із взаємної недовіри – війна всіх проти всіх ("поняття війни полягає не у боях, що відбуваються, а у явному устремлінні до них"[12]). В природному стані ніщо не може бути несправедливим, тому Гоббс ототожнює мораль із позитивним законом[13], а людина, отже, сприймається як аморальна від природи. У природному стані відсутнє право приватної власності, оскільки всі претендують на все[14]. З державного примусу, розпочинає своє існування й право власності, а заснування державного стану пов'язане з усвідомленням його вигідності для більш ефективного задоволення пристрастей[15].

Слід звернути увагу, що Гоббс, у принципі, уможливлює існування людей поза державою і, на відміну від Локка, вважає, що людей змушує до об'єднання не прагнення зберегти власність, а наміри таку власність набути та міркування безпеки. Таким чином, Гоббс пропонує державоцентричну модель взаємодії політики й економіки; це підтверджується механізмом договірного утворення держави: угода через відмову кожного від своїх прав на користь суверена при тому, що суверен не розглядається як одна зі сторін договору.

У Локка асоціація й економічний інтерес приходить на зміну пануванню і політичній силі у справі захисту власності. Природний стан у Локка суттєво відрізняється від Гоббсового (це зовсім не стан війни), хоча люди такі ж рівні від природи[16].Людина не є початково аморальною (втім як і морально досконалою) у стані свободи оскільки підкоряється закону природи: "… і розум, який є цим законом, вчить усіх людей, … що, оскільки всі люди рівні і незалежні, остільки жоден з них не повинен завдавати шкоди життю, здоров'ю, свободі чи власності іншого"[17]. Проблемним моментом природного стану є те, що кожен володіє двома видами влади: влада робити те, що він вважає необхідним для збереження себе та інших у рамках закону природи та влада карати за злочини, здійснені проти даного закону[18]. Оскільки ж людина не є морально досконалою, то користування власністю не убезпечене від зазіхань із боку інших. Це спонукає відмовитись від такого стану та приєднатися до спільноти тих, хто вже об'єднався чи збирається об'єднатися заради взаємного збереження своїх життів, свобод і володінь – "власності"[19].

Локк включає в поняття власності як життя та свободу, так і володіння – приватну власність. Це принципове положення, оскільки Локк, на відміну від більшості попередників, вже не зосереджується на базових потребах як таких щоб вивести з необхідності їх задоволення необхідність об'єднання в політичну спільноту. Він, власне, розглядає вже наявні, до встановлення будь-якої суспільної організації, економічні відносини. Що мова йде саме про відносини, вказує намагання Локка знайти в неорганізованому стані критерій володіння власністю, який би був загальновизнаним за умов природного стану – "трудовий" критерій[20]. Держава розглядається як інструмент для узгодження інтересів. Перехід до державного стану зумовлений консенсусною згодою учасників договору, в тому числі й правителів[21].

Локк переставив наголос із політичної сфери суспільних відносин на економічну. Звичайно, із погляду сьогодення, договірні концепції розглядаються в рамках теорії гіпотетичного договору та й аналіз природного стану не має практичної спрямованості. В даному випадку зовсім не важливо чи існував природний стан і факт договору, – головне полягає в тому, що моделюється ситуація, яка окреслює уявлення про взаємодію політики й економіки.

Якщо Локк підпорядкував державу як за її сутністю, так і походженням економічним відносинам, то в А.Сміта[22] чітко простежується характерне для класичного лібералізму прагнення замінити політику й релігію економікою й мораллю. Політика замінюється економікою, із її невидимою впорядковуючою рукою конкуренції, і мораллю "економічної людини". Але все ж держава повинна бути, володіючи лише однією функцією: оберігати закони й власність.

Така позиція різко критикувалася Гегелем: "…ціль держави є всезагальний інтерес як такий, а в ньому – збереження особливих інтересів, субстанцію яких він складає"[23]. Оскільки громадянське суспільство як сфера реалізації індивідуального інтересу не є "в собі і для себе розумне", то його відокремленість веде до розпаду самого суспільства внаслідок виникаючих диспропорцій, що ведуть до "розрізненості і обмеженості особливої праці і тим самим до залежності і нестатку пов'язаного з цією працею класу, а звідси і до неспроможності відчувати й насолоджуватися своєю свободою, і особливо духовними перевагами громадянського суспільства"[24].

Л. фон Штейн критикуючи лібералізм стверджував, що оскільки пріоритетне значення має інтерес володіння, то різні соціальні сили прагнуть використовувати державну владу для збільшення власного впливу. Тому лише відокремлення носіїв державної влади від соціальних сил може гарантувати закріплення функцій держави як гаранта свободи. Таким чином, пропонується ключова дилема: якщо держава не відокремлена від суспільства, то вона виявляється не в змозі управляти неупереджено економічними процесами, оскільки є їх похідною; якщо ж політика відокремлена від впливів економічних інтересів окремих груп, то демократичний ідеал державної влади як утілення народного волевиявлення нездійсненний[25].

На початку XIX сторіччя Сен-Сімон, Фур'є та Оуен теж критикували капіталістичні відносини і їх політичні наслідки, а свої проекти пов'язували з моральним вдосконаленням людей. В останньому, вірогідно, й полягає найбільша помилка утопістів. Помилка не стільки в правильності бачення проблеми, скільки в ігноруванні "одвічно злого" у людині, оскільки, коли мова заходить про рівність і ліквідацію держави, то як лібертаристи, так і марксисти і будь-хто інший наштовхуються на нездоланний останній бастіон – проблему етики.

Не здолав цієї перешкоди й К. Маркс, незважаючи на його орієнтацію на наукові факти. Він запропонував своє холістичне розуміння історії. Вихідним елементом Марксової концепції є людина з її потребами. В своєму суспільному житті люди вступають у певні незалежні від їх волі виробничі відносини, які відповідають певному рівневі розвитку їх продуктивних сил. "Сукупність цих виробничих відносин, – пише Маркс, – складає економічну структуру суспільства, реальний базис на якому підноситься юридична й політична надбудова і якому відповідають певні форми суспільної свідомості. Спосіб виробництва матеріального життя зумовлює соціальний, політичний і духовний процеси життя взагалі"[26]. Політична влада за Марксом – це лише породження економічної влади, хоча надбудова й спроможна здійснювати зворотній вплив на базис. Сама ж політична організація має класовий характер і є інструментом класового гноблення. Відповідно, після зникнення класів, на що має бути орієнтована соціалістична революція й період диктатури пролетаріату, зникає і потреба в державі. Як видно, деякі Марксові положення не є оригінальними і пропонувалися (хоча й в іншій формі) ще Локком. Критики Маркса якраз мають найменш претензій до положення про зумовленість політики економікою, а найзапекліші серед них (анархокапіталісти, лібертаристи) так само мріють про зникнення держави, щоправда, з інших мотивів. Внеском Маркса є загострення уваги на активній взаємодії політичної й економічної сфер суспільних відносин і на тому, що економічний інтерес має тенденцію використовувати політику у своїх цілях. Радянський марксизм радикалізував концепцію взаємодії політики й економіки Маркса: "Відокремлювати організаційні питання від політики не можна. Політика – це концентрована економіка"[27].

Побутує думка про те, що М. Вебер є чи не протилежністю Маркса у соціально-філософських поглядах і, на противагу Марксу, який виводив характер ідеології з існуючого способу виробництва, навпаки, пояснював капіталістичний спосіб виробництва феноменом протестантської етики. Але навіть заключне речення праці "Протестантська етика і дух капіталізму" свідчить, що таке трактування позиції Вебера є спрощеним: "…це, звичайно, зовсім не означає, що ми маємо намір замінити однобічну "матеріалістичну" інтерпретацію каузальних зв'язків в області культури й історії настільки ж однобічною спіритуалістичною каузальною інтерпретацією. Та й інша допустимі у рівній мірі, але обидві вони однаково мало допомагають встановленню історичної істини, якщо вони слугують не попереднім, а заключним етапом дослідження"[28]. Якщо й можна назвати їх антагоністами, то лише у сфері філософії й методології науки, оскільки для Вебера методологія переважно – це інструмент дослідження, а для Маркса – кінцевий результат наукових пошуків.

Провідна ж роль серед критиків Маркса належить К. Попперу. Поппер критикував марксизм як метод. Була піддана критиці й Марксова теорія взаємодії політики й економіки: "Ця теорія – прямий результат його соціального методу, його економічного історизму, доктрини про залежність соціального й політичного розвитку від розвитку економічної системи або людського метаболізму"[29]. Поппер зауважує, що Маркс відкрив значення економічної влади й очевидно його перебільшив. Пояснює Поппер це перебільшення тодішніми соціально-політичними умовами, коли експлуатовані капіталістами робітники, за всієї очевидності експлуатації, не мали захисту з боку державної влади. У зв'язку з цим напрошувався висновок – економіка диктує свої інтереси політиці. Але Поппер вважає, що: "Описана й критикована Марксом економічна система повсюдно припинила існування. Її заступила не система, в якій держава починає втрачати свої функції, а отже, "виявляє ознаки відмирання", а різноманітні інтервенціоністські системи, в яких функції держави в галузі економіки поширюються далеко за межі захисту власності й "вільних договорів"[30]. Поппер робить ставку на "формальну свободу" (сукупність норм, які гарантують усім рівні права) і стверджує, що Маркс її недооцінив, оскільки нині вона уможливлює контроль над будь-якою владою чи то політичною, чи то економічною. Більше того, Поппер пише: "У нашому аналізі ми дійшли абсолютно протилежних висновків і вважаємо фундаментальнішою саме політичну владу. З цього погляду, політична влада може контролювати економічну. … Отже, найголовніше – це політична влада та засоби її контролю. Економічна влада не повинна домінувати над політичною, а в разі необхідності, з економічною владою слід боротися й ставити її під контроль влади політичної"[31]. Отже пропонується покладатися на ефективність демократичних механізмів. При цьому, необхідно зауважити, Поппер не замислюється над тим, як стала дієвою "формальна свобода" і демократія.

Ніхто не ставить під сумнів те, що сучасні демократичні інституції є наслідком розвитку економічних відносин – артикуляції й усвідомлення різними економічними групами (класами) свого економічного, а отже і політичного інтересу впродовж XIX-XX століть. Демократія – продукт боротьби різних економічних груп (класів) за свої, перш за все економічні, інтереси. Тобто здебільшого в економічній сфері суспільних відносин артикулюються політичні інтереси, а вже для самого узгодження цих інтересів, із метою уникнення загрози "людській свободі" і "формальній свободі", необхідні власне політичні механізми. Так, безумовно, слід погодитись з Поппером, що політика є ключовою сферою для контролю економічної влади. Але міркуючи послідовно, ми приходимо з необхідністю до моделі функціональної зумовленості: політичні відносини існують у великій мірі завдячуючи економічним відносинам, хоча б тому, що останні вимагають того ж таки контролю. До того ж навряд чи суто естетичні інтереси більше потребували узгодження ніж економічні.

І, нарешті, теза Поппера, що теорія Маркса про базис і надбудову "звичайно ж, була спростована наступним досвідом"[32], видається не надто переконливою хоча б з огляду на проблеми сучасного капіталізму розглянуті Р.Далем в роботі "Вступ до економічної демократії"[33]. В цій роботі загострюється проблема, на яку звертав увагу Поппер і яка, на його думку, вирішується за допомогою демократичних механізмів та інституціонального контролю політичної влади над економічною. Виявляється, не зважаючи ні на що, і в демократичних суспільствах економічна влада прагне контролювати політичну. Це проблема свободи і рівності, а Поппер ратує як за відкрите суспільство, так і за рівність (державний інтервенціоналізм), в той час як жоден з напрямків політичної філософії не в змозі розв'язати проблему їх діалектики. Як пише Даль: "відповідно до попередньої точки зору, рівність громадян могла поставити під загрозу свободу, то в нових умовах свобода корпорацій спряла формуванню корпусу громадян, далеко не рівних по ресурсах, які вони могли б використовувати в політичному житті"[34].

Виникає необхідність більш ретельно розмежувати дві пари протиставлень – базису й надбудови та економіки й політики. Якщо перше можна подати у формі матеріальне – культурне, то друге неможливо звести до такого розмежування, оскільки мова йде не про самостійні реальності, а про єдиний функціональний механізм, який, на думку Т.Парсонса, сприяє проявам "самодостатності суспільства"[35]. Для Парсонса економічна

і політична сфери поєднують у собі узагальнений механізм і мову управління суспільством[36].

Парсонс виокремлює культурні елементи в особливу фідуціарну підсистему структурними компонентами якої є цінності, що впливають як на політичну, так і на економічну підсистеми через їх (цінностей) інституціоналізацію на рівні інтеграційної підсистеми[37]. Тобто, культурні чинники присутні як в економіці, так і в політиці. Тому оцінюючи реально взаємодію політики й економіки не можна ототожнювати дану проблему з проблемою взаємодії матеріальних і культурних факторів. Утім, це стосується дослідження конкретної ситуації, а не випрацювання світоглядної основи методології дослідження. Розглядаючи на соціально-філософському рівні проблему цієї взаємодії, економічну мотивацію пов'язують, в першу чергу, з цілком фізіологічними потребами, а вже потім із раціональною поведінкою "економічної людини". Політична ж дія, якщо не вважати, що вона обслуговує економічну, повинна мати в своїй основі вольовий, ідеальний момент, пов'язаний з культурними інтенціями. Тут і постає проблема чи є політична дія (за визначенням ідеальна) похідною від економічної (матеріальної), і не щодо конкретного випадку, а концептуально. На цьому рівні протиставлення економіка – політика й матеріальне – культурне є співвідносними. І саме М.Вебер, чи не вперше, окреслив відмінність світоглядної й методологічної позицій щодо чинників суспільного розвитку.

Вище було розглянуто деякі підходи до проблеми взаємодії політики й економіки. З'ясувалося, що існують протилежні погляди щодо домінанти у цій взаємодії. Виникає питання, чим зумовлюються такі відмінності? Хоча ідеаліст Гегель підносив роль держави як визначальну, а матеріаліст Маркс базовою вважав економічну сферу суспільних відносин, навряд чи онтологічна позиція повинна бути вирішальним чинником у дослідженні конкретних процесів. Інша справа, як відбувається насправді. Соціально-філософська думка синтезувала в собі як, в тій чи іншій мірі, моністичні підходи (зв'язки мають виражений субординаційний характер), так і плюралістичні. Але логіка суспільно-наукового дослідження не може позбавитися світоглядних установок, як і тяжіння до моністичності, оскільки дослідження претендує на науковість. Так, наприклад, П.Сорокін із приводу "соціальних факторів" декларував плюралістичний підхід: "…коли ми виявляємо, що зміна в одному з класів (скажемо в економічному) в середині інтегрованої культури супроводжується одночасною чи відкладеною зміною в іншому класі (скажемо, релігійному), ми не приписуємо одному з цих класів переважного впливу, а швидше розглядаємо всі ці зміни як прояви трансформації в соціально-культурній системі в цілому"[38].

Видається, що такий підхід придатний лише для опису явищ, а не виявлення певних тенденцій, єдине що ми можемо – констатувати, що система змінюється без намагання пояснити, чому це відбувається. Тому сам Сорокін, розробляючи власну методологію в суперечці з марксизмом, приходить до моністичного підходу, що правда, протилежного за характером чинника.

Остаточний висновок Сорокіна: "Таким чином, світ понять – чи логічна взаємодія – інакше взаємодія понять – ось кінцева ознака чисто соціального (людського) явища. Звідси випливає, що "соціальне явище є світом понять, світом логічного (наукового – в старому сенсі цього слова) буття, що виходить у процесі взаємодії (колективний досвід) людських індивідів"[39]. Сорокін від Маркса повернувся назад до Гегеля. Людина й суспільство підмінені світом понять. Не виключено, що такі уявлення, як і соліпсизм, можуть відповідати дійсності, але вони приносять мало що в дослідженні суспільства, як ми його сприймаємо. Отже, можна припустити, що розглядати людину (а тим більше суспільство) як лише "специфічно людське" просто неефективно з позицій дослідження конкретних суспільних проблем. Сорокін і сам не надто ретельно дотримувався проголошеної методології, інакше б він не виявив явища соціальної стратифікації.

Отже, в даному випадку, необхідно погодитись з К. Поппером[40] щодо практичної неефективності холістських систем, оскільки вони вимагають чіткого визначення детермінуючих елементів із претензіями на пророкування. Утім, в суспільних науках дослідникові неможливо ізолюватися від світогляду, та чи й потрібно. "Неупереджена" суспільна наука не змогла б розкрити складності й багатогранності суспільного розвитку. Так, М.Вебер слушно зазначає: "Не існує цілковито "об'єктивного" наукового аналізу культурного життя чи "соціальних явищ", незалежного від особливих і "однобічних" точок зору, у відповідності з якими вони обрані в якості об'єкта дослідження, піддані аналізу і розчленовані (що може бути висловлене чи мовчки припущене, усвідомлене чи неусвідомлене); це пояснюється своєрідністю пізнавальної цілі будь-якого дослідження в області соціальних наук, яке прагне вийти за рамки чисто формального розгляду норм – правових чи конвенційних – соціального життя"[41]. Саме світоглядна і цільова позиція, при розгляді конкретної проблеми, спонукає міркувати над більш досконалою аргументацією допомагаючи, у свою чергу, мобілізуватися опонентам. Оскільки суспільні науки (як і природничі, в рамках постнеокласичної методології), внаслідок значної невизначеності і непередбачуваності свого об'єкту, потребують для розв'язання конкретних проблем відправного пункту – конструювання предмету дослідження за певними принципами. Для цього необхідно структурувати об'єкт за визначеними вихідними положеннями, зробити з нього предмет. Ніколи не завадить дослідити, наприклад, політику з точки зору її зумовленості економікою і навпаки, а порівняння отриманих результатів дозволить знайти проблемні моменти. В цьому і полягає важливість і доцільність визначення домінуючого фактора. Адже, як писав М.Вебер: "В основі поділу наук лежать не "фактичні" зв'язки "речей", а "мисленні" зв'язки проблем: там, де за допомогою нового методу досліджується нова проблема і тим самим виявляються істини, що відкривають нові точки зору, виникає нова "наука"[42].

Водночас, як зауважував Б.Рассел: "…учений звертається до загальновизнаних канонів істини і сподівається переконати інших людей не своїм авторитетом, а аргументами переконливими для них як індивідів"[43]. Проблема звернення до загальновизнаних канонів і істин розкриває глибоку конвенційність і проблемність аргументації у суспільних науках. Якщо конвенціоналізм, як філософське тлумачення науки, стосувався саме науково-природничих і математичних теорій, то що вже казати про теорії в рамках суспільних наук. Механізм розвитку суспільних наук базується на авторитетних інтерпретаціях тих чи інших суспільних явищ. Інколи це бувають інтерпретації, що виключають одна одну, але наступникам це не заважає будувати свої доведення як на тих, так і на інших. Експериментальна чи емпірична перевірки – малоефективні. Експеримент наштовхується не лише на етичні проблеми, але й на неможливість керування його умовами. Перевірка на практиці теж є проблемною принаймні з двох причин: (1) Положення й термінологія базових інтерпретацій не мають точно визначеного характеру і тому легко піддаються подальшій інтерпретації з орієнтацією на реальні події й інтерпретацію самих подій як таких, що відповідають інтерпретованим положенням. Якщо ми візьмемося стверджувати, що такі-то і такі-то події були зумовлені такими-то факторами, то наші опоненти, із таким самим успіхом, доводитимуть, що дані події зумовлені зовсім

іншим. Це схоже на пророцтва Нострадамуса – кожен знайде в них те, що шукав, оскільки неформалізована мова є відкритою для інтерпретацій. З цього приводу А.Тарський зауважував, що "поняття істини (так само як і інші семантичні поняття), при застосуванні до розмовної мови разом із звичайними законами логіки неминуче веде до плутанини та суперечностей"[44]; (2) Суспільні відносини надто плинні й нестабільні. Стійкі тенденції та закономірності виявляються лише впродовж значних проміжків часу і в рамках великих соціальних груп.

Повертаючись до взаємодії політики й економіки як методологічної проблеми необхідно зауважити, що намагання знайти як загальновизнаний "детермінуючий" фактор, так і абстрагуватися від загальнофілософської позиції на користь "неупередженого" дослідження так само не можливі, як і безглузді. Тому, в методологічному сенсі, слід задовольнитися розглядом тієї чи іншої проблеми (в даному випадку проблеми взаємодії політики й економіки в реальних суспільних процесах) із певних позицій. І, насамперед, з тих, які узгоджуються із загальнофілософським авторським баченням конкретної реальної проблеми.

Методологічний підхід дозволяє ціннісно не абсолютизувати результати дослідження, а сприймати їх лише як наслідок розгляду одного з аспектів багатогранної проблеми. Оптимальним, з позиції методології, є не прагнення виявити і довести історичну загальнозначущість окремого фактора з претензією на цілковиту "об'єктивність", а довільне обрання визначального фактора, який може бути змінюваним у залежності від цілей конкретного дослідження. Наступні ж порівняльні дослідження, а також перебіг реальних подій, мають визначити міру індивідуальної та комплексної ефективності того чи іншого підходу в дослідженні реальності.

Отже проблема головного чинника розв'язується на рівні методології; іншого загальноприйнятого розв'язання просто не існує, як не існує згоди в питаннях онтології. Таке бачення дозволяє залишатися в рамках ціннісної орієнтації й на її основі будувати концепцію дослідження реальних явищ, при цьому не претендуючи на холістичність й не заперечуючи наукову цінність інших, навіть протилежних, концептуальних побудов. Тому спираючись на вищенаведені міркування й аргументи, пропонується розглядати економічний чинник як ключовий у взаємодії політики й економіки для дослідження паралельної політико-економічної трансформації. Такий вибір домінанти для даного конкретного дослідження стане більш прийнятним при залученні додаткового зв'язуючого поняття ефективності і, зокрема, ефективності у політиці, а також досить простої схеми взаємодії політики, економіки й ефективності. Оскільки, в сучасних умовах глобалізації, ключовою для функціонування суспільства (особливо в стані трансформації) є саме ефективність в економіці (економічне зростання, повна зайнятість, оптимальне використання ресурсів та ін.), то, безперечно, з орієнтацією на останню приймаються найважливіші політичні рішення, що повинні забезпечувати ефективність у політиці.

[1]*Нозік Р.* Розподільна справедливість // Сучасна політична філософія: Антологія. – К.,1998; [2]*Хоанг Хай Банг.* Взаємодія політики й економіки в умовах прискореної трансформації суспільств (Порівняльний аналіз досвіду України і В'єтнаму). – Автореф.дис.канд.філософ.наук – К.,1999; [3]*Михальченко Н.* Украинское общество: трансформация, модернизация или лимитроф Европы? – К., 2001; [4]Економічний словник-довідник / За ред. док. екон. наук, проф. С.В.Мочерного. – К.,1995. – С.81; [5]*Даль Р.* Введение в экономическую демократию. – М.,1991. – С.18; [6]Антична література. Хрестоматія / Упорядник А.І.Білецький. – К.,1968. – С.117; [7]*Платон.* Филеб, Государство, Тимей, Критий. – М.,1999. – С.130; [8]*Аристотель.* Сочинения: В 4-х т. – Т.4. – М.,1983. – С.376; [9]Там само. – С.378; [10]Там само – С.378; [11]*Мак'явеллі Н.* Флорентійські хроніки; Державець. – К.,1998. – С.438; [12]*Гоббс Т.* Сочинения в 2т. – Т.2. – М.,1991. – С.96; [13]Там само. – С.97; [14]Там само. – С.110; [15]Там само. – С.98; [16]*Локк Дж.* Сочинения: В 3 т. – Т.3. – М.,1998. – С.272; [17]Там само. – С.264; [18]Там само. – С.336; [19]Там само. – С.334; [20]Там само. – С.277; [21]Там само. – С.316; [22]*Сміт А.* Добробут націй. Дослідження про природу та причини добробуту націй. – К.,2001; [23]*Гегель Г.В.Ф.* Философия права. – М.,1990. – С.294; [24]Там само. – С.271; [25]*Даль Р.* Введение в экономическую демократию. – М.,1991; [26]*Маркс К., Энгельс Ф.* Избранные сочинения. В 9 т. – Т.4. – М.,1986. – С.137; [27]*Ленин В.И.* Полное собрание сочинений. – Т.45. – С.123; [28]*Вебер М.* Избранные произведения. – М.,1990. – С.208; [29]*Поппер К.* Відкрите суспільство і його вороги. – Т.2. – К.,1994. – С.145; [30]Там само. – С.136; [31]Там само. – С.137; [32]Там само. – С.132; [33]*Даль Р.* Введение в экономическую демократию. – М.,1991; [34]Там само. – С.15; [35]*Парсонс Т.* Система современных обществ. – М.,1998. – С.20; [36]*Парсонс Т.* О структуре социального действия. – М.,2000. – С.687; [37]*Парсонс Т.* Система современных обществ. – М.,1998; [38]*Сорокин П.* Человек. Цивилизация. Общество. – М.,1992. – С.188; [39]Там само. – С.527; [40]*Поппер К.* Відкрите суспільство і його вороги. – Т.2. – К.,1994; [41]*Вебер М.* Избранные произведения. – М.,1990. – С.369; [42]Там само. – С.364; [43]*Рассел Б.* Історія західної іфлософії. – К.,1995. – С.500; [44]*Тарський А.* Поняття істини в формалізованих мовах. – К.,1998. – С.141.

Надійшла до редколегії 14.10.2003

Kyiv National Taras Shevchenko University

ФІЛОСОФІЯ

В.А.Бугров, доцент

АМЕРИКАНСЬКА АНАЛІТИЧНА ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ В ДРУГІЙ ПОЛОВИНІ XX СТОЛІТТЯ

У статті розглядаються філософсько-історичні концепції представників американської аналітичної філософії.
This article is about philosophy of history conception of American analytical philosophers.

Одним із найбільш розхожих у науковому співтоваристві стереотипів (до того ж дуже шкідливим) є твердження про те, що в аналітичній філософії практично відсутні етика, естетика, філософія історії, політична й соціальна філософія тощо. Тобто, аналітична філософія є суто епістемологічним спрямуванням, і не більше. На нашу думку, цей стереотип випливає з іншого – не менш невірного і так само шкідливого – стереотипу, згідно з яким аналітична філософія є не що інше, як нео- та постпозитивізм. Ми не будемо вдаватись тут до спростування цих стереотипів, адже це – тема спеціального дослідження. Однак, для часткової їх негації ми розглянемо філософсько-історичні ідеї у творчості провідних представників американського аналітизму другої половини XX століття. Такий розгляд, гадаємо, сприятиме спростуванню вказаних непорозумінь, адже що може краще допомогти цьому, як не показ наявності того, що стверджується як відсутнє.

Аналітична філософія історії, як вважає один із її головних теоретиків Артур Данто, "не просто пов'язана з філософією. Це філософія, застосовна до особливих концептуальних проблем, що виникають як з усієї практики історії, так і з практики філософії історії"[1]. Остання ж, на думку Данто, має справу тільки з аналізом минулого й сьогодення історії. Однак, наше пізнання минулого обмежене нашим ігноруванням можливостей пізнання майбутнього. Ідентифікація цього обмеження і є, за Данто, завданням аналітичної філософії історії.

Аналітична філософія історії кінця 60-70-х років XX ст. поставила в центр своїх досліджень проблему наративу, поєднавши традиційну тему філософсько-історичних досліджень із сучасним логічним апаратом дослідження проблем. Відповідно до розуміння власної сутності як концептуальної й аналітичної діяльності, аналітична філософія історії, досліджуючи нарратив, аналізувала дискурс історії як наукової дисципліни. Логічне дослідження структури наративу взагалі і наративних речень зокрема, за задумом аналітичної філософії історії, було тотожнім логічному дослідженню структури мови, використовуваної в історичній науці. Інтерес аналітичної філософії історії 70-х років до наративу стимулювався декількома обставинами: розумінням філософії аналітиками парадигмою як форми філософії мови; неперервною дискусією навколо теорії Поппера–Гемпеля, яка супроводжується стрімким процесом математизації й формалізації гуманітарного, й особливо історичного, знання; появою деконструктивістських і постструктуралістських версій філософії історії.

Найбільш повно й чітко сформулював базисні положення аналітичної філософії історії цього часу А.Данто, випустивши в 1965 році книгу "Аналітична філософія історії". Ф.Анкерсміт порівняв її за значенням в історії англосаксонських дебатів із філософії історії і "Сумами" Томи Аквінського. Саме Данто остаточно оформив аналітичний наративізм як теорію індивідуального історичного тексту.

У своїй праці Данто довів, що структура історичного пояснення й структура наративних речень збігаються[2]. Він проаналізував логічну структуру наративних речень і логічну структуру наративу взагалі, дійшовши висновку, що основною формою історичного виробництва є наративні речення. Виходячи із загальної логіко-методологічної традиції аналітичної філософії, Данто виділив атомарний і молекулярний наративи. Молекулярний нарратив відрізняється від атомарного тим, що тут історик зацікавлений у русі наративу. Кожен осередок (unit) поєднується деяким загальним законом, але не будь-яким законом науки, а строго адекватним для описуваних наративом подій. Отже, для того, щоб пояснити зміни в наративі, немає імперативної потреби в наявності деякого закону науки, як це вважали Поппер та Гемпель.

Атомарний нарратив, із погляду системного підходу, є елементарною клітиною знання, чи мінімальним описом, що задається рухом від речі (реїстична клітина: "Історія розвивається") чи від властивості (атрибутивна клітина: "Розвиток властивий історії"). Тут приймається як аксіома, що існують три типи створення картини світу: реїстичний – від речі, атрибутивний – від властивості і реляційний – від відношення. Молекулярний нарратив є власне перерахуванням, і тут можлива поява міркування, аналізу, у перебігу якого здійснюється рух від елементарних синтетичних когнітивних операцій до аналітичних процедур.

Як Вітгенштейн у "Логіко-філософському Трактаті", виділивши атомарні і складні пропозиції, прагнув вивести загальну форму речення для того, щоб показати, що є властивим всім реченням узагалі, тобто вивести логічну форму, так і Данто запропонував логічний "кістяк" наративу взагалі, тобто "кістяк" будь-яких описів – від анекдотів і повчань до історичного і літературного наративу, і ключовим словом в цьому "кістяку" є "проходження".

Цей кістяк наративу, чи його логічна форма, – поняття, запозичене у Вітгенштейна. Воно тлумачиться як своєрідна загальна умова, яка дозволяє побачити спільність факту й образу, тобто форма дійсності. У логічній формі наративу образи та їхні елементи здатні конфігурувати один з одним відповідно до конфігурації фактів.

Майже одночасно з Данто нарратив як вид історичного пояснення логічно досліджував Мортон Вайт. Як і Данто, Вайт розглянув логічну структуру наративу[3]. Ключовим словом у концепції Вайта, на відміну від концепції Данто, є "причинність". Ідея Вайта більш проста, але теорія Данто більше відповідає семантиці наративних описів, де категорія причинності не є необхідним логічним елементом. Об'єднало Данто й Вайта припущення про те, що нарратив є взагалі центральною проблемою філософії історії. "Нарратив використовується в історії для того, щоб пояснити зміни, і найбільш широкомасштабні зміни, іноді більші, ніж одне людське життя. Справа історика – розкрити і показати нам ці зміни, організувати минуле в тимчасові цілісності. І коли історик це робить, він визначає перспективи лінгвістичного відображення історії у наративних реченнях"[4].

Цю ідею підтримав В.Геллі, видавши в 1964 році книгу "Філософія й історичне розуміння"[5]. На відміну від Данто й Вайта, Геллі стверджував, що пояснення є лише допоміжним засобом наративу. Історичний нарратив, за Геллі функціонально майже цілком подібний до

© В.А.Бугров, 2005

Kyiv Mohyla Academy University

нарративу літературного, різниця між ними полягає лише в тому, що історичний нарратив може бути в принципі верифікованим. На стороні Вайта, Геллі й Данто виступило багато філософів. Вони по-різному інтерпретували позитив нарративу в історичному пізнанні. Л.Мінк розумів його як особливий когнітивний елемент історичного дослідження; Д.Халл – як загальну форму гуманітарного знання взагалі; Х.Фейн убачав цінність нарративу в дескрипції генетичних зв'язків історії на противагу дескрипції причинних зв'язків у теорії Гемпеля, а В.Волш побачив у нарративі світоглядний початок як засіб виховання в людях гуманітарних ідеалів, хоча очевидно, що нарратив не має абсолютного права на трансляцію винятково гуманітарних і гуманних ідеалів.

Л.Ноел-Сміт показав, що нарратив є лише частиною історичного пояснення і може бути викладений різними способами. У нарративі можуть бути відібрані різні факти, і цей вибір детермінується загальним завданням історичного пояснення. Наприклад, у структурі нарративу можуть виокремлюватись загальний план, опис окремих подій, альтернативні події.

Однак, і проти ідеї нарративу як виду історичного пояснення було висунуто чимало заперечень. За великим рахунком, взагалі критика нарративу почалася ще в часи Вольтера і стала класичної у Мішле. Нарратив критикували за зайву політизованість, за заперечення ним необхідності наукової гіпотези в історичній науці. Наприклад, із погляду сучасної філософії науки, нарратив завжди недостатній, тому що ніколи не виходить за межі мови історії і не входить у рамки філософського дискурсу. У цьому ключі в 80-ті роки блискучу критику нарративу здійснив один із засновників школи "Анналів" Л.Февр.

Дехто з представників сучасної аналітичної філософії, не заперечуючи цінності нарративу загалом, підкреслюють, що будь-який нарратив все ж обмежений простором і часом, а тому має вид "обмеженого узагальнення". М.Скрайвен вказує на іманентну нарративові деяку суму трюїзмів, що послабляє його пояснювальну цінність[6]. Розвиваючи цю думку, М.Мандельбаум побачив головну проблему нарративу в його подібі doxa – доксографії.

У нарративі, за Мандельбаумом, ми часто знаходимо суб'єктивну упорядкованість фактів залежно від того, що саме даний історик вважає важливим і визначальним для досліджуваної ним історичної ситуації, події. Більш того, історик взагалі може вставляти в нарратив вигадані історії чи просто неправду, що зумовлюється не тільки змістом самого історичного вихідного матеріалу, але й необхідністю емоційно-психологічного наповнення історичного оповідання. Зрештою, в цьому немає нічого поганого, Гегель називав це "прагматичною історією", яка теж має право на існування.

Нарратив узагалі забезпечує історичному літописові ефект присутності, переконує послідовністю оповідання, послідовністю сплетення текстів оповідного поля. "Історичному поясненню підлягає те, що не може бути пояснено ні логікою поведінки, ані законами функціонування системи, а також не виводиться з каузальних чи статистичних причинно-наслідкових зв'язків. Історичне пояснення в цьому сенсі йде не шляхом звертання до розуму дієвих осіб і не через закони логіки. Те, що воно пояснює, воно пояснює, розповідаючи історію"[7]. Жодне використання інших загальнонаукових засобів пояснення, пропонованих теорією єдності науки (наприклад, теорією Поппера-Гемпеля), не може адекватно виконати одне з основних завдань історіографії: наповнити знання про історичні події і про історичні закономірності живою зображальністю.

Людина як істота не лише мисляча, але й емоційна, не може обійтися без нарративу, реконструюючи історію. Але багато хто з нарративістів вбачають у ньому ще одну задачу – задачу тотального охоплення предмету та його тотального вичерпного пояснення, і це навряд чи вірно. Теза про винятковість нарративної стратегії у філософсько-історичних конструкціях неминуче веде до порушення об'єктивності наукового дослідження, до суто зовнішнього з'єднання наявних фактів і до неадекватного введення в проведене дослідження фактів уявних. У підсумку вся об'єктивна проблематика у сфері взаємозв'язку історичних фактів і мови виявляється складною інверсією формально-логічних операцій мислення. Стає очевидним суттєвий методологічний недолік аналітичної теорії філософсько-історичного нарративізму, особливо виразно виявляючись у постульованій амбівалентності філософії історії – прірві між дійсною історичною реальністю (об'єктивною системою) та її логічною інтерпретацією. На теоретичному рівні цей недолік прихований низкою застережень, але на емпіричному рівні філософсько-історичних досліджень він явно помітний. Вітгенштейнівський постулат, який санкціонує необхідність наявності логічної форми в усьому, призводить аналітичну філософію історії до однобічності в релевантних дослідженнях.

До середини 70-х років дискусія про методологічну роль нарративу в історичних дослідженнях набула неначе двох спрямувань: питання про структуру і нарративу взагалі, і нарративних речень зокрема, і питання про функції нарративу у філософії історії і про цінність нарратології взагалі.

Аналітична філософія історії у 50-60-х роках ХХ ст. була представлена дискусіями між Гемпелем, Поппером, Нагелем та іншими прихильниками теорії пояснення, з одного боку, та Дреєм, Гардінером, Вінчем та ін. – з іншого. До кінця 60-х-початку 70-х років ХХ століття в аналітичній філософії історії виникла нова дискусія, спровокована роботами Данто, Волша, Геллі, Мандельбаума, – про нарратив як можливу теорію історичного пояснення. Наприкінці 70-х – ще одна дискусія (фон Врігт, Девідсон, Квайн, Рорті й ін.) про теорію дії як альтернативу теорії Гемпеля-Поппера. Разом із тим, впродовж усього часу загальною темою теоретичної дискусії була проблема пояснення в соціальних (і насамперед історичній) науках. За великим рахунком, ця тема залишається предметом суперечки й сьогодні, виявляючись чимось іманентно властивим та незнищуваним (невирішуваним) для аналітичної філософії історії. Хронологічно й концептуально рамки зазначеної дискусії умовні. Народжуючись у межах однієї теорії, релевантні ідеї, розвиваючись і трансформуючись, знаходячи нові предикати й форми існування, ставали джерелами нових теорій або нових прочитань старих теорій у нових змінених соціальних і пізнавальних ситуаціях.

Для аналітичної філософії соціальних наук чи не найголовнішим здобутком цього часу став сумнів щодо виняткової правильності методології логічного позитивізму і лінгвістичного аналізу. Як зазначив фон Врігт, на мислення філософів-аналітиків у цей час великий вплив справили пізній Вітгенштейн, феноменологічні й герменевтичні ідеї, що розвиваються континентальною філософією. Аналітична філософія історії поступово відмовлялася від принципу верифікації як ідеології логічного позитивізму і припиняла розглядати в якості свого головного завдання встановлення аналітичних істин в історичному знанні, які стосуються логічних відносин між поняттями нашої мови. Аналітична філософія, під впливом діяльності Квайна відмовляючись від дистинкції "аналітичне-синтетичне", критики Вітгенштейном програми "пошуку основ", досліджень Куна в області

філософії науки й низки інших подій у філософії, дійшла висновку, що світ і дисципліни, які його вивчають, існують незалежно від нього та його концептуалізацій, отже, мають набір власних незалежних характеристик.

Аналітична філософія в 60-х – на початку 80-х років припустила спроможність відкрити абстрактні закони інваріантних властивостей світу, а аналітична філософія історії на основі знання цих законів намагалася інтерпретувати історію як теоретично з'ясовувану (у термінах теорії Поппера-Гемпеля, теорії дії чи нарратології) послідовність подій. Спробуємо виокремити ті особливості аналітичної філософії історії, які є сьогодні суттєвими.

(1) Аналітична філософія 80-90-х років пропонує доповнити абстрактні закони універсуму та його сегментів (історії у тому числі), які відкриті нею, різного роду моделями, описами, аналогіями процесів, що лежать в основі цих законів. У зв'язку з цим Джонатан Тернер, розробляючи загальний огляд сутності аналітичного теоретизування, описав його різні стратегії. Тернер виокремив 4 основні стратегії сьогоденного аналітичного теоретизування: (1) метаісторичні схеми, або власне філософія й історія ідей; (2) аналітичні схеми, побудовані з категорій, які за припущенням позначають ключові властивості об'єкта дослідження; (3) пропозиціональні схеми, що складаються із суджень, які пов'язують змінні властивості світу одне з одним; (4) моделюючі схеми включають поняття, що позначають деякі загальні риси світу, розташовують ці поняття в наочній формі, включають символи, що характеризують природу зв'язків між поняттями.

Метатеоретизування, за великим рахунком, не є теорією, тому що воно занадто філософічне й не верифікується, тому його принципи важко використовувати в аналітичному теоретизуванні. Дане твердження цілком відповідає розумінню аналітичної філософії як, насамперед, концептуальної діяльності. Аналітичні схеми поділяються на натуралістичні, в яких упорядкованість понять є "аналітичним перебільшенням" упорядкованості світу, і сенсибілізуючі, в яких система понять є тимчасовою і чутливою до безупинних змін світу. Натуралістичний варіант аналітичної схеми працює в парадигмі теорії пояснення Поппера-Гемпеля, тому що вимагає створення первісного закону-схеми, який упорядковує на аналітичному рівні властивості світу, і розглядає цей закон як основу подальшого теоретизування. Сенсибілізуючі схеми відкидають універсальні закони з причини мінливості світу й складнощів пізнання законів його функціонування. Пропозиціональні схеми поділяються на аксіоматичні, що здійснюють дедукцію від абстрактних аксіом до емпіричної події, й формальні, де виробляється пояснення емпіричної події як випадку абстрактного закону. Аксіоматичні пропозиціональні схеми практично не використовуються в гуманітарних науках, де неможливо провести повну верифікацію отриманих даних. Формальні й емпіричні пропозиціональні схеми також не надто продуктивні, тому що перші є конкретизацією аксіоматичних схем, а другі взагалі не є теорією.

Моделюючі схеми мають три підвиди: абстрактно-аналітичні – наочна форма відносин між поняттями, вільними від контексту, емпірико-каузальні – система виміряних змінних для окремого емпіричного випадку, емпірично-емпіричні узагальнення – не теорії, але помилково розцінювані як "закони середнього рівня"[8]. Емпірико-каузальні моделюючі схеми подібні до їх пропозиціональних аналогів і не достатні для побудови теорії, тоді як абстрактно-аналітичні моделюючі схеми можуть "істотно доповнити абстрактні судження", допомогти встановити, "які процеси і механізми задіяні в деякому абстрактному судженні"[9].

Аналітичні філософи схильні використовувати й фетишизувати якийсь один підхід до аналізу досліджуваного об'єкта, тоді як лише одночасне використання всіх стратегій може дати дійсно продуктивний результат, забезпечити дослідженню високий науковий потенціал. Мабуть, для задач філолофсько-історичного аналітичного теоретизування дуже продуктивним був би синтез 1) метатеорії, яка володіє величезним власне філософським потенціалом, 2) натуралістичних аналітичних схем, що упорядковують світ емпіричної історії у теоретичні поняття, 3) абстрактних формальних суджень, що розвивають теорії елементарних законів, 4) абстрактних аналітичних моделей, що наочно представляють відношення понять історичної теорії.

(2) Аналітична філософія історії й особливо аналітична герменевтика, почасти філософія мови, характеризуються намаганням пояснити об'єктивний соціальний світ у категоріях принципово суб'єктивних. Історичне розуміється як прояв людського духу у вигляді його мотивованої, інтенціональної дії. Опис історичного минулого подається в термінах мотивації дійової особи, тобто номіналістично. Така методологічна непослідовність провокує конструювання "ідеальних типів" історичного минулого, яке не має місця в дійсності. Зовсім неправомірно вивчати історію тільки через індивідуальні інтенції й свідомість людини, необхідно ввести хоча б методологічний постулат додатковості (комплементарності), відповідно до якого історія усвідомлюється не тільки через людські вчинки (залежні змінні), але й через зовнішню ситуацію (незалежні змінні). Мова повинна йти про вивчення двохвекторного процесу: внутрішніх механізмів людських дій (установок, ціннісних і мотиваційних орієнтацій) і динаміки наявної зовнішньої (фізичної, соціальної, соціокультурної) ситуації. Інакше виникає механістично-спрощена модель, яка до самої герменевтики має лише побічне відношення.

(3) Аналітична філософія історії реалізовує свої задачі через апарат формальної, пропозиціональної логіки і через вітгенштейніанський поняттєвий каркас. Аналітичні й лінгвістичні складові сформулювали в аналітичній філософії історії особливу філософську техніку, яка забезпечує високу логічну строгість теоретизування.

