

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.

<b>ВІДПОВІДАЛЬНИЙ РЕДАКТОР</b>	А.Є. Конверський, д-р філос. наук, проф.
<b>РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ</b>	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.; Ф.М. Кирилюк, 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.
<b>Адреса редколегії</b>	01033, Київ-33, вул. Володимирська, 60, Київський національний університет імені Тараса Шевченка, філософський факультет; ☎ (38044) 239 3278
<b>Затверджено</b>	Вченою радою філософського факультету 29.06.05 (протокол № 9)
<b>Атестовано</b>	Вищою атестаційною комісією України. Постанова Президії ВАК України № 1-05/7 від 9.06.99
<b>Зареєстровано</b>	Міністерством інформації України. Свідоцтво про державну реєстрацію КІ № 251 від 31.10.97
<b>Засновник та видавець</b>	Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет" Свідоцтво внесено до Державного реєстру ДК № 1103 від 31.10.02
<b>Адреса видавця</b>	01601, Київ-601, 6-р Т.Шевченка, 14, кімн. 43 ☎ (38044) 239 3172, 239 3222; факс 239 3128

---

## ЗМІСТ

### ВИПУСК 76

#### ФІЛОСОФІЯ

<b>Адаменко Н.Б.</b> До проблеми людини українського та польського бароко: "Vita activa versus Vita contemplativa" .....	10
<b>Богачевська І.В.</b> Постмодерністські наративні концепції та сучасна протестантська біблійна герменевтика .....	13
<b>Владиченко Л.Д.</b> Проблема обґрунтування "релігійного" діалогу в творчості Мартіна Бубера .....	16
<b>Горгота О.Б.</b> Тотальна детермінація у філософії Г.В.Ф.Гегеля і плюралізм К.Ясперса як методологічні принципи історико-філософського дослідження .....	19
<b>Катеринич В.В.</b> Проблема Іншого в контексті сучасної гуманістичної парадигми .....	22
<b>Кондратьєва І.В.</b> Іконологія як релігієзнавча дисципліна: деякі проблеми вивчення та особливості викладання .....	25
<b>Маслак О.О.</b> Августиніанство в контексті західної ідеї права .....	27
<b>Морозов А.Ю.</b> Співвідношення проблеми страху і проблеми свободи особистості (екзистенційний підхід) .....	29
<b>Русина О.Л.</b> Телебачення як міфотворчість (частина 1) .....	34
<b>Шликов В.В.</b> Логіка подій: Жіль Дельоз і філософія історії .....	38

#### ПОЛІТОЛОГІЯ

<b>Батрименко О.В.</b> Способи врегулювання сучасних збройно-політичних конфліктів .....	42
<b>Брежницький О.М.</b> Інформація як чинник сучасної політики .....	45
<b>Всчканова О.О.</b> Середній клас як соціальна основа громадянського суспільства .....	49
<b>Жукова Т.В.</b> Верховна Рада України: шляхи подальшого розвитку .....	51
<b>Іванов І.</b> Етнонаціональна ідентичність в контексті формування і консолідації української політичної нації .....	54
<b>Мельник Л.М.</b> Ідеї національної еліти у політичних поглядах П.Куліша .....	58
<b>Риженко Є.С.</b> Інтегративна ідеологія як мобілізаційний фактор процесів державотворення .....	62
<b>Шульга М.А.</b> Постпомаранчева Україна в російських геополітичних розвідках .....	64

---

## CONTENTS

---

### ISSUE 76

#### PHILOSOPHY

<b>Adamenko N.B.</b> To the problem of the Man the Ukrainian and Polish Baroque: "Vita active versus Vita contemplative" .....	10
<b>Bogachevska I.V.</b> The postmodernist narrative conception and contemporary protestant bible hermeneutic.....	13
<b>Vladychenko L.D.</b> Substantiation of "religious" dialogue in Martin Buber's works.....	16
<b>Gorgota O.B.</b> Hegel's absolute determinism and Jaspers' pluralism as principles for methodology in historic-philosophical inquiry .....	19
<b>Katerinich V.V.</b> "A problem Other" in the context of modern humanistic paradigm.....	22
<b>Kondratyeva I.V.</b> The iconology as religion studies' science: some problems of studying and peculiarities of teaching.....	25
<b>Maslak O.O.</b> Avgustianism in the context of law idea of the West .....	27
<b>Morozov A.</b> The personal "existing" between the fear and the freedom.....	29
<b>Rusina O.L.</b> The Television as Myth-creation (part 1).....	34
<b>Shlykov V.V.</b> The logic of events: G.Deleuze and philosophy of history .....	38

#### POLITILOGY

<b>Batrimenko O.V.</b> The types of regulation of contemporary arm-political conflicts .....	42
<b>Bregnizkij O.M.</b> Information as factor of modern policy .....	45
<b>Vechkanova O.O.</b> Middle class as a social basis of civil society .....	49
<b>Zhukova T.V.</b> Verhovna rada of Ukraine: ways of the further evolution .....	51
<b>Ivanov I.</b> Ethnnonational identity in context of formation and consolidation of Ukrainian political nation .....	54
<b>Melnyk L.M.</b> Ideas of national elite in political outlook of P.Kulish.....	58
<b>Ryzhenko Y.S.</b> The integrative ideology as mobilized factor of state-creation processes .....	62
<b>Shulga M.A.</b> Ukraine after orange revolution in Russia geopolitical investigations .....	64