Правомірність проведення логічних дій над категоріями гуманітарних і соціальних наук –питання й сьогодні в сучасній філософії остаточно не вирішене, попри те, що "найбільш характерною рисою філософії XX століття було відродження логіки і та хвилююча роль, яку воно зіграло в загальному розвитку філософії"[10]. Взагалі "XX століття в особі найбільш серйозних своїх представників шукає логіку в історії, сфери логічного й історичного вже не виступають як антиподи, – навпаки, завдання полягає у виявленні їхнього зв'язку і співвідношення" (П.П.Гайденко). Аналітичну філософію історична наука та її методологія почали залучати по мірі можливості формалізації історичного знання. Інша справа, що, формалізуючи історичні категорії чи то в парадигмі логічного позитивізму, яка допускає тільки однозначний контекст, чи в парадигмі аналітичної концептуалізації, яка допускає багатозначність, завжди необхідно бачити різницю між приблизним характером історичних категорій і точністю логічних понять, бо інакше дослідження може привести до помилкових висновків.

Ф.Анкерсміт стверджує, що логіки ніколи не були здатні працювати разом з істориками, тому що ці дві дисципліни надто далеко лежать друг від друга. "Трагікомічна історія з теорією історичного пояснення (теорія Поппера-Гемпеля – В.Б.) тестувала нездатність логіків сказати що-небудь варте про історію, а апріорні історичні спекуляції Канта й Гегеля навчили істориків не чека-

ти корисних ідей від логіки"[11]. Проте не викликає сумніву, що сьогодні "історіографія потребує логічного інструментарію, який не зводився б до формальної логіки і був би орієнтований на вирішення завдань власне історичної науки"[12], і "єдиним розділом логіки, адекватно застосовним для аналізу історії, повинна стати імплікаційна логіка" (якщо а, то.... в). Імплікаційна логіка застосовує апарат традиційної логіки до сфери приблизних понять, тобто таких, що мають нестабільні, інноваційні ознаки. Фон Врігт, досліджуючи можливості застосування логіки до гуманітарних наук, розробив деонтичну логіку (логіку норм і нормативних понять), в основі якої лежить числення дій, а не пропозицій, подій[13].

Поппер пропонував ситуаційну логіку для дослідження історії. Схожою на попперівську ситуаційну логіку є також коллінгвудова логіка питань і відповідей. Коллінгвуд вважав, що Аристотелева модель дедуктивних міркувань як основа сучасної формальної логіки є помилковою та абстрагується від реального процесу наукового дослідження. В реальному ж процесі постійно виникають конкретні проблеми, тому проблема і є, за Коллінгвудом, основною одиницею логічного аналізу. Відповідно до історичного підходу, суть будь-яких проблем не є вічною, а змінюється залежно від обставин. Тому існує не одна проблема, а серія проблем. Відповідно до цього, існує не єдина для усіх випадків логіка, а логіка питань і відповідей, продиктована конкретними історичними мінливими проблемними обставинами. У необхідності реалізації саме такої логіки вбачає Коллінгвуд специфіку філолофсько-історичного й історичного знання.

Схоже міркував С.Тулмін, пропонуючи субстантивну логіку певного предмета й епохи. Сучасний рівень розвитку філософії і логіки дозволяє оперативно й доказово знайти релевантну форму логічних числень для історичних категорій, й аналітична філософія історії зуміла це довести. Головне її завдання полягає в тому, щоб відійти від тієї ситуації, коли наявна тотальна редукція усіх своїх нових ідей винятково в царину методології, так, що ця методологія залишилася б заледве чи не єдиним змістом філософської рефлексії; від нескінченного обговорення релевантних інтелектуальних артефактів континентальної філософії. "Багато концепцій аналітичної філософії історії можна викласти на аркуші чи навіть на половині аркуша машинописного тексту. Все інше – аргументація" (Е.Лооне).

Майже повна зневага до дослідження онтологічної, подієвої сторони, а отже, до принципу амбівалентності філософії історії, приводить аналітичну філософію історії до методологічного соліпсизму й інтелектуального вакууму, нерідко тупцювання на одному місці. Тому інтенсивно здійснюваний сьогодні поворот аналітичної філософії убік герменевтики, феноменології, структуралізму і постструктуралізму, перехід від аналізу слів і речень до аналізу тексту є закономірним і продуктивним для філософсько-історичних досліджень. У ході цього зближення відновлюються й розвиваються зв'язки між пояснювальною та інтерпретаційною парадигмами в гуманітарних дослідженнях, стираються опозиції між реалізацією двох стандартів науковості. В цьому, власне, й виявляється один із можливих перспективних шляхів подальшого розвитку аналітичної філософії.

[1]*Danto A.* The Analytical Philosophy of History. – Cambridge (Mass.), 1965. – P.4; [2]Ibid. – P.143-181, 251-252; [3]*White M.* The Logic of Historical Narration // Philosophy and History. – N. Y., 1963. – P.7; [4]*Danto A.* The Analytical Philosophy of History. – Cambridge (Mass.), 1965. – P.225; [5]Див.: *Gelly W.* Philosophy and Historical Understanding. – Cambridge, 1964; [6]Див.: *Scriven M.* Truisms as the Grounds for Historical Explanations // Theories of History / Ed. by P. Gardiner. – N. Y., 1959; [7]*Люббе Г.* Что значит: этому можно дать только историческое объяснение? // Thesis. – 1994. – № 4. – С.214; [8]*Тернер Дж.* Аналитическое теоретизирование // Thesis. – 1994. – № 4; [9]Там само. – С.129; [10]*Вригт Г. фон.* Логика и философия в XX веке // Вопросы философии. – 1992. – № 8. – С.80; .[11]*Ankersmit F.* The Reality Effect in the Writing of History. – P. 12; [12]*Черняк Е. Б.* История и логика: структура исторических категорий // Вопросы истории. – 1995. – № 10. – С.32; [13]*Вригт Г. фон.* О логике норм и действий. Нормы, истина и логика // Логико-философские исследования. – М., 1989. – С.294.

Надійшла до редколегії 27.04.2004

І.З.Дуцяк, докторант

ГНОСЕОЛОГІЧНА РЕКОНСТРУКЦІЯ ПРОЦЕСУ ФОРМУЛЮВАННЯ ГІПОТЕЗ ПЕРІОДУ АНТИЧНОСТІ ПРО ВЗАЄМНИЙ РУХ КОСМІЧНИХ ТІЛ

На основі гносеологічної реконструкції пізнавальних дій, необхідних для формулювання гіпотез про взаємний рух космічних тіл, здійснено узагальнення методів формулювання гіпотез у процесі наукової пізнавальної діяльності.

Generalizations of hypothesis formulation methods in scientific cognitive activity process were done on the basis of epistemological reconstruction of cognitive activities which are necessary for hypothesis formulation about reciprocating movement of cosmic solids.

Формулювання гіпотез у процесі наукової пізнавальної діяльності являє собою виявлення логічно можливих моделей пізнаваного об'єкта з подальшим наданням якійсь із цих моделей статусу гіпотези. В такому разі, важливим питанням методології наукової пізнавальної діяльності є принципи, правила виявлення логічно можливого на підставі відомого.

Методи формулювання логічно можливого можна виявляти на підставі аналізу історико-наукового матеріалу, реконструюючи дії, необхідні для формулювання тієї чи іншої гіпотези. Проаналізуємо процес виявлення логічно можливого на підставі гіпотез про взаємний рух світил, які були сформульовані в період античності. Опис самих цих гіпотез можна знайти в багатьох виданнях з історії астрономії[1]. Водночас, відсутній аналіз того, якими пізнавальними засобами потрібно було скористатися, які пізнавальні дії треба було здійснити для того, щоб сформулювати ці гіпотези про рух небесних світил.

Перш ніж аналізувати гіпотези щодо руху небесних світил, доцільно стисло описати їх спостережуваний рух, тобто той рух, який теоретично намагалися відтворити дослідники античності. Зорі стосовно земного спостерігача здійснюють обертовий рух протягом доби внаслідок обертання Земної кулі. Сонце стосовно земного спостерігача здійснює такі рухи: 1) як і щодо інших зір, спостережуваним є добове обертання Сонця (точніше, здійснюваний протягом дня рух по півколу) внаслідок добового обертання Землі навколо своєї осі; 2) річне переміщення проекції Сонця на тлі зір внаслідок річного руху Землі навколо Сонця, яке є спостережуваним у місці заходу Сонця (а отже, і сходження); на цій траєкторії руху Сонця названій екліптикою, людина ще в епоху мисливства вичленувала дванадцять сузір'їв (зодіакальні сузір'я). Щодо планет, тобто в буквальному перекладі з грецької *блукачів*, то спостережуваний їх рух не є коловим і не є рівномірним (власне тому вони і названі *блукачами*). Це пов'язане з тим, що в процесі спостереження їхнього руху із Землі, обертовий рух якої навколо Сонця не є безпосередньо спостережуваним для земного спостерігача, на обертовий рух цих світил навколо Сонця

© І.З.Дуцяк, 2005

накладається обертовий рух Землі навколо Сонця. Оскільки всі планети обертаються навколо Сонця в одній площині (крім Плутона, площина обертання якого розташована під невеликим кутом до площини обертання інших планет), то спостережуваний рух планет буде петлеподібним: планета рухається поступально, потім на певну відстань у зворотному напрямку і знову вперед. Це є комбінація поступального й коливного руху, причому у разі внутрішніх щодо Землі планет (Венери та Меркурія) центром коливного руху є Сонце.

Формулюванню гіпотез античності передував тривалий період пізнавальної діяльності. Послідовний гносеологічний аналіз усіх кроків пізнання у цій галузі до античності і протягом античності, не може бути здійснений у невеликому за обсягом дослідженні. Тому аналіз буде розпочато з теоретичного підходу Платона, припущення якого на тривалий час визначили коло пізнавальних проблем у галузі астрономії. З огляду на зазначені міркування, не буде проаналізовано також низку концепцій періоду античності.

Згідно із Платоном, усі небесні світила здійснюють коловий рух. Ця модель не в усьому узгоджується з безпосередньо спостережуваним – адже спостережуваний рух планет не є коловим. Формулювання гіпотези про коловий рух усіх світил, за умови, що для частини світил це не виконується, можливе лише за умови поділу спостережуваного на таке, яке відповідає дійсності, і таке, яке є лише видимістю, позірністю, тоді як дійсність є іншою. Мислення стародавніх греків уже оперувало цими категоріями, а поділ рухів світил на справжні та спостережувані знаходимо також і в Платона. Зокрема, він стверджує, що спостережуваний рух блукаючих світил не є справжнім їх рухом: "Ці візерунки на небі, які прикрашають область видимого, треба визнати найпрекраснішими і досконалими зі схожого роду речей, але все ж вони дуже поступаються речам істинним із їхніми переміщеннями одне відносно іншого, які відбуваються зі справжньою швидкістю й повільністю… Це осягається розумом і розсудком, але не зором"[2]. Поділ спостережуваного на дійсне і видимість дає змогу зробити індуктивне узагальнення: справжній рух усіх світил є коловим. Сімплікій пише про цей крок Платона так: "Прийнявши принципове припущення, що небесні тіла рухаються коловим, рівномірним і незмінно постійним рухом, він поставив перед математиками таку задачу: які з рівномірних, колових і впорядкованих рухів повинні бути покладені в основу (теорії), щоб можна було пояснити явища з "блукаючими" світилами?"[3]. Підставою для формулювання нового знання у вигляді гіпотези було виявлення логічно можливих варіантів. Прийнявши, що спостережуваний рух частини об'єктів є дійсним, а частини світил – ні, отримуємо такі можливі варіанти: 1) можливо, що спостережуваний коловий рух частини світил є водночас і дійсним їх рухом, тоді як неколовий спостережуваний рух іншої частини світил є лише видимістю, а насправді їх рух є коловим; 2) можливий також обернений варіант, тобто такий: рух тих світил, спостережуване переміщення яких є коловим, не є дійсним, а дійсними є переміщення тих світил, спостережуваний рух яких не є коловим. З цих двох можливих варіантів Платон вибрав перший. Припущення щодо характеру справжнього руху тієї частини небесних світил, спостережуваний рух яких не є коловим, здійснено шляхом узагальнення: оскільки дійсний рух частини світил є коловим, то можна припустити, що дійсний рух усіх світил є коловим.

Важливо зазначити, що задача опису тіл коловими рухами могла виникнути тільки у разі, коли прийнято, що блукаючі світила є різновіддалені щодо Землі, тобто перед вавилонськими астрономами, які вважали, що всі світила є рівновіддалені від Землі, розташовані на одній поверхні, така задача в принципі не могла виникнути.

Для узгодження моделі Платона зі спостережуваним, тобто з наявністю світил, спостережуваний рух яких не є коловим, Евдокс створив додаткову модель. Ця модель, яка отримала назву теорії гомоцентричних сфер, описувала колами рух тих світил, рух яких у спостереженні не є коловим. Суть моделі Евдокса полягає в тому, що зовні космос обмежений сферою непорушних зір, а рух Місяця, Сонця та кожної з п'яти планет описується незалежною системою взаємозв'язаних сфер, кожна з яких обертається рівномірно навколо своєї осі. Крім того, на рух кожної зі сфер передаються рухи зовнішніх щодо неї. Світило, рух якого реалізується обертанням сфер, приєднане до екватора самої внутрішньої сфери. Рух планет Евдокс відтворював обертанням чотирьох гомоцентричних сфер: зовнішня сфера відтворювала добове обертання Землі, наступна сфера відтворювала рух середнього положення планети, навколо якого відбувалося її коливання, дві внутрішні сфери відтворювали коливальний рух планети (рис. 1). Коливальний рух планети навколо її серединного положення в поєднанні з поступальним рухом серединного положення давав у підсумку петлеподібний рух, який і треба було змоделювати.

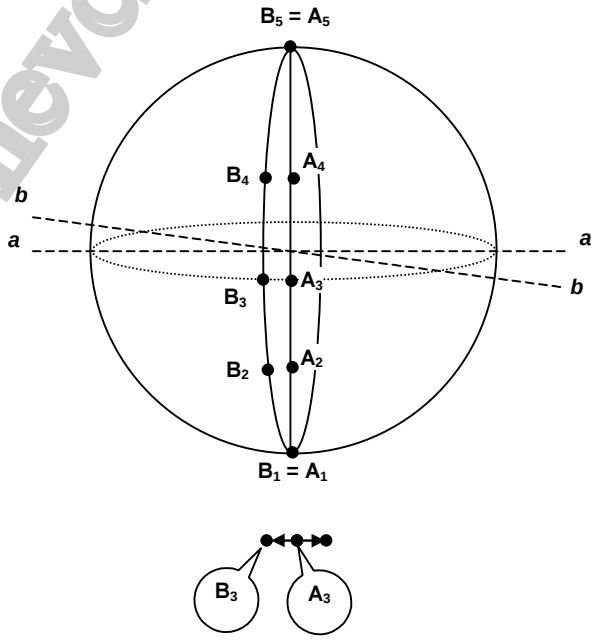

Рис. 1. Схема поєднання колових рухів, за допомогою якої Евдокс відтворив зворотно поступальну складову руху планети

Відтворення зворотно поступального руху планети за допомогою двох гомоцентричних сфер можна пояснити за допомогою схеми, зображеної на рис.1. На цьому рис. зображено дві осі обертання (*a* і *b*), кожна з яких визначає обертальний рух однієї із двох сфер (на рис. 1 обидві сфери не зображені для спрощення сприйняття). Обертальний рух навколо осі *b* не передається на рух навколо осі *a*, тоді як обертальний рух навколо осі *a* передається на обертальний рух навколо осі *b*; обертання навколо цих осей здійснюється у протилежному напрямі з однаковою швидкістю. Унаслідок обертання навколо осі *b* на кут 45^0 точка B_3 переміщується на місце точки B_4. Водночас, цей рух не призводить до зміни розташування точки A_3. Одночасно з обертанням навколо осі *b* відбувається обертання навколо осі *a* (в протилежному напрямку з

однаковою швидкістю), причому рух сфери, яка обертається навколо осі *а* передається на рух сфери, на якій розташована точка B_3. Тому, точка B_3 переміщується назад на екватор, але вже не на попереднє місце свого розташування (до початку руху), а ближче до точки A_3. На цей момент руху точка B_3 віддалена від точки A_3 на відстань $У_4$-A_4. Після наступного обертання на кут 45^0 точка B_3 буде розташована в тому ж місці, що й A_3. Обертання на 360^0 дає зворотно поступальний рух точки , на якій розташована планета.

Проаналізуємо пізнавальні дії, потрібні для отримання описаної вище моделі поєднання колових рухів, які в підсумку відтворюють неколовий рух планети. Виявлення цього варіанту моделі руху планет здійснювалося шляхом комбінування колових рухів. Ці колові рухи можуть бути концентричними й неконцентричними. Комбінування концентричних колових рухів таким чином, щоб проекція їх була циклоїдою (петлевидним рухом) можна здійснити в уяві (мисленнєве моделювання). Водночас, таке ж моделювання може бути здійснене також на матеріальних моделях і моделювання мисленнєвою моделлю є ідентичне моделюванню на матеріальній моделі. Підставою для формулювання нового знання у вигляді гіпотези було виявлення логічно можливого шляхом моделювання в уяві. Суть пізнавальної задачі: створити об'єкт, особливості руху якого, відповідали б двом умовам: 1) рухи в моделі відповідають спостережуваному руху прототипу і 2) рух в моделі повинен мати певні особливості – він повинен бути коловим. Отже, на цьому етапі пізнання нове знання (модель пізнаваного об'єкта) було отримане за допомогою створення моделі пізнаваного об'єкта в уяві, окремі елементи якої визначені раціональними міркуваннями.

Модель Евдокса вдосконалив Каліпп, який додав додаткові сфери для частини планет та для Сонця й Місяця. Мотиви введення додаткових сфер для планет є невідомі. Дві додаткові сфери для Сонця Каліпп увів, щоб відтворити нерівномірність пір року, так само дві додаткові сфери введено для Місяця, щоб відтворити нерівномірність його руху вздовж екліптики. Підставою для формулювання нового знання у вигляді гіпотези було виявлення логічно можливого, побудовою нової моделі за допомогою аналогії: якщо певні відхилення в русі можна описати за допомогою додавання додаткових сфер, то інші особливості руху пізнаваних об'єктів також можуть бути відтворені шляхом додавання додаткових сфер обертання.

Остаточне вдосконалення моделі гомоцентричних сфер було здійснене Аристотелем. Важливо зазначити, що Евдокс і Каліпп не розробили повноцінної моделі, яка б відтворювала одночасно рух усіх світил. Вони розробили математичну модель, яка описувала рух кожного зі світил. Ця модель давала змогу передбачати з певною точністю розташування світила через довільний проміжок часу. Однак, побудова фізичної моделі світу, на основі цієї математичної моделі, виявила неповноту творіння Евдокса та Каліппа. Адже сфери, які відтворювали рух найвіддаленішого від Землі світила, передавали свій рух сферам ближче розташованого світила, вносячи, таким чином, спотворення у відтворюваний моделлю рух цього внутрішнього світила. Щоб цих спотворень не було, можна було додати до кожної системи сфер, які описують рух того чи іншого світила, таку саму кількість сфер, які, однак, рухаються в протилежні сторони. Це компенсувало, нівелювало рух зовнішніх світил, із тим, щоб рух сфер, які описують переміщення зовнішніх світил, не передавався на переміщення внутрішніх світил. Саме таке припущення зробив Аристотель, надавши завершеності моделі гомоцентричних сфер. Усі ті сфери, які відтворювали переміщення світила і компенсували це переміщення у процесі передавання руху зовнішньої сфери непорушних зір від сфер зовнішнього світила до сфер внутрішнього, називалися *небом*. У підсумку, обертовий рух сфери непорушних зір, який передавався на найбільш віддалене від Землі світило, послідовно передавався від цього світила на всі проміжні сфери аж до сфери, на якій було розташоване світило, найближче розташоване до Землі, тобто Місяць. Сфери, обертовим рухом яких реалізується спостережуване переміщення світила, Аристотель тлумачив як прозорі тіла, а не лише як математичні абстракції.

Формулювання нового знання у вигляді гіпотези полягало в побудові моделі, яка охоплює рух усіх планет разом. У процесі побудови такої моделі виявилася невідповідність попередніх положень моделі модельованому об'єкту. Усунення цієї невідповідності в русі моделі модельованому здійснюється за методом аналогії: якщо попереднє завдання було розв'язане шляхом поєднання обертальних рухів концентричних сфер, то, за аналогією, можна зробити висновок, що і в даному випадку можна побудувати шукану модель шляхом додавання обертальних рухів.

Далі запропонована модель Аристархом Самоським. Виміривши кут між Місяцем і Сонцем тоді, коли половина місяця є в тіні, тобто, коли між Сонцем, Місяцем і Землею є кут 90 градусів, він обчислив, що відстань від Землі до Сонця приблизно в 19 разів більша, аніж відстань від Землі до Місяця. Це дало змогу обчислити розміри Сонця. За його розрахунками виявилося, що об'єм Сонця повинен бути в 250 разів більшим від об'єму Землі. У такому разі можливі різні варіанти: 1) більше тіло нерухоме і розташоване в центрі, а менше, тобто Земля, обертається; 2) менше тіло, тобто Земля, нерухоме й розташоване в центрі, а більше обертається. Узагальнення спостережень руху малих тіл до Землі (а не навпаки) дає підстави для вибору першого з цих двох логічно можливих варіантів, що і зробив Аристарх Самоський. Підставою для формулювання нового знання у вигляді гіпотези було виявлення логічно можливого такими діями: на підставі розрахунків (шляхом співставлення ступеню вияву тих чи інших ознак пізнаваних об'єктів у числовому вигляді, було отримано знання про ступінь вияву інших ознак у кількісному вигляді) виявлено, що отримана в підсумку модель (велике Сонце обертається навколо маленької Землі) не відповідає початковій моделі (навколо Землі обертається Сонце, яке не повинно було б бути багато більшим за Земну кулю).

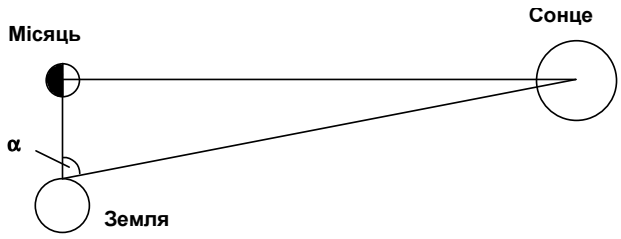

Рис. 2. Схема розташування космічних тіл, за допомогою якої Аристарх Самоський визначив відношення відстані від Землі до Сонця до відстані від Землі до Місяця

Детальніше хід думки Аристарха Самоського можна відтворити таким чином. У той час, коли освітлена половина Місяця, між Землею, Місяцем і Сонцем є кут 90^0. Водночас, оскільки відстані від Місяця до Сонця і від Землі до Сонця є значно більшими від відстані між Землею й Місяцем, то кут α є близьким до 90^0. За вимірами Аристарха, кут α є меншим від 90^0 на 3^0. Звідси

він вирахував, що ЗМ/ЗС = cos 3^0 ≈ 1/19, тобто ЗС/ЗМ ≈ 19. (Тут ЗС – відстань від Землі до Сонця; ЗМ – відстань від Землі до Місяця.) Отже, відстань від Землі до Сонця рівна дев'ятнадцятьом відстаням від Землі до Місяця. (Насправді $\alpha = 90 - (1/7)^0$, звідки відношення вказаних відстаней = 400).

Відстань від Землі до Сонця та розміри Сонця Аристарх Самоський розрахував так. Під час Місячного затемнення можна обчислити кут 2δ, який відповідає довжині шляху Місяця в тіні Землі (рис. 3). Співвідношення тривалості затемнення до тривалості місячного місяця дає кут МЕТ (*S* – центр Сонця, *E* – центр Землі, *M* – центр Місяця, МТ – половина шляху, який походить Місяць за час затемнення).

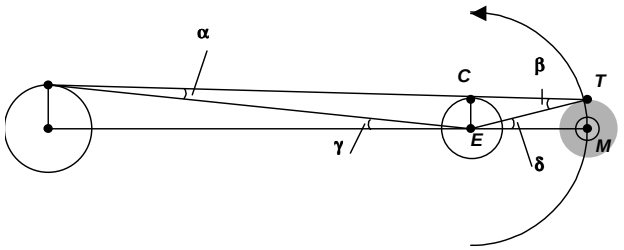

Рис. 3. Схема розташування космічних тіл під час місячного затемнення, за допомогою якої Аристарх Самоський визначив відстані від Землі до Сонця та від Землі до Місяця, а також розміри Сонця

Оскільки $\alpha + \beta + \angle AET = 180^0$. $\gamma + \delta + \angle AET$, то $\alpha + \beta = \gamma + \delta$. Визначивши кут $\delta = \angle MET$, і кут γ – кутовий радіус Сонця, який визначають зі спостережень, можна знайти розмір $\alpha + \beta$. Оскільки $\alpha \approx \sin \alpha = EC/ES$, а $\beta \approx \sin \beta = EC/ET$, то

Здесь непонятная формула шла - уточнить

де R_S – відстань до Сонця в одиницях радіуса Землі, R_M відстань до Місяця в одиницях радіуса Землі. Оскільки $R_S >> R_M$, то $1/R_S << 1/R_M$, то розміром $1/R_S$ можна знехтувати. Тоді $\alpha + \beta = 1/R_M$, звідки $R_M \approx 60$ радіусів Землі. Отримавши, що відношення відстані від Землі до Місяця до земного радіуса рівне 60 (а розміри Землі вже були на той час виміряні), отримали числове значення відстані до Місяця.

За допомогою попередньо наведених розрахунків Аристарха Самоського було визначено співвідношення відстані до Сонця з відстанню до Місяця (приблизно 19), що дало змогу обчислити відстань від Землі до Сонця. Тоді, за відстанню SE і кутом γ, Аристарх Самоський обчислив розміри Сонця. Згідно з ним, діаметр Сонця є рівний шести діаметрам Землі, а отже, об'єм Сонця є у двісті п'ятдесят разів більшим від об'єму Землі. Оскільки важко було прийняти, що таке велике тіло обертається навколо набагато меншого, Аристарх Самоський розташував у центрі не Землю, а Сонце.

Усі наведені вище розрахунки треба віднести до дедукції – на підставі загальних математичних відношень обчислено ступінь вияву певних ознак об'єкта пізнання. Отже, в попередньо створеній моделі об'єкта пізнання, на підставі дедукції обчислено ступінь вияву певних ознак, що стало підставою для зміни моделі.

Були певні підстави для неприйняття цієї моделі. Якщо сфера непорушних зір розташована не на великій відстані, то завдяки руху Землі навколо Сонця мав спостерігатися паралакс, який, однак, є настільки малим, що у той час не міг бути спостережуваним. З іншого боку, описуючи модель Аристарха Самоського, Архімед зазначив, що, згідно з Аристархом, сфера непорушних зір є настільки велика, що Земля й Сонце віддалені від її меж практично однаково. Отже, Арістарх розташував зорі дуже далеко, відповідно до чого зміну спостережуваної відстані між зорями за рахунок руху Землі можна було оцінити як дуже малу.

Абсолютно інший підхід до теоретичного відтворення неколового спостережуваного руху світил поєднанням колових рухів запропонував Аполлоній Пергський. Теорія гомоцентричних сфер не давала змоги пояснити зміну яскравості світил у процесі їхнього руху, що пов'язували зі зміною відстані світил до Землі. Отже, треба було відтворити неколовий рух планет поєднанням колових рухів за умови, що ці колові рухи мають різні центри обертання, а не один, як це було в теорії гомоцентричних сфер. Аполлоній з міста Перга запропонував відтворювати спостережуваний неколовий рух блукаючих світил за допомогою епіциклів (епіцикл – це коло, центр якого рухається по іншому колу, яке називають *деферентом*.) Спостережуваний неколовий рух "блукаючих" небесних світил можна відтворити, розташувавши їх на епіциклі, а Землю – в центрі деферента. Підставою для формулювання нового знання у вигляді гіпотези було виявлення логічно можливого шляхом моделювання в уяві колових рухів, які на відміну від попереднього випадку не були розташовані концентрично.

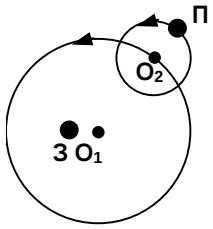

Рис. 4. Відтворення спостережуваного руху планети (П) навколо Землі (З) за допомогою епіциклу та ексцентра

Цю модель видозмінив Гіппарх, який показав, що зміну швидкості спостережуваного річного руху Сонця вздовж екліптики можна описати, розташувавши Землю ексцентрично, тобто, розташувавши її не в центрі кола, по якому рухається Сонце (ексцентрик – це коло, центр якого не є рівновіддалений від точок кола, тобто він є зміщений). Цю модель удосконалив Клавдій Птоломей. Згідно з ним рух світил є рівномірним стосовно точки, зміщеної від центру деферента в протилежну сторону від розташування Землі (пізніше цю точку було названо еквантом). Клавдій Птоломей надав теорії ексцентрів та епіциклів завершеного вигляду. Цю теоретичну модель можна було застосовувати для прогнозування розташування світил. Підставою для формулювання нового знання у вигляді гіпотези було виявлення логічно можливого шляхом моделювання в уяві.

Описане вище можна узагальнити таким чином: пізнавальна діяльність відбувалася шляхом побудови моделі пізнаваного явища, окремі ознаки якого виявлялися шляхом дедукції.

[1]Див.: *Берри А.* Краткая история астрономии. – М.- Л., 1946. – 363с.; [2]*Паннекук А.* История астрономии. – М., 1966. – 586с.; *Рожанский И.Д.* Развитие естествознания в эпоху античности. – М., 1979. – 486с.; *Ньютон Р.Р.* Преступление Клавдия Птолемея. – М., 1985. – 384с.; *Рожанский И.Д.* Развитие естествознания в эпоху эллинизма и Римской империи. – М., 1988. – 496с.; *Климишин І. А.* Історія астрономії. – Івано-Франківськ, 2000. – 652с.; [2]*Платон.* Государство // Платон. Собр. соч. в 4 т. – Т.3. – М., 1994. – С.313; [3]*Рожанский И.Д.* Развитие естествознания в эпоху эллинизма и Римской империи. – М., 1988. – С.229.

Надійшла до редколегії 22.04.2004

Київський університет ім. Тараса Шевченка

Т.М.Заваженко, асп.

ФІЛОСОФІЯ АМЕРИКАНСЬКОГО ПОСТМОДЕРНІЗМУ: НЕОПРАГМАТИЗМ Р.РОРТІ ТА ДЕКОНСТРУКТИВІЗМ Ф.ДЖЕЙМІСОНА

Метою даної статті є показати на прикладі філософських концепцій Р. Рорті та Ф. Джеймісона характерні особливості американського філософського постмодернізму.

The aim of this article is to show on the example of philosophic conception of R. Rorty and F. Jameson the basic features of the american philisophic postmodernism.

Американська філософія як така значною мірою за своїм стилем і способом філософування відрізняється від європейської традиції, що зумовлено, насамперед, її тісним зв'язком із соціальним життям. Американський спосіб життя, система цінностей, притаманна американському суспільству, задають вимоги до філософування. Серед них провідне місце займає практична спрямованість будь-якого філософського теоретизування. Дослідники американської філософії одностайно притримуються думки про те, що для неї характерні відкритість до нового, до нових ідей, експериментування як особливе світовідношення і, в той же час, відкидання тих елементів нових концепцій, які не підходять для практичного вирішення проблемних ситуацій. Саме тому постмодернізм, усвідомлення якого у філософії відбулося завдяки зусиллям французького філософа Ж.-Ф.Ліотара, на американському ґрунті отримав сприятливі умови для свого розвитку. Філософські концепції американських дослідників Річарда Рорті та Фредріка Джеймісона, які давно вже стали класичними прикладами постмодерного мислення, містять у собі не лише показові характеристики постмодерністського філософування, а й визначні ознаки американської інтелектуальної традиції. Їх філософські позиції дають змогу визначити характерні особливості сучасної американської філософії, дослідженню якої приділено недостатньо уваги у вітчизняних історико-філософських дослідженнях. Проблеми, поставлені американськими дослідниками, такі як необхідність оновлення розуміння філософії на сучасному етапі її розвитку, місце та роль філософа у наукових, соціальних і культурних дослідженнях та багато інших, є нагальними для сучасної історико-філософської думки. Тому актуальність даної статті полягає, по-перше, у висвітленні філософської проблематики американського постмодернізму, що дає змогу краще ознайомитися із сучасною американською філософією та, по-друге, у можливості застосування поставлених американськими дослідниками питань до сучасних вітчизняних філософських реалій.

Американський постмодернізм – поняття не менш суперечливе, ніж постмодернізм взагалі. Які він мав передумови, коли виник і що проголошує – питання ніби прості, але, як для таких, мають напрочуд багато варіантів відповідей. Сьогодні розповсюдженою є думка про те, що постмодернізм в Америці на практиці існував завжди, а постмодерністська теорія, яка з'явилася кілька десятиліть тому, є певною спробою виправдання американського способу життя й культури: "Гіперреалізм американської культури, що подвоює реальність культури європейської, який насправді заворожує, потребував інтерпретації. Тепер вона існує"[1]. Довгі пошуки власної культурної ідентичності, які сьогодні для Америки актуальні як ніколи (згадати хоча б крах теорії "плавильного котла", яка трансформувалася в ідеологію "салатниці"), супроводжувалися бажанням заповнити вакуум історичності. Американці, які не здатні були представити світові свій особливий стиль, у постмодернізмі побачили надію на легітимацію фрагментарності та еклектичності власного культурного ландшафту. Властива постмодернізму поверховість, втрата глибини, наголос на дієвості, а не розмірковуванні дуже добре "пасували" до культури Нового світу, надавали їй сенсу.

Думка про "одвічну" притаманність постмодернізму американській культурі не є одностайною. Так, Жан Бодрійяр у своєму філософсько-художньому есе про сучасність "Америка" висловлює думку про те, що американський спосіб життя ніколи не потребував для себе виправдання: "Для Америки питання про витоки не існує, вона не культивує ні своє коріння, ні якусь міфічну автентичність, вона не має ні минулого, ні основоположної істини. Не відаючи первинного накопичення часу, Америка постійно живе у сучасності. Не знаючи повільної, багатовікової акумуляції принципу істини, вона живе постійною симуляцією, у постійній актуальності знаків"[2]. Французький філософ вважає таку аісторичність, "постійну сучасність" головною причиною привабливості Америки для європейців.

Американський філософський постмодернізм, безвідносно до того, є він певною "теорією виправдання", чи ні, має свої джерела. Це, насамперед, американський прагматизм та французький постструктуралізм.

Необхідно зазначити, що проблема співвідношення американського постмодернізму та прагматизму не нова для дослідників. У.Г.Труітт у своїй статті "Попередники постмодернізму та його зв'язок з класичним американським прагматизмом" зазначає, що "у гонитві за легітимністю, американський постмодернізм проголошує себе природнім породженням класичного американського прагматизму. Таким чином прагматизм = постмодернізм. Однак це не можна розцінювати інакше, як істотне викривлення дійсності і болісний випадок історичної амнезії"[3]. На думку автора, попередником постмодернізму є швидше Хайдеггер, ніж Дьюї чи Пірс. Тим часом, американський "Журнал спекулятивної філософії"[4] у 1993 році опублікував ряд статей, присвячених проблемі походження американського постмодернізму від прагматизму.

Автор першої статті "Достоїнства та помилки сучасності: постмодернізм в американській традиції" Джон Райдер зазначає, що постмодернізм в американській філософії з'явився у прагматизмі. Один з різновидів прагматизму – інструменталізм – змістив увагу зі споглядання чи вивчення даної ззовні реальності на концептуальне відтворення даної реальності на базі недетермінованих ситуацій. На думку Райдера, вже Джеймс протиставив основним положенням модернізму свої концепти істини, знання та множинного універсуму, який постійно відтворюється у незліченних індивідуальних долях, а Пірс ще у 1868 році виступив з критикою модерністської картезіанської теорії пізнання. Постмодернізму передує також і філософія Сантаяни, який заперечив уявлення про свідомість як дзеркало реальності і розвинув точку зору на людський досвід, сприйняття та діяльність як функції біологічних, соціальних та особистісних факторів. Райдер доводить, що американська філософія завжди критично відносилась до філософського модернізму і завжди була йому альтернативою, причому більш послідовною, ніж європейська філософія.

© Т.М.Заваженко, 2005

Джон Дж.Стур у своїй статті "Постмодернізм: старе та нове" підкреслює, що американські мислителі розробляли постмодерністські теми раніше та краще, ніж французькі теоретики, однак головні ресурси постмодернізму, такі як генеалогія культурної творчості, типи дискурсу, природа влади та інтерпретація залишилися поза увагою американських філософів.

Відповісти на запитання про співвідношення постмодернізму та прагматизму здатна філософія відомого американського філософа Річарда Рорті. Постаючи як поєднання ідей американського прагматизму, аналітичної філософії та європейського нігілізму, отримавши назву "неопрагматизм", вона одночасно вважається класичним прикладом постмодерного мислення. Формулюючи власну позицію, Рорті не лише відмовляється від низки загальновизнаних дослідницьких установок, але й погоджується з постмодерністським переосмисленням вихідних положень та проблематики західноєвропейської філософії. Він обґрунтовує необхідність оновлення розуміння філософії й розглядає прагматизм як альтернативу традиційному філософському аналізу. Поєднавши у своїй філософській концепції прагматизм Дж.Дьюі та У. Джеймса, герменевтику М.Хайдеггера та деконструктивізм Ж. Дерріда, Рорті пропонує на місце філософії як своєрідного синтезу гносеології, основ культури та "строгої науки" поставити всебічне дослідження індивідуальності та соціуму, підґрунтям якого має стати ідея про мову як всеохоплюючу форму людського досвіду, а також поняття про людину як творчу істоту, яка реалізує себе у мові та сама творить себе як своєрідний текст. Діяльність філософа у цьому розумінні стає подібною до діяльності літературного критика і полягає у практичному завданні посередництва між різноманітними типами дискурсів.

Таким чином, Рорті пропонує проект "деструкції" попередньої філософії, яка, на його думку, має такі недоліки як метафізичність, трансценденталізм та фундаменталізм. Американський дослідник проголошує прихід пост-філософської культури, що пов'язана із знищенням "проекту Істини". Представник такої постфілософії залишається в межах конвенції та випадковості, здійснює аналіз подібностей та відмінностей у світі, експериментує із словниками – цілісними системами пояснення та опису світу. При цьому дослідник має використовувати метод історицизму, що полягає у виявленні того, як виникла проблема і яким був її сенс у конкретному історичному контексті, як і чому вона трансформувалася, тощо. Пріоритетність історицистської методології пояснюється, зокрема, її великою терапевтичною силою. Згідно Рорті, тактика філософа, який зацікавлений у тому, щоб його дисципліна вилікувалася від застарілої "хвороби", повинна бути у чомусь подібною до тактики психоаналітика: як пацієнт для відповіді на запитання лікаря потребує звільнення від минулого, так і філософія потребує звільнення від тягаря минулого для відповіді на запитання філософа. При цьому Рорті зазначає, що філософи не повинні наслідувати своїх попередників, намагаючись дати власні відповіді на фундаментальні запитання, а навпаки, зобов'язані утверджувати себе через постановку нових проблем.

Рорті попереджує, що усвідомлення того, що у знання не має природних фундаментів, що філософія представляє собою мовну гру – не привід для нігілістичних висновків та відчаю, адже філософія може бути цілком життєздатною сферою культури, якщо без гносеологічних претензій буде працювати просто як "жанр літератури" чи "літературної критики".

Таким чином, неопрагматизм Рорті поєднав у собі класичний прагматистський підхід та чітке осмислення "лінгвістичного повороту".

Зовсім інша гілка постмодернізму представлена американським філософом та літературним критиком Фредріком Джеймісоном. Його філософська концепція сформувалася під впливом французького структуралізму та постструктуралізму і Франкфуртської школи. У цьому контексті варто згадати вплив структуралістських та постструктуралістських ідей на американську філософію.

Як відомо, структуралізм у 60-х рр. досяг повного розмаху у Парижі. Американці, маючи тісні контакти із французьким інтелектуальним життям, почали цікавитися даним напрямком. Завдяки симпозіуму "Мови критицизму й наук про людину", в якому приймали участь Р.Барт, Ж.Лакан, Ж.Дерріда та інші, а також після виходу спеціального випуску журналу "Yale French Studies", присвяченого структуралізму, відбулося знайомство американської літературної громади із структуралізмом. "Можливо, через пуританську спадщину, тривалі небезпеки й незручності пограниччя, чи просто тому, що ми успадковуємо англосаксонську традицію, яка відзначається прагматизмом – так чи інакше ми схильні з пересторогою ставитися до модних течій. Тому витвори французької моди є для нас уособленням взагалі стилю фривольного, зовсім непрактичного і, найчастіше, непристойного"[5]. Так американський філософ і дослідник Марія Регг висловила своє ставлення до розповсюдження на американському континенті структуралізму і, пізніше, постструктуралізму. На відміну від структуралізму, який швидко асимілювався у головному потоці американської критичної культури, постструктуралізм у процесі активної переробки його французького варіанту з позицій національних традицій американського літературознавства з його принципом "ретельного прочитання" оформився в США у вигляді деконструктивізму як літературно-критичної методології та практики аналізу художнього тексту. Протягом 80-х років він став найвпливовішим літературним критичним напрямком в Америці: "Якщо спочатку постструктуралізм розглядався як суто французьке явище, оскільки для обґрунтування своєї сутності і специфіки спирався майже виключно на матеріал французької національної культури, то до кінця 70-х років він перетворився у факт загальносвітового (у межах усієї західної культури) значення, породивши феномен американського деконструктивізму, укоріненого, насамперед, у своєрідності національних традицій духовно-естетичного життя США"[6]. Цікаво, що, на думку Ж.Дерріда, саме Америка найкраще підходить деконструкції, бо схожа не неї своєю незавершеністю.

Після появи у 1979 році збірки статей Ж.Дерріди, П. де Мана, Х.Блума, Дж.Хартмана і Дж.Х.Міллера "Деконструкція та критика" деконструктивізм оформився як особлива школа в літературознавстві, – Єльська школа деконструктивізму, – різко протиставивши себе іншим літературно-критичним напрямкам. Однак у 80-ті роки дуже популярним стає також "лівий деконструктивізм", представників якого Ф.Джеймісона, Ф.Лентріккію, Дж.Бренкмана, М.Р'яна та інших не влаштовувала аполітичність та аісторичність Єльської школи, її виключна замкненість на літературу без виходу на будь-який культурологічний контекст, її переважна орієнтація на несучасну літературу. Ліві деконструктивісти прагнуть поєднати постструктуралізм з різноманітними неомарксистськими концепціями, розглядають літературний текст у більш широкому контексті загальнокультурного дискурсу (соціального тексту).

Фредрік Джеймісон як представник "лівого деконструктивізму" синтезував у своїй філософській концепції до-

сягнення марксистської традиції та структуралістської методології. На його думку, тільки деконструктивізм здатний відвернути увагу суб'єкта від емпіричності об'єкта, зосередившись, натомість, на самому процесі його конституювання як об'єкта та на його відношенні до інших об'єктів. Кожний культурний чи соціальний об'єкт перебуває у складній мережі динамічних соціальних відносин. Досліджуючи роман, художній твір чи архітектурну будову, потрібно пам'ятати, що вони є своєрідними призмами, які дають уявлення про всю людську історію і, навпаки, вивчення великих рухів історії повинно давати нові перспективи для розгляду кожного окремого предмету. При цьому історію Джеймісон розуміє не лише як минуле як послідовність способів виробництва і відповідних їм соціальних формацій; вона є також і смисловим виміром теперішнього. Тому історія постає у Джеймісона єдністю двох змістовних рівнів: історії як зовнішнього соціально-економічного буття людей і як внутрішньої форми досвіду мешканців даного періоду часу. Історія – це та субстанція соціальності, яка одночасно є формою організації досвіду індивіда.

Джеймісон підкреслює, що історія – це не текст, але осягнути її можна тільки в текстуальній формі. Попередня текстуалізація історії, її наративація у "політичному несвідомому" допомагає уникнути емпіризму та вульгарного матеріалізму.

Подібно до Рорті, який наголошує застосовувати метод історицизму в дослідженні філософського матеріалу, Джеймісон закликає "завжди історизувати", тобто розглядати текст у його історичній перспективі, що для Джеймісона є перспективою розвитку капіталістичного суспільства. Трьом його етапам – національному капіталізму, монополістичному капіталізму та мультинаціональному капіталізму – в естетичному плані відповідають три стилі – реалізм, модернізм та постмодернізм.

Визначивши, таким чином, постмодернізм як "культурну логіку пізнього капіталізму", Джеймісон виділяє наступні його особливості: " ... нова відсутність глибини, що знаходить своє продовження як у сучасній "теорії", так і в цілком новій культурі іміджу та симулякруму; послідовне послаблення історичності як у нашому відношенні до суспільної Історії, так і в нових формах нашої індивідуальної темпоральності, "шизофренічна" структура якої (за Лаканом) визначить нові типи синтаксичних і синтагматичних відношень у найтемпоральніших мистецтвах; зовсім нові типи базисних емоційних станів – які я називаю інтенсивностями, – що найкращим чином можуть бути схоплені через повернення до старих понять піднесеного; глибинні конститутивні відношення всього цього до зовсім нової світової економічної системи..."[7].

Варто зазначити, що як Рорті, так і Джеймісон підкреслюють граничне зближення філософії, літератури та історії в епоху постмодернізму, але якщо перший вбачає у цьому позитивний момент, то другий – негативний. Для Рорті основним недоліком сучасної філософії є її "професіоналізація", науковість; він закликає до створення нової моделі філософії, що найбільш адекватно відповідає епосі постмодернізму. Джеймісон, навпаки, наголошуючи на стиранні дисциплінарних меж у сучасній теорії, декларує кінець філософії як такої. Критикуючи постмодерністську теорію, Джеймісон констатує відсутність у ній парадигмальних моделей гуманітарного знання, таких як діалектична модель сутності та явища, герменевтична модель внутрішнього та зовнішнього, екзистенційна модель несправжнього й справжнього, семіотична опозиція позначуваного й позначеного, тощо.

На думку Джеймісона, в період "пізнього капіталізму" відбулася фундаментальна мутація як самого предметного світу, що став сьогодні сукупністю текстів чи симулякрів, так і конфігурації суб'єкта: людина постмодернізму втрачає смисловий зв'язок з історією та замикається у колі інтенсивностей.

Для того, щоб пов'язати багатство індивідуального існування та складну глобальну світову систему, Джеймісон пропонує форму практики, яку він називає пізнавальною картографією. Вона включає в себе естетичні методи, теоретичні проекти і політичні дії. Джеймісон наголошує на нездатності нашої свідомості у теперішній момент скласти карту величезної багатонаціональної децентрованої мережі комунікацій, в якій опинився сьогодні індивідуальний суб'єкт. Естетика когнітивної картографії – це педагогічна політична культура, що прагне наділити кожного суб'єкта новим відчуттям свого власного місця у глобальній світовій системі. Нове політичне мистецтво підтримуватиме істину постмодернізму, її базисний об'єкт – світовий простір багатонаціонального капіталу – і, в той же час, воно має здійснити прорив до нового типу репрезентації останнього, через який ми знову почнемо схоплювати нашу диспозицію як індивідуальних та колективних суб'єктів і відновимо здатність діяти й боротися, втрачену в теперішній час.

Отже, як Рорті, так і Джеймісон пропонують тактику поведінки філософа і культурного критика в сучасних умовах, що полягає, насамперед, у здатності поєднання теоретичних, естетичних, культурних, соціальних практик для інтерпретації та посередництва різноманітних вимірів життя, дискурсів.

Таким чином, аналіз філософських концепцій Річарда Рорті та Фредріка Джеймісона дав змогу виділити певні особливості американського постмодернізму. Можна відмітити, насамперед, особливу увагу американських авторів до проблематики мови, тексту, дискурсу, літератури, інтерпретації. У поєднанні з прагматизмом, як у випадку з Рорті, чи з марксизмом, як у Джеймісона, дана проблематика отримує нові рішення, оформившись в оригінальні концепції – неопрагматизм та неомарксизм. Те, що є спільним для обох концепцій як зразків постмодерного мислення – це зневага до загальноприйнятих цінностей – істини, реальності, знання; відкидання фундаменталізму, метафізики, традиції; стирання меж між філософією та літературою. Наголошуючи на необхідності активного використання філософських знань, дослідники пропонують практичне застосування своїх теоретичних програм у вигляді "деструкції попередньої філософії" (Рорті) та "естетики пізнавальної картографії" (Джеймісон).

[1]*Усманова А.Р.* Умберто Эко: парадоксы интерпретации. – Минск, 2000. – С.63; [2]*Бодрийяр Ж.* Америка. – СПб., 2000. – С.150; [3]*Трутт У.Г.* Предшественники постмодернизма и его связь с классическим американским постмодернизмом // Вопросы философии. – 2003. – №3. – С.154; [4]Постмодернизм и американская философская традиция // Социальные и гуманитарные науки: РЖ. Серия 3. "Философия". – 1996. – №1. – С.32-34; [5]*Регг М.* Кінець французького стилю: структуралізм і постструктуралізм в американському контексті // Слово і час. – 1996. – №4-5. – С.42; [6]*Ильин И.П.* Постмодернизм от истоков до конца столетия: эволюция научного мифа. – М., 1998. – С.11; [7]*Jameson, Fredric.* The Jameson reader / edited by Michael Hardt and Kathi Weeks. – Malden, 2000. – P.193.

Надійшла до редколегії 08.04.2004

Київський національний університет імені Тараса Шевченка

Є.В.Козлов, асп.

ЕТНОМЕНТАЛІТЕТ ФІЛОСОФА ТА СОЦІОКУЛЬТУРНА РЕАЛЬНІСТЬ: ШТРИХИ ДО ПСИХОЛОГІЧНОГО ПОРТРЕТА М.О.БЕРДЯЄВА

Стаття присвячена дослідженню певних етноментальних характеристик М.О.Бердяєва та їх місця у формуванні його світоглядної позиції. На основі результатів дослідження зроблено спробу дати пояснення деяким суперечливим рисам особистості філософа.

The article is devoted to analysis of certain characteristics of N.A.Berdyaev's ethnomentality and their place in formation of his world outlook. The attempt to explain some inconsistent features of the philosopher's personality was made on the basis of the research results.

Микола Олександрович Бердяєв (1874–1948) постає одним із найвизначніших мислителів "срібного віку" російської релігійної філософії та найпомітнішим представником її екзистенційно-персоналістичного напрямку. Всесвітньо визнаний і найвідоміший на Заході російський філософ "київського кола" на теренах своєї батьківщини тривалий час вважався "реакційним" та "буржуазним". У зв'язку з цим показовим є те, що твори Бердяєва ще за його життя перекладалися більшістю європейських мов, навіть японською (для прикладу: історіософський етюд "Нове середньовіччя" (1924) було перекладено 14-ма мовами[1]), проте російською деякі його праці були вперше надруковані лише в 90-х роках минулого століття. Звідси очевидним є той факт, що міра вивченості творчої спадщини видатного киянина його співвітчизниками не підлягає порівнянню зі станом розробленості бердяєвської тематики західними дослідниками. Втім, у певному розумінні, кількісний показник несумірний із якісним виміром, і для західноментального типу свідомості деякі особливості "загадкової російської душі" філософа й специфічність його думки цілком природно залишалися неосяжними та нез'ясовними: "…я відчував, що в моєму мисленні є… багато того, що є чужинним та малозрозумілим для західних людей"[2]. Отже, не втрачає актуальності та може виявитись єдино доречним для розгляду творчого доробку мислителя саме "східнослов'янський" загальнометодологічний підхід, який необхідно має ґрунтуватися на цілісному баченні проблеми і який передбачає внутрішньо-інтуїтивне осягнення того, що перебуває за межами можливостей вираження мовленнєвими засобами, який надає змоги та відкриває перспективи глибинного, "спорідненого" розуміння, "схоплення" того невимовного, що відкривалося у філософських прозріннях Бердяєву і що йому не завжди вдавалось адекватно висловити "об'єктивними продуктами думки": "Моя внутрішня чутливість та інтуїтивність значно більше витончені та багатоманітні, ніж це знаходить вираження в моїх писаннях та промовах. Я погано вмію виразити своє конкретне бачення світу"[3].

Уже з перших своїх публікацій філософ привертає до себе увагу й опиняється у колі бурхливої полеміки, переважно з боку різних суспільно-політичних рухів. Зміщення центру ваги його філософських пошуків у напрямку релігійно-містичному викликає дискусії вже серед представників російського культурного ренесансу, – у пресі з'являються критичні статті Д.Мережковського, Л.Шестова, С.Франка, кн.Є.Трубецького, С.Аскольдова, В.Ерна, В.Розанова, В.Іванова та ін. У закордонному середовищі російських емігрантів ґрунтовний розгляд окремих положень Бердяєва містився в роботах В.Зеньковського, М.Алєксєєва, Г.Федотова, М.Полторацького, М.Лосського, П.Сорокіна, Ф.Степуна. З початку 50-х років здобутки бердяєвської філософської думки стають об'єктом аналітичних досліджень ряду західноєвропейських авторів, серед яких слід відзначити праці Е.Порре, В.Шульце, М.Сівера, М.Спінки, Р.Росслера, Г.Марселя, К.Пфлегера, В.Дитріха та О.Клемана. В пострадянському просторі, після відкриття фондів "спецсховищ" на початку 90-х рр., з'являються публікації, що ґрунтуються на ідеологічно нейтральному, неупередженому аналізі. До таких слід віднести праці росіян А.Андрєєва, О.Вадимова, П.Гайденко, М.Громова, О.Єрмічьова, Т.Кузьміної, О.Мисливченка та С.Неретіної. Серед українських розвідок філософської творчості Бердяєва (у річищі російської релігійної філософії та традиції Київської екзистенційної школи) провідної ролі набули дослідження І.Бичка, С.Кримського, В.Табачковського, Т.Суходуб, Г.Аляєва, В.Ляха. Про неминущий характер філософських прозрінь Бердяєва та неабияке значення його творчого доробку як для української, так і для світової історико-філософської думки свідчать Міжнародні Бердяєвські читання, що проходили у Києві 19–20 березня 1999 р. і були присвячені 125-й річниці з дня народження мислителя. Наукова конференція зібрала понад 120 учасників, – філософів, культурологів, науковців, – з України, Росії, Франції, Німеччини. У доповідях та виступах було окреслено сучасний стан дослідженості та ступінь розробки як окремих аспектів та концептуальних положень філософії Бердяєва, так і рівень цілісного розуміння її духовного універсуму. За матеріалами конференції у жовтні 2003 р. вийшов збірник наукових праць "Метаморфози свободи: спадщина Бердяєва в сучасному дискурсі".

Переважна більшість дослідників філософської думки Бердяєва була зосереджена на його філософії свободи та історіософії. Не заперечуючи пріоритетного положення зазначеної тематики у просторі творчого доробку мислителя, здається необхідним акцентувати увагу і на не менш визначних здобутках його морально-етичної філософії, вихідним пунктом якої постає людина, особистість, екзистенційний суб'єкт як абсолютна цінність у світі. "Основою етики є персоналізм"[4], – зазначає Бердяєв, – і персоналістична спрямованість його філософії червоною ниткою проходить крізь майже всі його роботи. Хоча з означеної проблематики як раніше, так і останнім часом з'являлися публікації вітчизняних та російських авторів (І.Бичко, О.Мисливченко та ін.), усе ж деякі її аспекти залишаються недостатньо дослідженими та потребують подальшої розробки.

Обшир філософської спадщини Бердяєва та широкий спектр порушених філософом смисложиттєвих проблем особистісного та знеособлюючого (соціального, соціально-історичного) буття людини зумовлені цілою низкою різноякісних чинників. Головним та визначальним серед них для історико-філософського дослідження творчості як Бердяєва, зокрема, так і будь-якого мислителя взагалі, виявляється сама його особистість, найхарактерніші риси якої обумовлюють її первинне світовідчуття та формування відповідного типу світогляду, накладають певний якісний відбиток на весь процес філософських пошуків.

Формулюючи завдання даної статті як спробу дослідження етноментального типу М.О.Бердяєва та відповідних індивідуальних рис та особистісних якостей мислителя, автор має на меті висвітлити деякі характерні особливості його інтелектуального складу та психічної організації, для того, щоб шляхом співставлення певних зізнань і самосвідчень філософа з його думками та інтуїціями скласти (як один із можливих) його філософсько-психологічний портрет. Матеріалом для такого розгляду виступають чис-

© Є.В.Козлов, 2005

ленні самохарактеристики Бердяєва та його дефініції власної думки, що містяться, по-перше, у "філософській автобіографії" мислителя (його знаменита книга "Самопізнання"), в якій він щиро та зворушливо намагається виписати власну "історію духу та самосвідомості", задум якої викликаний "потребою зрозуміти себе" і яка вміщує, – як зазначає Бердяєв, – "філософське пізнання й осмислення мене самого й мого життя"[5]; по-друге, у маловідомих листах мислителя до З.Гіппіус та Д.Філософова; і, по-третє, у спогадах близьких йому сучасників – Є.Рапп, Є.Герцик, Б.Зайцева та П.Ставрова.

Ставити питання про етноментальність Бердяєва та пов'язану з нею приналежність його до певної соціокультурної традиції на перший погляд здається недоречним, але лише на перший погляд. Безперечно, переважна більшість історико-філософських досліджень розглядають творчу спадщину мислителя у контексті російської релігійної філософії, але існують і інші, зовсім небезпідставні, точки зору. Наприклад, М.Полторацький ще у 1950 р. зазначав, що "у духовному типі Бердяєва та в його філософії багато російських особливостей, … але його неможливо вважати типовим представником російської філософської… думки"[6]; сучасний російський дослідник М.Громов пропонує використовувати для характеристики типу філософування Бердяєва термін "східнослов'янський"[7], а у дослідженні вітчизняного філософа І.Бичка "Київська школа екзистенційної філософії" доводиться твердження, що екзистенційний тип мислення М.Бердяєва (як і Л.Шестова) не є власне однією з ознак російської ментальності, а виявляється продовженням (через М.Гоголя та Ф.Достоєвського) української бароково-кордоцентрично-екзистенційної традиції[8].

Але ж сам Бердяєв у передмові до "Самопізнання" (і потім ще неодноразово) визначає себе як "російського мислителя": "Я відчуваю себе приналежним до російської інтелігенції …Я російський мислитель …І мій універсалізм … – російська риса"[9]. У чому ж тут справа? По-перше, як вважає М.Громов, філософ "використовував терміни "Росія" та "російський" …у розширювальному смислі, як це було прийнято у дореволюційній літературі"[10], а, по-друге, характеристика Бердяєвим власного "універсалізму" як суто російської риси дещо обмежує зміст цього поняття (у зазначеному контексті) по відношенню до самого філософа. В його "універсалізмі" містяться такі складові, котрі вимагають більш розширеного розуміння такого поняття (ніж застосування його для позначення сукупності характерних особливостей "руської душі"); тобто, як ми побачимо далі, за типом свого світовідчуття та ментального складу мислитель виходить за межи російського культурного генотипу і наближається до справді універсального типу людини.

Російський універсалізм, за словами Бердяєва, зумовлений тим, що "російський народ є надто поляризованим народом, він є суміщенням протилежностей … Суперечливість та складність руської душі, – вважає філософ, – може бути пов'язана з тим, що в Росії зіштовхуються та взаємодіють два потоки світової історії – Схід та Захід. Російський народ не є чисто європейським або чисто азіатським народом. Росія є ціла частина світу, величезний Сходо-Захід, вона поєднує два світи. І завжди в руській душі боролися два начала, – східне та західне"[11]. У зв'язку з цим постає питання про якісний характер взаємодії та можливість гармонійного співіснування цих двох начал в особистості конкретної людини, в нашому випадку це стосується М.О.Бердяєва. Для розгляду означеної проблеми передусім варто звернутися до матеріалів "філософської автобіографії" мислителя.

Велике значення для формування особистості Бердяєва мало культурне середовище його родини: "Наша родина, хоча і московського походження, належала до аристократії Південно-Західного краю, із значними західними впливами, котрі завжди були потужними у Києві. Особливо родина моєї матері була західного типу, з елементами польськими та французькими"[12]. Духовну атмосферу в родині батьків мислитель характеризував як "просвітницько-вольтер'янську", що була просочена "вільнодумними ідеями", в якій була відсутня авторитарність, і в якій він не мав "традиційного православного дитинства" та якого-небудь певно спрямованого виховання. Відтак, сутнісні риси характеру Бердяєва вже з юних років складалися переважно під впливом індивідуально-особистісних інтенцій та внутрішніх інтуїцій, які виходили з глибини власного духу, що поступово виявлявся і розкривався у свідомості майбутнього філософа.

Якщо родина матері Бердяєва була "західного типу", то батьківська родина мала східнослов'янські, "південноруські", корені: прадід був новоросійським генерал-губернатором, дід – "отаманом Війська Донського", у батька все життя "було тяжіння до села" і туга за проданим родовим маєтком в Обухові, на березі Дніпра[13]. Старший брат Бердяєва писав вірші українською мовою, а близький до родини Бердяєвих російський письменник Б.Зайцев зазначав про філософа: "В нем сразу чувствовался южанин – это не наш, орловский или калужский, человек. (И в речи юг: проблэма, сэрдце, станьция)"[14]. Все це у поєднанні з деякими особливостями світовідчуття Бердяєва дозволяє припустити наявність досить помітного впливу на нього успадкованих рис "малоросійського" культурного генотипу, які певним чином виявлялися у світогляді Г.Сковороди, М.Гоголя, П.Юркевича, Вол. Соловйова. Чи не тими самими рисами зумовлена ота "загадковість" руської душі, її ірраціональна сторона, її схильність до містико-споглядального бачення світу? Однією з причин означених властивостей традиційно вважається відлуння у "глибинах народної підсвідомості" міфологічних архетипів язичництва, сліди якого зберігаються "і в пам'яті народній, і в побуті, і в самому народному складі"[15]. Прот. Г.Флоровський погоджується з думкою Вол. Соловйова про те, що "Хрещення Русі Володимиром …(означало) розрив національної традиції – і далі зазначає – …язичництво не вмерло і не було знесилено одразу. В темних глибинах народної підсвідомості… тривало своє вже приховане життя, тепер двозначне та двовірне. По суті складались дві культури: денна та нічна… "Денна"… була культурою духу та розуму, це була і "розумна" культура; і "нічна" культура є цариною мрії та уяви... "Нічна" уява дуже довго та дуже завзято приховується та вислизає від "розумного" випробування, перевірки та очищення. Дивну живучість синкретичних "байок" помічали вже самі давні полемісти та проповідники"[16]. Ю.Канигін у своїй скандальновідомій книзі "Шлях аріїв" обстоює тезу про вирішальне значення впливу індоєвропейських народів на формування слов'янського праетносу. І хоча концептуально його "роман-есе" не позбавлений тенденційності та упередженості, а місцями має яскраво виражений недоброякісний характер, все ж таки одна з головних його ідей – щодо арійських коренів праслов'янського язичництва – далеко небезпідставна. М.Драгоманов одним із перших звернув увагу на схожість окремих українських колядок із ведичними гімнами (зокрема, гімнами Рігведи)[17]. Про спорідненість імен персонажів української міфології із санскритською лексикою вказують О.Огнєва та І.Огієнко[18]. Отже, не без східного впливу окреслились й сформувались такі риси слов'янської душі, як розвинута уява, поетична ліричність і мрійливість, надмірна чутливість та вразливість, здатність до глибокого почуття та переживання, шанобливе ставлення до всього живого, до природи (яка сприймалася живою, одушевленою, сповненою напівказкових істот). Споглядальне ставлення до світу, пріоритет духовного життя, напружено-пристрасне відшукання істини, нарешті, почуття тотальності та колективізму слід також віднести до типово східних рис.

Зазначені характерні особливості слов'янського світовідчуття (споріднені зі світовідчуттям східним, наприклад, індуським) були притаманні (із різним ступенем виразності) особистості Бердяєва, про що він повідомляє у перших главах своєї "філософської автобіографії". Але деякі його духовні властивості дають підстави вважати набагато глибшим характер спорідненості світовідчуття філософа зі світоглядними засадами Сходу. Одним із його первинних відчуттів було усвідомлення "сторонності" та "гріховності" "світу цього", "тлінності та ефемерності всіх речей у цьому світі", і тому "лозунг про "неприйняття світу" …був вихідним лозунгом мого життя, був моєю метафізичною природою"[19]. Бердяєв вбачає "два перших рушія у своєму внутрішньому житті: пошуки смислу та пошуки вічності"[20]. Тому природно, що витоки філософської творчості мислителя – у рано відчутому поклику душі до відшукання "смислу життя та вічності", й усвідомлення такого пошуку як мети існування вже відкриває йому непорушні основи життя та надає відчуття певної духовної стійкості. Визначальною тенденцією у формуванні світогляду філософа виступає глибинне відчуття "універсальної духовності", первинності духовної реальності та другорядності оточуючого речово-предметного світу, неприйняття його гнітючої буденності. Відповідно, істина для Бердяєва відкривається лише через інтуїтивні осяяння, через прислухання до "внутрішнього голосу" власного духу, його думка запліднюється "інтуїціями життя". Раціонально-логічне, рефлексивно-інтелектуальне знання вторинне за своїм значенням і виконує лише допоміжну роль. Філософське пізнання, за Бердяєвим, є функцією життя і воно має бути "практичним", отже, своє покликання мислитель відчуває насамперед у вирішенні питань морально-етичного плану, що також наближає його до засадничої інтенції східних філософських учень.

Безумовний примат духовного над тілесним, схильність до аскетизму та вегетаріанства, певна відсутність страху смерті та інтуїтивне відчуття безсмертя яскраво підкреслюють типово східні особливості світовідчуття філософа: "Фізіологічні потреби ніколи не здавалися мені невідкладними, все мені здавалося залежним від спрямованості свідомості, від установки духу… Я ніколи не міг зрозуміти, коли казали, що надто важкі помірність та аскеза… У мене завжди була відраза до м'ясної їжі і я повинен був себе пересилювати, щоб їсти м'ясо"[21]. "У мене ніколи не було особливого страху перед власною смертю… За безпосереднім своїм відчуттям, що передувало будь-якій думці, у мене не було сумніву щодо безсмертя"[22]. В одному з листів Бердяєва до Д.Філософова читаємо: "У мене натура споглядальна… Можливо, є в мені кілька краплин крові східногоченця"[23]. Нарешті, слова мислителя про те, що "під час мого духовного пробудження в мене запала не Біблія, а філософія Шопенгауера"[24], дозволяють стверджувати про певну спорідненість первинного світовідчуття мислителя "духу Індії", "релігійній свідомості Індії". Звичайно, сам Бердяєв ніколи б із цим не погодився, до індійської філософії він майже завжди звертався у полемічному контексті, але конгеніальність деяких стрижневих положень антропології мислителя засадничим принципам філософії веданти та йоги помітна "неозброєним оком" (відповідний концептуальний аналіз виходить за межі даного дослідження).

Розглянемо тепер протилежний "полюс" особистості Бердяєва, пов'язаний з його "західним елементом". Як уже зазначалось, родина матері філософа була "західного типу", в будинку Бердяєвих розмовляли переважно французькою мовою. До філософських проблем у мислителя виник інтерес "надзвичайно рано", і він "усвідомив своє філософське покликання ще хлопчиною"[25]. Вже з дитинства філософ гостро відчував свою "несхожість" з іншими, він не міг комфортно відчувати себе в жодному колективі або суспільстві, в ньому самому "утворився власний внутрішній світ", який він протиставляв світу зовнішньому. Елемент індивідуалізму залишився з ним на все життя: "Я завжди був нічиєю людиною, був лише своєю власною людиною, людиною своєї ідеї, свого покликання, свого пошуку істини"[26]. Якщо до ідеального, до мрії у філософа було романтичне ставлення, то щодо дійсності відношення було "дуже реалістичне", з елементами "бридливості". Рано відчувши своє філософське покликання, Бердяєв намагався "втекти" від туги та нудьги "життя" у царину філософської думки, щоб у "полоні" "теорії" відсторонитися від гнітючої буденності "життя", його потворності. Таким протистоянням він ніби вів боротьбу зі світом, як людина, "який світ чужий і від влади якого вона намагається себе звільнити". Після "духовного перевороту" у мислителя виникло "пристрасне бажання не тільки пізнати істину і смисл, але також змінити світ у відповідності до істини й смислу"[27]. Тут уже відчувається активний, діяльнісний елемент у характері Бердяєва, що був виявом його "діонісійсько-пристрасного темпераменту", і, як зазначав Ф.Степун, таке намагання було "суто російським".

Незважаючи на "нерозвиненість дискурсивно-логічного апарату", Бердяєв зазначає, що у нього "присутня розсудливість, очевидно, спричинена французькою кров'ю". Він розкриває у собі "той же світ думки, що у Канта або Гегеля", відчуває "життєве піднесення й радість" від своєї "розумової філософської творчості", заперечує "як філософ" можливість онтологічного доведення буття Божого. Є.Герцик називає його "гострим діалектиком", який "стверджує міць та буттєвість думки, у боротьбі відстоює її"[28]. Не відкидаючи свого "російського універсалізму", філософ зазначає: "Я був людиною західної культури, можна навіть про мене сказати, що західна культура мені іманентна, а я іманентний їй… Я …менш ніж інші росіяни почував себе іноземцем у Західній Європі"[29]. Власна філософська концепція Бердяєва починалась з аналізу філософії І.Канта: "у філософії я понад усе пройшов школу Канта", "у теорії пізнання я вийшов із Канта"[30]. Такі твердження давали підстави деяким західним дослідникам вважати Бердяєва більш німецьким мислителем-кантіанцем, ніж російським філософом[31], а Г.Федотов зазначав, що "Бердяєв із своєю філософією особистості, свободи та творчості більше пов'язаний духовно із Заходом, ніж із Росією"[32].

Постає питання: як в особистості Бердяєва могли співіснувати такі різноякісні складові? Філософ чітко усвідомлював складність своєї внутрішньої природи, спостерігав за собою та "вивчав" себе. Але, безперечно, ціле важко осягнути зсередини, значно легше досліджувати ззовні. Суперечності своєї особистості мислитель пов'язував із своєю "багатоповерховістю" та "багатошаровістю", що зумовлювало драматичний характер самоусвідомлення: "Я людина драматичної стихії. Більш духовна, ніж душевна людина… Я завжди відчував негармонійність у відношеннях мого духу та душевних оболонок. Дух у мене був більш сильним, ніж душа, – і трохи згодом, – …я завжди відчував дію ірраціональних сил у своєму житті. Я ніколи не діяв за роздумом, у моїх діях завжди було надто багато імпульсивного. Я усвідомлював у собі велику силу духу, велику незалежність та свободу від оточуючого світу і в повсякденному житті бував роздавленим безладним напором відчуттів та емоцій. Я був бійцем за темпераментом, але свою боротьбу не доводив до кінця, боротьба змінювалася жагою філософського споглядання"[33]. Поєднання "подиху Духу з віянням Діоніса" в особистості Бердяєва зумовлювало прагнення його "до спілкування, до нових людей, до випробовування всього, до розширення свого знання, до повноти, але – зазначає філософ – це

мало торкалося духовного ядра мого єства. Я завжди був людиною багатоповерховою та багатоплановою, і це дуже ускладнювало та заплутувало моє життя"[34]. Діонісичне начало у філософа "притягує" його до "життя", породжує надію щодо досягнення у ньому повноти та цілісності, навіть виявляється фактом "внутрішнього досвіду", який дає підстави Бердяєву взагалі вважати "діонісійсько-пристрасну природу людини" невід'ємною та необхідною складовою цілісної особистості, умовою можливості існування вільного вибору у людини та можливості виявлення її онтологічної свободи. Дорікаючи о.П.Флоренському за боротьбу останнього з його "безмежною діонісичною стихією", філософ вбачає у цьому "небезпеку" і разом із тим усвідомлює, що "рівень" його власних "душевних оболонок" стосується лише соціально-культурного виміру дійсності і перебуває у "горизонтальних площинах" особистості, майже не торкаючись її "духовного ядра". Відчуваючи "незалежність духу від оболонок душі", що породжувало у ньому певний аскетизм у відношенні до "життя", Бердяєв не намагався протистояти дії "ірраціональних сил" свого діонісичного начала: "Було би зарозумілістю та неправдою сказати, що я стояв понад спокусами "життя", я, напевно, був підданий їм, як і всі люди, але духовно не любив їх"[35]. Не без відтінку жалю філософ висновує: "Моє життя не було життям метафізика… Воно було занадто переповненим пристрастями… Я шукав істину, але моє життя не було мудрим, у ньому не панував розум"[36]. Показово і для Бердяєва характерно, що в іншому місці філософ стверджує майже протилежне: "У мені все ж таки завжди думка мала перевагу над почуттям, уява – над серцем… Я занадто інтелектуальна людина"[37].

Бердяєв відчуває шлях до "подолання цього світу" у "спогляданні іншого світу", але йому не вдається досягти "достатньої звільненості від "світу"… З одного боку, мислитель відчуває глибину власного духу та усвідомлює свою "спіритуальність", і це породжує "тугу за трансцендентним"; з іншого боку, невпинно виявляє себе потужний "західний елемент", який неминуче зумовлює "переважання думки", що "вмикає" філософську рефлексію і тим самим зводить нанівець споглядання, залишаючи лише "усвідомлення незілляності, …безодні між мною та трансцендентним"... "Духовним ядром" філософ прагне до "розмикання в універсум, до наповнення універсальним змістом", до "злиття з божественною природою Христа", бажає "бути мікрокосмом", але його "тримає в полоні" та не "дає санкції" на втрату особистості через розчинення в "безособовій божественності" його idee fixe – всеохоплююче почуття власної свободи…

У передостанній своїй роботі "Істина й одкровення", наголошуючи на "співмірності між людиною та Богом", Бердяєв уводить поняття "трансцендентальної людини", яке він застосовує для позначення того "божественного елементу" "внутрішньої" людини, що прихований за людиною "природною" та "соціальною", який визначає глибинну духовну сутність останньої і є "образом Божества". Тобто, на такому рівні самоусвідомлення у людини зникає драматичне почуття роздвоєності та подвійності своєї особистості, тому що "в моїй духовній глибині, – стверджує філософ, – у трансцендентальній людині зняті протилежності"[38].

Підсумовуючи розгляд складових "універсалізму" Бердяєва, не можна не дійти висновку, що власне термін "етноментальність", як означення сукупності характерних особливостей інтелектуального складу та ознак душевно-духовного устрою представників певного народу, нації, етносу, а також властивостей їх культурного генотипу, за своїм змістом не дозволяє коректне застосування його для характеристики структури психічної організації мислителя. "Тайна цього філософа – зазначає М.Попович – у тому, що його світогляд не піддається класифікації"[39].

Відтак, слов'янське походження з потужними оксидентальними та орієнтальними чинниками у поєднанні з "діонісійсько-пристрасною природою" темпераменту філософа деякою мірою позбавляли його глибинного почуття духовної цілісності та часто-густо спричиняли резонансно-дисгармонійну взаємодію його різних "душевних оболонок", обумовлювали "душевну надломленість" та викликали відчуття трагічності як власного, так і космічного буття. Звідси легко пояснити й амбівалентне ставлення Бердяєва як до східної філософії, – визнання її духовної глибини, відчуття ідейної конгеніальності в антропологічній тематиці та осудливе ставлення до неї за її "байдужість" до історіософсько-космологічних питань, неприйняття її "негативної" містики, – так і до західної, – повага до неї за її Логос та Софію, за велич та світло її знання, за пошуки синтезу слова та думки, і водночас критика її європоцентризму, однобічного переважання дискурсивно-раціонального, теоретичного пізнання, її еволюційно-прогресивістського розуміння історичного процесу. Те ж саме стосується християнського православ'я: з одного боку, – глибоке відчуття Христа, вшанування святих та Отців церкви, безумовне сприйняття євангельського проголошення істини як свободи, тяжіння до православної містики; з іншого боку, – протистояння "історичному", "об'єктивованому" віровченню, відчайдушна критика ідеї "вічних пекельних тортур".

Можна розглядати приклад життя та творчості М.О.Бердяєва як певну ілюстрацію нового типу людини, особистості майбутнього, в якій глибина духу, споглядальна самозаглибленість та визначальна спрямованість свідомості на пріоритет духовних цінностей (східні риси) гармонійно сполучалися би (не як у Бердяєва) із характерними західними особливостями діяльної натури: розвинутим інтелектом, ентузіазмом, енергійністю, заповзятливістю, здатністю до творчості. Новий тип людини має втілювати у собі ідеал цілісної симфонічної особистості, що вміщує та поєднує в собі найкращі здобутки східної та західної культур.

[1]*Бердяев Н.А.* Самопознание. – М., 1991. – С.251; [2]Там само. – С.252; [3]Там само. – С.222; [4]*Бердяев Н.А.* Моё философское миросозерцание // Н.А.Бердяев: Pro et contra. Кн.1 / Сост. А.А.Ермичев. – СПб., 1994. – С.27; [5]*Бердяев Н.А.* Самопознание. – М., 1991. – С.7–8; [6]*Полторацкий Н.П.* Н.А.Бердяев. Философия эсхатологического анархизма // Н.А.Бердяев: Pro et contra. Кн.1 / Сост. А.А.Ермичев. – СПб., 1994. – С.453; [7]*Громов М.Н.* Творчество Николая Бердяева в контексте восточнославянской и европейской мысли // Метаморфози свободи: спадщина Бердяєва в сучасному дискурсі. – К., 2003. – С.12; [8]*Бичко І.В.* Київська школа екзистенційної філософії // Метаморфози свободи: спадщина Бердяєва в сучасному дискурсі. – К., 2003. – С.29–41; [9]*Бердяев Н.А.* Самопознание. – М., 1991. – С.11; [10]*Громов М.Н.* Творчество Николая Бердяева в контексте восточнославянской и европейской мысли // Метаморфози свободи: спадщина Бердяєва в сучасному дискурсі. – К., 2003. – С.12; [11]*Бердяев Н.А.* Русская идея // Вопросы философии. – 1990. – №1. – С.78; [12]*Бердяев Н.А.* Самопознание. – М., 1991.– С. 17; [13]Там само. – С.19; [14]*Зайцев Б.К.* Бердяев // Бердяев Н.А. Самопознание. – М., 1991. – С. 383–384; [15]*Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия (репр. 1937). – Вильнюс, 1991. – С.2; [16]Там само. – С.2–3; [17]*Драгоманов М.П.* Ученая экспедиция в Западно-русский край (1877) // Драгоманов М.П. Вибране. – К., 1991. – С. 265-266; [18]*Одинєва О.* Образи Рігведи в "Лісовій пісні" Лесі Українки // Сходознавство. – 1998. – №2. – С.51; [19]*Бердяев Н.А.* Самопознание. – М., 1991. – С. 153; [20]Там само. – С.84; [21]Там само. – С.34–35; [22]Там само. – С. 301, 304; [23]Письма Николая Бердяева / Публ. В.Аллоя // Минувшее: Исторический альманах. – М., 1992. – Т.9. – С.319; [24]*Бердяев Н.А.* Самопознание. – М., 1991.– С.51; [25]Там само. – С.23; [26]Там само. – С.47; [27]Там само. – С.89; [28]*Герцык Е.К.* Николай Бердяев // Бердяев Н.А. Самопознание. – М., 1991. – С.356; [29]*Бердяев Н.А.* Самопознание. – М., 1991. – С.252; [30]Там само. – С.97–99; [31]*Lowrie, Donald A.* Rebellious Prophet: a life of Nikolai Berdyaev. – New York, Harper & Brothers, 1960. – P.241; [32]*Федотов Г.П.* Бердяев-мыслитель // Бердяев Н.А. Самопознание. – М., 1991. – С.395; [33]*Бердяев Н.А.* Самопознание. – М., 1991. – С.37–41; [34]Там само. – С.145; [35]Там само. – С.34; [36]Там само. – С.10; [37]Там само. – С.67; [38]*Бердяев Н.А.* Истина и откровение. Пролегомены к критике Откровения. – СПб., 1996. – С.80; [39]*Попович М.В.* Путь индивидуального спасения // Метаморфози свободи: спадщина Бердяєва в сучасному дискурсі. – К., 2003. – С.72.

Надійшла до редколегії 27.04.2004

Т.І.Ломачинська, асп.

ВИДІННЯ ТА СНОВИДІННЯ ЯК ПОЧАТКОВИЙ ЕТАП СТАНОВЛЕННЯ ВІЗІОНЕРСЬКОЇ ТРАДИЦІЇ В СЕРЕДНЬОВІЧЧІ

В статті йдеться про етап становлення візіонерської традиції у Середньовіччі.
This article about stage of vision tradition establishing in Middle Ages.

В історії філософії епоха Середньовіччя займає особливе місце. Середньовічна християнська філософія містична у своїй основі. В межах середньовічної схоластики вчення Отців церкви частково відкидало раціональні можливості пізнання Бога і божественного одкровення. Раціональний процес пізнання оточуючого світу мала замінити містика, складовою частиною якої можна вважати численні видіння, сновидіння, марення відомих церковних діячів Середньовіччя.

Містична традиція раннього Середньовіччя вже була об'єктом дослідження філософів, однак довгий час питання історико-філософського осягнення явищ містичних видінь і пророчих снів були поза увагою дослідників, що обумовлено атеїстичним спрямуванням радянської філософії, а також специфічним ставленням до періоду схоластики як до "темних віків". Більшість науковців зосередилися на психологічних аспектах видінь епохи Середньовіччя, а історико-філософське сприйняття проблеми візіонерства висвітлювалося лише у працях В.А. Снєгірьова, А.Я. Гуревича, Б.І .Ярхо, Т. Смирнова.

Торкаючись малодослідженої проблематики, поставимо собі за завдання показати вплив видіння й сновидіння на середньовічну візіонерську традицію, дати їх історико-філософський аналіз як історико-філософської проблеми.

Для представників містичного напряму Середньовічної філософії є актуальним питання: осягнення духовної практики людини, відкриття в ній прихованого, втаємниченого потенціалу бачити (видати) та тлумачити. Саме «візія» і постає цікавим, універсальним методом накопичення, узагальнення духовної практики та пізнавальних процесів завдяки двом невід'ємним складовим: 1) – видіння, – як джерело втаємниченого знання (містичне явище); 2) – тлумачення, – як результат або продукт трансформації роботи функції бачення. В основі видіння лежить визначений психосоматичний етап, який породжує у індивіда ілюзію того, що його душа залишає світ природного існування і переміщується в інший простір. При цьому візіонер знаходиться в стані каталепсії, трансу чи сну. Християнська традиція не знає традиції штучного введення в стан трансу для досягнення містичного видіння, яким є, наприклад, мантра східних релігій, або стан гіпнозу. Саме тому підсвідоме виявлення того, що неможливо раціонально вирішити, ставало можливим лише у спеціальних станах людини: або психічно хворої, або такої, що знаходиться у спеціальному психологічному стані – сну чи марення.

Візіонерська традиція заклала основи містичного сприйняття Бога й оточуючого світу через сон або видіння, судячи з того, що літературні тексти такого типу отримали найбільше розповсюдження в епоху Середньовіччя. Ці тексти склали основу літератури одкровення. До останньої може бути зараховано будь-який текст, створений з наміром виявити послання Бога (чи то святих, чи ангелів).

Візіонерська традиція увібрала в себе досвід доби античності у залученні підсвідомого до пізнання матеріального світу і соціального оточення. Але перш за все, він містить опис стану душі, якій притаманні одкровення, її мандри, пригоди, зустрічі з душами померлих; з розмов із якими вона отримує духовний досвід, що допомагає їй (згодом) вирішувати найактуальніші питання теперішнього. Найбільш відомими описами такого духовного досвіду є "Видіння Ера" Платона ("Держава") і сновидіння "Сципіона Африканського" Цицерона.

Яскравим прикладом такого поєднання раціонального й містичного у пізнанні може бути Коментар Амвросія Теодора Макробія до сновидіння Сципіона, яке є заключною частиною книги Цицерона. Показово, що цей коментар не є оригінальним баченням проблеми. Джерелами для Макробія стали найбільш відомі філософи античності: Платон, Плотін, Аристотель та ін., таким чином, висловлюючи свої думки, Макробій фактично відображав пануючу точку зору на дану проблему.

Важливим аспектом цього Коментаря є процес пізнання світу у трактовці Макробія: "Оскільки людина є суспільною твариною, вона має цивільні чесноти. З їх [допомогою] добрі чоловіки піклуються про державу, оберігають міста, почитають батьків, люблять дітей, цінують близьких. За допомогою їх вони дбайливо й обачно захищають співгромадян [socios] і підкоряють справедливому милосердю, [своїми чеснотами] вони заслужено змусили інших пам'ятати себе. Властивість цивільної розсудливості – віддавати всі помисли й дії керівництву розуму, не бажати і не робити нічого, крім того, що правильно, про справи людських піклуватися як про божественних володарів. Розсудливості властиві розум, обачність, передбачення, здатність учитися, обережність. Властивість [цивільної] мужності – піднімати дух над страхом небезпеки, не боятися нічого, крім безчесного, непохитно переносити і негоди, і благополуччя. Мужність дає великодушність, упевненість, незворушність, велич, сталість, терплячість, твердість. Властивість [цивільної] помірності – не спрямовуватися ні до чого, у чому можна було б покаятися, ні в чому не переступати закон міри, підкоряти потяги вузді розуму. За помірністю випливають стриманість, шанобливість, цнотливість, порядність, самовладання, ощадливість, тверезість, скромність. Властивість [цивільної] справедливості – зберігати кожному те, що йому належить. Від справедливості відбуваються бездоганність, дружба, згода, відданість, благочестя, щиросердечне розташування, людяність. За допомогою цих чеснот добрий чоловік стає правителем спочатку себе [самого], а потім держави. Він керує справедливо й завбачливо, не зневажаючи людськими справами.

Другий рід чеснот, іменованих тими, що очищають, властивий людині, здатному до сприйняття божественного. Вони вивільняють дух лише того, хто вирішив очиститися від взаємодії з тілом, і, так сказати, утечею від справ людських, спрямовується єдино до божественного. Подібні чесноти належать [людям], що володіють дозвіллям, що ставлять себе поза державними справами.

Треті [чесноти] належать духу вже очищеному й відстояному; відскобленому і дочиста відмитому від будь-якого нашарування цього світу. На цьому рівні властивість розсудливості – не віддавати перевагу божественному, немов би був вибір, але пізнавати єдино його, вдивлятися в нього, так, ніби нічого іншого не існувало. Властивість помірності тут – не стримувати земні потяги, а зовсім їх забути. Властивість мужності – не перемагати пристрасті, а не відати їх, щоб не вміти дратува-

© Т.І.Ломачинська, 2005

тися, не бажати нічого. Властивість справедливості – так з'єднуватися з вищим і божественним розумом, щоб через наслідування йому зберегти з ним вічний союз"[1].

Ця велика цитата може свідчити про те, що автор більше значення надавав не раціональному, як першому ступеню пізнання, і навіть не вивільненню духу (можливо, чернеча аскеза), а саме очищеному від раціонального людського духа.

Призначення "Видіння Ера" Платона і "Сновидіння Сципіона Африканського" полягає в тому, що організоване суспільство засноване на загальноприйнятих принципах права і що найефективніший шлях прищепити людині бажання керуватися чесним, законослухняним життям – це показати їй помешкання душ померлих і воздаяння їм. У відповідь на енергійні заперечення епікурейців, що вигадані події не повинні стосуватися серйозних досліджень, Макробій пропонує класифікацію типів вимислу і вказує на такий з них, що мало сумісний з філософським дискурсом, і на такий тип вимислу, до якого належать видіння й сон. В третьому розділі, в якому ясною і стислою латиною подається класифікація сновидінь, що належить Артемідору, із деякими пізнішими змінами, послугував досить тому, щоб вважати "Коментарі" головною книгою про сновидіння у середні віки.

В "Коментарях" дається докладне пояснення, скільки різновидів сновидінь існує. Усі ті, хто вважає себе заснулим, бачить уві сні, мають п'ять відмінностей сну: віщий сон, сон-видіння, сон-віщування, звичайне сновидіння, пусте уявлення. Ми звернемось до перших трьох типів сну. Сон-віщування має місце тоді, коли в сновидіння пращур або якась інша свята й поважна особа, жрець або навіть Бог, оголошує, віщує, що щось відбудеться або не відбудеться, і що при цьому варто робити. Сон-видіння має місце тоді, коли те, що хтось бачить уві сні, у той самий спосіб, в який воно з'явилося, таки здійснюється. Віщим сном у власному розумінні називається те, що приховує сновидчі образи й приховує двозначності, які розкриваються лише шляхом витлумачення речей, що їх позначають.

Думки, щодо теорії сновидіння, завжди залишались цікавими та не повторними у своїй основі. Так, наприклад, Аристотель протиставляє свою теорію теорії Демокрита, але фактично повторює його вчення, лише замінюючи "образи й витікання" "деякими рухами". На основі спостережень Аристотель прийшов до висновку, що сну без сновидінь не буває. Мислителі минулого уважно вдивлялись у загадковий світ, відмічаючи конкретні, реальні факти, і таким чином вносили свою лепту у процес пізнання.

Цей пріоритет містичного, позасвідомого пізнання Бога й світу став основою світосприймання і середньовічної людини.

На відміну від античної філософії, середньовічна схоластика, а також і візіонерська традиція, більше пов'язані з релігією. Відкидаючи раціональне пізнання як спробу піднятися до Бога, середньовічні мислителі дотримувалися думки, що можливість "прирівнятись" до Бога породжує "гординю", плодом якої буде (є) відступництво від встановлених Господом канонів.

Згідно Біблії людина повинна була сліпо підкорятись Творцеві, не замислюючись над сутністю буття, а значить, не аналізуючи її, визнаючи верховенство одного Бога (перша Заповідь Божа: "Я є Господь Бог твій. Не знай інших Богів, крім мене"). Саме щоб похитнути "авторитет" творця, змій зваблює людину до пізнання, бо й сам переслідує мету стати рівним (або "вищим ") Йому. Отже, якщо в Едемі росло "дерево пізнання добра і зла", то поняття добра й зла існувало раніше.

Будь-які відхилення від християнської традиції, навіть спроби іншого трактування тексту Біблії викликали опір церкви. Книги, що навіть на йоту відступали від канонізованої істини, були заборонені – стали апокрифами.

Найпопулярнішими серед апокрифів були есхатологічні, – про рай і пекло, про кінець світу і "страшний суд". Основою для них послужили апокаліпсичні одкровення, які в свою чергу походять із часів до нашої ери.

Середньовічні автори були прихильниками біблійної традиції, автори одкровень мали перед очима біблійні апокрифічні прозріння в якості зразків. Однак і тут є відмінність, що полягає в образі ясновидця; в апокрифах – це особа священна, об'єкт культу; у середньовічних баченнях – це проста людина і, головне, сучасник безпосередніх читачів. Це позбавляє апокаліпсиси того елемента людської трагедії, що такі могутні у середньовічних зразках.

"Середньовічний ясновидець наближається до того світу з трепетом і засмученням; у незнанні долі своєї, у постійному побоюванні піддатися долі засуджених, у то мерехтливій, то згасаючій надії стати причетним до блаженства праведних, він тремтить і плаче, розчулюється й тріумфує. Якщо середньовічний автор має ряд можливостей ввести свого ясновидця в дію, то ясновидець сам піддається тортурам: або служить посередником між живими і мертвими, або обіцяє підмітати могилу мертвого побратима, – словом, він стає частиною самого видіння. При цьому серед снів відбувається вдома диференціація. На одній стороні звичайні, оманні сни, із котрих не треба робити ніяких висновків, на другій стороні – правдиві видіння, що містять у собі божественні істини, для усіх обов'язкові, цікаві й повчальні"[2].

Справжні бачення і голоси є *засобом, за* допомогою якого "душа, що бачить," наближається до Абсолюту.

Оскільки характер містика передбачає активність і велику змістовність підсвідомості – тоді як нестабільність нервової системи загрожує виснаженням і психічними хворобами, – то не дивно, що навіть у найбільших містиків бачення і голоси бувають різними. Коли будь-який прояв медіумізму затверджується в людині, вона може легко знайти своє вираження як у дурості, так і в мудрості. У моменти, коли натхнення залишає людину, на поверхню піднімаються старі, давно забуті забобони. Так, один раз під час хвороби Юліана Норвіцька побачила "жахливе видовище" – червоного в білу цяточку Диявола, що схопив її лапами за горло. Сатана відвідував і св. Терезу, залишаючи після себе запах сірки, а одного разу Тереза побачила його сидячим на требнику і вигнала, закропивши святою водою. Можна припустити, що в цих випадках ідеться про бачення, що більш схожі на галюцинації і свідчать лише про виснаження нервової системи і тимчасову втрату суб'єктом стійкості, в наслідок чого яскраве уявлення про дійсність зла виражається на поверхні свідомості в конкретному вигляді. Здатності сприйняття і творчий геній містиків, як і всіх людей мистецтва, іноді дають збій. Цілком слушною є думка про те, що за допомогою бачень і голосів душа свідомо породжує в собі необхідні образи. Тому заслуговує на увагу припущення, що в цьому вигляді на рівні поверхневої свідомості можуть виявлятися не тільки сприятливі, але і хворобливі фактори.

Трансцендентальне в людині дуже винахідливо використовує комори пам'яті. Тому Гребель бачить у своїх баченнях Небесну Афродіту, Сузо – Вічну Мудрість, св. Тереза – людський образ Христа, Блейк – дивних персонажів своїх пророчих книг, а інші візіонери зіштовхуються з образами, символічна природа яких ще більш очевидна. Так, св. Ігнатій Лойола одного разу, в момент духовного осяяння побачив "пресвятішу Трійцю в подо-

бі потрійного плектра чи трьох клавіш клавікорда", а в інший раз "блаженну Діву Марію, у якої не можна було розрізнити кінцівки".

Більш того, бачення і голоси нерідко координовані між собою. Вони доповнюють один одного і "сприяють виробленню правильної життєвої позиції" людини. Так, "містичному одруженню" св. Катерини Сієнської передував голос, що завжди відповідав на її молитву наступне: Я візьму тебе Собі в дружини по вірі твоїй. Бачення, у якому це єднання здійснилося, також почалося з голосу: *Сьогодні* Я відсвяткую з тобою заручини твоєї душі і, як і обіцяв, візьму тебе Собі в дружини по вірі твоїй.

Вплив зовнішнього світу на створення видіння здійснюється, звичайно, через автора. Традиційні й злободенні елементи проникають у розповідь двома шляхами: через ясновидця і через літератора. Ясновидець, при повній безпосередності і щирості, і в ясновидінні, і в екстатичних одкровеннях, все ж зв'язаний із запасом уявлень, ввібраних ним із дитинства, із навколишнього суспільства. Коли видіння потрапляє до рук літератора (якщо навіть не рахуватися з тим, що з початкової розповіді багато чого забувається, особливо якщо між ясновидцем і літератором є кілька посередніх розповідачів), то залишається низка моментів, коли зміст видіння може поповнюватися ззовні. По-перше, це тенденція керуватися при доборі матеріалу колишніми описаними видіннями. Це приводить до текстуальних збігів і подібності в окресленні образів. По-друге, літератор дуже піклується про форму викладу. Сновидіння по більшій частині короткі й плутані, моментів, що піддаються зв'язній розповіді, у них мало. Аліґ"єрі

Показовим у плані організації сновидіння є видіння Герми, римського автора доби апостольських отців (II ст.) : "Вихователь мій продав у Римі одну дівчинку. Через багато років я побачив її, впізнав і полюбив як сестру. Через якийсь час, побачивши, що вона купається в ріці Тибр, я подав їй руку і вивів із ріки. Дивлячись на її красу, я думав: "Щасливий би я був, якби мав дружину таку ж і обличчям і вдачею". Тільки це, і нічого більш я не подумав. Пізніше йшов я з такими думками і прославляв витвір Божий, роздумуючи: який величний він і прекрасний. Під час прогулянки я заснув, і дух підхопив мене і поніс кудись, через місцевість, по якій людина не могла пройти. Була вона скеляста, крута і непрохідна через води. Минувши її, я досяг рівнини і, схиливши коліна, почав молитися Господові і сповідати гріхи свої. І під час моєї молитви відкрилося небо і побачив я ту жінку, котру побажав собі. Вона вітала мене з неба:

– Здрастуй, Герма.

Глянувши на неї, я запитав:

– Пані, що ти тут робиш?

– Я узята сюди, щоб викрити перед Господом гріхи твої, – вона відповіла.

– Пані, невже ти мене будеш звинувачувати?

– Ні, але вислухай слова, що хочу сказати тобі. Бог, що живе на небесах, що створив із нічого все суще і помножив заради святої Церкви своєї, гнівається на тебе за те, що ти зогрішив проти мене.

– Пані, якщо я зогрішив проти тебе, то яким чином? – запитав я. – Де чи коли я сказав тобі яке-небудь дурне слово? Чи не завжди я поважав тебе як пані; чи не завжди я почитав тебе як сестру? Що ж наговорюєш на мене настільки дурне?

Тоді вона, посміхаючись, відповіла мені:

– У серці твоєму виникло нечисте побажання. Невже не замислюєшся, що для людини праведного, то невірно, якщо в серці його виникає нечисте бажання? Це гріх для нього, і притому тяжкий. Тому що людина праведна і мислить праведно. І коли вона мислить праведне і неухильно до того прагне, то має на небесах благовоління у всякій справі. Ті ж, що затаїли нечисте в серцях своїх, викликають на себе смерть і тлін; особливо ті, хто розкошують у багатстві своєму і не очікують благ майбутніх, – гинуть душі їх. А це роблять двоєдушні, що не мають надії у Господу, не дбають про своє життя. Але ти молися Господові, і зцілить він гріхи твої, і всього будинку твого, і усіх святих"[3].

Зміст видіння відображає не тільки його повчальний характер, намагання дати моральний взірець поведінки віруючої людини, але й демонструє певні щаблини очищення (каяття), без яких не можливим буде і стан видіння.

Кожне питання у видіннях призначене для з'ясування закономірного зв'язку між пластичним образом і концептуальним етичним його змістом. Ця споконвічна двоплановість жанру стала головною причиною його сталості. І хоча в латинських середньовічних видіннях етичний план явно заслоняє космогонічний, все одно в них залишаються такі риси, як приуроченість до сакральних календарних дат, увага до устрою пекла й раю, створення такої картини світу, де земна куля займає тільки серединне положення і повинна вписатися в космічний порядок (або хаос). Жанр видінь у кінцевому рахунку перетворився у своєрідний знак традиції. Видіння стали тією формою, що дозволяла сплавити разом і найбільш злободенні моменти, і звернутися до самих витоків традиції.

Проте, як самостійний літературний жанр видіння відділяється в останній третині VII ст. До цього часу відноситься перше видіння, оформлене у вигляді окремого тексту, та перше зібрання видінь. Видіння французького монаха Баронта (біля 678-679 рр.) є самостійним твором, що містить: заголовок, пролог, опис самого видіння та епілог. Розповідна і насичена подіями структура цього твору, відбита в ньому система уявлень про потойбічний світ є типовими для всього жанру потойбічних видінь.

Найбільш плідною добою в розвитку літератури видінь стає XII ст. Протягом цього періоду були написані найбільш вагомі, відомі і досконалі по формі твори цього жанру. В цей же час з'являються перші записи досвідів містичного одкровення.

Поряд із монахами до кола візіонерів входять і миряни. Одним із яскравих прикладів є записане в Монте-Карло видіння Альберика (близько 1117 р.). Тут візіонером стає дитина з рицарської родини. Близько 1149 р. в Регенсбурзі монахом на ім'я Марк було записано одне з популярних видінь, – ірландського рицаря Тнугдала, переповнене жахливих фантазій і збудоване на традиційній жанровій топіці розповіді про мучеництво грішників у потойбічному світі, яке, в подальшому, було перекладене на всі народні мови і згадувалося ще Мартином Лютером, а також низка інших творів.

"Трактат про чистилище святого Патріка" (близько XII ст.) розповідає про подорож рицаря Овейна в потойбічний світ. Важливим здобутком візіонерської традиції є записи латинською мовою християнина Готшалка (1189 р.) подорож у пекло[4].

Найвагомішим внеском у розвиток візіонерської традиції є поява розповідей про містичні одкровення, пережиті жінками-візіонерками. Процес інтеграції видінь у структуру містичних творів приводить до встановлення нових літературних форм. На відміну від попередньої традиції, де домінував розгорнутий докладний опис одного видіння в межах одного тексту, в основі візіонерської літератури та її розвитку на даному етапі, переважає форма своєрідного узагальнення різних божественних дарів[5].

Розглянута середньовічна містична традиція свідчить про велику роль видінь і галюцинотропних бачень у пізнанні божественної сутності. Література з містичних видінь дає нам більш повне уявлення про джерела розвитку

філософської думки Середньовіччя, і є цінним матеріалом для історико-філософських розвідок. Слід звернути увагу на те, що вивчення християнського світовідчуття через містичні видіння раннього Середньовіччя є перспективним напрямком в історії філософії. В подальшому, є необхідність продовжити розгляд питання взаємодії видіння та тлумачення, а також безпосередньої трансформації останнього в окрему візіонерську традицію.

[1]*Амвросій Феодосій Макробій.* Коментарі до сновидіння Сципіона Африканського. – К., 2000; [2]*Ярхо Б. И.* Исследование жанра видений // Восток-Запад: исследования, переводы, публикации. – М., 1989. – С.103; [3]Пастырь Гермы / Вступ. статья и коммент. И.С.Свенцицкой. – М., 1997. – С.16; [4]*Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия восточной церкви. – М., 1991. – С.98; [5]*Андерхилл Э.* Мистицизм: опыт исследования природы и законов развития духовного сознания человека. – К., 2000. – С.61.

Надійшла до редколегії 01.04.2004

І.М.Луканець, пошукач

ОСОБЛИВОСТІ ФОРМАЛЬНО-ЛОГІЧНОЇ ТРАКТОВКИ ПРОБЛЕМИ ЗНАННЯ

В цій статті розглядається формально-логічна трактовка проблеми знання. Автор спробував дослідити розвиток представлень знання у формально-логічній трактовці, яка походить із філософії позитивізму. В даній статті досліджуються особливості цього трактування проблеми знання.

In this article formally-logical interpretation of the problem of knowledge is examined. The author tried to observe the development of the representations of knowledge in the formally-logical interpretation, originated from positivist philosophy. The specific features of this interpretation of knowledge are examined in this article.

В аналітичній філософії, як відомо, сформувалися два основних дослідницьких напрямки: філософія мови й філософія свідомості. Обидва напрямки приділяють увагу дослідженню проблеми знання. В межах філософії мови виник і розвивається підхід, який називають формально-логічним підходом до проблеми знання.

Питання "що таке знання?", "яка структура знання?", "які властивості має знання?", "які функції виконує знання?" тощо є дуже актуальними у сучасній методології науки, логіці, психології, Computer Sciences, а також аналітичній філософії. Вважатимемо, що ці питання стосовно знання окреслюють проблему, яку можна назвати проблемою знання.

Сьогодні розв'язання цієї проблеми має як теоретичне, так і прикладне значення. В теоретичному аспекті, її розв'язання є однією з основних умов успішного просування вперед у рамках таких дослідницьких напрямків, як Cognitive Science, Computer Sciences, семантика природної мови, лінгвістика, психологія, філософія свідомості. Ця проблема входить до числа тих проблем, що спричинили інтеграцію філософії, математики, логіки, кібернетики, психології та лінгвістики в єдиний дослідницький напрямок, який отримав назву Cognitive Science. Розв'язання проблеми знання може пролити світло на природу людської свідомості, зв'язок ментального з фізичним та ряд інших актуальних питань, що стоять сьогодні перед сучасною науковою й філософською думкою.

В прикладному аспекті, актуальність дослідження проблеми знання полягає в тому, що воно стало передумовою створення комп'ютерів п'ятого покоління, здатних виконувати вищі інтелектуальні функції, а також так званих нейрокомп'ютерів, в яких моделюються розумові здібності людини шляхом реконструкції структури й функцій систем нейронів головного мозку людини.

В цій статті буде приділено увагу формально-логічному підходу до проблеми знання. "Формально-логічний підхід до розв'язання проблеми знання абстрагується від конкретного змісту наукових знань, їх генезису й розвитку. Він представляє наукове знання у вигляді деякого наявного даного, вираженого в особливих синтаксично-семантичних конструкціях. Завдання методологічного аналізу наукового знання формально-логічний підхід убачає в такій його реконструкції, яка дає змогу звести конкретну систему наукового знання до стандартної, нормальної форми, що характеризується логічною виводимістю, підтверджуваністю, розв'язуваністю, повнотою, несуперечністю, інтерпретованістю та іншими властивостями"[1].

В рамках цього підходу моделювання структура наукового знання проходить три етапи. На першому створюються, у відповідності до законів логіки, спеціальні логічні мови науки. На другому етапі на основі цих мов реконструюється та чи інша система наукового знання. Ця реконструкція здійснюється шляхом формалізації наукового знання, коли воно представляється як деяка множина формул, що зв'язані між собою відношенням логічного слідування. Нарешті, на третьому етапі будується деяка об'єктна область, ще виконує роль системи значень формул, і за певними правилами ставиться у відповідність множині цих формул. Основні принципи цього підходу були розроблені ще представниками логічного позитивізму. Представники логічного позитивізму вперше звернули увагу вчених на необхідність аналізу мови науки, формальної структури наукового пояснення, формальних методів наукового дослідження, методів побудови наукових теорій та умов їх логічної істинності. Розв'язуючи ці проблеми, вони вперше поставили питання про логічну структуру наукового знання, розробка якого й призвела до такого інтенсивного розвитку методології науки в XX ст. Представники логічного позитивізму стали засновниками формально-логічного підходу до вивчення наукового знання, тому що вперше в історії методології застосували методи формальної логіки до дослідження наукового знання. Це призвело до росту рівня математизації й строгості методологічного знання, до його "очищення" від розпливчастих понять "метафізики", які мають місце в рамках гносеологічного підходу в методології науки. Але з часом і цей підхід зіткнувся з проблемами, які виявили його обмеженість.

Виникненню основних принципів формально-логічного підходу до вивчення наукових знань передували успіхи у використанні формальної логіки для обґрунтування математики. З появою парадоксів у теорії множин Кантора в кінці XIX ст. виникла загроза існуванню всієї математики як строгої науки, що повністю ґрунтується на теорії множин. В той час було запропоновано кілька способів уникнення цих парадоксів. Так, було запропоновано побудувати теорію множин у такий спосіб, щоб у ній поняття множини було "зв'язане лише такими обмеженнями, які виключають утворення дуже широких множин, що необхідні для уникнення відомих антиномій. В наслідок того, що вільне користування нашими поняттями при побудові множин згідно канторівського визначення призводить до краху, використання теоретико-множинних понять регулюється аксіомами..."[2]. Тобто, було запропоновано побудувати теорію множин як аксіоматичну систему. Уперше це було зроблено Е. Цермело. Пізніше Д. Френкель, Т. Сколем, Д. фон Нейман та П. Бернайс удосконалили аксіоматичну побудову теорії множин. Але парадокси теорії мно-

© І.М.Луканець, 2005

Вісник Київського національного університету

жин поставили більш фундаментальну проблему, ніж проблема знищення парадоксів у теорії множин. "Безпосередня проблема знищення парадоксів поглинається більш широкою проблемою обґрунтування математики й логіки"[3]. Виникло три підходи до обґрунтування математики: 1) логіцистична школа, 2) інтуїціоністична школа і 3) формалістична школа.

"Логіцистична теза зводиться до того, що математика є розділом логіки. Математичні поняття слід визначати в термінах логічних понять. Теореми математики слід доводити як теореми логіки"[4]. Ще Ляйбніц розглядав логіку як науку, що лежить в основі будь-якої іншої науки. В кінці XIX – на початку XX столі (Фреге, Дедекінд, Пеано реалізували логіцистичні ідеї Ляйбніца на практиці, визначивши математичні поняття в термінах логічних понять, і виразивши математичні теореми в логічному символізмі.

На початку XX ст. Б. Рассел та А. Вайтхед побудували математику, на основі расселівської теорії типів, як деяку область логіки в спільній праці "Principia Mathematica". Ця робота здійснила значний вплив на подальший розвиток формальної логіки, а успіхи останньої привернули увагу до неї позитивізму з його протиставленням філософії ("метафізики") і позитивних наук. Поступово логіцистична теза розповсюдилася, так би мовити, за межі обґрунтування математики. Ось що писав у середині 38-х років А. Тарський про зв'язок між логікою і всім знанням людства: "Сучасна математична логіка прагне створити єдиний апарат понять, який міг би служити спільним базисом для всього людського знання"[5].

Під значним впливом ідей Б. Рассела перебував його учень Л. Вітгенштейн, який безпосередньо вже вплинув на формування поглядів логічних позитивістів, зокрема членів Віденського гуртка, які й дали початок всій методології наукового пізнання в цілому, і формально-логічному підходу в методології науки зокрема.

Вітгенштейн проголосив: "Світ – це сукупність фактів, а не речей"[6]. Світ складається з окремих атомарних фактів, які можуть об'єднуватися в більш складні, молекулярні, факти. Вітгенштейн здійснив, тим самим, онтологізацію структури мови пропозиціональної логіки. Як і атомарні речення цієї мови, атомарні факти не залежать один від одного. Шляхом онтологізації структури мови пропозиціональної логіки він зробив цю структуру спільною для всього наукового знання. Якщо дійсність, світ являє собою лише комбінацію атомарних фактів, то наукове знання, – і знання в цілому, – повинне бути комбінацією речень, що відображають факти. Все, що претендує на вихід за межі цього світу фактів, і все, що апелює до зв'язків (наприклад, причинно-наслідкових) між фактами, або звертається до глибинних сутностей, які детермінують наявність чи відсутність фактів у світі, – усе це Вітгенштейн виключає з науки. Наукове знання, яке ототожнюється з мовою науки, треба очистити від подібних "безглуздих" речень, – від усіх тих речень, які безпосередньо не відображають фактів чи їх комбінацій. Наявність таких речень у науковій мові пояснюється тим, що "... мова переодягає думки"[7], передає їх у викривленій формі. Вітгенштейн поставив завдання: відшукати дійсну структуру наукових тверджень (яка обов'язково співпадає зі структурою мови пропозиціональної логіки) і виключити з мови науки "безглузді" твердження. Тим самим, це завдання націлює на таке методологічне дослідження наукового знання, в якому найважливішим методом виступає логічний аналіз наукової мови. А це являється однією з основних характеристик формально-логічного підходу в методології науки.

Основні ідеї "Логіко-Філософського Трактату" були сприйняті й розвинуті в позитивістському дусі членами Віденського гуртка, який сформувався в 1922 році (М. Шлік, Р. Вейсман, О. Нейрат, Р. Карнап, Г. Фейгль та багато інших учених). "Методологічна концепція логічного емпіризму виникла в результаті ототожнення структури класичної екстенсіональної логіки зі структурою всього наукового знання і певного гносеологічного тлумачення елементів цієї структури. Так виникла модель наукового знання, яку логічні емпіристи вважали за той стандарт, на який повинні орієнтуватися всі науки і наукові теорії. Ця модель мала певну схожість з деякими математичними теоріями, а оскільки логіка і математика в тій чи іншій мірі включені в усі наукові дисципліни і служать для них в якості зразка строгості та точності, вважалося безперечним, що ядром загальної методології науки повинні служити ті поняття й принципи, які були включені в дедуктивну модель науки"[8].

Атомарні факти Вітгенштейна логічні позитивісти замінили на чуттєві переживання суб'єкта й комбінації таких переживань. Як і атомарні факти, окремі чуттєві переживання не зв'язані одне з одним. Якщо у Вітгенштейна світ – сукупність фактів, то у логічних позитивістів він є сукупністю чуттєвих переживань. Будь-яке знання є знанням про такі переживання. Те, що дане нам у чуттєвому сприйнятті, ми можемо знати з абсолютною достовірністю. Структура речення у Вітгенштейна співпадала зі структурою факту, тому істинне речення було абсолютно істинним, так як воно не тільки правильно описувало деякий стан речей, але й демонструвало у своїй структурі структуру стану речей. Логічні позитивісти замінили атомарні речення Вітгенштейна "протокольними" реченнями, що виражають чуттєві переживання суб'єкта. Істинність протокольного речення, яке виражає те чи інше чуттєве переживання суб'єкта, також є безперечною для суб'єкта, як і істинність Вітгенштейнівського атомарного речення, яке правильно виражає стан речей та його структуру. Нарешті, оскільки об'єктами знань можуть бути тільки чуттєві переживання, то всі функції системи знань зводяться логічними позитивістами до опису цих переживань. Такі функції, як пояснення й передбачення зникають, оскільки вони вимагають апеляції до джерела чуттєвих переживань, чуттєвого світу, але логічні позитивісти відмовляються це робити.

В основі наукового знання лежать протокольні речення, їх істинність була проголошена абсолютно достовірною. Сукупність цих речень утворює емпіричний базис науки, який дуже різко відрізняється від теоретичного рівня знання. Якщо спочатку засновники формально-логічного підходу в методології науки вірили, що, не дивлячись на значні відмінності, всі речення теоретичного рівня можна звести до протокольних речень, подібно до того, як будь-яке молекулярне речення екстенсіональної логіки можна розкласти на складові атомарні речення, то трохи пізніше вони проголосили існування нередукованих властивостей у речень із теоретичного рівня знання. "Наукова теорія розглядалася у вигляді піраміди, на вершині якої знаходяться основні поняття, визначення і аксіоми; нижче розташовуються речення, що виводяться з аксіом; уся піраміда спирається на сукупність протокольних речень, узагальненням яких вона являється"[9]. Одним із перших реалізував цей ідеал побудови наукової теорії Р. Карнап у роботі "Abriss der Logistic", що була опублікована у Відні в 1929 р.

Розвиток науки виражався в цій моделі в побудові таких пірамід і в наступному злитті невеликих пірамідок, побудованих в деякій конкретній області науки, в більші піраміди, які у свою чергу зливаються у ще більші до тих пір, поки всі наукові теорії не зіллються в єдину систему знання. В цій моделі не може бути ніяких змін чи відступів назад, кожне відкрите протокольне речення

назавжди кладеться у фундамент піраміди., те ж саме відбувається з реченнями, надійно обґрунтованими за допомогою протокольних речень.

Фактично, це перша модель наукового знання, створена в рамках формально-логічного підходу в методології науки. Перед авторами цієї моделі постало кілька завдань. Зокрема, треба було точно вказати, які терміни і речення входять в емпіричний базис науки; треба було показати, що все наукове знання дійсно можна звести до емпіричного базису; необхідно було сформулювати критерій науковості, за допомогою якого можна було б розмежувати науку й метафізику.

Спочатку в якості емпіричної мови була прийнята мова, що складається з протокольних речень. Протокольним реченням приписувалися такі риси: а) вони виражають "чистий" чуттєвий досвід суб'єкта; б) вони абсолютно достовірні, стосовно їх істинності не може бути сумніву; в) протокольні речення нейтральні відносно всього іншого знання; г) вони є гносеологічно первинними – саме зі встановлення протокольних речень починається процес пізнання. Ось що писав про протокольні речення М. Шлік: "Ясно і, наскільки я знаю, ніким не заперечується, що пізнання в повсякденному житті і в науці починається в певному смислі з констатації фактів і що "протокольні речення", в яких і здійснюється констатація, стоять – в тому ж смислі – на початку науки"[10]. Але коли з'ясувалося, що "чистий" чуттєвий досвід втрачає свою "чистоту" під час його вербалізації, засновникам формально-логічного підходу довелося відмовитися від перелічених вище характеристик протокольних речень.

Але вони зробили це не через те, що визнали факт втрати своєї "чистоти" чуттєвим переживанням в акті вербалізації. Причина була зовсім іншою. Справа в тому, що така характеристика емпіричного базису наукового знання породжувала проблему, яку було названо проблемою інтерсуб'єктивності протокольної мови. Фактично, це псевдопроблема, так як вона виникає тільки тоді, коли методолог стверджує, що протокольне речення виражає "чистий" чуттєвий досвід суб'єкта. Той, хто відкидає це твердження, не стикається з проблемою інтерсуб'єктивності.

Проблема ця полягала в наступному. Якщо припустити, що протокольні речення виражають "чистий" чуттєвий досвід суб'єкта, то виявиться, що у кожного з нас є своя власна протокольна мова. Оскільки ж стверджується також, що наука займається трансформацією протокольних речень і кожне наукове речення має значення тільки тоді, коли його можна звести до протокольних речень, то доведеться зробити висновок, що у кожного з нас є своя власна наука, що суперечить факту існування загальновизнаної науки. В результаті було запропоновано "інтерсуб'єктивну" емпіричну мову в ролі базису наукового знання. В її основі лежало поняття спостережуваності. Ідею такої мови, терміни й речення якої відносяться до предметів, що доступні чуттєвому сприйняттю, розвинув Р. Карнап. "Предикат **P** він називає спостережуваним для суб'єкта **N**, якщо за відповідних умов для деякого предмета **a** суб'єкт **N** може дійти висновку стосовно істинності речення **"Pa"** або **"не-Pa"**[11]. Свої вимоги до мови спостереження Карнап сформулював у роботі "The methodological character of theoretical concepts". В речення цієї мови він включив тільки ті терміни, які позначають речі і властивості, доступні чуттєвому сприйняттю – терміни спостереження, й екстенсіональні логічні терміни. В результаті, всі молекулярні речення цієї мови стали функціями істинності від тих атомарних речень, із яких вони складаються. Тим самим, забезпечувалася можливість перевірки будь-якого речення емпіричної мови за допомогою спостереження. Оскільки терміни спостереження отримують свої значення з чуттєвого досвіду, і оскільки цей досвід детермінується роботою органів чуттів, які є незмінними у людей, остільки емпіричні терміни і вся емпірична мова являються нейтральними відносно теоретичного знання та його розвитку. Як для Аристотеля листя дерев було зеленим, так і для Ньютона, і для Ейнштейна. Мова спостереження цих мислителів була однаковою, не зважаючи на відмінності в їх теоретичних уявленнях. Але з часом виявилося, що й поняття спостережуваності не застерігає засновників формально-логічного підходу в методології науки від нових проблем через свою нечіткість та суб'єктивність.

Врешті-решт, логічні позитивісти так і не змогли знайти в науці той безперечний емпіричний базис, існування якого випливало з їх логіко-гносеологічних припущень. Виявилося, що такого базису взагалі не існує. Сьогодні представники формально-логічного підходу в методології науки, які спробували зберегти раціональні зерна позитивістської методології, продовжують вірити, що існує деяка емпірична мова, незалежна від теорій. Найчастіше в ролі такої мови в їх моделях виступає деякий фрагмент звичайної розмовної мови. Але вони вже не говорять про повну достовірність і безперечність речень емпіричної мови. Більше того, визнається вплив теорій на цю мову. Емпірична мова служить тепер для порівняння та вибору конкуруючих теорій. Для того, щоб ми могли поставити експеримент, за допомогою якого можна вибрати одну з конкуруючих теорій, нам потрібна нейтральна емпірична мова, в якій ми могли б виразити результат експерименту. Цей аргумент уперше сформулював К. Гемпель у своїй доповіді на XI Німецькому філософському конгресі.

Але не тільки у зв'язку з трактовкою емпіричного базису перед логічними позитивістами виникали проблеми. Ще більш складні проблеми виникли під час спроб описати в рамках позитивістської методології зв'язок між емпіричним і теоретичним знанням, а також під час приписування характеристик теоретичному знанню.

Усі ці проблеми були викликані позитивістським принципом верифікації і постійними спробами провести демаркаційну лінію між науковим знанням та метафізикою. За критерій такої демаркації було обрано верифікованість. Якщо речення припускає свою верифікацію, то воно є науковим. Процес верифікації виявляє чуттєвий зміст наукових речень і якщо деяке речення не можна верифікувати, то це означає, що воно не має чуттєвого змісту і його треба виключити із системи наукового знання. Оголошувалося, що тільки речення, які піддаються верифікації, мають смисл. В роботі Х. Патнем "Як не можна говорити про значення"[12], в якій було піддано критиці таке твердження, розрізнялися поняття лінгвістичного значення й поняття емпіричного значення, і показувалося, що логічні позитивісти, ототожнивши значення речення з емпіричним значенням, без будь-якої підстави видали відсутність емпіричного значення у речення за безглуздість цього речення, хоча не виключено, що воно може мати ще й деяке лінгвістичне значення. Але навіть якщо на деякий час прийняти позицію Карнапа і його послідовників, то виникають нові проблеми, вже у зв'язку з трактовкою теоретичних речень.

У моделі засновників формально-логічного підходу теоретичні речення описують деякі закономірності і виступають у ролі законів. Вони представляються в цих моделях у вигляді загальних речень. Для верифікації цих речень треба було б мати нескінченно багато одиничних речень , але ми не зможемо сформулювати й перевірити нескінчену множину таких речень. К. Поппер зробив з цього висновок про неверифікованість законів науки, із чого випливала їх безглуздість.

Подібна критика змусила позитивістів пом'якшити критерій демаркації: вони ввели слабкіший критерій часткової верифікованості, або емпіричної підтверджуваності. Згідно цього критерію, лише те речення являється науковим, істинність якого можна хоча б частково підтвердити емпірично. Тим самим, вдається зберегти в системі наукового знання рівень теоретичних речень (Але, наприклад, М. Шлік продовжував стверджувати, що закони науки являються лише правилами виводу, тобто, що вони є псевдореченнями в системі наукового знання). В цьому напрямку діяв, знову-таки, Р. Карнап. у своїй роботі "Testability and Meaning"[13] він побудував ієрархію мов, що виражає поступове послаблення демаркаційного критерію. Мова L1 містить тільки предикати спостереження і тільки екстенсіональні молекулярні речення, які піддаються повній верифікації. Мова L2 додатково включає в себе загальні й екзистенціальні речення, які можна лише частково підтвердити. І, нарешті, Р. Карнап запропонував прийняти мову L3, яка містить не тільки терміни спостереження, але й так звані диспозиційні предикати. Речення з такими предикатами, подібно до загальних речень, також не можна верифікувати остаточно. Р. Карнап вважав, що всі наукові речення треба виразити в мові L3, і все, що не можна перевести в цю мову, являється ненауковим і безглуздим.

Пізніше Карнап ще більше послабив демаркаційний критерій. Він відмовився від вимоги екстенсіональності для всієї наукової мови і зберіг її тільки для мови спостереження. Далі, він уже не вимагав, щоб кожний науковий термін зводився до термінів спостереження.

Нова модель наукового знання, розроблена Карнапом, теж являла собою приклад формально-логічного підходу в методології науки. Вона складалася з трьох елементів: 1) мови спостереження, терміни і речення якої мають значення завдяки їх зв'язкам з чуттєвими враженнями; 2) теоретичної мови, терміни й речення якої самі по собі не мають значення, і яка розглядалася як неінтерпретоване числення; 3) правил відповідності, що зв'язували теоретичну мову з емпіричною мовою спостереження. Цю модель було названо стандартною емпіристською моделлю наукової теорії, яка, власне, й започаткувала формально-логічний підхід у методології науки.

Р. Карнап вважав, що терміни теоретичної мови входять у теоретичні постулати, які встановлюють між ними певний зв'язок. Коли деякі з цих термінів вдається за допомогою правил відповідності зв'язати з термінами спостереження, то завдяки теоретичним постулатам всі теоретичні терміни отримують емпіричну інтерпретацію й осмисленість. Отже, якщо для деякого теоретичного терміна вдається підібрати ланцюжок речень, що встановлюють його зв'язок з іншими термінами, і якщо хоча б один термін із цього ланцюжка речень можна зв'язати з термінами спостереження за допомогою правил відповідності, то цей термін можна вважати науковим.

Але дуже швидко виявилося, що навіть редукція "найбільш емпіричних" теоретичних термінів – диспозиційних предикатів – стикається з численними труднощами, не кажучи вже про редукцію власне теоретичних термінів.

Один із видатних представників логічного позитивізму К. Гемпель, усвідомивши неможливість редукції теоретичного знання до емпіричного оголосив у своїй статті "Дилема теоретика"[14], що воно взагалі не являється знанням, а лише інструментом для обробки й систематизації емпіричних даних. Після виконання цього завдання теоретичні терміни й речення можна відкинути. Така інструменталістська трактовка теоретичних знань стимулювала розробку методів елімінації теоретичних термінів, зокрема, методів Ф. Рамсея і В. Крейга. Ось як здійснює таку елімінацію Рамсей.

Нехай **T1, T2,..., Tn** – перелік аксіом деякої теорії. **P1, P2,..., Pm** – перелік теоретичних термінів теорії, що зустрічаються в аксіомах. В аксіомах теорії теоретичні терміни можна замінити змінними **x1, x2,..., xm**. Після цього, можна об'єднати всі аксіоми в одне речення: **T1&T2&...&Tn**, а змінні **x1, x2, ... xm** зв'язати кванторами існування. В результаті, ми отримаємо так зване "Рамсей-речення":

(x1)(x2)...(xm)(Tl&T2,..&Tn) (1)

Речення **(1)** за своїми дедуктивними властивостями еквівалентне первинній теорії і може замінити її у дедуктивній систематизації емпіричного матеріалу. При цьому, воно не містить теоретичних термінів. Аргументи противників позитивістської методології з її ідеєю редукції зводилися до того, що позитивісти не коректно проінтерпретували суто технічні результати, отримані Ф. Рамсеєм та В. Крейгом. Одна справа – елімінація терміна у формальній системі, і зовсім інша – в деякій реальній науковій теорії.

Розвиток позитивістської методології супроводжувався накопиченням усе складніших проблем. Поступово набирали силу аргументи критиків логічного позитивізму. Так у рамках формально-логічного підходу, започаткованого логічними позитивістами, виникає антипозитивістська концепція наукового знання К. Поппера, яка переважала позитивістську модель наукової теорії уже хоча б у тому, що враховувала не тільки структурні, статичні властивості наукового знання, але й динамічні його властивості.

Концепція Поппера – це не тільки концепція структури наукового знання, але й його розвитку. Між тим, його концепція залишається в межах того ж самого формально-логічного підходу з його ототожненням логічної структури наукових теорій зі структурою деякого логічного числення.

К. Поппер почав із того, що відмовився від верифікаціонізму. Деяку систему він вважав емпіричною або науковою тільки у тому випадку, якщо вона може бути перевірена досвідом. Ці міркування наводять на думку про те, що не верифікованість, а фальсифікованість системи повинна розглядатися як критерій демаркації. Він не вимагав від наукової теорії, щоб вона назавжди була виділена в позитивному смислі; але він вимагав, щоб вона мала таку логічну форму, яка робить можливим її виділення в негативному смислі: для емпіричної наукової системи повинна існувати можливість бути спростованою досвідом. Не всі наукові речення можна верифікувати, але будь-яке наукове речення можна, – у принципі, – фальсифікувати, знайшовши в процесі перевірки один-єдиний контрприклад.

Позитивістський поділ наукового знання на емпіричне й теоретичне К. Поппер замінив багаторівневою ієрархією диспозиційних термінів, у якій значення всіх термінів залежать від теоретичного контексту, а не від чуттєвих сприйняттів. Він відмовився від дихотомії "спостережуване-неспостережуване", яка була одним з основних принципів позитивістської методології. В концепції К. Поппера всім термінам і реченням наукової мови приписувалось дескриптивне значення, і не було термінів та речень, значення яких повністю детермінувалися б спостережуваними ситуаціями. Тим самим, Поппер заперечив специфічність емпіричної мови як мови, що складається з термінів та речень, що мають лише емпіричні значення. Він вважав, що та мова, яку ми використовуємо як емпіричну, містить не тільки емпіричні терміни, а й універсалії, які, на його думку, являються диспозиціями, тобто теоретичними термінами. Наприклад, емпірична мова містить такі терміни, як "розбитий", "палаючий", "червоний" і т. д., які Поппер

називав диспозиційними предикатами, що нічим не відрізняються від предикатів "горючий", чи "вибуховий". Зокрема, термін "червоний", на думку Поппера, означає диспозицію речі актуалізувати в нас відчуття певного роду за певних умов. К. Поппер дійшов висновку, що всі терміни наукової мови являються диспозиційними предикатами, значення яких не детермінуються чуттєвими сприйняттями; тільки одні терміни можуть бути диспозиційними в більшій мірі, ніж інші. Усе це він виражає у вигляді твердження про те, що звичайне розрізнення між термінами спостереження (або нетеоретичними термінами) і теоретичними термінами є помилковим, оскільки всі терміни до деякої міри являються теоретичними в більшій чи меншій мірі.

Далі, Поппер увів у свою концепцію наукового знання поняття змісту наукової теорії. Він виділив кілька видів змісту. Насамперед, згідно з критерієм демаркації, будь-яка емпірична теорія має емпіричний зміст – сукупність тих базисних речень, які теорія забороняє, заперечує. Тобто, емпіричний зміст наукової теорії дорівнює класові її потенційних фальсифікаторів. Інший вид змісту – логічний зміст теорії (окремого речення теорії). Поппер позначав логічний зміст символом **Ct(T)**. Логічним змістом він називав клас усіх логічних наслідків із теорії **T** (або з якого-небудь речення теорії). Зрозуміло, що логічний зміст кон'юнкції двох речень **A & B** буде більшим, ніж логічний зміст складових частин цієї кон'юнкції. Разом з тим, ймовірність кон'юнкції **A & B** буде меншою, ніж імовірність речення **A**, або речення **B**. На основі цього, Поппер зробив висновок, що чим більш логічно змістовною є наукова теорія, тим вона менш імовірна. Третій вид змісту наукової теорії – істинний та хибний зміст теорії. Істинний зміст наукової теорії **T** Поппер позначав символом $\mathbf{Ct_t(T)}$, а хибний зміст – символом $\mathbf{Ct_f(T)}$. Істинний зміст – це клас усіх істинних наслідків із теорії **T**. Хибний зміст – це різниця логічного змісту й істинного змісту теорії: $\mathbf{Ct_f(T) = Ct(T) - Ct_t(T)}$. Якщо істинний зміст теорії **T1** перевищує істинний зміст теорії **T2**, то теорію **T1** Поппер називає більш правдоподібною, ніж теорію **T2**.

Поппер не випадково вживає термін "більш правдоподібна теорія" й уникає вживання терміна "більш істинна теорія". Це результат послідовного проведення принципу фальсифікаціонізму. Поппер замінив. поняття істини в методологічній моделі розвитку наукового знання поняттям "наближення до істини", тобто поняттям "ступінь правдоподібності". Він позначав ступінь правдоподібності теорії символом **Vs(T)**, і визначав її як різницю між істинним та хибним змістами теорії:

$$\mathbf{Vs = Ct_t(T) - Ct_f(T).} \qquad \mathbf{(2)}$$

До знайомства з теорією істини А. Тарського Поппер вважав, що всі наукові теорії, що існують і будуть ще створені, являються хибними і рано чи пізно будуть спростовані – фальсифіковані. Ось чому він не використовував поняття істини під час визначення відношень між двома теоріями. Але пізніше Поппер прийняв теорію істини Тарського, назвавши її об'єктивною теорією істини. Але йому так і не вдалося подолати небажані наслідки крайнього фальсифікаціонізму. Так, коли він говорить про зміну наукових теорій, про ріст їх істинного змісту, про збільшення ступеня правдоподібності, то це аж ніяк не означає, що Поппер вбачає якийсь прогрес в послідовності змінюючих одна одну теорій, що виражається в накопиченні істинного знання про світ. Поппер весь час виступав проти кумулятивності в розвитку наукового знання. Він був переконаний, що наука починає не зі спостережень, і навіть не з теорій. Наука починає свій розвиток із проблем. Для розв'язання останніх учені створюють теорії, фальсифікація яких породжує нові проблеми і т. д. Тому у Поппера схема розвитку наукового знання має не вигляд ланцюга теорій: **T1 •* T2 •* ... Tn •*...**, а вигляд, зображений на малюнку 1, де **P1** – початкова проблема; **Tl, T2, ... Tn** – теорії, створені для її розв'язання; **EE** – перевірка, фальсифікація цих теорій; **P2** – нова, більш складна проблема, залишена відкинутими теоріями. Прогрес науки, на думку Поппера, полягає не в накопиченні нового знання, а тільки у збільшенні глибини й складності розв'язуваних проблем.

Непонятный рисунок, уточнить

Рис. 1.

Але, не дивлячись на докорінну відмінність логікогносеологічних установок Поппера від відповідних установок логічних позитивістів, його концепція знання не виходить за межі формально-логічного підходу в методології науки, і являється його розвитком, вдосконаленням. Концепція Поппера продемонструвала, що формально-логічний підхід має значний потенціал для розвитку, такий значний, що в його межах можуть співіснувати й конкурувати зовсім різні, навіть антагоністичні концепції наукового знання.

Поппер є представником формально-логічного підходу, оскільки він визнає існування структурного ізоморфізму між системою наукового знання й системою наукової мови; для нього методологічний аналіз знання – це в першу чергу аналіз мови, в якій воно виражене й зафіксоване. Але Поппер, на відміну від позитивістів, не ототожнює наукове знання з науковою мовою. Аналіз структури наукової мови дозволяє виявити структуру наукового знання, але нічого не дає в плані вивчення природи, сутності систем знання. Намагаючись дати відповіді на ці питання, Поппер розробив свою концепцію природи знання, яка є складовою частиною його концепції "трьох світів".

"Перший світ" у концепції Поппера – це світ фізичних об'єктів. "Другий світ" – це світ станів свідомості, світ суб'єктивних когнітивних станів: думок, образів і т.д. "Третій світ" – це світ об'єктивного змісту мислення. Він дуже схожий на універсум суджень у собі та істин у собі Больцано, і на універсум об'єктивного змісту мислення Фреге.

Об'єктами "третього світу" Поппер називав теоретичні системи, проблемні ситуації, критичні аргументи, зміст часописів, книг, бібліотек. Одним словом, це світ об'єктивного, а точніше об'єктивованого знання. Для доведення реальності такого світу Поппер пропонував розглянути два розумових експерименти. В першому з них він пропонував уявити таку гіпотетичну ситуацію, коли на планеті Земля були б знищені всі машини та знаряддя, зникли б усі суб'єктивні знання людей про ці знаряддя і про те, як ними користуватися. Але збереглися книги, бібліотеки і наша здатність користуватися ними. Поппер стверджував, що цього було б достатньо для того, щоб людська цивілізація була відбудована.

У другому експерименті К. Поппер пропонував уявити ситуацію, в якій навіть книги й бібліотеки були б знищені, так що наша здатність користуватися ними стає непотрібною. В цьому випадку, на думку Поппера, наша цивілізація не була б відновлена навіть через тисячоліття.

Ці розумові експерименти повинні були продемонструвати реальність, автономність і значимість "третього світу". Знання в цьому об'єктивному значенні взагалі не залежить від чиєїсь віри чи згоди, від чийогось визнання або чиєїсь діяльності. Знання в об'єктивному значенні – це знання без того, хто знає: це знання поза суб'єктом, що пізнає.

Фактично, тут Поппер здійснив абсолютизацію знання, відірвав його від носія, і в цьому він нічим не відрізня-

ється від логічних позитивістів, для яких знання теж було автономною, незалежною від суб'єкта логіко-лінгвістичною системою. Для Поппера знання – це незалежна від суб'єкта ідеальна концептуальна система, яка є складовою частиною "третього світу". Він вважав, що однією з основних причин пов'язування знання із суб'єктом, носієм, є переконання в тому, що книги без читача – ніщо, вони стають книгами тільки тоді, коли їх хтось читає. Самі по собі книги являються лише папером, забрудненим фарбою. Поппер послідовно виступав, проти такої точки зору. Він при цьому керувався такими міркуваннями. Павутиння залишається павутинням навіть тоді, коли павук, що зіткав його, зник, або вже не користується ним; пташине гніздо залишається гніздом, навіть якщо в ньому ніхто не живе. Аналогічно і книга залишається книгою, а саме продуктом певного виду, – навіть тоді, коли ніхто її не читає. Більше того, книга не обов'язково повинна бути ким-небудь написаною. Так, таблиці логарифмів можуть бути обчислені і надруковані комп'ютером. Вони можуть пролежати в бібліотеці багато років, і ніхто ними не скористується протягом усього часу існування людства на Землі. Але ці таблиці все одно будуть містити "об'єктивне знання" – знання, що існує саме по собі, незалежно від суб'єкта. Можливість бути зрозумілою або диспозиційна властивість бути зрозумілою або інтерпретованою, або бути не зрозумілою чи помилково проінтерпретованою – ось що робить книгу книгою. І ця потенціальність чи диспозиційність може існувати, навіть не будучи актуалізованою.

Отже, "третій світ" створюється людиною, але існує й розвивається автономно. Тому в ньому можливі факти, які ми повинні відкривати, можливі гіпотези, припущення і спростування, тобто все те, із чим ми маємо справу, вивчаючи об'єкти "першого світу". Посередником між цими світами виступає "другий світ" – "світ" свідомості. Об'єктивне існування "третього світу", на думку Поппера, проявляється у тому впливі, який він здійснює на "перший світ", на "світ" фізичних об'єктів. Цей вплив опосередковується "другим світом": люди, засвоюючи теорії з "третього світу", розвивають їх прикладні наслідки і технічні додатки своєю практичною діяльністю, яка спрямовується теоріями "третього світу", вони вносять зміни в "перший світ".

Концепція знання, що відстоюється автором цієї статті, є абсолютно антагоністичною концепції Поппера. Відрив будь-якої системи знань від її носія є неприпустимим, а отже, трактовка цієї системи як автономно існуючої (як складової частини світу об'єктивного змісту мислення) є некоректною. Така трактовка Поппером знання в його концепції "трьох світів" зробила його, фактично, не тільки засновником "критичного раціоналізму", а й автором однієї з численних неореалістських концепцій, які протистоять сьогодні різноманітним суб'єктивістським, менталістським концепціям у методології та філософії.

Як відомо, неореалізм виник на межі XIX-XX ст. як результат спроб подолати психологізм у трактовці таких ідеальних об'єктів (різноманітні математичні конструкції, об'єкти теоретичного знання взагалі і т. д.), які мають незалежні від суб'єкта "предметні" властивості.

В 1910 році неореалізм конституювався як філософська течія в США, коли Перрі, Монтегю, Холтон, Марвін, Сполдінг та Піткін опублікували неореалістську програму.

У Великобританії одним із засновників неореалізму став Дж. Мур, який відстоював реалістську, об'єктивістську трактовку понять, як незалежних від свідомості людини об'єктів мислення. Тим самим, він робить усі складові частини теоретичного знання людини незалежними від неї, як їх реального носія, об'єктами.

Як бачимо, те ж саме говорить про знання і Поппер у своїй концепції "трьох світів", зробивши значний внесок у розробку реалістського підходу до знання та ідеальних об'єктів із "предметними" властивостями в цілому.

В сучасній методології й епістемології неореалізм представлений різноманітними реалістськими концепціями знання, такими, як концепції Бенацеррафа, Каца, Хінтікки, Вільямсона та ін.

В цілому ж, концепція Поппера являється дуже оригінальною і глибоко продуманою, але в ній є кілька слабких місць, які створюють загрозу усьому її існуванню, як і існуванню реалістської трактовки ідеального в цілому.

На початку 50-х років логічний позитивізм трансформувався в нову філософську течію, яка отримала назву "аналітичної філософії", частиною якої стала й так звана "лінгвістична філософія". Представники цієї течії (пізній Вітгенштейн, Райл, Стросон, Остін та ін.), розділяючи антиметафізичну спрямованість логічного позитивізму, відмовилися від жорстких вимог до мови, і більше того, зробили об'єктом свого аналізу природну мову.

В 60-70-х роках, під впливом ідей Поппера сформувалася так звана постпозитивістська течія в методології та філософії науки (Кун, Лакатос, Фейєрабенд, Тулмін, Полані та інші), яку ще називають "історичною школою". Вона реабілітувала остаточно метафізику, постійно критикуючи позитивістську методологію.

Сьогодні "питома вага" логічного позитивізму у формально-логічному підході до проблеми знання не дуже значна. Фактично, він представлений лише розробленим у його надрах технічним апаратом.

Серед сучасних представників цього підходу можна назвати В. О. Смирнова, С. Ю. Маслова, Д. Пірса, В. Ранталу, В. Н. Костюка; із формально-логічних позицій розглядають наукове знання і такі представники аналітичної філософії, як Я. Хінтікка, Г. фон Врігт, С. Шиффер, Д. Льюіс та інші.

Сьогодні представники цього підходу намагаються відшукати можливості його подальшого розвитку, вдосконалення й взаємодії з іншими підходами. Так, Д. Пірс і В. Рантала здійснили спробу побудувати таку модель наукової теорії[15], яка була б синтезом формально-логічного і, частково, системно-структурного підходів.

В їх моделі використані методи класичної логіки, що характерно для формально-логічного підходу, і теорії моделей, що характерно вже для структуралізму (який є прикладом системно-структурного підходу в методології науки) з його орієнтацією на теоретико-множинні методи і на дослідження наукового знання крізь призму представленої у ньому предметної області.

З іншого боку, сьогодні представники формально-логічного підходу намагаються довести, що він здатний моделювати такі аспекти наукового знання, які раніше вважалися принципово недосяжними для нього. Так, довгий час представників цього підходу критикували за те, що в рамках обстоюваного ними підходу можна моделювати лише структурні, статичні аспекти наукового знання. Але сьогодні представники цього підходу змогли побудувати такі стандартні моделі наукового знання, в яких вдається відтворити і динамічні аспекти наукового знання. "Останнім часом в його рамках став можливим опис і динамічних аспектів, розглядуваних в ньому елементів і структур на основі таких логічних засобів, як, наприклад, логічні багатоманітності числень або їх спеціального випадку – веж числень"[16] .

Ідею веж числень запропонував С.Ю.Маслов[17]. Він, як типовий представник формально-логічного підходу, розглядає в якості моделей наукових теорій різноманітні логічні числення, або дедуктивні системи. Будь-яке числення, або дедуктивна система, визначається ним

як така система, що складається з класу вихідних об'єктів (аксіом) і класу правил побудови нових об'єктів (правила виводу дедуктивної системи, або числення). "...Числення являє собою "теорію даної області", деякий спосіб фіксації наявних на даний момент знань про шляхи розв'язання даного класу задач. Відповідно розвиток даної теорії об'єктивно розділяється на етап роботи у фіксованій дедуктивній системі й етап видозміни самої системи. Оскільки етапи багаторазово змінюють одне одного, то виникає, образно кажучи, "вежа" числень, нижній поверх якої зайнятий даними зовнішнього світу, а перехід на черговий поверх здійснюється за допомогою даних, що виробляються системами, які лежать нижче. При широкому розумінні термінів все сказане відноситься до різних способів пізнання й освоєння дійсності – наукового, технічного, художнього..."[18].

Деякий час пізнавальний процес ведеться в межах області, що описується яким-небудь одним вихідним численням. Але з часом ресурсів цього числення стає недостатньо для розв'язання нових завдань. Тому починається такий етап у пізнавальному процесі, який моделюється у вигляді реорганізації вихідної дедуктивної системи. В результаті, здійснюється перехід на рівень другого числення, яке являє собою другий поверх деякої вежі числень. "Мова йде про реорганізацію дедуктивної системи на основі введення до складу об'єктів, що виводяться, так званих метазмінних (що забезпечують "склеювання" множини старих об'єктів в один новий) і створення припустимих правил у новій мові з метазмінними..."[19].

Таким чином, сучасні моделі, розроблені в рамках формально-логічного підходу, здатні відтворювати як структурні, так і динамічні аспекти наукового знання, а також досить легко інтегруються з іншими достатньо математизованими підходами до проблеми знання (системно-структурним і структурно-номінативним підходами). Все це дає змогу формально-логічному підходу займати одну з ведучих позицій серед підходів до дослідження знання.

[1]Методологическое сознание в современной науке. – К., 1986. – С.8; [2]*Клини С.* Введение в метаматематику. – М., 1957. – С.43; [3]Там само. – С.44; [4]Там само. – С.45; [5]*Тарский А.* Введение в логистику и методологию дедуктивных наук. – М., 1948. – С.20; [6]*Вітгенштайн Л.* Tractatus Logico-Philosophicus. Філософські дослідження. – К.,1985. – С.24; [7]Там само. – С.36; [8]*Никифоров А. Л.* От формальной логики к истории науки. – М., 1983. – С.9-10; [9]Там само. – С.16; [10]*Schlick M.* Uber das Fundament der Erkenntnis // Erkenntnis – 1934. – Bd. 4. – S.80; [11]*Никифоров А. Л.* От формальной логики к истории науки. – М., 1983. – С.20; [12]Див.: *Патнем Х.* Как нельзя говорить о значении? // Структура и развитие науки. – М., 1978; [13]Див.: *Carnap R.* Testability and Meaning // Philosophy of Science. – 1937. – vol. 4, III; [14]Див.: *Hempel C. G.* The Theoretican's dilemma // Minneapolis Studies in Philosophy of Science. – 1958. – vol. 2; [15]Див.: *Pearce D.* Comments on a Criterion of Theorecity // Synthese. – 1981. – №48б. – P.77-86; *Pearce D., Rantala V.* A logical study of the correspondence relation // Journal of Philosophical Logic. – 1984. – №13. – P.47-84; [16]*Бургин М. С., Кузнецов В. И.* Системный анализ научной теории на основе концепции именованных множеств // Системные исследования-1985. – М., 1986. – С.5; [17]Див.: *Маслов С. Ю.* Теория дедуктивных систем и ее применения. – М., 1986; [18]Там само. – С.19; [19]Там само. – С.116.

Надійшла до редколегії 27.04.2004

Н.Г.Макаренко, докторант

ІСТОРІЯ СТАНОВЛЕННЯ МІЖНАРОДНОГО ГУМАНІТАРНОГО ПРАВА (ПРАВА ВІЙНИ) В ФІЛОСОФІЇ НОВОГО ЧАСУ (НА ПРИКЛАДІ ІСПАНСЬКОЇ ТА ІТАЛІЙСЬКОЇ ШКІЛ)

В статті висвітлюються питання історії становлення міжнародного права щодо питань воєнної необхідності та гуманності в філософських концепціях іспанської школи. Розглядається зародження міжнародного права як наукової концепції. Аналізується протистояння мілітарної практики принципам гуманності.

The article throws light on the questions of forming the international low about military necessity and humanity in philosophical conceptions of New age. Is conserved the origin of humanism as scientific conception. The opposition the military practice to the principles of humanity is analysed.

Проблема індивідуального й колективного виживання ґрунтовно не була вирішена в історії людства. Остаточно її могла б вирішити лише універсальна держава чи панування закону. До теперішнього часу політика стосовно внутрішньої організації спільнот має на увазі підпорядкування людей всевладдю закону. Але на рівні взаємовідносин між державами продовжує превалювати природний стан (тобто стан війни) (Т.Гоббс).

Аналізуючи природний стан Т. Гоббс зазначав, що кожне політичне утворення прагне вижити. В цьому зацікавлені як правителі, так і піддані, їм хочеться зберегти спільноту, яку вони складають разом завдяки спільній історії, спільній расі або спільній долі, тобто тут панує безумовне прагнення людей до самозбереження[1]. Таким чином концепція "справедливої війни" виправдовується і набуває важливого значення в процесі формування міжнародного права загалом і міжнародного гуманітарного права (права війни) зокрема.

Виникла ідея справедливої війни у римських стоїків. За часів Середньовіччя ця ідея зазнала негативного тлумачення. Супротивники виправдовували жорстокість у боротьбі за "справедливість" (саме цим вирізнялися релігійні війни, які в історії вважалися одними з найжорстокіших). Римське право пов`язувало війну із захистом вітчизни та власності. Якісним кроком на шляху становлення міжнародного гуманітарного права було введення в XIII віці іспанськими філософами терміну ***la guerra fria***; цим висловленням вони характеризували своє "неспокійне співіснування" із мусульманами в Середземномор'ї[2].

Значний внесок в розвиток теорії війни внесли філософи Нового часу італійської (А.Джентілі (1552-1608)), французької (Ж.Боден), а, особливо іспанської шкіл (Франческо де Вітторіа (1483-1546), Франціско Суарес (1548-1617)).

Метою нашої статті є аналіз витоків теорії міжнародного права, які розробляли філософи Нового Часу іспанської та італійської шкіл. Найважливішою рисою філософії Нового часу є розуміння проблем війни й миру, зв'язок між економічним розвитком держав і війнами, які виникають між ними. Так, Ф.Вітторіо джерело миру бачить у вільній торгівлі; для Г.Гроція джерелом війн є перепони, які чиняться вільній торгівлі; для А.Джентілі причиною війн виступає економічне суперництво між державами[3].

На нашу думку розпочати цей аналіз необхідно з поглядів цих авторів щодо поняття " справедлива війна". Так, Ф. де Вітторіа був стурбований застосуванням принципів "справедливої війни" до завоювань у Новому Світі. Як зазначав К.Гаджиєв: "Інакше було з індіанцями Америки. Тут доречними були ідеї домініканського священика Франческо де Вітторіа, який першим ввів вислів jus inter gentes і обґрунтував думку про те, що якщо та чи інша війна корисна і правитель держави висуває неспростовні аргументи на її користь, то вона є справедливою. Відпові-

© Н.Г.Макаренко, 2005

Київський національний університет імені Тараса Шевченка

дно, завоювання Латинської Америки виправдовувалося прагненням звернути її народи в істинну віру"[4].

А.Джентілі вважав, що справедлива війна повинна відповідати наступним вимогам: *забезпечувати самооборону, безпеку держави, захист його честі; вона повинна починатися государем законно та відповідати правилам війни, які існували в той час*. Такі правила містяться в міжнародному праві, яке у вигляді міжнародного гуманітарного права застосовується і в період війни. Підхід Ф. Суареса до цих проблем відрізняється " надзвичайною сучасністю". Він в роботі "Про закони й бога як законодавця" (1612) зазначав, що право християнських правителів на війну повинно мати "хоча б деяке відношення до природного права"[5].Тим самим воно розповсюджувалося і на нехристиянських правителів. Війна, яка ведеться заради самозахисту, завжди є законною, і може бути обов'язком: це вірно як для націй, так і для окремих індивідів, оскільки " право на захист є природним і необхідним".

Ф.Суарес, розвиваючи право, ввів у нього онтологію, метафізику, теодицею Платона, Аристотеля, вчення блаженного Августина та томізму. Саме завдяки Ф.Суаресу в галузі юриспруденції здійснилося проникнення "світу ідей" у "світ речей". Сьогодні його тлумачення права залишається таким же актуальним, як і за його життя. Право, за Ф.Суаресом, це наука про свободу, неточність цієї науки витікає з потреби співвідносити її як з індивідуумом, так і з колективом, її не можна змішувати ні з особистою мораллю, ні із суспільною думкою. Кожній людині притаманна правосвідомість і якщо з метафізичної точки зору всі люди є рівними, то на практиці це не так. Право, як закон добра й правопорядку, розуму та істини, базується, таким чином, на суб`єктивному судженні особистості, які не є досконалими, ідеальними.

Людство об`єднує в собі умови, завдяки яким вільні судження кожного окремо взятого індивідуума можуть існувати поруч з судженням іншого індивідуума, згідно із загальними законами свободи. Застосування права нікого не обмежує, і при відправленні правосуддя кожна людина отримує те, що їй належить. Як із фізичної, так і з моральної точки зору, право, правосуддя та порядок витікає не з рівноправності, а з пропорційності та засновується на внутрішніх та зовнішніх умовах, необхідних для розвитку інтелектуального та соціального життя окремої людини та всього людства.

Ф.Суарес стверджує, що як не буває свободи без розуму, так не буває обов'язків без прав – права й обов'язки суть категорії природжені. Обов'язок – це норма розуму при застосуванні до свободи, тоді як право – це гарантія та дозвіл, яких потребує свобода. Обов'язки примушують нас прагнути до тих чи інших цілей, права дають нам засоби для її досягнення. Кожний індивідуум має фізичні та інтелектуальні здібності для самозбереження та самовдосконалення. Дії розуму по відношенню до зовнішньої свободи – це джерело права, яке закладено в самій природі людини і базується на особистості людини в його ставленні до собі подібних. В зв'язку з тим, що люди – істоти утворюючі, що вони є "вторинними" вільними причинами і що наслідки, які обумовлені діями і вчинками людей, залежать від їх особистості, вони мають всі права в міру своїх здібностей.

Життя в суспільстві не обмежує індивідуальної свободи, навпаки, вона сприяє розвитку людини. Право забороняє не використання свободи, а зловживання нею. Держави, як і індивідууми, мають деякі основні природні, притаманні їм одвічно, права – право на життя, самозбереження, розвиток, незалежність, рівність, право на самозахист. Вона також мають права, які набуті завдяки існуючим звичаям, пактам, конвенціям, міжнародному законодавству тощо. Для самозбереження держава повинна спиратися на інститути, які діють у згоді з його суспільними цілями. Так, наприклад, основне право на самозбереження повинно здійснюватися разом із правом на розвиток, без якого було б важко забезпечити збереження.

Після аналітичного твору з міжнародного права Франческо де Вітторії, Ф.Суарес поставив перед собою завдання виявити та систематизувати загальні та окремі типи законів, їх походження, природу, різноманітні форми, категорії: природний закон у його різноманітних проявах, закон держав як міжнародну норму, тобто право, яке регламентує відношення між націями. Він встановив більш точно, ніж його попередники, різницю між принцип jus gentium стосовно міжнародного права, як "закон, якого повинні дотримуватися різні народи і нації у їх взаємостосунках". У своєму творі "De legibus", опублікованому в 1612 р., Ф.Суарес пояснює, що існує природний закон, про який людина знає не в силу суб`єктивної моральної свідомості, а скоріше в силу своєї природи, яка узгоджується із законом Божим. Якщо превалювати повинні індивідуальні права, то суспільство представляє собою єдине ціле, яке відрізняється від всієї маси членів, які його складають. Суспільна мета міститься в тому, щоб індивідууми самі, без примусу, прийшли до рішення про надання взаємодопомоги й формування політичного суспільства. Саме таким чином носієм верховної влади стає сам народ. Влада народжується, коли створюється суспільство, але їй можуть не підкорятися, її можуть скасувати, якщо вона не виконує своїх функцій. В деяких випадках об'єктивно існуюча соціальна структура не може бути визначена, і можливі різноманітні тлумачення, наявність різних звичаїв, систематизацією яких займається міжнародне право. Облаштованість відносин між націями має відношення до міжнародного права та "всесвітньої спільноти".

Ф.Суарес з упевненістю вказував на існування людського суспільства, яке виходить за межі кордонів між державами, на необхідність норм для суспільства, на нездатність розуму створити всі норми, які необхідні – так, щоб вони мали цінність. Право, яке діє в суспільстві, не може усунути цей недолік шляхом застосування звичаю в якості закону, коли цей звичай поєднується з природою. В результаті він дійшов до висновку, що міжнародне право знаходиться в центрі перетину природного права й права громадянського. Міжнародні відносини повинні відповідати критеріям міжнародного права, оскільки останнє обумовлено "загальними потребами народів". В його основі лежить об'єднання націй, тому що держави не можуть жити в ізоляції. Ф.Суарес підкреслює, що концепції взаємозалежності є фундаментом міжнародного права, яке дозволяє гарантувати мир, справедливість, свободу, прогрес та співіснування.

Сучасне міжнародне право припускає наявність в світі груп, які підтримують територіальний суверенітет і створюють об'єднання націй, кожна з яких має власні внутрішні або муніципальні закони і наділені владою, яка обмежується лише положеннями міжнародного права. Це право повинно застосовуватися – як індивідуально, так і колективно, – і це застосування обумовлено не якоюсь вищою владою, а волею членів об'єднання націй. Таким чином, міжнародне право – це публічне законодавство об`єднання груп, які здійснюють свій територіальний суверенітет і свою територіальну владу.

Ф. Вітоpіа і Ф.Суарес різними шляхами прийшли до одного й того ж висновку про необхідність єдинообразної і всезагальної норми, яка регулює відношення між індивідуумами, які проживають в одній державі, так і

відношення між державами і в рамках світового співтовариства, яке складається з індивідуумів і держав.

Коли римляни своє фаціальне право називали "міжнародним правом", вони мали на увазі не позитивне право, яке встановлене на основі взаємної згоди різних народів, про існування яких їм було відомо. Ті, хто не був римлянином, залишалися за межами римської фаціальної юрисдикції. З точки зору римлян, jus gentium було правом – як публічним, так і приватним, – яке поширювалося на цивілізовані народи; в більш вузькому смислі це було римське законодавство, яке застосовувалося по відношенню до інших народів (варварів).

Як представники іспанського Ренесансу, Ф.Суарес і Ф. Вітторіа ставилися до теології як всезагальної науки, яка вивчає всі можливі аспекти поведінки людини. Але в той же час вони, як особистості, які мали широкий кругозір та більш прозоре сприйняття прогресу, були більш схильні розглядати правові питання. Особливе місце в доктрині Ф.Суареса відведено питанням захисту й пропаганди прав людини. Свобода, справедливість, розвиток, мир залишилися фундаментом і можуть піддаватися серйозній небезпеці, якщо не визнається гідність, а також рівні та невід'ємні права членів світової сім`ї. Держави повинні гарантувати всезагальне дотримання основних прав і свобод.

Інтерес Ф.Суареса до абстрактного загального, яке застосовується до конкретної частки, критичний підхід ріднить його із сучасною філософією. Згідно з Ф.Суаресом, об'єктивна моральність визначається наступним чином: відповідність чи невідповідність дій людини з раціональною природою. Що стосується суб`єктивної моральності, то вона міститься в інстинктах. Людська природа обмежена трьома ворогами душі (світом, демоном і плоттю) і сьома смертними гріхами. За рідкісним винятком дія визначається не ідеями, а почуттями. Природні тенденції, пристрасті й бажання відіграють важливу роль двигунів і регуляторів життя. Ф.Суарес, однак, додає, що нерідко ідеї найтіснішим образом пов'язані з могутніми почуттями, найсильнішими імпульсами й схильностями, що штовхають людину до того, щоб вона реалізувала їх. Чесноти визначаються вихованням, укладеними на добровільній основі договорами, суспільними інтересами. Суспільство все краще й краще приймає існування законів. Згідно з Ф.Суаресом, закон – це "правильна й незмінна заповідь, що має досить широке поширення". У його основі лежить вічний закон, що розуміється в дусі святого Августина. Природний закон – це обов'язковий Божественний закон і позитивний Божественний закон у тому вигляді, в якому вони викладені в обох Завітах. Якщо розглядати моральну сторону позитивного Божественного закону, то виявляється, що вона є не що інше, як прогресивне прояснення природного закону. А це значить, що християнський закон не привносить у природне право ні однієї позитивної моральної заповіді.

Соціальна доктрина Ф.Суареса представляє для нас інтерес і сьогодні: суспільство – це об`єднання людей, засноване на природному праві; таким чином, цивільна влада, яка відрізняється від влади сімейної, має віддалене Божественне походження, однак її безпосередній суб`єкт – це "асоціація" як така. Для створення громадянського суспільства потрібно згода народу – явно виражена чи яка мається на увазі, потрібно додати вищій владі народу конкретну форму політичного режиму. За своїми філософськими й теологічними посилками "згода" Ф.Суареса радикально відрізняється від "суспільного договору" Ж.Ж. Руссо. Як тільки встановлюється конкретний політичний режим, співтовариство вже не може довільно звільнитися від влади, якій воно добровільно підкорилося, – виключення складають випадки крайньої тиранії чи соціальної анархії. Мету громадянського суспільства, цього тимчасового блага для всіх, у силу самої своєї сутності обмежує влада держави. Звідси випливає, що повстання проти тирана і навіть його убивство законні, тому що тиран може бути скинутий представниками співтовариства, що наділило його владою.

Із наднаціональної єдності народжується міжнародне право, і це право, на думку Ф.Суареса, не є частиною природного права, якому підкоряється асоціація народів, а являє собою позитивне право, побудоване, головним чином, на звичаї і консенсусі і прийняте всіма народами за основу їх взаємостосунків. Справедлива війна вписується в рамки міжнародного права.

Міжнародне право ґрунтується виключно на визнаних цивілізованими націями думках. Зобов'язань, що випливають із нього, дотримуються лише завдяки існуванню моральних санкцій, через страх перед суспільною думкою, страх влади викликати вороже ставлення до себе і випробувати серйозні труднощі у випадку порушення норм, які дотримуються повсюдно. І треба відзначити, що така система діє, хоч і не завжди.

Ф.Суарес розвив цю фундаментальну ідею міжнародного права, погоджуючись із концепцією Ф.Вітторіа: суверенітет кожної держави обмежений у силу того, що держава належить до співтовариства націй, зв`язаних одна з одною на основі солідарності і взаємних зобов'язань.

Подібно тому як Ф.Вітторіа захищав jus soli – принцип, відповідно до якого національність визначається місцем народження (протиставлення між батьківщиною й іншим світом відсутнє), Ф.Суарес захищав рівноправність чоловіків і жінок. Не можна не звернути уваги на те, що все це звучить на подив сучасно: адже і зараз у багатьох частинах планети жінки почувають себе обмеженими в правах. Світове співтовариство мало і дотепер має у своєму розпорядженні звичаї, а також досвід правової діяльності, однак застосування законів усе ще є недосконалим. Ці звичаї вже в ті часи були широко поширені в Іспанії і відомі не одному поколінню. Їх можна відшукати в об'ємистих фоліантах XV, XVI і XVII століть, і навіть у практичних керівництвах, статутах, посібниках, призначених для армії, – наприклад, у керівництві Аяли. Ці принципи застосовувалися і на полях боїв. Юридичні радники, ченці й офіцери іспанської армії з найбільшою серйозністю враховували їх при проведенні воєнних операцій. Міжнародне право й право війни були не просто теоретичними дисциплінами, але правилами, які ретельно виконували на усій величезній території іспанській імперії.

Іспанські військові кампанії проводилися тільки після консультації з "юристом". Нерідко таким "юристом" був звичайний місіонер, який добре знав принципи війни. Це вважалося необхідним для відновлення миру, справедливості й порядку (коли сила тріумфує в ім'я права, вона може нав`язувати його). Не викликає сумніву той факт, що всі воєначальники були знайомі з питаннями гуманітарного характеру і міжнародного права, що уже тоді вважалося традиційним в Іспанії і були предметом обговорень у багатьох творах: "Етимологія" св. Ісідора Севільского, св. Раймунда з Пеннафорте, "Las Siete Partidas" Альфонса X Мудрого, Алонсо Тостадо, Гонсало де Вильядьего, Хуана Лопеса, Франсиско Аріаса де Вальдераса, Альфонсо Кано, Домінго де Сото і багатьох інших, що займалися питаннями міжнародного права загалом і права війни зокрема.

Підкреслюючи значущість доробку Ф.Суареса, Г. Гроцій говорив, що серед філософів і теологів важко відшукати рівного йому по тонкості розуму. Він визнавав, що Ф.Суарес був першим, хто виступив із твер-

дженням, відповідно до якого міжнародне право будується не тільки на простих принципах правосуддя, які застосовується у відносинах між державами, але і на звичаях, це вже давно є практикою в Європі, звідки і виникла назва "звичаєве право".

Довгий час більшість фахівців – мова йде, головним чином, про протестантів – бачили Г. Гроція як "єдиного засновника" сучасного міжнародного права. Вплив Г. Гроція був, зрозуміло, величезним. Цей факт широко відомий і загальновизнаний. Не можна, однак, забувати про те, що створенню Г. Гроцієм чудових праць чимало сприяли його попередники, іменити і численні. Серед них Ірнерій, Бартоло, Балдус, Тертуліан, блаженний Августин, Ісідор Севільский, Хома Аквінський, Леньяно, Боні, Мартінус Лауденсіс, Генрікус де Горкум, Хуан Лопес, Вільгельм Матеі, Франсиско Аріас, Виторія, Сото, Васкес де Менчака, Франциско Суарес, П'єріно Белі, Бальтазар Аяла, Альберіко Джентілі і багато інших.

Ще в XIX сторіччі було зроблено дуже цікаве відкриття у зв`язку з коментарем до твору Г. Гроція "De jure praedae", що довгий час вважався загубленим. Рукопис був виявлений у 1864 р. і через чотири роки був опублікований. Професор Ян Костерс, вивчаючи коментар, що містився в рукописі, першим довів, що мова йде про короткий виклад відомого сьогодні визначення Ф.Суареса щодо різниці між традиційним міжнародним правом, позитивним законодавством і звичаєвим правом.

Г.Гроцій добре знав твір Ф.Суареса "De legibus", цитував його. З огляду на схожість концепцій, що виявляються в доробках обох авторів, можна допустити, що Г .Гроцій запозичив у Ф.Суареса чимало ідей. Коли в 1612 р. з`явився твір Ф.Суареса "De legibus", Г. Гроцій, поза всяким сумнівом, з інтересом прочитав його і склав короткий виклад вчення Ф.Суареса для того, щоб включити його головні положення у відповідні місця в рукописі, який він до цього часу ще не опублікував. Значну частину цього доробку Г. Гроцій практично без змін переніс у свою відому працю "De jure belli ac pacis", що вийшла у світ в 1625 р. Ф.Суарес вплинув не тільки на концепцію міжнародного права, але і на пояснення Г. Гроція щодо природного права[7].

Завдяки представникам іспанської школи міжнародне право стало набувати сучасне звучання. До старої концепції закону, загального для багатьох народів, вони додали нову концепцію права, що регулює відношення між різними державами. Теорією природної рівності всіх людей вже користувалися, але не з`явився ще сміливий новатор, що включив би її у міжнародне право. Цим новатором і став Ф.Вітторіа. У Г.Гроція аналіз питання про природне право носить менш глобальний характер, чим у Ф.Суареса до нього й у Пуфендорфа після нього. Його головна мета полягала в тому, щоб сформулювати норми для міжнародного співтовариства, цієї величезної системи конгломерату співтовариств (багато норм виникали з муніципального права, з порівняння суспільства з організмом людини, із правил, що застосовувалися в різних місцях по відношенню до дуелей).

У працях Ф.Вітторіа, Ф.Суареса, Васкеса де Менчаки, Аяли – цих найбільш відомих представників іспанської школи – містяться чітко сформульовані заяви про те, що в силу норм, установлених націями в договорах, держави мають рівні права. Ніхто з цих авторів не прийняв, однак, загальної концепції природного закону. Ф.Вітторіа говорить про природний закон як про закон, який заснований на розумі: "на початку усе було загальним". Інші автори проводили аналіз різниці між ідеальним *jus naturale* і позитивним *gentium,* що відповідало традиції, яка була розповсюджена тоді і засновувалася на вченні Хоми Аквінського. Ф.Суарес часто вказував на подібне розходження і зміг, таким чином, пристосувати незмінне *природне право* до практичного життя людства. Г.Гроцій зробив те ж саме, ні більше, ні менше. По-новому ця концепція (рівність держав) стала застосовуватися після Реформації. Ідея співтовариства держав взяла гору над ідеєю всесвітньої імперії. Тим, хто ніс прапори публічного права, належало знайти пояснення такому співтовариству, його членам, законодавству...

Концепція "рівності держав" не завжди зберігала свій первісний вигляд, навколо неї виникали різного роду непорозуміння та суперечки, іноді нею зловживали, часто одні вважали себе "більш рівними", чим інші.

Однак слід зазначити, що приблизно за два сторіччя до цього вже існували деякі обриси сучасної системи співтовариства націй, коли сучасна, з погляду соціального устрою, держава вступала у відносини чи в конфлікт із нехристиянськими народами, "невірними", і ставало питання про війну, її законність і виправдання, яке потребувало негайного вирішення. Іспанські вчені ще тоді проголосили повну рівність усіх суверенних держав перед законом. Рівність держав неминуче випливає з їхньої концепції рівної суверенності короля Іспанії й червоношкірих Америки, а також концепції територіальної незалежності. Однак, незважаючи на це, у 1937 р., тобто вже в наші дні, Муссоліні заявив, що закони війни в ефіопському конфлікті не застосовувалися "тому, що ефіопи не належать до християнського світу".

Школі іспанських богословів, філософів і юрисконсультів кінця XV сторіччя, а також XVI–XVII століть ми зобов`язані точно сформульованим визначенням міжнародного права, заснованого як на визнанні незалежності націй – проти імперіалізму й теократії, – так і на забезпеченні індивідуальних свобод. Держава – це не кінцева мета, держава – це засіб для досягнення людством досконалості. Вище держави і його закону – загальнолюдський закон, що за допомогою держави поєднує й згуртовує індивідуумів. Головна заслуга Ф.Вітторіа і Ф.Суареса полягає в тій наполегливості, із якою вони затверджували – до Г.Гроція і краще його, – що нації зв'язані природним законом, незалежним від Божої волі і заснованим на людській природі. Одна з заслуг Г.Гроція полягає в тому, що він уперше включив у юридичний трактат поняття "природне право", точніше, вжив його в підзаголовку: *"Libri tres, in quibus naturae et gentium item juris publici praecipua explicantur".* Три типи права – природне, міжнародне і публічне – виявляються, як ми бачимо, поставленими в один ряд. І було б неправомірно стверджувати, що мова йде про якийсь новий шлях, шлях природного права раціоналістичного типу, у дусі Декарта й Канта, який пролягав паралельно шляху, по якому йшло право інтелектуалістського типу іспанської школи, яка дотримувалася поглядів Св. Августина і томістів. Ф.Вітторіа, який з великою увагою ставився до навколишньої історичної обстановки, був раціоналістом.

І Г.Гроцій, і І.Кант, і Т.Гоббс прагнули, кінець кінців, до того, щоб розвивати міжнародне право, яке дісталося їм у спадщину. Воно, на той час, було і так уже досить розвинутим, і згодом одержало подальший розвиток завдяки працям Пуфендорфа, Вольфа і де Ваттеля; при цьому ніхто з них не претендував на створення відособленого міжнародного права. Необхідно відзначити, що останні три автори віддавали належне Ф.Суаресу, бачачи в ньому одного зі своїх попередників у галузі "історії політичної теорії".

Як відомо, дорога в пекло вимощена добрими намірами. Під час битви під Сольферино одних тільки законодавств, прокламацій, плакатів і договорів виявилося недостатньо. Саме тоді Анрі Дюнан і відродив вічну ідею

гуманізму. Трохи пізніше у своїй книзі "Спогади про Сольферино" він запропонував принципи й норми, що згодом були включені в міжнародне гуманітарне право, представлене Женевськими конвенціями, Додатковими протоколами до них, Конвенцією ООН про заборону чи обмеженні конкретних видів зброї, що можуть вважатися такими, які причиняють надмірні ушкодження або мають невибіркову дію (історична концепція "прав людини" – це відповідь цивілізації на споконвічне питання про гідність людини). Шлях, який пройшло сучасне міжнародне право, міжнародне гуманітарне право, що менше ніж за три покоління представників іспанської школи Нового часу – Монтесінос, Ф. Вітторіа, Ф.Суарес – просунулося далі, ніж за всі попередні сторіччя, в XIX-XX столітті досягло зрілості і продовжує жити самостійним життям. Підсумовуючи можна зазначити:

- згідно теорії іспанської школи міжнародного права суспільство – це об`єднання людей, засноване на природному праві; таким чином, цивільна влада, яка відрізняється від влади сімейної, має віддалене Божественне походження, однак її безпосередній суб`єкт – це "асоціація" як така. Для створення громадянського суспільства потрібна згода народу – явна виражена чи яка мається на увазі, потрібно додати вищій владі народу конкретну форму політичного режиму. За своїми філософськими й теологічними посилками "згода" Ф.Суареса радикально відрізняється від "суспільного договору" Ж. Ж. Руссо;
- ні міжнародне право, засноване лише на природному законі (відповідно до підходу натуралістів), ні міжнародне право, засноване тільки на звичаях і договорах (відповідно до підходу позитивістів), не можуть претендувати на виняткове володіння всією повнотою юридичної істини. Досягнення згоди не може служити фундаментом для всього інституту міжнародного права;
- за Ф.Суаресом, міжнародне право – це право, яке має під собою "раціональну основу" з тієї причини, що, хоча людський рід поділений на велику кількість народів, які відрізняються один від одного, він все ж зберігає певну єдність – не тільки родову, але, в певному сенсі, моральну і політичну, зумовлену заповіддю любові до ближнього та милосердя, яка випливає з самої природи людини. Таким чином, були розроблені основи філософії права, яка могла застосовуватися до будь-якої його галузі;
- Ф. Вітторіо, Ф.Суарес і А. Джентілі підсумували традицію справедливої війни і застосували її логіку до нових ситуацій. Вони визнавали право на війну як за християнськими, так і за нехристиянськими володарями;
- при аналізі причини війни Ф. Вітторіа і Ф.Суарес проводили різницю між областю світського й духовного. Ф.Суарес визначив три ситуації, які виправдовують війну: захист життя, захист власності й допомога тому, хто зазнав несправедливого нападу [8];
- звичаї й конвенції не є єдиною підставою міжнародного права. Вплив концепцій Ф. Вітторіа та Ф.Суареса відчувається у Статуті Організації Об`єднаних Націй, що визнає рівність усіх націй і невід`ємне право на законну самооборону;
- усе сучасне міжнародне гуманітарне право (право Женеви, Гааги й ООН) укладається в схеми, окреслені плеядою авторів (католиків), яких називають представниками іспанської школи міжнародного права.

У контексті проблематики даної статті перспективним є подальший розгляд наступних питань: вплив іспанської школи міжнародного гуманітарного права на вчення про війну Гуго Гроція, який, на нашу думку, безпідставно, враховуючи положення даної статті, називається засновником міжнародного права. Аналіз подальшого розвитку теорії національної держави й ідеї суверенітету, яка була висунута Ф. Суаресом і Ф.Вітторіа, в концепціях С.Пуфендорфа, Е. де Ваттеля, Ж.Бодена. Ці питання і повинні, на нашу думку, стати предметом подальших наукових розвідок даної теми.

[1]*Так Р.* Вступ // Гоббс Т. Левіафан, або Суть, будова й повноваження держави і церковної та цивільної. – К., 2000. – С.12-29; [2]*Хантингтон С.* Столкновение цивилизаций /пер. с англ.. Велимеева Т., Новикова Ю. – М., 2003. – С.324; [3]Философские и социологические проблемы войны и мира. – М., 1987. – С.14; [4]*Гаджиев К.С.* Политическая философия. – М., 1999. – С.474; [5]Философские и социологические проблемы войны и мира. – М., 1987. – С.67; [6]*Дюнан А.* Воспоминания про Сольферино. – М., 1990; [7]*Гроций Гуго.* О праве войны и мира. Три книги. – М., 1948; [8]*Beck L.W.* The philosophy of peace and war // Monist. – 1973. – Vol.57. – № 4. – P.589.

Надійшла до редколегії 28.04.2004

І.А.Муратова, викладач НТУУ "КПІ"

КОЛІЗІЇ АНТИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ В СТАНОВЛЕННІ КОНКРЕТНОЇ ВСЕЗАГАЛЬНОСТІ САМОСВІДОМОСТІ

Стаття присвячена проблемі тотожності відмінностей об'єктивного та суб'єктивного в становленні першої філософії через її протиставлення релігійно-міфологічному світогляду. При цьому особливий інтерес привертає те, яким чином колізії розвитку античної філософії відтворюються у становленні конкретної всезагальності самосвідомості та суб'єктивної свободи волі особистості.

The identity of the objective-subjective differences in the making of the prime philosophy against religious and mythological outlook has been considered. Of special interest is the way the antique philosophy collisions are reproduced when the concrete totality of self-consciousness and subjective-objective free-will are being shaped.

З тим, що сонце – це не Геліос, а місяць – не Володар нічного сяйва, так само, як ранкова зоря – не Денниця, у XXI столітті, мабуть, погодяться усі. У певному розумінні можливо вважати, що стосовно небесних тіл науковою стала сама буденна свідомість. Проте цього не можна сказати про рівень усвідомлення наших власних суб'єктивності, мети, чуттєвості та прагнень. Хоч вже мислителі давньої Греції вимагали науковості в усвідомленні не лише небесних тіл та явищ, але й людської глупоти, марновірства та забобонів, блаженства й свободи. Вже в античній філософії здійснена спроба взяти предмет, дійсність, чуттєвість суб'єктивно, а не лише в формі об'єкта, або в формі споглядання.

Вперше цей науково-теоретичний погляд на реальність і на себе виникає у пристрасній полеміці першої філософії з системою релігійно-міфологічних уявлень та поглядів на дійсність. Критичне піднесення філософських ідей живилося тієї доби від всеохоплюючої ворожнечі та розбрату, від часу історичної смути. Коли одвічні традиції втратили святість, знесилили старі боги, як і життєві заповіді, ними визначені, тоді доба потрясінь та перегляду, переоцінки того, що здавалось непохитним й незмінним, викликала критичну роботу філософської думки.

Відповідно до вимог нових умов суспільного буття люди були змушені руйнувати традиційний світогляд, який не збігався більш із суттєво зміненим способом життя. А це означало, що для створення нового погляду на всесвіт несвідомо виходили з перетворення того ідейного матеріалу, що складав спадщину попередньо-

© І.А.Муратова, 2005

го розвитку світорозуміння. "...Філософія спочатку виробляється в межах релігійної форми свідомості й цим, з одного боку, знищує релігію як таку, а з іншого боку, за своїм позитивним змістом сама рухається ще тільки в цій ідеалізованій, перекладеній на мову думок релігійній сфері"[1].Саме тому філософія з самого початку береться міркувати про все, що впадає в орбіту мислення.

Але надалі вона виступає як розгляд у думці предметів взагалі. Тому зрозуміло й те, що первісна філософія сприймається як форма наукового світогляду взагалі, історичне становлення змісту якого ще має відбутися. Вона містить в собі всі, поки ще нечисленні, зачатки наукового пізнання та сприяє їхньому розвитку в собі, вирізняючи їх від тих нашарувань, з якими вони переплелись у складі релігійно-міфологічного відображення реальності. Розвиток філософії збігається тут з розвитком наукового розуміння реальності загалом. "...Філософствування абсолютно невіддільне від науковості. Бо філософія повинна розглядати якийсь предмет з боку його необхідності й притому не тільки з боку його суб'єктивної необхідності чи з боку зовнішньої координації, класифікації і т.д., але вона повинна розкрити та довести цей предмет згідно необхідності його власної, внутрішньої природи. Лише це виявлення складає взагалі також і науковий характер всілякого дослідження"[2]. З цим збігається і думка Аристотеля, який вважав справою наук дослідження причин, а загальне знання причинності, науку про умоглядне ставив вище за мистецтва творіння та науки, що їм сприяють. "Філософія називається знанням про істину. Насправді, мета умоглядного знання – істина, а мета знання, що стосується діяльності, – справа... Але ми не знаємо істини, якщо не знаємо причини. Так що й найбільш істинне те, що для наступного є причиною його істинності"[3]. "[Необхідне] знання про що б то не було є знання загального"[4]. "А через те, що ми шукаємо начала й вищі причини, ясно, що вони повинні бути началами й причинами чогось самосущого"[5]. "Суще, єдине, протилежне й тому подібне, а також сутність належить пояснювати одній науці... І філософ повинен бути в змозі досліджувати все це"[6].

У подальшому розвитку пізнання та історичному становленні людської самосвідомості об'єктивна необхідність предмету виявляється в суттєвому, внутрішньому поступальному русі змісту в форму логіки, у форму свободи суб'єктивної волі. За Гегелем, лише "дух здатний розглядати сам себе, здатний володіти свідомістю й, саме, *мисленнєвою* свідомістю про самого себе та про все те, що з нього виникає. Бо *мислення* якраз і складає саму внутрішню, суттєву природу духу"[7].

Початкове ототожнення філософії зі знанням взагалі, з мисленням взагалі, зі світоглядом взагалі й робить можливим те, що її дослідження містить, утримує ті універсальні зв'язки, тотальні закономірності, котрим підвладні як "буття", так і "думка", котрі спільні як для космосу, який осягається, так і душі, що його осягає.

Сама наявність таких законів, які водночас керують і космосом, і душею, для перших філософів є чимось безумовним, як існування зовнішнього світу. Над їхньою думкою з абсолютною силою панує той факт, що "наше суб'єктивне мислення та об'єктивний світ підпорядковані одним і тим самим законам і що тому вони не можуть суперечити одне одному у своїх результатах, а повинні узгоджуватися між собою. Факт цей є несвідомою та безумовною передумовою нашого теоретичного мислення"[8].

Перші філософи не просто досліджують зовнішній світ, але роблять це у критичному подоланні релігійно-міфологічного уявлення про реальність, в полеміці з ним. В античній філософії постійно зіставляються між собою чітко розмежовані сфери: одна – це зовнішній світ, яким він починає усвідомлюватися розумом, а друга – світ, яким він постає в наявній, тобто буденній релігійно-міфологічній свідомості. Таким чином, власне філософські погляди утворюються саме як антитези уявленням, які спростовуються, включаючи момент заперечення – полеміки, критики й подолання узвичаєних думок.

Інакше кажучи, попервах філософія вбачає реальний предмет свого дослідження остільки, й рівно остільки, оскільки цей реальний предмет вже так або інакше виявився в релігійній свідомості, вже прозирає крізь перевертання призмою цієї свідомості. Спочатку в формі релігійного відображення люди протиставляють собі свої суспільні духовні сили як незалежні сили, усвідомлюють свої спільні діяльні здібності як зовні існуючий об'єкт. Саме тому всі явища, події та речі оточуючого світу неминуче сприймаються та усвідомлюються *антропоморфно* – лише як об'єкти, продукти або засоби здійснення волі, намірів, бажань або пустощів істоти, подібної до людини. Мигтіння блискавиці – лише прояв гніву Зевса, зелені паростки хлібних злаків – лише вираз щедрості Землі-матінки. Вигідна грошова угода явно свідчить про добрий замір та послугу Гермеса.

Проти цього накладення образу свідомої волі на увесь зовнішній світ і виступає з перших своїх кроків філософія. Їй притаманний теоретичний погляд на всесвіт як на об'єктивну реальність, дійсність, не тільки незалежну від будь-чиєї волі, але керуючу цією волею, нехай то навіть воля богів. Відбувається розрізнення властивого лише для людини з її свідомістю та волею і того, що належить природі. Таке з'ясування дійсної протилежності свідомої волі реальному світові, який існує за своїми власними безособовими законами, було здійснено в античній філософії. Цей важливіший її крок в якості саме філософського розуму знайшов свій чіткий вираз в тій пильній увазі до суб'єктивності та волевиявлення людини, яка характеризує ідеї та пошуки Сократа й особливо епікурейську, стоїчну та скептичну думку в її зв'язку з усім теоретичним мисленням того часу.

Вже в натурфілософії ясно проглядає усвідомлення того, що вищим проявом волі "розумної" істоти є вміння розуміти природні сили, зважати на них та ураховувати їхню дію, погоджувати свої вчинки з законами космосу, який "не створений ніким з богів та ніким з людей". Мислити та діяти відповідно до природи речей, згідно з їхньою логікою – отака мудрість перших натурфілософів та всієї досократичної філософської думки. Думка протиставлена поки що не "буттю", а уявленню. А категорії мислення розглядаються ще як спільні форми самого світу, що існує поза розумом людства. Але аналіз суперечності у складі цих категорій привів до питання про суперечливість виразу реального руху в логіці понять – до протиставлення Зенона Геракліту. Далі "свідомість сама стає мисленнєвим рухом; виступивши проти чуттєвого руху, свідомість наділяє себе мисленнєвим рухом"[9]. В елейській думці "чисте мислення стає рухом поняття в самому собі, чистою душею науки"[10], що вело до діалектичного способу мислення, який знайшов загальній вираз в логіці Гегеля.

Але спочатку мислення, що розвивалося у вказаному напрямку, опинилося під владою суб'єктивізму – еклектики, софістики та скептицизму, які пов'язані з елементами діалектики у складі об'єктивного ідеалізму. Таким поворотним пунктом для античної філософії став перехід до Платона та Аристотеля, уособлений у постаті Сократа.

Але цей перший погляд не витримує історичних випробувань та поступається місцем більш пильному розгляду, який розкриває те, що суб'єктивна воля, якщо вона не усуспільнена, живиться зіткненням взаємови-

ключних інтересів і втрачає у суперечливих соціальних колізіях свою єдність. Виразною формою цього стає розбіжність думок. Множинність суб'єктивних поглядів на об'єкт яскраво свідчить про те, що людська воля поки що здатна прокладати свій шлях лише через нескінченну низку подолання відхилень від здійснення свободи, через порушення цілеспрямованості волі та руйнування обмежень її цілісності.

В подоланні перешкод та пошуках цілості, спільності знання відбувається обернення розумної волі "до себе" і тоді предметом спеціального дослідження стає сама суб'єктивність, її природа, історичні прояви та узагальнені форми – саме поняття. Завдяки результатам такого пізнання сама воля може стати свідомою, а в кінцевому підсумку свободою волі. Антична філософія відповідала людській потребі ясно осмислити – усвідомити – те, як треба людині жити, щоб жити так, як слід, як годиться; що їй слід робити, щоб робити саме так, як належить людині.

Цей злам висунув на перший план етику в конкретно античному її розумінні, з її протиставленням індивідові суспільного цілого, одиничному – всезагального, окремому – єдиного.

В цьому плані доречно згадати про те високе значення для історії давньогрецької філософії та для духу античності взагалі, яке визнано за епікурейською, стоїчною та скептичною системами філософії. Якщо розглянути "відношення теологізуючого розсудку до філософії", стає помітним, наскільки взагалі є незадовільною позиція, яка "притягає філософію до судовища релігії". Адже філософія "завжди буде заявляти – разом з Епікуром – своїм супротивником: "Нечестивець не той, хто відмовляється від богів натовпу, а той, хто приєднується до погляду натовпу на богів"[11]. Спрямована проти усіх небесних та земних богів, котрі не визнають людську самосвідомість вищим божеством, філософія стверджує, що поряд з цією самосвідомістю не повинно бути ніякого божества.

Справа у тому, що теорія Епікура про небесні тіла та зв'язані з ними процеси, або про небесні явища, протилежна погляду на це всієї грецької філософії в цілому. І це в той час, коли релігійне відношення до небесних тіл переважає навіть в Анаксагора, відомо також у піфагорійців, Платона, Аристотеля. Коли шанування небесних тіл є культом, визнаним усіма грецькими філософами, Епікур виступає проти світосприйняття усього народу. Він стверджує, що найбільше збентеження людської душі відбувається від того, що люди вважають небесні тіла блаженними та нерушимими, тобто божественними, але в той самий час приписують їм бажання та дії, несумісні з цими властивостями. Рух небесних тіл, небесні явища відбуваються зовсім не завдяки якійсь істоті, котра начебто розпоряджається ними, спричиняє їхній рух, призводить їх –або вже призвело – до порядку, хоч цій істоті водночас притаманна повнота блаженства, а разом з тим і безсмертя. Бо дія не узгоджується з блаженством, а виникає внаслідок недостатності та недосконалості, слабкості та потреби, з якими вони здебільшого пов'язані. Безглуздо також думати, що деякі тіла, наділені блаженством, довільно чи свавільно надають собі цього руху.

Привертає до себе увагу саме те, що теорія небесних тіл у Епікура містить етичні роздуми та цілком доцільно приєднує до вчення про небесні явища правила моральності. На думку Епікура, вивчення небесних тіл подібно до всього природничого знання, не може призвести до інакшої мети, окрім атараксії та твердої впевненості. Адже життя людини потребує не ідеології та пустих припущень, а того, щоб ми в житті не бентежились, не зазнавали сум'яття. В Епікура блаженство має своїм джерелом пізнання небесних явищ подібно до того, як завданням науки про природу взагалі є дослідження причин важливіших явищ. Проте вивчення руху небесних тіл має свою специфіку на відміну як від методу етики, так і від решти фізики, де явищам відповідає тільки одне-єдине пояснення. Небесним рухам це не властиво, вони не зводяться до однієї простої причини. Небесні явища належить пояснювати різноманітно. Множинність пояснень, множина можливостей повинні знищити єдність об'єкту, піддати запереченню рівний собі та абсолютний закон в них. Небесні тіла можуть діяти чи так, чи інакше. Ця позбавлена жорсткої закономірності можливість – характерна властивість їхньої дійсності та розуміння її необхідності. Все в них непостійне, мінливе, а це повинно заспокоїти свідомість, усунути причини страху.

Отже, того часу, коли Аристотель, у згоді з іншими грецькими філософами, вважає небесні тіла за вічні та безсмертні, тому що вони завжди діють однаково, – Епікур, навпаки, стверджує, що теорія небесних тіл тим специфічно й відрізняється, що в них все відбувається різноманітно й не упорядковано, що в них все повинно бути пояснено різними, невизначено-багатьма причинами. Ті, хто визнають в небесних явищах одне-єдине, стверджує він, переступають межі науки про природу та кидаються в обійми міфів. Абсолютна норма, навпаки, полягає як раз у тому, що все, що порушує атараксію, що викликає небезпеку, не може належати нерушимій та вічній природі. На думку Епікура, свідомості слід зрозуміти, що це – абсолютний закон.

Епікур, таким чином, веде боротьбу проти вічного закону та розуму в небесній системі. Як зауважив Маркс, абстрактно-одинична самосвідомість – істинний принцип Епікура – перестає вже ховатися. Оскільки страх та загибель абстрактно-одиничного і є всезагальним, остільки страх й сум'яття людей Епікур приписує небесним явищам, в котрих всезагальне стало існуванням та природою. Цю конкретну всезагальність одиничності Епікур руйнує у своїй теорії небесних тіл через пояснення їхнього руху на основі абстрактної можливості. Цього вимагає ствердження атараксії абстрактно-одиничної свідомості, його протиріччя. Бо єдине є необхідне та в собі самостійне. А це – смертельний ворог для суб'єктивності самосвідомості. Де суб'єктивність самосвідомості стає самостійною, самосвідомість обертається на саму себе, виступає проти матерії в своєму власному образі і кінець кінцем в історичному становленні стає тотожною їй формою свободи. Тоді припиняється її власне існування, тому що тільки всезагальне у власній свободі здатне відрізняти себе на відміну від себе і водночас здійснювати своє ствердження.

Висновки: Абсолютність та свобода самосвідомості, хоч ця самосвідомість і зрозуміла лише у формі одиничного, являється принципом епікурейской філософії. А якщо абстрактно-одинична самосвідомість покладена як абсолютний принцип, то усяка дійсна наука знищується, тому що в природі самих речей не панує одиничність. Проте з цим руйнується і все те, що являється трансцендентним стосовно людської свідомості. Якщо ж, навпаки, абсолютним принципом виголошується така самосвідомість, котра знає себе тільки в формі абстрактної всезагальності, то цим широко розчиняються двері несвободі – марновірності та містиці. Історичний доказ цього знаходиться в стоїчній філософії. Абстрактно-всезагальна самосвідомість містить в собі прагнення стверджувати себе в самих речах, а ствердитися в них вона може, лише заперечуючи їх. В цьому ж полягає й урок скептицизму.

В розкритті цих складних колізій становлення суб'єктивної свободи волі, а також конкретної всезагальності індивідуальної самосвідомості в процесі історичного розвитку індивідуальності полягає суттєва передумова для створення основи свідомого розвитку особистості. Чітке усвідомлення цих складних колізій складає велику заслугу Епікура. Неминуща спадщина античної класики відтворює себе через сучасників та знов здійснюється тою мірою, якою наша власна воля стає всезагальною та набуває свободи, знаходить універсальне в чуттєвості конкретно-всезагальної самосвідомості.

[1]*Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. 2-е изд. – Т. 26. – Ч. 1. – С.23; [2]*Гегель Г.В.Ф.* Лекции по эстетике. Кн.1. – М., 1938. – С.12; [3]*Аристотель.* Метафизика // Аристотель. Соч. в.4-х т. – М., 1976. – Т.1. – С.94; [4]Там само. – С.118; [5]Там само. – С.119; [6]Там само. – С.122; [7]*Гегель Г.В.Ф.* Лекции по эстетике. Кн.1. – М., 1938. – С.13; [8]*Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. 2-е изд. – Т.40. – С.190; [9]*Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. Кн.1. – СПб., 1994. – С.276; [10]Там само; [11]*Ильенков Э.В.* Философия и культура. – М., 1991. – С.64.

Надійшла до редколегії 22.02.2004

О.І.Предко, доцент

ПРАГМАТИЗМ ВІЛЬЯМА ДЖЕМСА ЯК МЕТОД ДОСЛІДЖЕННЯ РЕЛІГІЇ

В статті розкриваються можливості прагматичного методу В.Джемса при дослідженні релігійних феноменів. Найбільш яскраво гуманістичні інтенції даної проблеми висвітлюються в процесі навернення, святості, містичному досвіді та молитовному стані. Визначається, що саме в цих процесах та станах відбувається духовне творення особистості.

The article unveils the potential of pragmatic method by W.James in study of religious phenomena. The most vivid humanistic intentions of this problem are shown in the process of appeal, holiness, mystic experience and prayerful state. It is proved that spiritual creation of personality takes place just in such processes and states.

Соціокультурні процеси на сучасному етапі характеризуються загальною кризою, одним з основних чинників якої стає стан духовності людини. Відтак актуалізується проблема пошуку духовних орієнтирів існування людства, які відсвічують духовно-трансцендентні виміри людського існування. В цьому плані філософські дослідження В.Джемса для сучасної релігієзнавчої науки представляють нагальний інтерес, оскільки вирішення багатьох проблем людського існування американський мислитель знаходить через розкриття людинотворчого характеру духовності, що висвічує причетність людини до більш Величного, Абсолютного.

Вільям Джемс (1842-1910) – всесвітньо відомий вчений у галузі філософії, психології, релігії, заслужений професор Гарвардського університету. Він був членом Американської Національної академії наук, членом-кореспондентом Французького Інституту, членом Берлінської академії наук і т.д. Між іншим, Джемс був почесним членом Московського Психологічного товариства. Але, на жаль, і до сьогодні з поля зору філософів, релігієзнавців випадає багата й різноманітна спадщина американського мислителя, особливо та частина джемсівського вчення, що присвячена проблемам духовності, релігійності.

З усього різноманіття праць, в яких під різними кутами зору висвітлюються ті або інші аспекти творчості Джемса, можна виокремити наступні напрямки досліджень: філософський (М.Бердяєв, С.Булгаков, М.Ебер, Ю.Мельвіль, С.Франк, П.Юшкевич та ін.); психологічний (Л.Виготський, Г.Оллпорт, Г.Челпанов, Д.Шульц та ін.); релігієзнавчий (Г.Баіндурашвілі, Е.Бутру, Г.Гефдінг, С.Котляревський). Однак, переважна більшість досліджень творчого доробку Джемса була репрезентована на початку XX століття. Щодо досліджень спадщини американського мислителя в радянський період, то оцінка його вчення в термінах "ірраціоналізм", "практицизм" імпліцитно містила в собі негативно задані оцінки. Разом з тим, із поля зору філософів, психологів часто випадало джемсівське дослідження релігії, що, безперечно, не сприяло цілісному осмисленню його вчення. Тому метою статті є з'ясування можливостей прагматизму Джемса при аналізі релігії, її сутнісних характеристик.

Надто величезний резонанс серед наукового загалу викликала книга В.Джемса "Різноманітність релігійного досвіду" (1902). Ця книга належить до тих, що "роблять епоху". Саме в ній американський мислитель зумів поєднати філософську та психологічну проблематику, що, в свою чергу, вилилась у своєрідну "демонстрацію" прагматизму на психологічно-релігійному поприщі. "Не релігійна філософія Джемса породжена його філософським вченням, а сам прагматизм ожив лише тоді, коли у його порожніх і холодних судинах заструменіла гаряча й трепетна кров релігійного світогляду. Якщо прагматизм привертає до себе тепер загальну увагу, то головним чином тому, що він зв'язав себе з релігійними ідеями, повз які сучасній свідомості пройти не можна: навіть спростувати їх вона може не інакше, як пройшовши через них"[1].

Джемс був засновником прагматизму як філософської течії. Як відомо, ця назва утворена від грецького слова "прагма", що означає дію. Вперше цей метод був уведений у філософію Ч.Пірсом у 1878 р. у статті під заголовком "Як зробити наші ідеї ясними". Згідно з філософською енциклопедією, прагматизм – "позитивістське філософське вчення, що розглядає значення понять, суджень та предметів у термінах практичних наслідків заснованої на них дії, успішність якої складає єдиний критерій істинності та ототожнюється з нею"[2]. Отже, основну ідею прагматизму можна виразити так: "Істинним є те, що дає результат". Робота Джемса "Прагматизм" (1907) надала цій доктрині форми філософської течії. Оцінка прагматизму філософським світом була далеко неоднозначною: від украй позитивних вихвалянь до надзвичайно негативних характеристик. Однак, Джемсу імпонувало нове філософське вчення, що прагнуло змінити точку зору на цінності людського життя і подати їм особливого забарвлення як у плані істинності, так і успішності. Для американського мислителя прагматизм – це, перш за все, метод, який покликаний примирювати та улагоджувати суперечки, що точилися між релігією й наукою в його час.

Отже, цінність ідей визначається їх "купівельною спроможністю", тобто тим, наскільки вони дієві на практиці, а їх істинність визначається корисністю для нас. У прагматизмі місце гносеологічного суб'єкта займає "зацікавлений суб'єкт", теоретична людина витісняється практичною – людиною віри і діючої волі. В працях Джемса відчувається вплив тієї філософської традиції, в якій смисл філософування визначається через діяльність суб'єкта й особистісне сприйняття світу. Відтак, прагматизм – не випадкове явище, його корені глибоко сягають не лише в англійський емпіризм, але й у філософію Канта та Фіхте.

При застосуванні прагматизму Джемса в царині релігії потрібно врахувати наступне. З одного боку, в його філософсько-релігієзнавчих пошуках відчувається вплив вельми інтенсивної релігійної закваски ранньої американської філософії. Це, зокрема, вплив ідей І.Мезера,

© О.І.Предко, 2005

Kyiv National Taras Shevchenko University

К.Мезера, С.Джонсона, Дж.Едвардса та ін. До праць останнього Джемс неодноразово звертається у своїй роботі "Різноманітність релігійного досвіду". З іншого ж, не потрібно забувати про те, що європейська філософська думка також не залишається поза увагою Джемса. Високо оцінюючи геній Гегеля, Джемс все-таки вважає, що його логічний абсолютизм "позбавляє світ наших симпатій і робить неприйнятною нам його думку"[3]. Відтак гегелівський абсолют може викликати в нас не людське почуття, а лише "космічну емоцію". Тому Джемсу більше співзвучні ідеї Фехнера й особливо Бергсона, котрий "вбив інтелектуалізм повністю і без будь-якої надії на відродження"[4]. Розглядаючи "людські документи", Джемс постійно наголошує на тому, що осягнути дійсність можна лише шляхом "вчування" у неї, шляхом своєрідної інтуїції. Не залишився Джемс осторонь і російської культури, зокрема, "Сповіді" Л.Толстого. Американського мислителя вражають екзистенціальні пошуки російського письменника, його суперечливі сум'яття, що в кінці-кінців набувають релігійного смислу, ведуть до душевного відродження. Гармонійно вписуючись у світову релігійну культуру, Джемс постійно підкреслює різноманітність релігійного досвіду, не надаючи жодній його різновидності ортодоксального статусу.

Розглядаючи сутність релігії, Джемс прагне поєднати теоретичні виклади з великим масивом "людських документів". Для підтвердження своїх висновків він завжди залучає різноманітні факти з різних сфер. При цьому Джемс прагне продемонструвати дієвість прагматизму. "Якщо виявиться, що релігійні ідеї мають цінність для дійсного життя, то з точки зору прагматизму, вони будуть істинні в міру своєї придатності для цього"[5].

Якщо окинути поглядом феномен релігії, то, за Джемсом, можна звернути увагу на наступне: з одного боку, "релігія як інститут, з іншого – як особисте переживання"[6]. В першому визначенні переважають зовнішні вияви релігії, а саме: обрядовість, теологічні системи, церковна організація і т.д. В даному разі людина прагне підпорядкувати собі милість богів. В особистій релігії вся увага зосереджена на внутрішніх переживаннях людини. Така релігійність найбільш чуттєва, оскільки в ній яскраво виражений особистісний елемент, що надає особливої інтимності в спілкуванні людини з Творцем. В такому витлумаченні релігії відчувається близькість релігієзнавчої концепції В.Джемса і Г.Сковороди, якому надто імпонувало розуміння релігії як внутрішнього особистісного стану, похідною якого є церква, обряди і т.д.

Джемс звертає увагу на те, що його цікавлять ті першоджерела досвіду, які безпосередньо фіксують релігійне переживання. Такий досвід можна знайти лише у людей, для котрих релігія – не проста життєва звичка, а скоріше – гостро – лихоманковий душевний стан. Ці люди – релігійні генії. Емоційна сторона їх життя досить екзальтована. Це виявляється в постійній внутрішній суперечливості, яка набуваючи екстатичного забарвлення, посилює одержимість. Недарма всі релігійні генії черпали силу саме в живому спілкуванні з Творцем. Джемс вважає, що релігійна традиція не спроможна передати живильну силу релігії. Натомість релігія як переживання, крайні вияви релігійності людини дають неперевершені зразки її душевного стану. Неврівноважений душевний стан, поєднуючись з інтелектуальною обдарованістю і посилюючи емоційну сферу людини, миттєво перетворює її уявлення у віру і дію. Лише в тому разі спадає емоційний накал ідеї, її емоційна зарядженість, коли вона виплескується зовні, втілюється в життя і знаходить застосування в дії.

Постає логічне запитання: "Яким чином можна визначити цінність релігійних переживань?". І тут Джемс залишається вірним своїй прагматистській позиції. Він стверджує, що їх цінність повинна ґрунтуватись, "по-перше, на нашій власній інтуїції і по-друге – на здобутих досвідом знаннях про відношення цих поглядів до наших моральних потреб і до всього того, що ми називаємо істиною"[7]. Отже, безпосередня впевненість, філософська розумність і моральна плодотворність виокремлюються Джемсом у якості критеріїв релігійних поглядів.

Джемс розмежовує не лише переживання і його пояснення, але й витлумачення пережитого і його оцінку. Цінність того чи іншого стану визначається не його виникненням, походженням, а його дієвістю, результативністю. Ми оцінюємо релігійні явища по їх плодам. Цю тезу Джемс апробує на історичній зміні уявлень про Бога. "По цінності тих вигод, які міг надати той чи інший Бог, встановлюється, і його цінність"[8]. Кожна релігія повинна себе виправдовувати й служити життєвим потребам людини. Отже, як тільки релігія вичерпувала себе, не відповідала підвищеним моральним ідеалам чи рівню інтелектуального розвитку, вона приходила в занепад і втрачала свій пануючий, впливовий статус.

Ми не в змозі визначити витоки релігійних переживань. Лише в поведінці виявляється їх результативність. Звідси випливає, що мірою божественності релігійного досвіду є його життєва цінність, плодотворність. Американський мислитель прагне переконати "в необхідності оцінювати значення релігійних переживань по їх кінцевим результатам..."[9]. Не оминає він і виявів патології у релігійній сфері. Виникає логічне запитання: "Чому Джемс звертає увагу на патологічні сторони релігійних явищ?". За Джемсом, розгляд гіпертрофованої чи збоченої форми більш рельєфно вимальовує норму, дозволяє прослідкувати її трансформації, а саме: при яких умовах відчуття перетворюється в галюцинацію, сприйняття – в ілюзію, віра – в одержимість і видіння. Як бачимо, Джемс усе-таки не може обійтись без процесуального розгляду релігійних явищ, хоча і постійно підкреслює, що його цікавить лише їх результативна цінність.

Американський мислитель вважає, що в релігійних переживаннях є такі елементи, яких ми не знайдемо в етичних переживаннях. Смисл релігійності та моральності залежить від прийнятності світу. В моральнісній сфері переважає момент повинності, підпорядкування, в той час коли в релігії покірність є благом, неймовірним радісним душевним станом. Переживання можуть мати різну міру глибини. Якщо вони розсудкові, холодні і ними керують об'єктивні цілі – їх можна назвати філософськими. В них моральному обов'язку завжди передує напруга волі, що і сприяє його виконанню. Варто їй лише послабитись, як зникає підвищений енергетичний фон: душею оволодіває зловіщий жах, спустошення й сум'яття. Саме релігійні переживання оживотворяють душевний стан, надають йому зачаруванню, піднесеного настрою, де "мить моральної смерті перетворюється на мить духовного народження"[10]. Релігія надає смисл людському існуванню "робить для людини легким і радісним те, що при інших обставинах для неї є ігом суворої необхідності"[11]. По суті, вона перетворюється в орган душевного життя людини. Як бачимо, джемсівський опис переживань відрізняється як в релігійному, так і філософському вимірах. В філософській площині особистісний елемент виражений менше, ніж об'єктивний, що вимагає дії навіть тоді, коли дана діяльність приносить страждання. Таким чином, Джемс прагне розмежувати філософський і психологічний підходи до релігії, хоча це не завжди йому вдається.

Джемс вважає, що його філософія емпірична саме тому, що вона ґрунтується на досвіді, який є джерелом нашого пізнання. Радикальність емпіризму полягає в

тому, що він радикально вилучає з поняття досвіду навіть натяки на об'єктивну реальність. За Джемсом, досвід – це стан свідомості, він виникає як безперервний потік свідомості, в якому не можна розрізнити ще нічого стійкого й визначеного. Отже, у своєму чистому вигляді потік досвіду – це просто потік ще не диференційованих переживань. ""Чистим досвідом" я назвав безпосередній потік життя, котрий дає матеріал нашій рефлексії, що появляється пізніше з «своїми дискурсивними категоріями"[12]. Попри суб'єктивне тлумачення досвіду, Джемс все-таки наголошує на тому, що він включає в себе й об'єктивну сторону. "Об'єктивна сторона є сума всього, що ми мислимо в даний момент, суб'єктивна – внутрішній "стан", в якому протікає мислення"[13]. Саме внутрішній стан є нашим реальним досвідом. І, підсумовуючи, Джемс відмічає: "Поле свідомості плюс мислячий або чуттєвий об'єкт його, плюс наше відношення до цього об'єкту, плюс відчуття самого себе, як суб'єкта, якому належить це відношення – ось наш конкретний реальний досвід"[14]. Постає, однак, цілком слушне питання: "На чому ж ґрунтується визнання релігійної істинності?". На думку Джемса, відповідь на дане питання можна віднайти в теорії містичного досвіду. Містицизм важко піддається опису, але можна все-таки виокремити його критерії: невимовність, інтуїтивність, короткочасність і бездіяльність волі. Містичні стани не може зрозуміти той, хто їх не випробовував. Вони відносяться до сфери почуттів, вміщуючи деякий пізнавальний елемент, в них відбувається одкровення істин, які досить короткочасні і згодом їх важко відтворити в пам'яті. Містичні стани паралізують волю; вона немовби знаходиться у владі вищих сил. Містичні переживання надзвичайно різноманітні і психологічне пофарбування в них надто мінливе, починаючи від фізіологічного екстазу і закінчуючи станами величного осяяння. В різних релігіях ступінь містичного досвіду неоднорідна: різноманітна його інтенсивність та емоційна насиченість. Містичні стани доставляють безпосереднє відчуття реальності тому, хто переживає їх. Джемс наводить приклади, де доводить, що містичні стани протікають без залучення наших п'яти почуттів і тим не менш вони є безпосереднім джерелом пізнання. Хоча їх достовірність суб'єктивна, але вона, безперечно, підриває монополію раціоналізму на істину.

Загалом співвідношенню "наука-релігія" Джемс відводить значне місце. Джемс звертає увагу на позитивну роль раціоналізму, зокрема на його безсумнівну роль у побудові філософських систем, розвитку природничих наук. Більше того Розум доповнює віру, наділяє її словами, полегшує її розуміння. Однак, Джемс зазначає, що розум не спроможний створити віру, не може врятувати її від умирання. Раціоналізм схоплює лише поверхневу сторону духовного життя людини: сфера духовного – це царина інтуїції, витоки якої сягають своїм корінням глибин підсвідомого, яке виступає сполучною ланкою науки й релігії. Відмічаючи корисність наукового і релігійного досвіду, Джемс усе-таки надає перевагу останньому, оскільки він більш безпосередній, конкретний і глибокий. Отже, досвід, що переживається, перевершує досвід, що інтерпретується. Джемс навіть висловлює припущення про те, що, можливо, в майбутньому наука зможе пізнати й описати релігійний феномен. Але пережити багатомірну й розмаїту гамму релігійних почуттів за допомогою суто наукових методів неможливо. Таким чином, Джемс описуючи природу містичних переживань, підкреслює, що, по суті, вони є діагностичними для тих, хто їх уже пережив. Тому він відмічає, що містична істина доступна лише тій людині, яка знаходилась у відповідному екстазі.

Джемс уподібнює містичний стан до стану віри. Але при цьому розмежовує релігійні та містичні стани. Сфера дії релігійних станів ширша, ніж містичних в одному, досить важливому аспекті – в містичному стані людина пізнає Бога, в релігійному "...люди не пізнають, не розуміють Бога, вони користуються ним..."[15].

Отже, звертаючись до містицизму як засобу більш глибокого інтуїтивного світосприйняття ніж науково-раціональне, Джемс формує нову парадигму осягнення світу, що уможливлює збагнення людиною цілісного духовного першовитоку, в якому відображається надзвичайна розмаїтість світобудови.

Проте, є інша складова психіки, яка робить переживання релігійного досвіду особливим. Ця складова обумовлюється, як стверджує Джемс, тим, що у сферу духовного життя залучається підсвідоме. Джемс підкреслює, що в статистичній структурі кожного стану свідомості виділяють центр і периферію, які зв'язані між собою складним континуумом перехідних форм. В центрі розміщені конструкти, які пройшли максимальне усвідомлення та когнітивну обробку. Окраїнна сфера (а це і є підсвідомість за Джемсом) майже не попадає у сферу уваги, проте саме тут знаходяться духовні ресурси особистості, резерви її творчої активності. Підсвідома сфера "Я" дотикаючись до невидимого світу, дає нам знання про нього у вигляді прозрінь, видінь, одкровень і т.д. Перед нами відкривається завіса іншого світу, який є складом містичних переживань, ірраціональних спонук, де зароджуються всі наднормальні явища. Підсвідомість "являє собою основне джерело всього, чим живиться наша релігія"[16]. Звернемо увагу, що, за Джемсом, не всім людям в однаковій мірі відкривається підсвідоме "Я". Воно значно ширше розкривається глибоко релігійним особистостям, тим, хто працює над удосконаленням себе, своєї душі. Отже, "свідоме "я" людини є безпосереднім продовженням більш широкого об'єму "я", котре в критичні моменти породжує рятувальний досвід і надає позитивного змісту релігійному переживанню, а це останнє... досконале й об'єктивно істинне в усьому своєму дійсному об'ємі"[17]. Ці розмисли Джемса навряд чи можуть переконати в доказі істинності релігії. Скоріше ці намагання Джемса можна ідентифікувати як спробу психологічного витлумачення містичних станів, розкриття їх витоків. Джемс, розуміючи недоліки суб'єктивного тлумачення релігії, прагне надати їй онтологічного статусу. Таку її вкоріненість в буттєвість Джемс і відшукує у сфері "сублімінального" "Я", або підсвідомому, що є вищим зрізом буттєвості. До речі, такі міркування є наслідком особистої віри Джемса, в чому він сам відверто зізнається.

Саме дією підсвідомого Джемс прагне пояснити корисність навернення, під час якого досягаються нові вершини духовного життя – особистість народжується знову. Випливаючи з надр несвідомого, переживання охоплюють свідомість, надаючи їй життєдайної наснаги і тим самим оплодотворяють життя. Результатом навернення є стан упевненості. По-перше, людина звільняється від стану пригніченості. Натомість приходить відчуття утвердження життя. По-друге, відкриваються невідомі істини, таємниці. По-третє, світ змінюється, набуває об'єктивних змін[18].

Джемсівський прагматизм не захищає певних спеціальних теорій, догматів. Він є дієвим засобом думки, що найбільш яскраво розкривається в "плодах" релігійного стану – святості. На думку Джемса, святість – це домінування релігійного почуття в духовному житті індивіда, що визначає всю його життєдіяльність. Святість є вищим виявом життя людини, вона інтимізує її зв'язок з Абсолютом: зникають межі особистого життя, здійсню-

ється прорив у сферу надлюдського. Основними складовими душевного стану святого є: милосердя, аскетизм, сила і чистота душі.

Розглядаючи цінність святості, Джемс звертає увагу на її історично мінливий характер. Тобто, сутність феномена святості залежить від тієї історичної епохи, у змістовну канву якої вона вплетена. Хоча "при виборі напрвлення своєї діяльності святі, зазвичай, залишаються вірними пануючим ідолам"[19]. Жодна чеснота святості не застрахована від крайніх своїх виявів. Для душевної рівноваги "необхідно, щоб сильні почуття супроводжувались такою ж сильною волею, щоб сильна воля поєднувалась з могутніми інтелектуальними здібностям, а останні доповнювались здатністю до великої любові"[20]. Часто чесноти святого життя – набожність, чистота, милосердя, аскетизм набувають потворних форм. Однак Джемс амбівалентно оцінює крайні вияви святості. З однієї сторони, результати релігійних переживань у крайніх своїх виявах стають несприйнятливими з точки зору здорового глузду. Зупинимось на викладах Джемса щодо фанатизму, що являє собою здатність до беззавітної відданості. В фанатизмі емоційне домінує над інтелектуальним, поглинає й підпорядковує його, що і призводить до ідеалізації самого почуття набожності. Емоційно офарбоване поклоніння перетворюється в життєву професію. В такий душевний стан вплетена сильна воля, що забезпечує життєве перетворення віри в дію. Такі люди надзвичайно чутливі до будь-якого натяку на образ їх божества і відразу запалюються жадобою помсти. Звідси випливає, що душевний стан людини немовби перебуває в полоні почуттів, що забезпечує дієвість віри та форм її вияву. В контексті оцінки різноманітних виявів святості саме розум проголошується Джемсом тим чинником, що надає поміркованості діям святого. З другої сторони, носії святості є предтечами нового життя, оживотворюючими зернами доброти. святі наділені творильною силою, тим життєдайним джерелом, струмені якого покликані змінювати інших, прилучаючи їх до сфери сакрального. "Полум'я завжди породжує полум'я. І без тієї надзвичайної довіри, яку виголошують святі до гідності людини, ми б загрузли в стані духовного застою"[21]. Проявляючи милосердя й любов до ближнього, святі є творцями людського в людині, пробуджувачами її творчих потенцій. За Джемсом, самотворення в даному разі сприяє людинотворенню.

Джемс констатує, що сутністю релігії є молитва. При цьому він розмежовує молитву-прохання, де думка людини переважно зосереджується на посланні різних благ, і молитву як спілкування, єднання з Вищою Силою. Останню Джемс називає молитовним станом. Саме в цьому стані свідомості людська природа доторкається до потойбічного світу. Відтак пробуджується духовна енергія, проходить процес її вивільнення й реалізації. Молитва, як прояв активності духовної енергії, виступає порухом самої душі і що, безперечно, є важливим, для Джемса, – вона оживотворяє релігію. В даному разі "ми маємо справу з живою релігією, якщо вона навіть позбавлена певної форми і певної доктрини"[22]. В молитві як способі спілкування з Божеством людина виступає не глядачем, а діючою особою. Така діалогічність є специфічним процесом творення духовної особистості, що сприяє її відродженню і визначає всю її життєву поведінку. Таким чином, молитва, як підтверджує Джемс, уподібнюючись екстазу, який, у свою чергу, з'являється на грані афектності, свідчить про цінність, а, отже, істинність релігійних переживань.

Тут принагідно провести паралель між ідеями Джемса і дослідженнями петербурзьких учених В.Б.Сльозіна та І.Я.Рибіної[23], які на всесвітній конференції "Останні досягнення науки про свідомість" (Арізонський університет, США, 1999) доповіли про відкриття унікального феномена – особливого стану людини під час молитви. Учені виявили, що під час молитовного стану православного священнослужителя електроенцефалограма показувала повне відключення кори мозку. Як показали дослідження, молитовний стан конче необхідний людському організму наряду з пильнуванням та повільним і швидким сном. Джемс стверджує, що такий стан досягається лише в релігії. Зауважимо, що, мабуть, все-таки вияв такого стану не обмежується лише суто релігійною сферою, а є сутнісним атрибутом духовності в усіх її виявах.

Отже, Джемс, оцінюючи будь-яке знання з точки зору придатності його для життєвих потреб людини, прагне встановити цінність та істинність релігії по життєвих "плодах". Саме таке переключення прагматизму з суто філософських проблем у релігійну царину влило в нього життєву силу, дало можливість виявити динамічність людської природи і тим самим прилучитись до універсального духовного буття.

[1]*Джемс В.* Многообразие религиозного опыта. – СПб., 1993. – С.11; [2]Прагматизм // Философская энциклопедия. В 5-ти т. – М.: Советская энциклопедия. – Т.4. – 1967. – С.336; [3]*Джемс У.* Вселенная с плюралистической точки зрения. Пер. с анг. Б.Осипова и О.Румера. – М., 1911. – С.64; [4]Там само. – С.119; [5]*Джемс В.* Прагматизм. – К., 1995. – С.40; [6]*Джемс В.* Многообразие религиозного опыта. – СПб., 1993. – С.30; [7]Там само. – С.31; [8]Там само. – С.266; [9]Там само. – С.32; [10]Там само. – С.52; [11]Там само. – С.55; [12]*Джемс У.* Вселенная с плюралистической точки зрения. Пер. с анг. Б.Осипова и О.Румера. – М., 1911. – С.185; [13]*Джемс В.* Многообразие религиозного опыта. – СПб., 1993. – С.395; [14]Там само; [15]Там само. – С.401; [16]Там само. – С.383; [17]Там само. – С.408; [18]Там само. – С.201-202; [19]Там само. – С.297; [20]Там само. – С.274; [21]Там само. – С.287; [22]Там само. – С.369; [23]Див.: Молитва как особое состояние человека // Спасите наши души. Журнал для верующих и неверующих. – 1999. – №8.

Надійшла до редколегії 10.03.2004

Д.Є.Прокопов, доцент

Ж.-П.САРТР: "РАПТОВИЙ" ЧАС

У статті надається аналіз специфіки розуміння Ж.-П.Сартром часового виміру вчинків та прийняття людиною відповідальних рішень, який засновується на співставленні його літературних творів з суто філософським тлумаченням людини як свого власного проекту.

The article presents an analysis of J.-P.Sartre's interpretation of human's action temporal dimension and the process making a decision, which is based on comparison of his novels and his philosophic understanding of human as a self-determining project.

... коли воно змінюється, то змінюється "раптово"[1]

Обґрунтування теми. Однією зі специфічних властивостей сартрівського мислення є поєднання у його творчості літературного та філософського дискурсу. У результаті чого, як його літературна діяльність, так і його філософські дослідження виявляють тісний взаємозв'язок, що дозволяє інтерпретувати їх у якості двох компліментарних форм виразу сартрівських уявлень про людину, характер її буття, ті властивості, які характеризують цей тип існування. При цьому особливе значення проблеми часу та можливостей темпоральної детермінації людських вчинків у філософії Ж.-П.Сартра змушує нас значно уважніше поставитись до питань

© Д.Є.Прокопов, 2005

Київ Національний університет імені Тараса Шевченка

пов'язаних з специфікою опису Сартром процесу прийняття рішень героями його творів, а також характеру розгортання сартрівського нарративу.

Актуальність дослідження. Звернення до аналізу філософії Сартра є актуальним як з огляду на значущість цієї постаті в історії філософії XX століття, так і через важливість тих проблем, що ним піднімаються. При цьому суто філософські ідеї Сартра несуть у собі відчутні етичні імплікації, що дозволяє по-новому подивитися на такі класичні поняття як: відповідальність, свобода дії, детермінованість минулим, намір, мотив тощо.

Ступінь наукової розробки теми. Маючи на сьогоднішній день достатньо велику кількість досліджень присвячених вивченню та аналізу філософії та літературної творчості Сартра (В.Лях, І.Бичко, Л.Андрєєв, В.Кузнєцов, Н.Полторацька, Н.Маньковська, І.Нарський, Л.Філіппов, та ін.) маємо констатувати, що здебільшого ці роботи виділяють лише якусь одну із зазначених сторін. На відміну від цього, автор прагне поєднати два виділені аспекти сартрівської творчості й обґрунтувати зв'язок між характером розгортання сартрівського нарративу та його філософською концепцією темпоральності у контексті тези про людину як про власний проект і результаті відповідального вільного вибору.

Мета статті. Автор ставить на меті дослідити характер розв'язання Сартром проблеми співвідношення телеологічної основи етичної дії та постулатом абсолютної свободи людини. Для досягнення цієї цілі вирішуються два кола завдань: а) аналізуються специфіка нарративної побудови літературних творів Сартра, коли предметом опису є пояснення причин і мотивів окремих вчинків сартрівських героїв; б) досліджуються філософські основи тлумачення Сартром проблеми ніщо і свободи дії (робота "Буття і ніщо").

Предметом дослідження є проблема можливостей темпорального визначення процесу прийняття рішення у контексті постулати про абсолютну свободу людини. *Об'єктом* аналізу є літературні та філософські твори Сартра.

Викладення матеріалу. Говорячи про той вплив, що справляють на нас літературні герої Сартра перше, що кидається в око – це присутність бентежного стану проблематичності. При цьому йдеться не стільки про проблематичність самих героїв, скільки саме про нас: читачів, або всіх тих, хто прагне долучитися до процесу розгортання сартрівської думки.

Прагнучи щоразу визначити чи передбачити дії того чи іншого персонажа, ми опиняємося не просто в ситуації помилкового вгадування наперед (недонесення), але радше неможливості перед-бачення як такого. Нагадаємо, що в ході руху у просторі читання класичного нарративу ми, по-суті, завжди знаходимось "за один крок до теперішнього"; теперішнє постійно постає перед нами як доступний для огляду і достовірний факт, який задається й визначається тим (чи про те), що ми зараз читаємо. На відміну від цієї десинхронованої діахронії класичної наррації, у текстах Сартра ми маємо справу з безумовною синхронізацією читання та наррації: ми дізнаємось про те, що відбувається водночас із самим героєм, ми постійно присутні саме у теперішньому, через що будь-яка спроба реконструювати теперішнє з точки зору минулого виявляється наперед приреченою на провал. Між травнем і вереснем 1938-го (Le Sursis) у житті Мат'є існує нездоланний розрив, "непрозоре непроникне ніщо", яке Сартр називає наміром, "намір випити, намір курити, намір писати". Саме ця вихідна онтологічна (а не штучно привнесена автором чи нарративом) "непрозорість" і складає навколо персонажів Сартра ореол проблематичності, який сам Сартр у L'Âge de raison називає "безпричинністю"[2]. У своєму оповіданні "Переслідувач" Хуліо Кортасар уводить тему необхідно-неможливого пояснення: "відмінність… загадкова і дратує своєю непоясненністю, тому що цю відмінність насправді важко пояснити"[3]. Так само, подібно цій мелодії "Amour's", нас переслідують майже всі герої Сартра, екзистенційна тривога яких не просто екстраполюється на читача, але поступово заволодіває ним у формі настроєності, що супроводжує весь процес читання. Виступаючи як літературні (і тому ірреальні) персонажі на початку письма, ці герої поступово перетворюються на людей (а не ангелів чи демонів), зливаються з ними, примушуючи тим самим читача почати сумніватись в тому, чим же насправді є ця знана і завжди упізнавана ним реальність.

Однак чи є які-небудь підстави для подібної неможливості *перед*-бачення? Незалежно від того, з ким ми вирішимо ідентифікувати дружину П'єра в оповіданні "Кімната" – із Євою чи Агатою, ми все одно жодним чином не зможемо вивести з цього нашого рішення, рішення героїні "вбити його раніше". Цікаво зазначити, що саме це випередження – "раніше" – практично повністю нейтралізує позицію "панoптичного" читання , себто такого, що нав'язує владний дискурс трансформації тексту. При цьому Сартр не використовує жодних нарративних містифікацій. Сама оповідь гранично прозора. Фактично йдеться про те, чи можемо ми, відтворивши в акті читання внутрішню темпоральність дискурсу, уявити перед собою цю темпоральність як послідовну зміну трьох часових позицій? Стосовно дійових осіб текстів Сартра це саме питання можна сформулювати наступним чином: як співвідносяться вчинок і вимога абсолютної свободи, чи, інакше кажучи, як вчинок може залишатися вчинком, тобто етично-телеологічною дією, за визнання свободи як єдино можливої наперед даної існуванню сутності людини і першої умови будь-якої можливої дії?

При цьому, хотілося б звернути особливу увагу на дві властивості сартрівських персонажів. По-перше, всі вони знаходяться в постійній стихії вчинку, у стані "іманентної настроєності діяти"[4]: переходячи із зовнішнього у внутрішній план, і навпаки, дія ніколи не зупиняється. По-друге, всі їхні дії майже завжди відбуваються "*зненацька*". Г'юґо "*раптово*" кидається геть з дому Ольги на вулицю, Гець скидає із себе рясу і в "*ту ж мить*" стає полководцем, Ібієтті "*наостанці*" закортіло розіграти товстуна офіцера, Мат'є "*раптом*" вирішує не чинити самогубства, після чого також "*раптом"* він вирішує зупинити побиття Філіпа, а в "La mort dans l'âme" у ніч на 18 червня 1940 року він "*раптом*" починає лементувати і "*в цю ж саму мить*" приймає рішення приєднатися до стрільців лейтенанта, Полю Ґільберу "*якось спало на думку"* стріляти в людей і т.д.. Ба більше, саме введення понять внутрішнього і зовнішнього планів розгортання дії стає у випадку Сартра доволі сумнівним, оскільки, жодного видимого зв'язку, що описується автором, чи такого, який ми, як досвідчені, критично зорієнтовані й змодельовані читачі мали б передбачити, просто не існує. Так, ніч, яку Ібієтта проводить разом з іншими ув'язненими, у якості передбачуваного нарративного підсумку змушує нас дійти висновку, що він свідомо обирає смерть. Однак між його свідомим рішенням (свідомістю-наміром) і безпосереднім результатом (зрада й смерть Ґриса) виникає третій і, по-суті, самодостатній елемент, який трансформує не лише результат (життя чи смерть Ґриса), але й гадано вихідну точку активності. Йдеться про вчинок (свідомість-дію, чисте буття-для-себе, єдиним джерелом якого виступає воно саме), про простір чистої дії. При цьому чистота дії полягає саме в самодостатності вчинку, що не потребує жодного достатнього обґрунтування, чи то у вигляді

мотивації (випадок Г'юґо, коли йдеться про мотиви вбивства Гейдерера), чи то у вигляді прийнятих у минулому рішень (випадок подвійної відмови Поля Ґільбера: відмова від вбивства, коли Поль визнає відсутність бажання стріляти, що ж до вбивства "кремезного чоловіка", то воно відбувається саме "вмить"[5], і відмова від самогубства). Саме це й відрізняє сартрівських персонажів від класичних, чиї дії практично повністю визначають наррацію, коли оповідь не потребує заповнення прозорості-порожнечі, що виникає між рішенням і дією. Класичний герой приймає рішення і реалізує його; якщо ж сподіваний результат не досягається, то це відбувається або через зовнішні по відношенню до самого персонажа причини (тоді предметом наррації стає ця драматична колізія внутрішнього та зовнішнього), або через зміни чинним агентом свого початкового рішення (тоді описується внутрішня боротьба мотивів, принципів, цінностей і т.д.). Але і в тому, і в іншому випадку між прийнятим у минулому рішенням та дією, що відбувається у теперішньому широчіє простір неперервної тривалості ("із минулого через теперішнє до майбутнього").

Однак, перш ніж спробувати відповісти на поставлене запитання, слід звернутися до однієї думки, висловленої Сартром у 1946 році в його праці "Екзистенціалізм – це гуманізм", а саме: ніщо з нашого минулого не здатне задати те, чим (ким) ми будемо в майбутньому (у "Бутті і ніщо" Сартр пише про безсилля минулого конституювати теперішнє і вказати наперед майбутнє: "минуле не детермінує наші дії у тому сенсі, в якому попередній феномен обумовлює наступний феномен"[6]. Приблизно це ж саме має на увазі і Мішель Конта, коли у своїй післямові до "Шляхів свободи" він пише про "неприродність" Мат'є Деларю ("Мат'є герой не за своєю природою, він зробив себе таким"[7]. Очевидно, що будь-яка спроба реконструкції внутрішньої тривалості вчинку завжди буде так чи інакше стосуватися співвідношення трьох понять "минуле", "теперішнє" (сьогодення) і "майбутнє", що, у свою чергу, ставить перед нами питання про природу темпоральності, а точніше, – про способи її описання саме як темпоральної єдності, а не хронологічної дискретності її станів. Отже, для того, щоби розв'язати поставлене літературне завдання ми начебто штучно поділимо Сартра на дві іпостасі: Сартр-що-пише та Сартр-що-пояснює й спробуємо подивитись на Сартра-письменника очима Сартра-філософа.

Вже початковий аналіз для-себе як свого особистого проекту в модусі "небуття", що виникає на обрії світу можливостей приводить нас до необхідної констатації того факту, що воно не лише визначально існує у часі, але й сприймає себе як таку темпоральність, що виявляється особливою ланкою (текстуально другим розділом "Буття і ніщо") вихідного співвідношення буття й свідомості. При цьому базовою думкою Сартра є те, що темпоральність – це безумовно "організована структура" і "єдиним методом її вивчення є дослідження темпоральності як такої тотальності, що домінує над своїми вторинними структурами і надає їм сенсу"[8].

Проте, для того, щоби прояснити для себе цю специфічну раптовість "зненацька", яку М.Мерло-Понті визначає як "невимушену й невичерпну спонтанність"[9], ми змушені звернутись до перед-онтологічного, чи в термінах самого Сартра феноменологічного опису принаймні двох часових форм – минулого і теперішнього, – на стику яких і утворюється спонтанність дії.

Чи можна описати минуле саме по собі? Така спроба була здійснена принаймні трьома мислителями: Р.Декартом, А.Берґсоном та Е.Гуссерлем, проте, на думку Сартра, незалежно від того, розглядається минуле як те, що "є" (А.Берґсон і Е.Гуссерль), чи в формі "вже не є" (Р.Декарт), воно постійно несе на собі глибинну розірваність із теперішнім. Причиною подібної розірваності є спроба перенести на свідомість в-собі-форму-існування, через що втрачається з уваги така істотна характеристика відношення між минулим і Я як та, що воно завжди є "моїм"[10]. Це "*моєння*"[11] є чимось значно більшим ніж простим нюансом моєї суб'єктивності. По-суті, йдеться про онтологічну єдність чи онтологічне співвідношення, яке об'єднує минуле з теперішнім. Насправді, минуле неуявлюване винятково у своїй "минулості" і не здатне саме по собі ізольовано існувати; це завжди минуле того чи іншого теперішнього.

Отже, за визначальну точку відтворювального синтезу, що толерує неперервність минулого і теперішнього, а тим самим і можливість згадування, ми змушені визнати саме теперішнє: "кажучи про те, що Поль *колись був*... студентом Політехнічної школи, я кажу про того самого Поля, який є і зараз"[12]. Минуле як таке існує лише в тому сенсі, що в теперішньому воно є чиїмось минулим, "минуле характеризується як минуле чогось або когось; минуле посідають". Але в якій формі слід уявляти собі таке посідання? Адже визнання неперервності синтезу зовсім не означає визнання обумовленості минулим, внаслідок чого саме минуле ризикує перетворитися на своєрідну "крамницю старожитностей", що тягнеться за теперішнім як, у кращому випадку, цікавого, але цілковито пасивного (у значенні неможливості вплинути на теперішнє) тягаря. Очевидно, що це має бути внутрішнє посідання, відмінне від володіння зовнішніми предметами, бо лише в цьому випадку нам вдається запобігти розриву між двома фактичними даними, між двома фактичностями минулого і теперішнього. При цьому хоча минуле й присутнє в теперішньому, воно, тим не менш, ніколи ним не стає. Лише теперішнє може бути, і, власне, є своїм минулим. Саме це "буття своїм минулим" і передбачається коли кажуть "мати минуле". У цьому сенсі минуле є винятково у такого особливого типу реальності, яка у своєму бутті має бути (а не є) своїм минулим.

Ця ж фундовча роль теперішнього по відношенню до свого минулого фіксується транзитивним характером дієслова "був" (як, наприклад, тоді коли ми говоримо про свої або чиїсь попередні стани чи вчинки), котрий рівною мірою належить і минулому і теперішньому, і являє собою вихідний синтез цих темпоральних модусів. При цьому "був", як пише Сартр, означає, що "теперішнє буття мусить у своєму бутті бути підвалиною свого минулого через буття цим минулим"[13], тобто теперішнє визначає минуле не у модусі індиферентності, але таким чином, що воно саме до значної міри модифікується ним. Проте, якою мірою це "колишнє" має буття? Не має сумніву, що, говорячи "П'єр зрадив", ми фіксуємо певне буття саме в тому сенсі, що П'єр не просто "мав" якесь минуле, а був і є ним. Але чи можна стверджувати, що П'єр це "закінчений" зрадник? Це твердження стає справедливим лише у випадку смерті П'єра, коли для-себе повністю й остаточно перетворюється у у-собі (у цьому сенсі минуле виявляється постійно зростаючою тотальністю у-собі). Доки ж ми продовжуємо жити й перебувати в модусі для-себе, ми жодним чином не можемо повністю ідентифікуватися з цим у-собі минулого. Щоміть теперішнього людина мусить бути своїм минулим. Разом із тим, подібна належність за жодного випадку не треба вважати ані моїм уявленням (якщо б усе полягало саме так, то П'єр не завжди залишився б лише зрадником): "минуле існує не через те, що я його "уявляю"… але через те, що я є моїм минулим воно приникає у світ"[14], ані моїм можливим буттям. За останнього випадку минуле, на відміну від май-

бутнього, характеризується якраз своїм неможливим характером: для минулого цілковито байдуже, можу я ним бути чи ні, я мушу ним бути і нести за нього відповідальність, немовбито я міг його змінити. Незмінність минулого підтверджується його у-собі існуванням. Але звідки тоді береться відповідальність і це "немовбито"?

Справа у тому, що, будучи своїм минулим, я водночас і не є ним уже через те, що я *був* ним. При цьому йдеться не стільки про серію внутрішніх змін, що їх переживає та чи інша особа (за цього випадку всі твори Сартра перетворилися на банальні мелодрами фантастичних перетворень: "я вже не той, ким був колись"), не про гетерогенність в границях якогось гомогенного простору "Я", але про гетерогенність самого мого буття: "я не є тим, ким був раніше не через те, що я встиг змінитися, що передбачає вже даність часу, але тому, що я внутрішньо співвіднесений зі своїм буттям у модусі небуття"[15]. Відтак, минуле виявляється рівночасно єдиним місцем, де я власне і є тим, ким я є, і тою повнотою буття, яка знаходиться за мною і позаду мене. У цьому сенсі його значення збігається з фактичністю: "подібно фактичності, минуле є невразливою випадковістю у-собі, якою я мушу без усякої можливості не бути нею" (не випадково переформульований Сартром декартівський принцип звучить "я мислю, отже я був"). Проте, саме за цієї причини, минуле не лише не може бути описане як якась цінність, але воно втрачає і свою детерміновчу функцію та стає "не більш ніж індикативом з якого не може бути виведений жоден імператив". Тут ми стикаємося з вельми суттєвим парадоксом: "я не можу уявити себе поза своїм минулим, … але, разом з тим, я є тим буттям через яке минуле приходить в мене і у світ"[16], що конституюється екзистенціальною структурою для-себе. З одного боку, у нашій свідомості немає нічого такого, що не було б свідомістю буття, а, з іншого боку, – у моєму бутті саме це буття ставиться під питання, тобто в мене не приходить нічого, що не було б мною обране.

Очевидно, що подібна дескрипція минулого ставить нас перед неминучою парадоксальністю теперішнього, в якому набуває свого прояву для-себе. Річ у тім, що, на відміну, від минулого, яке завжди "вже не" і майбутнього, яке завжди "ще не", власне лише теперішнє і посідає буття. І в цьому сенсі воно є. Однак, разом з тим, будь-який аналіз теперішнього рано чи пізно приводить нас до ніщо, оскільки втративши свою внутрішню тривалість, воно нескінченно перетворюється на невловний момент між минулим та майбутнім. Але невловний момент чого? Присутності, – відповідає Сартр. Теперішнє має бути присутнім. При цьому сама присутність виявляється внутрішнім відношенням між присутнім буттям і тим буттям, у напрямку якого воно присутнє. Відтак, все присутнє, вже самим сенсом присутності насамперед припускається буттєвим у своєму відношенні з іншими буттєвостями. Теперішнє – це присутність буття-в-собі буттю-для-себе і тому воно є онтологічною структурою для-себе, себто теперішнє не є. Теперішнє неможливо схопити у формі моменту з тієї простої причини, що у той чи інший момент теперішнє є (сенс теперішнього полягає якраз у небутті) у неперервному проектуванні ("теперішнє не є тим, чим воно є (минулим) і є тим, чим воно не є (майбутнім)"). Саме це проектування здійснюється в напрямі майбутнього, – ще однієї екстатичної структури, яка багато в чому описується за аналогією з минулим (адже з тієї самої причини, а саме, – що людина це таке буття, котре не просто є, а мусить бути, за якою людина змушена бути своїм минулим, вона також змушена бути і своїм майбутнім, із тією істотною різницею, що минулим вона "не може не бути", тоді як майбутнім вона якраз бути "може"). Внаслідок чого присутність, що здійснює себе як буття тут і тепер, стає не континуальним переходом, а миттєвим синтезом віддзеркалюваних одна в одній, і разом з тим абсолютно незалежних форм небуття: минулого й майбутнього.

Проте, якщо індетермінованість минулим пояснюється насамперед розбіжністю для-себе та в-собі, то що ж за такого випадку конституює індетермінованість майбутнього? Дійсно, із того, що П'єр був добрим не випливає, що він є добрим і в цю ж мить. Але у нас немає жодних підстав для того, щоб екстраполювати це доведення на майбутнє. Інакше кажучи, чому з того, що П'єр є добрий зараз ми не вільні виснувати про його доброту принаймні у найближчому майбутньому? Адже, на відміну від А.Камю, котрий продемонстрував абсурдність мотиву, для Сартра є абсурдним і сам намір (через що він власне відмовляється від імперативу А.Камю "немовбито"). Річ у тім, що, конституюючи значення теперішнього для-себе, майбутнє, як його можливий проект, у жодному разі не детермінує його і не детермінується ним, оскільки вихідним буттєвим зобов'язанням для-себе є буття основою свого ніщо і свого ніщовлення (négatité). Якби між теперішнім і майбутнім існувала можливість каузального переходу або ефектації, якби майбутнє було тим, чим я буду, а не тим, чим я повинен бути спроможним бути, то цілковито безсенсовим виявився б постулат свободи (сартрівський час є чимось принципово відмінним від берґсонівської тривалості, він радше нагадує ту форму перервності, яку Жорж Пулє у своїх "Етюдах про людський час" знайшов у М.Пруста і для ілюстрації якої сам Сартр звертався до образу "іграшки-вовчка").

Висновки. Підсумовуючи результати проведеного у даній статті дослідження, можна дійти висновку, що, з точки зору Сартра, будь-яка спроба вивести момент дії з якогось минулого стану, або позначити майбутній вчинок, виходячи з наявного в дану мить стану речей, виявляється досвідом неможливої трансдукції між буттям та ніщо, з одного боку, і в-собі й для-себе, з іншого. Через що всяка дія перетворюється на своєрідне збирання всього себе у кожну мить свідомого життя (ця сама тема збирання і пов`язана з нею тема відповідальності *hic et nunc* чудово ілюструється М.Мамардашвілі на прикладі Р.Декарта та І.Канта), а самі акти збирання, хоча і належать загальному планові плину часу, але разом із тим, вони розташовуються не у директованому та само-взаємо-обумовлюваному потоці зміни часових вимірів, а радше на паралелі синтезу темпоральної тотальності ("миттєве поширення на все"[17]), що на рівні наррації виражається через введення четвертого виміру: форми синтезу "раптом". При цьому "раптом" фіксує не раптовість чи спонтанність свободи, але форму рокованості ("бути вільним, означає бути приреченим на свободу"[18], "я приречений бути вільним"[19]) і тому відповідальності як усвідомлення себе таким буттям, яке є єдиним і неповторним автором усякої дії чи події. "Зрада" Ібієтти в результаті виявляється саме зрадою не через фатальний збіг обставин, що передбачало би присутність певного детерміновчого буття в самому осередді ніщо для-себе, а через недетермінацію минулим, частковою відмовою від відповідальності й розмиванням напруженої актуальності "тут і зараз": людина є своїм майбутнім лише і виняткова в перспективі постійної можливості небуття ним. Тому Сартр і звертається до запропонованого Ф.Кафкою образу "процесу", "бути вільним означає, що ця свобода постійно за-*суджується*"[20].

Таким чином, можемо констатувати, що герої Сартра героїчні саме тому, що в кожну мить свого життя

вони змушені підтверджувати свій статус. Вони борються як з самими собою, так і з універсальною практикою означення, що передрікає їх долю (в тому числі і з Сартром-письменником). Знаменно, що Сартр неодноразово звертався до вислову А.Мальро про те, що жах смерті полягає в тому, що вона перетворює наше життя на долю. До самих же героїв Сартра, як нам здається, можна віднести інші слова А.Мальро сказані ним у "Антимемуарах": "герої є такими не постійно"[21], в цьому і полягає їхній героїзм.

[1]*Платон.* Собрание сочинений. – М., 1993. – Т.3. – С.395; [2]*Сартр Ж.-П.* Дороги свободы. – Харьков, 1997. – Т.1. – С.112; [3]*Кортасар Х.* Выигрыши. Повести и рассказы. – М., 1976. – С.413; [4]*Ясперс К.* Философская вера // Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М., 1991. – С.483; [5]*Сартр Ж.-П.* Нудота. Мур. Слова. – К., 1993. – С.236; [6]*Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто. – М., 2000. – С.504; [7]*Сартр Ж.-П.* Дороги свободы. – Харьков, 1997. – Т.3. – С.405; [8]*Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто. – М., 2000. – С.137; [9]*Мерло-Понти М.* В защиту философии. – М., 1996. – С.65; [10]*Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто. – М., 2000. – С.140; [11]Там само. – С.138; [12]Там само. – С.140-141; [13]Там само. – С.144; [14]Там само. – С.145; [15]Там само. – С.147; [16]Там само. – С.505; [17]Мамардашвили М. Лекции по античной философии. – М., 1997. – С.93; [18]*Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто. – М., 2000. – С.158; [19]*Сартр Ж.-П.* Дороги свободы. – Харьков, 1997. – Т.2. – С.321; [20]*Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто. – М., 2000. – С.510; [21]Мальро А. Зеркало лимба. – М., 1989. – С.234.

Надійшла до редколегії 16.12.2003

І.В.Тарасенко, доцент ХНЕУ

ФІЛОСОФСЬКЕ ОСМИСЛЕННЯ СИМВОЛІЧНОГО ОБРАЗУ "БДЖОЛИ"

У статті розглядаються деякі проблеми інтерпретації символічних образів.

This article is about some problems of symbolical images interpretations.

З давніх часів філософи прагнули до придбання знання й прилучення до мудрості. Незмінний інтерес до філософського знання обумовлений життєвістю та практичною значимістю мудрості. Мудрість як цілісне філософське знання співвідноситься з міркуваннями про основи людського буття і може приймати різні форми вираження. У сучасних філософських уявленнях духовність людини може відображатися за допомогою символів, які мають всезагальний характер. Символи поєднують у собі чуттєво-образне та раціонально-інтелектуальне знання і мають велике практичне значення. Міф та символ є формою вираження всезагального знання про природу, космос і людину. Філософія формується на основі міфологічного знання. У наступному розвитку філософського знання образи й символи залишаються визначальними в культурі, оскільки мають відношення до основ філософського знання про людину. Символи є необхідними і невід'ємними елементами культури. Символічне знання має відношення до людини й культури в цілому, а не тільки до визначених періодів у розвитку філософії та культури. Символічним образам відповідає визначена система цінностей.

У методологічному відношенні можна зазначити, що у філософії присутні певні "схеми діяльності", за якими відбувається становлення людини, вони відображаються за допомогою символів, міфів. Кількість основних міфо-символічних образів, які об'єднують всезагальні цінності та торкаються основ духовного життя людини, не безмежна. Найпоширеніший образ, який співвідноситься з філософією – сова. "Сова Мінерви вилітає в сутінки"? – відоме висловлювання Гегеля Г.. Образ сови підкреслює практичну роль філософського знання, але виражає пасивний підхід. Символ мудрості – сова асоціюється з богинею мудрості – Афіною. До найбільш привабливих та важливих міфо-символічних образів філософії також належить "бджола". Бджола виражає активну позицію. Символічний образ бджоли співвідноситься з розумінням мудрості, як цілісним знанням. До образу "бджоли" та пов'язаних із ним змістом та цінностями неодноразово звертаються мислителі в історії філософії у пошуках мудрості. Звернення до образу бджоли включає осмислення значення символів у філософії взагалі, зміст символічного образа бджоли і розгляд філософських творів із такою назвою.

Аналізуючи символ, С.С.Аверінцев порівнює його з образом і знаком: "можна сказати, що символ є образ, узятий в аспекті своєї знаковості, і що він є знак, наділений усією органічністю міфу і невичерпною багатозначністю образа. Усякий символ є образ (і всякий образ є, хоча б деякою мірою, символ); але якщо категорія образа припускає предметну тотожність самому собі, то категорія символу наголошує на іншій стороні тієї ж суті – на виходженні образа за власні межі, на присутності деякого змісту, інтимно злитого з образом, але йому не тотожного. Предметний образ і глибинний зміст виступають у структурі символу як два полюси, немислимі один без одного (тому що зміст утрачає поза образом свою явленість, а образ поза змістом розсипається на свої компоненти)... Переходячи в символ, образ стає "прозорим"; зміст "просвічує" крізь нього, будучи даний саме як значеннєва глибина, значеннєва перспектива, що вимагає ... "входження" у себе"[1]. Символ має спільні з міфом функції (соціальну та комунікативну), що стає виразним при визначенні етимології терміна "символ".

Значення символів і знаків у культурі підкреслюється тим, що символічна чи семіотична функція – одна з основних функцій культури. А здатність творити символи, в яких відтворюється духовність, знання, у процесі активної свідомої діяльності, взагалі, є відмітною рисою людини. Символи відтворюють загальнозначуще знання і мають особливе значення у філософії. Як зазначає С.С.Аверінцев, "Хоча символ настільки ж стародавній, як людська свідомість узагалі, його філософсько-історичне розуміння є порівняно пізній плід культурного розвитку. Міфологічна стадія світорозуміння припускає саме нерозчленовану тотожність символічної форми та її змісту, що виключає всяку рефлексію над символом"[2]. Теоретичне та методологічне філософське осмислення знаків і символів органічно притаманне філософській традиції. Ще давньогрецькі філософи надавали перевагу цілісному символічному знанню. Зокрема, неоплатоніки у розумінні мудрості, її структури відзначають наявність поєднання матеріального та ідеального. Ця єдність протилежностей виражає ідею вічного становлення, що відбувається в процесі творчості. В неоплатонізмі підкреслюється цілісність символу (розумові форми, виражені знаковою системою алфавіту, порівнюються з цілісністю та образністю єгипетських ієрогліфів), вказівкою на багатозначність символу є розуміння Проклом міфологічної символіки, як такої, що має не тільки логічний чи моралістичний зміст.

Зміст символу багатозначний, а його зовнішнє вираження досить просте для сприйняття. Чим більш інформативний символ, тим більше значення він має. У символі поєднуються найбільш суттєві знання. Символ, за своєю структурою, являє цілісний образ, відзначає у

© І.В.Тарасенко, 2005

кожному явищі найбільш суттєве, дає можливість співвідношення окремого явища з "першоосновами" буття.

Відношення символів, у тому числі символу "бджоли", до знання людини було відмічено Ф.Беконом. Символічний образ бджоли він використовує при виділенні "шляхів пізнання: "1. "шлях павука" – здобуття істини із чистої свідомості. Він був головним у схоластиці, яку Бекон піддав критиці, підкреслюючи, що витонченість природи значно переважає витонченість міркувань; 2. "шлях мурахи" – вузький емпіризм, збір роз'єднаних фактів без їх концептуального узагальнення; 3. "шлях бджоли" – поєднання обох шляхів, здібностей досвіду та розсудку, тобто чуттєвого та раціонального"[3]. Хоча сам Ф.Бекон дотримувався думки, що філософське знання повинне мати практичне застосування й орієнтувався більшою мірою на досвідне знання.

Безпосереднє відношення абстрактно-теоретичного, символічного знання до реального життя не пройшло поза увагою дослідників (О.Ф.Лосєв, Дм.Чижевський та ін.). Це відношення відображається, зокрема, у тому, що для змістовного розуміння символу в "нього треба "вжитися"". О.Ф.Лосєв не протиставляє символізм реалізму, відзначаючи, що в символі міститься вказівка на іншу дійсність. Філософсько-теоретичне символічне знання має безпосереднє відношення до дійсності, до життя та практичної діяльності людини, але його буквальне співвідношення з дійсністю було б не зовсім правомірним.

Розвиток логіко-теоретичного філософського знання сприяє більшій розробленості, теоретичному обґрунтуванню філософського символічного знання, це притаманне і для вітчизняної філософської традиції. Величезне значення символам надавалось вітчизняними філософами Г.Сковородою та Дм.Чижевським: "Філософічний стиль Сковороди – це своєрідний поворот філософічного думання від форми мислення в поняттях до якоїсь первісної форми мислення в образах та через образи. Він повертається від термінологічного вжитку слів до символічного їх вжитку. Сковорода пристосовує скарб філософської термінології до свого стилю думання: поняття стають символами"[4]. Сковорода розглядає символічний світ – Біблію – як перехідну ланку між макрокосмом і мікрокосмом. Розуміння символів надає можливість людині, як мікрокосму, наблизитись до макрокосму. Тим самим він відмічає важливе значення символів у становленні людини. Дм.Чижевський висловлює думку про те, що абстрактно-теоретичне знання має відношення до реального життя людини, використовуючи категорію безпосередності.

Гете як представник німецького романтизму розуміє творчість людини у різних її формах, як символ (символ "вічно живого становлення"). У подальшому Е.Кассірер взагалі розуміє людину як "тварину символічну" (animal symbolicum). Символ Кассірер розглядає як "ключ до природи людини". Мову, міф, мистецтво, науку та ін. він розглядає як створені людиною "символічні форми". За їх допомогою людина сприймає світ, це стосується і теоретичної і практичної сфер. Створення завдяки мисленню символічної системи відрізняє людину від інших тварин і є можливістю перетворення життя людини.

Своє розуміння знаку в його узагальненому значенні як культурного коду дає сучасний письменник та вчений У.Еко. Він дотримується узагальненої точки зору: мова йде про знаки, про культурні коди, про пошук коду кодів, що служить системоутворюючим фактором, який поєднує культурні змісти в єдине ціле, що і приводить у наступному до формування системи ціннісних переваг, здійсненню дій. Еко розглядає практичну діяльність людини через комунікацію, у процесі якої створюється культура. Реалізація комунікації можлива в універсумі культури в процесах означення, взаємодії та ін. під впливом реальних подій. Еко використовує комунікативну модель, досить просту, у якій досліджується передача сигналу від одного пристрою до іншого. Надалі ця модель значно ускладнюється, за рахунок критичного переосмислення процесів, що відбуваються, оскільки "формування закритих універсумів супроводжується усвідомленням відкритості процесу, що вбирає ці універсуми в себе і перекроює їх; але сам цей процес може бути виявлений тільки у вигляді послідовності закритих і формалізованих універсумів"[5]. Це дозволяє уникнути спрощеності та редукціонізму.

Символічний образ бджоли належить до найбільш привабливих символів, які створювалися в історії культури та філософії. Уособленням цілісного філософського знання також є символ Софії, але звернення до символу Софії потребує самостійного детального філософського розгляду.

Бджоли є унікальними створіннями в природі, життєдіяльність яких відзначається певною культурою. Бджоли є дуже привабливими для людини істотами, завдяки своїм здібностям. Це і визначна для тваринного світу колективна організація життя у вулику, здібності будувати соти правильної геометричної форми, і здатність збирати мед, що має неабиякі не тільки живильні, а й цілющі властивості. Бджоли цікаві тим, що їхнє поводження і діяльність неодноразово порівнюється з культурною творчою діяльністю людини і культурною творчою активністю взагалі. Тим самим спостерігається подолання границь між природним і культурним. Бджола як символ співвідноситься з такими рисами людини, як красномовство, здібність виразно та ясно висловлювати свої думки. Бджола є символом всезагального знання.

Найперші звернення до образу "бджоли" зустрічаються ще в архаїчних уявленнях (неоліт південно-східної Європи) та асоціюються з богинею. Міфологізація символу бджоли доповнюється символічним розумінням меду. Мед ,як і молоко, вважався одним з атрибутів богині. "Мед міг асоціюватися з богинею, тому що вважався речовиною одного роду з деревним соком, а останній вважався молоком богині. В... архаїчних уявленнях відображено міфологічні уявлення про зв'язок молока й меду. Біблійний вислів "земля, що сочиться молоком і медом", безсумнівно пов'язаний з тим, що молоко й мед вважалися атрибутами богині, що забезпечує родючість"[6].

Образ "бджоли" зустрічається серед міфологічних, філософсько-релігійних уявлень Стародавньої Греції і пов'язується з образами Афродіти, Деметри та Афіни. Серед Давньогрецьких традицій існували певні свята на честь грецьких богинь Афіни та Деметри, на яких коржі з меду вважалися найкращим підношенням.

Символ бджоли асоціюється зі здатністю пророкування. Підтвердження цих особливостей символічного образу бджоли простежуються в біблійних переказах. Згідно з Біблією, однією з впливових пророчиць Ізраїлю (суддів ізраїлевих) була Девора ("бджола"), саме завдяки пророчому дарунку. Девора вважається ініціатором війни проти ханаанського царя Іавина. Узагалі в юдейській традиції сімома пророчицями Ізраїлю вважаються, разом із Деворою, Сара, Маріам, Анна, Авигея, Олдама та Есфір.

У вітчизняній дофілософській традиції також простежується поважливе ставлення до бджіл та меду. Бджолу українці звали "святою". В одному з Трипільських ритуалів мед поєднується з пшеницею і виступає в якості символу рідної землі. Ця символічна страва (кутя) присутня у житті сучасних українців, її вживають, відзначаючи християнське Різдво.

У вітчизняній філософії важливим є не тільки абстрактно-теоретичне знання, але і можливість застосування цього знання в житті, практичній діяльності людини. Саме тому філософсько-теоретичні пошуки поєднуються з практичним розумінням філософського знання. При цьому символічний образ бджоли виявляється досить доречним. Так, у "Слові Даниїла Заточеника" зустрічаємо визнання, що автор уподібнюється бджолі, яка припадає до різних квітів, збираючи "сладость словесную" та мудрість.

Звернення до надбань вітчизняної філософії не обмежується тільки згадкою про бджолу, у вітчизняній філософській традиції було створено окремий твір під назвою "Бджола". Повна назва Давньоруської Бджоли – "Книги Бджола, Промови і мудрості од Євангелія й од Апостола, і од святих мужів, і розум зовнішніх філософів". Розглядаючи вітчизняну філософію неодноразово можна знайти приклади відображення філософського знання у філософсько-літературних творах. В такій оригінальній формі зберігались, розвивались та набували поширення традиційні філософські погляди.

Вважається, що Давньоруська Бджола була перекладена з грецької приблизно у XI–XII ст. Вона відноситься до найбільш улюблених збірок афоризмів на Русі. Майже до XVII-XVIII ст. "Бджола" була надзвичайно популярною. В дослідженнях створення збірки висловлюється і така точка зору: "між дидактичними творами візантійської літератури особливою популярністю користувалися антології, або збірки висловів славетних людей. Тут кожний знаходив і мудру пораду,... і повчальний приклад, і дотепне висловлювання. Уже в IV-V сторіччях особливу увагу до такого роду літератури виявили християни. Завдяки потужному струменю античної філософії, яким було насичене візантійське духовне життя, та потребі в авторитетних підтвердженнях християнських релігійно-світоглядних постулатів до таких збірок включали також вислови античних мислителів. У VII сторіччі, як вважають дослідники, таку збірку уклав відомий християнський церковний діяч та мислитель Максим Сповідник. Актуальна тематика, опертя на біблійні тексти та тексти християнських філософів, вдале розташування глав зробили цю антологію надзвичайно відомою"[7]. Збірки афоризмів, які складалися у Візантії, згодом набували популярності. Такі збірки було перекладено на Київщині чи Галичині у XII-XIII ст., як вважають інші дослідники[8]. Збереглися численні редакції "Бджоли", тому зустрічаються деякі розбіжності щодо її створення. "Ця пам'ятка писемної та філософської культури складалася більш як із 60 статей, або розділів та близько 2,5 тисячі висловів на різноманітні теми багатьох авторів: античних письменників та філософів, отців християнської церкви, фрагментів із Біблії і Євангелія, історичних діячів та анонімних авторів"[9]. "Збірка складається з 71 розділу ("слова") і містить близько двох із половиною тисяч висловів. Поруч з цитатами зі Старого та Нового Заповіту та християнських мислителів (Василя Великого, Григорія Ниського, Йоана Златоуста, Климента Олександрійського) тут репрезентовано таких античних філософів, як Піфагор, Аристотель, Платон, Епікур, Сократ,... Геракліт,... Демокрит... тощо"[10].

Назви розділів свідчать про цікавий філософсько-релігійний зміст Давньоруської Бджоли ("Про мудрість", "Про благодать", "Про мовчання й таїну", "Про красу", "Про розуміння себе"...). У "Бджолі" акцентується увага на пошуках мудрості. Але розум виявляється не стільки у "многомолвлении", скільки у усвідомленій поведінці людини. Розумна людина замислюється про наслідки своїх дій, вона передбачлива. Мудрість передусім відображається в чеснотах, благих ділах, практичній і цілеспрямованій діяльності людини. Для Давньоруської Бджоли переважне значення має життєве, практичне знання. Свідченням про удосконалення розуму є активна творча та цілеспрямована діяльність людини. Навчання філософії допомагає розвитку свідомості та власного світогляду людини. У "Бджолі" наводяться свідомості про чотири віки у розвитку розуму людини, основані на вченні піфагорійців. Давньоруська Бджола сприяла формуванню лаконічності думки. Окрім знань загального характеру до збірки входили також натурфілософські ідеї щодо природи, Всесвіту.

Звернення до оригінальних текстів створює найбільш повне уявлення про своєрідність та оригінальність збірки, про її зв'язок та спорідненість із філософією інших народів, в тому числі з давньогрецькою філософією. Ось деякі вислови зі збірки "Бджола":

"Ідола образ прикрашає, а мужа – діяння.

Розумом можна вдачу набути, вдача ж розуму не здобуває.

Дій так, як кажеш, а не кажи діяння.

Богослов. Негласне діло ліпше, ніж слово недовершене.

Климент. Мудрість простує за діянням, мов за тілом тінь.

Климент. Не діяння спрямовують правильність думки, а чистота розуму.

Платон. Тому, хто велику владу приймає, великий розум належить мати.

Коли хочеш іншими володарювати, то перше вчись сам собою володіти.

Меандр. Як природний образ прикрасиш норовом добрим, то вдвічі благодать його осяє.

Іван Лествичник сказав. Великим трудом і потом виправляється в нас норов добрий і сталий. І все ж можливо за одну мить порушити все, що многим потом здобули.

Князю належить володіти: у скруті – розумом, з ворогом – міццю, а до дружини – любов'ю.

Ісократ. Отак, як бджолу бачимо, що по всіх садах і квітах літає та від кожного користь приймає, так і юнаки, навчаючись філософії і у вишину мудрісну воліючи піднестись, звідусіль найцінніше збирають Плутарх. Міра гирею, а істина мудрими словами перевіряються.

Красою вважай благий розум.

Златоуст. У чому користь очей? Не створенням, а призначенням краса визначається"[11].

Символічний образ бджоли відтворюється і в сучасності, зокрема, в літературно-філософських творах. Найкращим прикладом цього є відомий філософсько-літературний твір класика французької літератури А.Франса під назвою "Бджілка". Це мудра, витончена казка із захоплюючим сюжетом. У "Бджілці" розповідається про пригоди Бджілки, про вічні цінності та чесноти людини (кохання, вірність, шляхетність...). Це вже не збірка мудрих та повчальних висловлювань. Це самостійний літературно-філософський твір, в якому йде мова про чесноти людини, певною мірою про ідентичність, про надбання знань.

Дії твору відбуваються у вигаданому місці – герцогстві Кларидському. Дійові особи цього твору – це Бджілка Кларидська, графиня Кларидська, графиня де Бланшеланд, Жорж де Бланшеланд, король гномів Лок, зброєносець Вірне Серце, вчитель каліграфії, граматики, старий чернець та інші. Бджілка та Жорж навчаються багатьом визнаним та корисним навичкам. Перебуваючи у гномів, Бджілка багато чому навчалася, наприклад, грі на музичних інструментах: лютні, лірі..., за допомогою гномів, створеного ними театру ляльок вона поступово набувала знання людини та життя. Жорж мав учителів верхової їзди, плавання, фехтування, псо-

вої охоти, соколиної охоти, гімнастики, танців, каліграфії, граматики... Про вдачі людей різних країн та тварин він взнає від зброєносця Вірне Серце, який багато мандрував. Навчання сприяло розвитку традиційних видів діяльності: домашні справи, прядіння пряжі, лікування хворих та воєнна справа, захист підлеглого населення.

Досить прості правила щодо правління старого ченця, яких він дотримується, свідчать про знання людей: "ніколи не вводити знову закон, який вийшов із вживання; уступати голосу народу, щоб уникнути смут, але уступати йому як можливо повільніше, тому що варто допустити одну реформу, як люди зажадають іншої"[12].

Сюжет та форма твору роблять виразним "знання себе", тобто своїх здібностей та можливостей, головними дійовими особами. Щиро та відкрито поводять себе Бджілка Кларидська та Жорж де Бланшеланд. У творі згадується народне прислів'я: "як бджілка летить", яке є вираженням думки про прямий шлях. От тільки вміння передбачувати наслідки своїх дій ще недостатньо розвинуті у Бджілки. Здібностями передбачення та передбачливістю більшою мірою наділений король Лок.

"– Лок-корольок. Дай мені дерев'яні черевички, як у простих селян, і відпусти мене додому, у Кларіди... відпусти мене, і я буду дуже тебе любити!

– Ви забудете мене, Бджілка, на вашій променистій землі";

"– усі ці камені я віддам за один єдиний сонячний промінь, що грає на шиферному даху Кларідського замка... ці перли нагадують мені погляд Жоржа де Бланшеланд...

– Це великі чудеса природи, і я дарую їх вам, Бджілка. ... ваші ручки гідні зберігати кращі скарби світу. Ви будете володіти ними, але вони вами не будуть володіти... тільки тим, хто нехтує багатство, безпечно бути багатими; їх душа завжди буде більше, ніж їх скарб"[13].

Гноми за твором виявляються мудрішими від людей. "Оскільки мені відомо, що люди дурні, недосвідчені та злі, мене мало цікавить, що вони думають і що роблять. Якби не хоробрість чоловіків, краса жінок і безвинність дітей, – а це все, що є гідного в цієї зарозумілої і незначної породи, о король Лок, – усе людство було б просто шкода та виглядало б смішно. Як і гноми, вони повинні трудитися, щоб жити, але вони повстають проти цього божественного закону і не тільки не знаходять щастя в праці, як ми, але воліють воювати замість того, щоб працювати... Але, якщо бути справедливим, треба визнати, що нетриваліть їхнього життя – головна причина їх неуцтва та лютості. Вони живуть так недовго, що не встигають навчитися жити. І народ гномів, що живе під землею, краще та справедливіше їх"[14]. Поряд із мудрістю нагадується про справедливість, бо мудрість веде до справедливості. В творі згадується й один із видатних філософів – Аристотель.

Старий мудрець Нур має найбільші здібності передбачення, завдяки колодязю мудрості.

" – Король Лок, – сказав він йому, – я показав тобі те, що ти хотів бачити, і оскільки тепер ти довідався про все, мені нічого більше додати. Мене не хвилює, чи сподобалося тобі те, що ти бачив, мені досить того, що все це правда. Знання не піклується про те, щоб подобатися чи не подобатися. Воно безжалісно. Воно не полонить і не втішає. Це справа поезії. От чому поезія більш необхідна, ніж знання. Іди, король Лок, і вели, щоб тобі спіли пісню. Король Лок вийшов з колодязя, не сказавши ні слова"[15].

Символічна форма вираження мудрості взагалі є надзвичайно привабливою. Символічні форми філософського знання дозволяють адекватно передавати духовну реальність. Філософія дуже часто звертається до використання символів, як вираження загальнозначущого. Символи, міфологічні образи відносяться до цілісного філософського знання. Символи й знаки є необхідними і невід'ємними елементами філософії та культури. Входження у культуру людини відбувається завдяки освоєнню людиною духовної та культурної спадщини, розвитку творчої діяльності. Філософське знання щодо сутності людини може бути виражене за допомогою символів, образів, міфів. Філософське знання, мудрість сприяють розвитку свідомості, мислення людини, збереженню духовності. Мудрість вважається знанням, що не відвернене від практичного життя.

У процесі творчої діяльності відбувається розвиток свідомості та становлення людини як духовної істоти. Досліджувана тема має безпосереднє відношення до особистості, оскільки символи та знаки важливі в процесі особистісного становлення, самореалізації, творчості, що робить можливим подальший взаємообмін знанням. Дослідження символів у філософії та культурі дозволяють більш обґрунтовано підійти до осмислення основ буття та знання людини в культурі взагалі. Символи залишаються визначними у культурі, оскільки здатні активізувати інтелектуальну творчість людини.

Системний аналіз символічного образу "бджоли" та творів з такою назвою ще не ставав предметом окремого дослідження. Символічний образ "бджоли" є символом діяльної духовності. Він присутній у філософсько-релігійних уявленнях від архаїки до сучасності. Символічний образ "бджоли" залишається важливою складовою сучасних філософії та культури, сприяючи розвитку людської свідомості і самовизначенню людини. Символічний образ "бджоли" співвідноситься з мудрістю, передбачливістю, принципами міри, гармонії та справедливості, діяльного утвердження життя. У розвитку й збереженні духовності символічний образ "бджоли" відіграє свою особливу роль, оскільки є причетним до основ людського буття та знання.

[1]*Аверинцев С.С.* София – Логос. Словарь. – К., 2001. – С.156; [2]Там само. – С.159; [3]Цит. за: *Причепій Є.М., Черній А.М., Гвоздецький В.Д., Чекаль Л.А.* Філософія. – К., 2001. – С.294; [4]Там само. – С.231; [5]*Эко У.* Отсутствующая структура. Введение в семиологию. – СПб., 2004. – С.525; [6]*Голан А.* Миф и символ: Пер. с англ. – М., 1994. – С.175; [7]*Ковцуняк В.* Уявлення про владу людську та владу божественну у Давньоруській "Бджолі" // Філософська думка. – 2002. – № 2. – С.148; [8]Див.: Історія філософії України. Хрестоматія / Упорядники М.Ф.Тарасенко, М.Ю.Русин, А.К. Бичко та ін. – К., 1993; [9]Там само. – С.51; [10]Ковцуняк В. Уявлення про владу людську та владу божественну у Давньоруській "Бджолі" // Філософська думка. – 2002. – № 2. – С.148; [11]Історія філософії України. Хрестоматія / Упорядники М.Ф.Тарасенко, М.Ю.Русин, А.К. Бичко та ін. – К., 1993. – С.52-65; [12]*Франс А.* Пчелка: Пер. с франц. – М., 1995. – С.20; [13]Там само. – С.93, 112-114; [14]Там само. – С.137; [15]Там само. – С.155.

Надійшла до редколегії 24.04.2004

Kyiv National Taras Shevchenko University

ПОЛІТОЛОГІЯ

О.О.Матвійчук, пошукач

ВІРТУАЛЬНІ СПІЛЬНОТИ ЯК НОВА ФОРМА СОЦІАЛЬНОЇ ОРГАНІЗАЦІЇ В ІНФОРМАЦІЙНОМУ СУСПІЛЬСТВІ

У статті йдеться про нові соціальні форми організації та відносин в контексті формування інформаційного суспільства.

This article is about new social forms of organisation and relations in context of information society formation.

Перехід до інформаційного суспільства супроводжується трансформацію соціальної системи суспільства й виникненням нових форм соціальної організації, тому з точки зору автора цікавими для дослідження виступають саме нові форми соціальної організації. На думку багатьох дослідників, новою формою соціальної організації виступають віртуальні спільноти.

При виникненні електронного уряду та електронної демократії фактично відбувається трансформація політичної комунікації у віртуальний простір. Таким чином, часткова присутність політичної системи у віртуальному просторі призведе до появи принципово нових технологій боротьби за владу саме у віртуальному просторі.

Також слід зазначити, що такі риси електронної демократії, як використання віртуального простору для вирішення таких побутових питань, як подання податкових декларацій, надання можливості отримувати бланки усіляких форм та тексти нормативних документів з використанням інформаційних технологій переносять інститут влади у віртуальний простір не лише в свідомості еліти, а й у свідомості пересічних громадян.

М.Кастельс визначає віртуальні спільноти як "електронну мережу інтерактивних комунікацій, що організується самостійно й об'єднується навколо загальних інтересів або цінностей, хоч іноді комунікація стає самоціллю. …Такі спільноти можуть бути відносно формалізовані, яку у випадку з конференціями, або спонтанно формуватися соціальними мережами, які приєднуються до комп'ютерних мереж, щоб отримувати повідомлення у обраній структурі часу"[1].

Формування віртуальних спільнот являє собою процес, що характеризується двома групами факторів: (1) Група факторів, що визначають соціальне середовище суспільства на певній стадії його розвитку і задає параметри середовища; (2) Група факторів, що визначають особливості функціонування індивіда у суспільстві на певній стадії його розвитку.

Отже, спочатку необхідно розглянути першу групу факторів.

Процеси глобалізації, інтенсифікацією яких характеризується сучасний етап розвитку людства, потребують розгляду цієї проблеми з точки зору можливості формування нової планетарної цивілізації як основної геополітичної характеристики сучасності.

К.С.Гаджиєв зазначає, що "кожна цивілізація засновується на певній осьовій ідеї або осьовому ідеалі, який у свою чергу включає деякий комплекс цінностей і норм, що утворюють систему і становлять парадигму цієї цивілізації"[2]. Він також зазначає, що "нові глобальні системи комунікації значною мірою функціонують незалежно від державного контролю і повною мірою не піддаються політичному контролю з боку національної держави... Ці нові системи комунікації являють собою однин із головних засобів трансформації юридично – правових, організаційних, економічних, політичних структур, що у кінцевому рахунку призводить до трансформації політичних і державних систем сучасності"[3].

Віртуальні спільноти являють собою нову форму соціальної організації в інформаційному суспільстві, їх появі передує руйнування попередньої форми соціальної організації, тому можна зробити припущення, що у певний період часу буде спостерігатися зростання участі індивідів у масових рухах, а саме: "коли одна форма колективної спільності послаблюється, створюються умови для зростання масових рухів і кінцевого становлення нової більш життєздатної форми колективної єдності"[4]. Іншими словами, можна стверджувати, що при трансформаційних процесах у соціальній сфері, існує період, що характеризується сплеском цікавості індивідів до масових рухів та бажанням приймати в них участь, причому доктрини та програми останніх не відіграють провідної ролі при прийнятті рішення про приєднання індивідів до певного руху, те, що Е.Хоффер називає "сприятливість до спокуси масового руху"[5].

Також необхідно враховувати, що індивід має певні потреби у соціальній сфері, до яких, зокрема, Е.Фромм відносить "потребу у зв'язку з іншими; потребу в трансценденції (прагнення до творчості); потребу в укоріненості; потребу в ідентичності; потребу в системі орієнтації. ... І нарешті, людям потрібна певна система орієнтирів, стабільний і послідовний спосіб сприйняття й розуміння світу. Система орієнтирів, що виникає початково може бути раціональною або ірраціональною, або містити елементи і того й іншого"[6].

Е.Фромм також наголошує на тому, що "якщо суспільство змінюється в будь–якому важливому відношенні – така зміна викликає порушення в соціальному характері. Попередня структура характеру не відповідає суспільству, що посилює почуття відчуженості й відчаю. Попередні зв'язки рвуться і людина, доки не набуде нових коренів, відчуває себе загубленим. В такі періоди – перехідні періоди – людина стає жертвою усіх видів панацей, що пропонують рятування від самотності"[7].

Віртуальні спільноти можна віднести до системи соціальних взаємодій, як її визначав Т.Парсонс, а саме у них присутні: (1) "множина одиниць, що взаємодіють" – учасники віртуальної спільноти; (2) "множина правил або інших "культурних кодів"", що організують орієнтації одиниць і саму взаємодію" – правила вступу, участі, поведінки у віртуальній спільноті; (3) "система або процес взаємодії як такий" – форма обміну повідомленнями і віртуальному суспільстві (чат, форум, електронні листи, конференції, обговорення); (4) "середовище, в якому ця система взаємодіє і з якою відбувається регулярний обмін" – безпосередньо мережа Інтернет[8].

До другої групи факторів, що визначають функціонування індивіда у суспільстві, слід віднести надзвичайно стрімке зростання обсягів інформації, що оточує людину.

Психофізіологічно людина здатна переробляти певну визначену кількість інформації за певний період часу, звичайно, можна говорити про можливість розвитку певних специфічних навичок, або певні надзвичайні здібності, або певні вікові характеристики, але, у будь-якому випадку, можна встановити визначену кількість інформації, що здатна переробляти людина на певному етапі розвитку людства, у той же час, неможливо порівнювати обсяги інформації, що обробляє середньостатистична людина сьогодні та, наприклад, декілька сто-

© О.О.Матвійчук, 2005

літь тому. Збільшення обсягів інформації на кожному етапі розвитку суспільства висуває для індивіда нові вимоги до його здатності її переробляти для ефективного або принаймні адекватного існування у суспільстві.

Розвиток сучасних інформаційних технологій, що надає можливість майже миттєво передавати інформацію, "створює стан або відчуття одночасності або всюдисутності"; іншими словами, відбувається "безпрецедентне прискорення історичного й соціального часу"[9].

Сприйняття часу у певній культурі або цивілізації є дуже складним феноменом і, звичайно, потребує окремого розгляду по за рамками цієї статті. Плин часу сприймається як "рух від минулого до майбутнього крізь теперішній час"[10], причому індивідуальне відчуття часу властиве кожній окремій цивілізації: К.Гаджиєв наголошує, що "...кожна цивілізація або кожне культурне коло мали своє власне розуміння і вимір часу"[11].

Е.Дюркгейм зазначав, що "...всі члени суспільства мають спільну часову свідомість, що колективний час є сумою часових процедур, що у сукупності утворюють культурний ритм даного суспільства"[12].

Швидке збільшення обсягів інформації та той факт, що "швидкість змін, що позбавляє їх (індивідів – прим. авт.) можливості вникати у сутність цих змін, що у свою чергу посилює відчуття невизначеності відносно майбутнього...більш того невизначеність стає звичайним "нормальним" станом життя, що постійно відтворюється"[13].

Таким чином можна висловити припущення, що така невизначеність та необхідність переробляти великі обсяги інформації призводять до збільшення кола індивідів, що відчувають інформаційне перевантаження або інформаційний шок.

Іншими словами, здатність переробляти великі обсяги інформації в інформаційному суспільстві є запорукою достатку й фактором, що суттєво впливає на рівень соціальної адаптації індивіда.

У той же час, у більш вузькому значенні соціальну адаптацію визначають як процес, в якому батьки виступають першими фігурами які наділені владою і стосунки з ними для індивіда є фактично першим досвідом взаємовідносин з особами, які наділені владою. Таким чином, родина виступає одним із перших агентів соціалізації, потім ці функції також виконують школа, університет, тощо, всі вони покликані привнести у світ індивіда поняття влади, та інші ціннісні установки та норми певного суспільства. Т.Парсонс наступним чином визначав необхідність соціалізації у суспільстві: "будь–яка система повинна виробити певний процес соціалізації людей з тим, щоб вони розвинули або суб'єктивні мотивації підкорення конкретним нормам, або деяку загальну потребу у підкоренні нормам"[14].

Д.Істон також відзначав роль родини у політичній соціалізації та формуванні політичних настанов особистості. Він, зокрема, відзначав: "політичні настанови дорослих, їхня позиція є результатом попереднього навчання, тими орієнтаціями, які закладені у дитинстві"[15]. В.Райх також, писав, що "родина являє собою авторитарну державу у мініатюрі, в якій дитина повинна навчитися пристосовуватися до соціальних умов"[16].

Спілкування с батьками, окрім першого досвіду спілкування з особами які наділені владою, виступають у тому числі й джерелом нерозв'язаних конфліктів.

В силу нерозв'язаності конфліктно-інфантильної ситуації у певний момент конфлікт витісняється в область несвідомого і відбувається заміщення. Таким чином відносини з владою набувають несвідому мотивацію, яку індивід не усвідомлює і тому не може позбавитися або пояснити раціонально.

В силу нерозв'язаності конфліктно-інфантильної ситуації індивід також відчуває тривогу, якої намагається позбутися. Ця тривога є коренем невротичних потреб, які прагне задовольнити індивід. К.Хорні виділяє декілька таких стратегій: "рух до людей – потреба в любові; рух від людей – потреба в незалежності; рух проти людей – потреба у силі". К.Хорні також зазначає, що "невротик у силу більшої основної тривоги ... усвідомлює лише одну з тенденцій, заперечуючи або витісняючи інші. Або людина створює ідеальний образ себе, в якому тенденції, що суперечать, мабуть, зникають, хоч у реальності цього не відбувається....Третій невротичний спосіб розв'язання конфліктів – екстерналізація внутрішніх конфліктів, що призводить до конфлікту між особою та зовнішнім світом"[17].

Ці стратегії також можна поділити на активні та пасивні. До активних можна віднести прагнення до влади в тій чи іншій формі. До пасивних – нав'язливе прагнення любові та прив'язаності.

З точки зору участі індивідів у масових рухах, "людина після порушення своєї внутрішньої рівноваги починає або відрікатися від себе, або не довіряти собі, або відмовлятися від себе – вона нібито перетворюється в хімічний елемент із високою здатністю до реакцій сполуки"[18].

Враховуючи нескінченно різноманітні комбінації індивідуальних реакцій і захисних механізмів, можна висунути припущення, що індивід опиняється перед вибором: або реально задовольняти вище вказані прагнення, або уходити в рятівний світ фантазій. Враховуючи, що межа між об'єктивною реальністю і психічним світом (світом фантазій) розмита можна стверджувати про невідповідності реального стану речей та їх сприйняття індивідом.

Для виявлення настанов індивіда, що не усвідомлюються в психодіагностиці використовують різноманітні проективні методики дослідження особистості. Ці методики мають основою проективну гіпотезу, вона полягає у тому, що "кожний емоційний прояв індивіда несе на собі відбиток особисті, причому особистість появляється тим яскравіше, чим менш стереотипними є ситуації-стимули, що спонукають її до активності. Проективні методики набувають сенсу не стільки в силу їх об'єктивного змісту, скільки у зв'язку з особистісним змістом, що надає їм досліджуваний"[19].

Віртуальний простір являє сам по собі один з найменш структурованих стимулів і фактично поєднує в собі всі різновиди проективних психодіагностичних методик, а саме: (1) "конститутивні – структурування, оформлення стимулів, надання їм змісту та конструктивні – створення з оформлених деталей осмисленого цілого" – створення власної підбірки ресурсів; (2) "інтерпретативні – тлумачення події ситуації" – можливість висловити у віртуальному просторі свою думку стосовно поточних подій, відповідно до специфіки сайту; (3) "катартичні – здійснення ігрової діяльності в особо організованих умовах". Можливість брати участь у різних чатах, кожний з яких має свій набір правил і фактично є грою зі своїми правилами у кожному конкретному випадку, або у комп'ютерній реалізації рольових ігор; (4) "експресивні малювання на вільну тему" – можливість створити й розмістити свій сайт у мережі (відносно нескладною і доступно); (5) "імпресивні – надання переваги одним стимулам, як найбільш бажаних іншим" – надання переваги ресурсам певного оформлення або певної тематики; (6) "адитивні – завершення речення, історії..." – можливість змінювати існуючі елементи, а або запозичувати певні елементи при створенні власного ресурсу[20].

Ця гіпотеза також підтверджується такою тенденцією розвитку мережі, як кастомізація, що являє собою можливості, що надаються користувачу по зміні інтерфейсу та вибору власних характеристик певних сайтів з метою їх приведення у максимальну відповідність потребам та бажанням клієнта – користувача. Іншими словами це фактично і є можливість обрати саме ті

Київський національний університет імені Тараса Шевченка

стимули, що максимально відповідають емоційним потребам і проявам особистості.

З наведеного можна зробити висновок, що при мінімальному вмінні використовувати сучасні інформаційні технології, зокрема, Інтернет користувачі, а також користувачі мобільного зв'язку фактично увесь час стикаються з досить потужним проективним інструментом, яким згідно з наведеними ознаками, є Інтернет.

Перебуваючи у віртуальному просторі, індивід має практичну можливість створювати свій "ідеальний світ", який максимально задовольняє як потреби, що усвідомлюються індивідом, так і потреби, що ним не усвідомлюються і в якому він відчуває себе максимально комфортно.

В своєму "ідеальному світі" індивід також має можливість реалізувати ідеальний образ себе і наділяти його усіма бажаними характеристиками, починаючи зі статевої приналежності, закінчуючи рисами характеру.

В залежності від потреб індивіда, створений ним віртуальний світ може бути як надзвичайно стабільним і не змінюватися за час його відсутності, так і бути максимально мінливим, тобто залежати від дії інших індивідів, що мають до нього доступ у тій чи іншій формі.

На думку автора, саме наведені характеристики віртуального простору, такі як можливість створювати "ідеальний світ" і ідеальний образ себе, визначають значний адитивний потенціал віртуального простору.

Адитивна поведінка являє собою фактичний відхід від реальності шляхом зміни психічного стану індивіда, "замість того, щоб розв'язувати проблеми "тут і зараз" людина обирає адитивну реалізацію, досягаючи тим самим більш комфортного психологічного стану у теперішній момент і відкладаючи існуючі проблеми на потім....Проблема адиції починається тоді, коли прагнення відходу від реальності, пов'язане зі зміною психічного стану, починає домінувати у свідомості, і стає центральною ідеєю, що вторгається у життя і призводить до відриву від реальності. ....адитивна реалізація включає в себе не лише адитивну дію, а і думки про стан відходу від реальності о можливостях і способах його досягнення"[21].

Поняття Інтернет–залежності, введене у 1996 році, класифікує патологічне непереборне бажання користування Інтернет, серед характеристик, що характеризують Інтернет як один з можливих засобів відходу від реальності наводять: "можливість анонімних соціальних інтеракцій, можливість реалізації уявлень та фантазій зі зворотнім зв'язком, широка можливість пошуку нового співрозмовника, причому немає необхідності утримувати одного співрозмовника, тому що завжди можна знайти іншого"[22].

Серед причин виникнення залежностей сьогодні виділяють "...невміння долати тревогу і стрес...вплив соціального середовища, що обумовлене членами родини або менш близьким соціальним оточенням"[23].

"Діагностичні критерії розладу в цілому відповідають критеріям DSM – IV (Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders – система класифікації Американської психіатричної асоціації – прим. авт.) для нехімічних залежностей: Користування комп'ютером викликає дистрес, користування комп'ютером наносить шкоду фізичному, психологічному, між особистісному, сімейному або соціальному статуса"[24].

Зважаючи на той факт, що віртуальні спільноти фактично володіють основними характеристиками соціальної групи і наведені особливості функціонуванні індивідів в інформаційному суспільстві, дослідник висуває гіпотезу, що за певних умов наступить період, що буде характеризуватися підвищенням цікавості до масових рухів, причому цікавість або потреба в участі у масових рухах матиме переважно мотивацію, що не усвідомлюється.

Те, що віртуальні спільноти мають основні характеристики соціальної групи, також дає право стверджувати, що за певних умов віртуальну спільноту можна перетворити на масу, причому більшістю учасників цієї спільноти будуть індивіди, які потребують засобу уникнення реальності для позбавлення психологічного дискомфорту й обрали саме віртуальний простір у якості такого засобу.

Зокрема, характеризуючи поведінку маси, Лебон зазначає, що маса не завжди спроможна розрізняти реальне та уявне: "маси ніколи не знали жаги істини. Вони вимагають ілюзій, без яких не можуть жити. Ірреальне для них завжди має пріоритет над реальним, нереальне впливає на них так само сильно, як реальне. Маси мають явну тенденцію не бачити між ними різниці. Ця перевага життя фантазії, а також ілюзії, що з'являється від бажання, що не сповнилося, визначає психологію неврозів, а саме для невротиків важливою є не звичайна об'єктивна, а психічна реальність"[25]. Іншими словами, можна стверджувати про існування певної психологічної або віртуальної реальності маси, що не відповідає об'єктивній реальності. В.Райх також зазначає, що "у масах відбувається дещо таке, що поки не вдалося зрозуміти. І це "дещо" дозволяє масам мислити й діяти всупереч своїм життєво важливим інтересам"[26].

Можливість перетворити віртуальну спільноту на масу дозволяє висунути наступні припущення: (1) механізм управління віртуальною спільнотою може бути аналогічним механізму управління масою; (2) як наслідок, існують моделі масової поведінки, що викликані зменшенням рівня усвідомлення відповідальності у кожного члена спільноти, що посилюється функціонуванням у віртуальному просторі; (3) віртуальна спільнота існує у віртуальному просторі, який не відповідає об'єктивній реальності, причому усвідомлення цього може не бути, або воно може бути частковим.

Наведені характеристики віртуальної спільноти як нової форми соціальної організації ставлять принципово нові вимоги до забезпечення процесу соціалізації індивіда, трансформації форм соціального контролю при переході до інформаційного суспільства та формування ідентичності особистості.

Можливість трансформації віртуальних спільнот у маси з низьким або високим рівнем організації, за умови появи відповідного лідера становить нові загрози стабільності політичної системи в інформаційному суспільстві.

[1]*Кастельс Э.* Информационная эпоха: экономика, общество и культура / Пер. с англ. Под науч. Ред. О.И. Шкаратана. – М., 2000. – С.343; [2]*Гаджиев К.В.* Геополитика. – М., 1997. – С.56; [3]*Гаджиев К.С.* Введение в геополитику. Учебник для вузов. – М., 1998. – С.69-70; [4]*Хоффер Э.* Истинноверующий. Мысли о природе массовых движений. Печатается по изданию: НьюЙорк, Фредерик А. Преггер, 1962 (Hoffer, Eric. *The True Believer*. New York, Frederic A. Praeger, 1962). – Мн., 2001. – С.58; [5]Там само. – С.60; [6]*Холл Келвин С., Линдсей Гариндер.* Теория Личности. Пер. с англ. И.Б. Гриншпун. – М., 1999. – С.130; [7]Там само. – С.131-132; [8]Див.: История социологии в Западной Европе и США. Учебник для вузов. Ответственный редактор – академик РАН Г.В. Осипов. – М., 2001. – С.320; [9]*Гаджиев К.С.* Введение в геополитику. Учебник для вузов. – М., 1998. – С.64; [10]Там само. – С.61; [11]Там само. – С.63; [12]Там само. – С.63; [13]Там само. – С.65; [14]История социологии в Западной Европе и США. Учебник для вузов. Ответственный редактор – академик РАН Г.В. Осипов. – М., 2001. – С.326; [15]Політологія / За ред. О.І. Семківа. – Львів, 1994. – С.196; [16]*Райх В.* Психология масс и фашизм. – СПб., 1997. – С.55; [17]*Холл Келвин С., Линдсей Гариндер*. Теория Личности. Пер с англ. И.Б. Гриншпун. – М., 1999. – С.137; [18]*Хоффер Э.* Истинноверующий. Мысли о природе массовых движений. – Мн., 2001. – С.101; [19]Словарь-справочник по психологической диагностике / Бурлачук Л.Ф., Морозов С.М.; Отв. Ред. Крымский С. Б. – К., 1989. – С.106; [20]Там само. – С.107; [21]*Бурова В.А.* Социально–психологические аспекты Интернет–зависимости // http://add.net.ru/articles/ 20010318225433.html; [22]Там само; [23]Клиническая психология / Под ред. М. Пере, У. Баумана. – СПб., 2002. – С.973–974; [24]*Бурова В.А.* Социально–психологические аспекты Интернет–зависимости // http://add.net.ru/articles/20010318225433.html; [25]*Фрейд З.* Психоаналитические этюды / Составление Д.И. Донского, В.Ф. Круглянского; Послесл. В.Т. Кондрашенко. – Минск,, 1998. –С.430; [26]*Райх В.* Психология масс и фашизм. – СПб., 1997 – С.131.

Надійшла до редколегії 11.03.2004

О.І.Салтовський, професор

КОНЦЕПЦІЯ КЛАСОКРАТИЧНОЇ ДЕРЖАВИ В.ЛИПИНСЬКОГО

Аналізуються аспекти класократичної концепції української держави В.Липинського.

The aspects of the classocratik conception of the Ukrainian State of V.Lypynskyj are analysed.

Український політичний рух напередодні революції 1917-1920 років був у своїй масі переважно соціалістичним і демократичним. Революційний націоналізм, основоположні ідеї якого сформулював М.Міхновський 1900 року в брошурі "Самостійна Україна", не зміг протистояти соціалістичній традиції з її домінування ідей першочерговості вирішення питання соціального звільнення українських працюючих мас, безелітності української нації, відкинення ідей національної держави як сенсотворчого ідеалу.

Однак, була і третя альтернатива, що її репрезентував яскравий представник українського консерватизму В'ячеслав Казимирович Липинський (1882-1931).

Для Липинського проблема відродження й побудови української держави була однією з центральних у його політико-теоретичних пошуках. Наскрізною ниткою через усі його праці в цьому питанні проходить ідея: "Ніхто нам не збудує держави, якщо ми самі собі її не збудуємо і якщо хочемо бути нацією, то самі мусимо нею стати і державу збудувати"[1].

Здійснивши аналіз основних історичних типів політичних систем, форм державного правління та методів державного будівництва, визначивши роль еліти та національної свідомості в процесі формування держави, він окреслює свою концепцію української державності.

В самому загальному вигляді, як вважає С.Гречанюк, хід його думки виглядає чином: "Ніхто інший, крім нас, держави нам не збудує; будівництво її неможливе без сильної та авторитетної групи, довкола якої зуміла б об'єднатись і політично зорганізуватись вся українська нація; такою групою спроможний стати лише клас – така суспільна група, яка міцно зв'язана спільним економічним інтересом, спільною традицією, спільною культурою і має власну політичну лінію; ми ж маємо слабку буржуазію і слабкий пролетаріат, тому єдиним класом, що всіх об'єднає може стати клас українських хліборобів, якщо витвориться його еліта з залишків польської шляхти та руського дворянства; політично чесна, здатна до державотворчої праці частина верхів не повинна залежати від іноземних чинників і політичних партій. І як висновок: таким носієм, джерелом і персоніфікованим виразником верховної влади має стати особа, для якої Україна – це "моє" – законно успадковане, ціле й неподільне, господар. Тобто – монарх, а відповідно до української традиції – гетьман"[2].

У створеній ним концепції української монархії Липинський визначає п'ять основних підвалин, на яких вона повинна базуватись: 1) аристократія; 2) класократія; 3) територіальний патріотизм; 4) український консерватизм; 5) релігійний етос.

Основна роль у державному будівництві, вважає вчений, належить національній аристократії. На його переконання саме вона відіграє головну роль у процесі українського державотворення. Липинський постійно наголошує на необхідності формування власної еліти, яку називає провідною верствою, правлячою верствою, національною аристократією. "Для створення нової держави, необхідні умови: а) витворити нову українську аристократію, що була б зв'язана із землею (хлібороби); б) організувати цією елітою суспільство за допомогою нового методу, створити державу з ієрархічним ладом"[3].

На його думку, від того буде витворена та організована еліту залежатиме і доля України, оскільки розвиток будь-якої держави, її здатність до існування чи занепаду, в першу чергу залежить від того, хто і як нею управляє і якими засоби при цьому використовує. Він щиро вірив у можливість формування такого класу, його згуртування довкола традиційного монарха-гетьмана, та вказував, де необхідно шукати зразки для формування національної аристократії у минулому і сучасному.

Свої погляди на еліту Липинський виклав у третій частині "Листів до братів-хліборобів" під заголовком "Про національну аристократію і про три методи її організації: клясократію, охлократію й демократію" та у працях "Покликання "Варягів" чи організація хліборобів?", "Хам і Яфет" та ряді інших. В них він, прослідковуючи процес творення еліт та їх кругообіг, створює власну теорію організації української національної еліти.

Як підкреслює вчений, у будь-якому суспільстві з груп більш-менш свідомих громадян формуються активні меншості, що вирізняються перш за все певним особливим світоглядом та сприйняттям світу. Вони визначають тип організації суспільства, держави, до якої прагнуть, ведуть боротьбу за владу, а здобувши її, намагаються втілити свої задуми в життя. Головне завдання еліти – зацікавити все суспільство спільним інтересом і привернути його на свій бік.

Найактивніша з цих меншостей, серед свого громадянства здобуває необхідний авторитет і стає провідною верствою, організовує суспільство на свій лад, здійснює владу і керує державою. Правляча ж верства є лише частиною активної меншості даного народу. Поза нею існують і інші групи активних людей, що можуть або співпрацювати з провідною верствою, або ні. Пасивна ж більшість суспільства головну увагу приділяє не політичним справам, а дає себе організувати активній меншості.

Саме за володіння над пасивною більшістю і за нав'язування їй своїх ідей, в суспільстві і ведеться боротьба між активними меншостями. Активна меншість, що перемагає в цій боротьбі, організує свою владу та державні інститути. Таким чином, громадянство стає справжньою державою.

З тієї хвилини, коли активна меншість формує уряд, починає відстоювати свою позицію, творить свій державний устрій, вона стає національною аристократією, провідною верствою, не зважаючи на те, як наголошує Липинський, чи вона "червона", чи "голуба", або й "чорна". Саме від неї залежить, на яких підвалинах будується держава і які духовні цінності вона буде захищати.

Результатом цього є те, що, провідні верстви стають аристократією й організовують пасивну частину мас. При цьому необхідно підкреслити, що Липинський вживає слово аристократія в дослівному значенні – із грецької "арістос" і "кратео" – як владу найкращих.

Він не обмежує нову аристократію виключно одним якимось класом. "Найкращі між хліборобами, найкращі між військовими, найкращі між робітниками, найкращі між інтелігентами, найкращі між промисловцями і т.д. – ось нова українська аристократія"[4], – наголошує мислитель. Критерієм для відбору є ставлення до завдань національного будівництва, почуття патріотизму, політична активність. Самі ж найкращі потім уже об'єднуються довкола найсильнішого класу – хліборобського, а також дідичного традиційного Гетьмана-монарха.

Липинський твердив, що успішне функціонування еліт вимагає їх постійного поповнення і відновлення, тобто кругообігу, оскільки життя не стоїть на місці, змінюються обставини, світогляд, вимоги народу, і на зміну одній еліті приходить інша – нова, із більш передо-

© О.І.Салтовський, 2005

Київський національний університет імені Тараса Шевченка

вими ідеями. Однак, підкреслює він, жодна революція не може відбутись без підтримки частини "старої" еліти.

Однією з найважливіших завдань еліти в житті суспільства є організація народу, "громадянства". Тому саме еліті В.Липинський відводить роль носія прогресу, адже український національно-визвольний рух він вважає справою перш за все національної аристократії. "Українство по природі своїй є рухом верхів… Яко таке воно єсть рухом аристократичним: хотінням провідної верстви, а не народних мас"[5].

Як наголошує В.Босий, ґрунтуючи концепцію української держави на ідеї творення нової аристократії, В.Липинський указує на її основні прикмети. Вона повинна мати віру в своє призначення, містицизм, релігійність, патріотизм, спиратись на територіальність (кожен хто живе на Україні є українцем, не зважаючи на своє походження, мову, релігію чи класову приналежність) і на засади державності (кожен, хто працює для української держави й нації є українським державником)[6]. Люди цієї категорії (національна аристократія) не шукають власних вигод і, на відміну від демократичної, націоналістичної, чи комуністичної аристократії, що добивається влади силою. Вони повинні завоювати авторитет, мати матеріальну силу та волю до влади.

Щоб виконувати і виконати свою історичну організуючу місію, українська національна аристократія, вважає Липинський, повинна: "1) хотіти правити, організовувати, а для цього уміти жертвувати й ризикувати своїм життям, 2) мусить володіти технічними засобами війни та оборони: державою, зброєю та армією, 3) мусить володіти технічними засобами економічної продукції : землею, фабриками та машинами"[7].

В сучасній йому Україні Липинський визначає меншості, що могли б стати національною аристократією: непродукуючу інтелігенцію республікансько-соціалістичного напрямку, націоналістів та анархістів, продуцентів-патріотів із консервативної хліборобської верстви. Аналізуючи державотворчий потенціал цих "меншостей", він зосереджується на хліборобському класі, підкреслюючи, що саме навколо нього мають згуртовуватись інші.

Однак лише творенням національної аристократії процес будування держави не обмежується. На підставі аналізу існуючих політичних систем, Липинський виділяє три найбільш окреслених форми взаємовідносин та методи організації активних і пасивних груп у суспільстві, що вже склалися.

За його власною термінологією, це – демократія з республікою; охлократія з диктатурою; і класократія з правовою "обмеженою законом і законом обмежуючою" монархією. Виходячи з цього, він указує на можливі шляхи побудови держави. Українцям він пропонує зробити правильний вибір у державотворчому процесі, для чого і подає основні характеристики і свої власні рекомендації всім трьом.

Найбільш придатним для України він вважає класократичний метод організації суспільства (класократію). Що ж стосується інших, Липинський не дуже прихильно ставився до демократичних та охлократичних форм правління, де знаходив лише вади.

При демократії нація має "раціоналістичний характер" і взагалі, на думку вченого, сподіватись, що при демократії може народитись нація – не тільки не вірно, а й небезпечно. При цьому він наголошує, що "ні одна нація не почала і не може почати свого існування від демократії, а демократичні нації можуть існувати лише там, де вже була або єсть власна національна держава, тобто там, де вже були і правили свої власні класократичні і охлократичні аристократії"[8].

Зважуючи на всі обставини минулого і сучасного, Липинський доводив, що, за будь-яких умов, в Україні будувати демократію без попереднього проходження етапу монархічного правління неможливо і навіть шкідливо. Обґрунтовуючи цю ідею, він звертається до прикладу Сполучених Штатів Америки. На думку Липинського там, демократичний республіканський лад не проявляє своїх негативних рис тому, що правляча американська верства спирається на стару монархічну консервативну традицію, зміцнюючи політичну владу Президента.

З цього Липинський робить висновок про те, що там де демократія здійснює республіканські форми державного правління, не плануючи і не обмежуючи діяльність демократичної аристократії, виникає хаос, який веде до руйнування держави. А тоді, на зміну панування демократії приходить панування охлократії, як закономірний результат та реакція народу на дії демократичної аристократії та пануючий у суспільстві хаос.

Під охлократією Липинський розуміє такий суспільно-політичний лад, де активна меншість виникає із організації різнокласових елементів в одній верстві, яка необмежено управляє даним громадянством. Охлократія зароджується там, де панує економічно й культурно неорганізоване життя, а народ недисциплінований і перетворюється в натовп. В охлократії влада руйнує політичну рівновагу, робить маси пасивними та придушує будь-які творчі нові ідеї. Одним із прикладів тогочасної охлократії Липинський називає більшовицьку владу. Цей лад, який тримається на насильстві й організовує суспільство примусом, на думку вченого, завжди недовговічний. Більшовики ж, як він вважав, будуть триматися при владі так довго, поки народ буде бачити в них своїх захисників.

Охлократичним методом організації, наголошує Липинський, можуть бути створені та створюються держави, але не можуть сотворитись нові органічні нації. "Тільки такі людські громади, що перейшли через панування класократії і що тоді поставали органічними націями, можуть, опинившись під владою охлократії, задержати в нових охлократичних формах свою національну свідомість, продовжують бути новими, активними націями. Інші замерзають… і можуть почати розвиватися тільки тоді, коли на їх території переможе класократія"[9].

Висновок до якого приходить вчений – зорганізувати Українську державу й націю можливо лише класократичним методом. "Українська Держава може бути здобута лише класократією: політичною співпрацею авторитетних класових провідників, обмежених, в своїм бажанню як найбільшої для свого класу влади, послухом одному всекласовому державно-національному законові і зберігаючій цей закон одній Гетьманській Верховній владі"[10]. При такому ладі держава та народ доповнюють один одного. Саме цей метод відповідає українській традиції, етиці та українському світогляду.

Класократія в інтерпретації Липинського – це метод правління класової аристократії, найсильніших, найздатніших та найбільш авторитетних у своїх класах, правління людини-продуцента, виробника, який продукує матеріальні цінності. Тут можуть знайти собі місце як охлократичні так і демократичні меншості, які визнають верховну класократичну владу та дідичне гетьманство як владу держави й нації.

Важливими пунктами своєї політичної програми вчений називає поняття територіального патріотизму української нації й українського консерватизму, через розвиток яких, на його думку, можливо викорінити всі недоліки тогочасного українства.

Одним з основних принципів, що повинен бути покладений в основу побудови майбутньої держави повинно стати усвідомлення українським громадянством своєї території – патріотизм. Українську націю, вважає Липинський, можна найкраще об'єднати на ґрунті територіального патріотизму, тобто пробудження почуття солідарності і єдності між усіма без винятку мешканцями української землі, незалежно від їхнього етнічного походження, соціально-класової належності, віросповідання, соціально-культурного рівня. Тут він висуває тезу про так зване "політичне українство", віддаючи

пріоритет територіальному, а не національному, релігійному чи класовому чинникам.

Липинський відкинув гасло "Україна для українців", проголошуючи Україну спільним домом для всіх націй і народностей. Учений засуджує націоналізм, в основі якого лежить "свідомість громадян, а не території, почуття спільності з людьми однієї віри, одного стану навіть на чужій території, і ненависть до людей чужої віри і чужого стану, навіть на своїй території"[11].

Україна має стати спільною батьківщиною для всіх своїх громадян – українців, росіян, поляків, євреїв і т.д. Інакше кажучи, територіальний патріотизм – це своєрідна інтеграція національних меншостей в українське суспільство. Виховання ж почуття любові до рідного краю, до своєї землі, на його думку, повинно витворити з людей націю.

Саме з визначення територіального патріотизму, Липинський виводить і своє розуміння нації. "Українським єсть і повинно бути все, що осіло (а не кочує!) на нашій землі і що тим самим стало частиною України, без огляду на його племінне чи культурне походження, на його "расову" чи "ідеологічну генеалогію"[12].

"Зрештою, – пише він, – як нема чистокровних американців – так і нема чистокровних українців. Колонія єсть колонія: осідок людей різних племен, рас і вір. Українцем же єсть всякий, хто хоче щоб Україна перестала бути колонією… А творцем України є той, хто в святе діло унезалежнення української колонії приносить все найкраще, що єсть у ньому: в тій культурі, з якої він до українства прийшов"[13]. Підсумовуючи, він наголошує: "Нація – це реалізація хотіння до буття нацією. Коли нема хотіння, виявленого у формі ідеї – нема нації. Але так само нема нації, коли це хотіння не реалізується в матеріальних формах держави"[14].

При цьому він неодноразово наголошує, що націю творить не мова і не територія, а провідна верства. Держава й нація постають тоді, коли на певній території, серед пасивної маси з'являється активна група людей – національна аристократія, що здана відчувати національно-територіальний солідаризм і "відрубність" щодо мешканців іншої землі, території.

Липинський завжди віддавав пріоритет побудові держави, нація ж починає формуватися безпосередньо в державі і від держави. Як приклад він говорить, що держава була й буде в Україні, але в більшій частині своєї історії вона не була українською, бо люди, що творили на Україні державу були позбавлені саме українського патріотизму.

Втілення в життя ідеї державного творення України, Липинський пов'язує з утвердженням консерватизму, на якому і ґрунтується український монархізм. Консерватизм в його розумінні – це утвердження всередині українського громадянства організованих сил авторитету, дисципліни, правопорядку, політичної культури, що здатні в майбутньому стати носіями української державної влади, приборкувати й скеровувати в необхідне русло різні течії. Тому-то він і закликає докласти всіх зусиль для привернення до українства традиційних консервативних провідних верств населення України, що до цього часу орієнтувались на Польщу та Росію – шляхту та дворянство. Монархічна форма організації повинна зміцнити консерватизм і поповнити його новими силами з українства.

На думку вченого, обов'язковою передумовою успіху в побудові незалежної й міцної української держави має бути поворот до відтворення давніх українських консервативних традицій. Традиції у Липинського – це не просто засіб консервації елементів, що вже встоялися, і не пасивне життя в рамках цих звичних форм, а навпаки – творчий початок, що готує "нову творчу традицію", джерело національного відродження – створення самостійної нації і незалежної держави.

Слабкість українського консерватизму, вважає Липинський, випливає із слабості історичної пам'яті українського громадянства, політичної та культурної безтрадиційності людей, що живуть на Україні й неусвідомлення українським громадянством свого власного історичного досвіду. Саме вивчення українських національних традицій може стати запорукою державного будівництва, адже в них є і чимало помилок та недосконалостей, ознайомлення з якими може запобігти їх повторенню.

Характерною особливістю всієї державотворчої концепції Липинського є її релігійно-етичне підґрунтя – впевненість в тому, що ніщо в світі не відбувається в силу випадковості, а є лише результатом Божого провидіння, яке посилає людину на землю для виконання свого життєвого покликання й завдання, а не існування заради існування. Кожна людина виконує саме те завдання, заради якого вона покликана згори.

Виходячи з цього, Липинський наголошує, що важливою передумовою перетворення нації з недержавної у державну перш за все стане довготривале виховання провідними верствами всього українського громадянства в дусі державно-ідеалістичної ідеї. При чому, це, на його думку, має спиратись на релігію, церкву й віру. Саме цей релігійний етос у класократичній державі формує з хаотичної маси націю. Тож, найвищим критерієм, навіть вищим за державу, Липинський називає релігію та церкву. Людина на його думку, не стільки член держави, а, передусім, самостійна й самоцільна цінність. Тому вище інтересів держави і нації вчений ставить саме засади етики й моралі.

Липинський розглядає релігію, як ідею, яка може примирити українство, спрямувати його до зміцнення, а не зруйнування держави. Всі релігійні християнські організації у майбутній українській державі мають бути рівноправними. Оскільки будь-які потрясіння на релігійному ґрунті можуть стати особливо небезпечними для побудови майбутньої української держави, він вважає за необхідне всім релігіям надати рівні права. Як же поєднує Липинський належність українства до двох релігій, щоб не завдати шкоди державному будівництву? Відповідь не складна: "Щоб бути українцем і щоб була Україна, держіться кожний своїх традиційних основ, своїх корнів, а одночасно на ґрунті цієї своєї традиції кожний в організації своєї церкви і на ґрунті своєї традиційної культури, змагаймо до гармонійного наближення себе до наших земляків другої церкви, другої культури"[15].

Квінтесенцією політичних поглядів Липинського можна вважати його розуміння змісту й завдань українського патріотизму, висловленому в листі до Б.Шемета від 12 грудня 1925 року: "... бути патріотом, це значить бути українцем, виховувати в собі перш за все громадські, політичні, державотворчі прикмети: віру в Бога й послух його законам, тобто духовні вартості; далі вірність, твердість, сильновольність, дисципліну, пошану до своєї традиційної влади (монархізм), загалом кажучи, лицарськість – тобто політичні вартості"[16].

[1]*Липинський В.* Листи до братів-хліборобів: Про ідею і організацію українського монархізму писані 1919-1929 рр. – К.,-Філадельфія, 1995. – С.67; [2]*Гречанюк С.* Його листи – "до запитання" // Хроніка-2000. – 1993. – №3-4. – С.160; [3]*Липинський В.* Листи до братів-хліборобів: Про ідею і організацію українського монархізму писані 1919-1929 рр. – К.,-Філадельфія, 1995.. – С.65-110; [4]Там само. – С.104; [5]Там само. – С.XXIV; [6]Див.: *Босий В.* Вячеслав Липинський – ідеолог української трудової монархії. – Торонто, 1951. – С.77; [7]*Липинський В.* Листи до братів-хліборобів: Про ідею і організацію українського монархізму писані 1919-1929 рр. – К.,-Філадельфія, 1995. – С.138; [8]Там само. – С.245; [9]Там само. – С.279; [10]Там само. – С.XXXVII; [11]Там само. – С.376; [12]*Липинський В.* Релігія і церква в історії України. – Філадельфія, 1925. – С.57-58; [13]*Липинський В.* Листи до братів-хліборобів: Про ідею і організацію українського монархізму писані 1919-1929 рр. – К,.-Філадельфія, 1995. – С.XX; [14]Там само. – С.387; [15]*Липинський В.* Релігія і церква в історії України. – Філадельфія, 1925. – С.54-55; [16]*Липинський В.* Націоналізм, патріотизм і шовінізм. // Мала енциклопедія етнодержавознавства / Редколегія: Ю.І.Римаренко (відп.ред.) та ін. – К., 1996. – С.746.

Надійшла до редколегії 14.04.2004

Наукове видання

ВІСНИК

КИЇВСЬКОГО НАЦІОНАЛЬНОГО УНІВЕРСИТЕТУ ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

ФІЛОСОФІЯ. ПОЛІТОЛОГІЯ

Випуск 70-72

Редактор І.Кирницька

Оригінал-макет виготовлено Видавничо-поліграфічним центром "Київський університет"

Автори опублікованих матеріалів несуть повну відповідальність за підбір, точність наведених фактів, цитат, економіко-статистичних даних, власних імен та інших відомостей. Редколегія залишає за собою право скорочувати та редагувати подані матеріали. Рукописи та дискети не повертаються.

Засновник та видавець – Київський національний університет імені Тараса Шевченка. Свідоцтво Міністерства інформації України про державну реєстрацію засобів масової інформації КІ № 251 від 31.10.97. Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", директор Г.Л.Новікова. Адреса ВПЦ: 01033, Київ, б-р Тараса Шевченка, 14, кімн. 43. ☎ (38044) 239 3172, 239 3222; факс 234 0105

КИЇВСЬКИЙ ВПЦ УНІВЕРСИТЕТ 2005

Підписано до друку 18.11.02. Формат 60x84$^{1/16}$. Вид. № 165. Гарнітура Arial. Папір офсетний. Друк офсетний. Наклад 500. Ум. друк. арк. 7,6. Обл. – вид. арк. 9,63. Зам. № 23-1397.

Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет"
01033, Київ, б-р. Т. Шевченка, 14, кімн. 43,
☎ (38044) 239 3222; (38044) 239 3172; (38044) 234 0105; факс (38044) 234 01 05.

Kyiv National Taras Shevchenko University