---

# ЗМІСТ

## ВИПУСК 77

### ФІЛОСОФІЯ

<b>Бакальчук В.О.</b> Індивід у просторі культури: аспекти театральної семіотики .....	68
<b>Глушко Т.П.</b> Філософія економіки і соціальний прогрес .....	71
<b>Дубровіна К.О.</b> Духовне пізнання світу в філософії П.Юркевича .....	74
<b>Колотило В.В.</b> Конструктивність функцій ідеології у процесі суспільних змін .....	77
<b>Литвиненко О.М.</b> Криза державності як загроза загальнолюдським цінностям.....	82
<b>Прокопов Д.Є.</b> Аналіз причин виникнення хиби в розумі та науці у "Трактаті про принципи людського знання" Дж.Берклі .....	85
<b>Русина О.Л.</b> Телебачення як міфотворчість (частина 2) .....	89
<b>Стадник М.М.</b> Протестантизм: теологічний аналіз взаємовідносин наукового і релігійного пізнання .....	91
<b>Товмаш Д.А.</b> Політична комунікація: сутність та специфіка .....	95
<b>Шкепу М.О.</b> Етичні мотиви в трактаті Аристотеля "Про софістичні спростування" (сучасний контекст) .....	98
<b>Ярмолицька Н.В.</b> Поняття релігії та бога в історіософській концепції О.О.Козлова .....	101

### ПОЛІТОЛОГІЯ

<b>Булгаков В.А.</b> До питання про проблему методу в сучасній геополітичній теорії .....	105
<b>Галушко О.П.</b> Політичні партії як суб'єкт парламентської діяльності.....	107
<b>Крива Т.Ю.</b> Основні етапи розвитку і становлення ідеї соборності України .....	110
<b>Ляхевич С.Б.</b> Держава і суспільство в поглядах М.Драгоманова в контексті соціального і національного розвитку.....	113
<b>Чуп С.В.</b> Специфіка застосування системного підходу до вивчення проблеми політичної кризи .....	116
<b>Шульга М.А.</b> Геополітичні образи імперської свідомості в сучасній Росії.....	121

---

# CONTENTS

---

## ISSUE 77

### PHILOSOPHY

<b>Bakalchuk V.O.</b> The person in culture space: aspects of theatre semiotics .....	68
<b>Glushko T.P.</b> Philosophy of economics and social progress .....	71
<b>Dubrovina K.O.</b> The spiritual cognition of world in P.Yurkevych's philosophy .....	74
<b>Kolotilo V.V.</b> Constructivity of the functions of ideology in the process of social changes .....	77
<b>Litvinenko O.M.</b> The statehood crisis as threat to common man values .....	82
<b>Prokopov D.</b> G.Berkeley's analysis of the chief causes of error in sciences and human mind in "A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge" .....	85
<b>Rusina O.L.</b> The television as myth creation (part 2) .....	89
<b>Stadnik M.M.</b> The Protestant Church: theological analysis of scientific and religious cognition interrelation .....	91
<b>Tovmash D.A.</b> Political communications: an essence and specificity .....	95
<b>Shkepu M.O.</b> Ethical motives in Aristotle's tractates "On Sophistical Refutations" (contemporary context) .....	98
<b>Yarmolicka N.V.</b> The idea of religion and God in historiosophic of concept O.O.Kozlov .....	101

### POLITILOGY

<b>Bulgakov V.</b> To the question on the problem of the method in contemporary geopolitical theory .....	105
<b>Galushko O.P.</b> Political parties as subject of parliament activity .....	107
<b>Kriva T.Yu.</b> The main stages of formation and development of idea of Ukraine unity .....	110
<b>Lyahevich S.B.</b> The state and society in M.Drahomanov views in context of social and national development .....	113
<b>Chup S.V.</b> The peculiarity of usage of system method in research of problem political crisis .....	116
<b>Shulga M.A.</b> Geopolitical images of imperial consciousness in contemporary Russia .....	121

---

## ЗМІСТ

### ВИПУСК 78

#### ФІЛОСОФІЯ

<b>Вдовиченко Г.В.</b> Філософська проблематика у спадщині М.Г.Хвильового .....	125
<b>Голуб І.О.</b> Співвідношення феноменологічної та емпіричної психології в контексті трансцендентальної феноменології Е.Гуссерля <sup>1</sup> .....	128
<b>Дротянко Л.Г.</b> Філософія й наука ХХІ століття: взаємовплив ідей .....	131
<b>Ільїна Г.В.</b> "Любов до мудрості": гнозис самобутності .....	134
<b>Ісак Н.Ю.</b> Феномен людської самості .....	138
<b>Крикун В.Ю.</b> Мистецтво суперечки в тибетській філософській традиції .....	140
<b>Плахтій М.П.</b> Логіка в духовних навчальних закладах України другої половини ХІХ-початку ХХ ст. ....	143
<b>Покорська В.М.</b> Порівняльний аналіз систем етичних категорій Арістотеля, Теофраста й Сенеки .....	147
<b>Сидоренко І.Г.</b> Пасіонарність та харизма. Точки перетину .....	151
<b>Тур М.Г.</b> Універсалізм versus контекстуалізм в легітимації соціуму .....	153
<b>Шоріна Т.Г.</b> "Ігрові" трансформації постмодерну в сучасній суспільній свідомості .....	158

#### ПОЛІТОЛОГІЯ

<b>Вілков В.Ю.</b> Концепції нації та націоналізму Ернеста Гелнера .....	161
<b>Ісхакова Н.Г.</b> Політична соціалізація в умовах становлення демократії .....	164
<b>Крива Т.Ю.</b> Проблема соборності в контексті ліберальних ідей М.Драгоманова .....	167
<b>Прутько С.Г.</b> Формування вихідних базових пріоритетів політики екобезпечного розвитку незалежної України .....	169
<b>Троцький Я.О.</b> Єдність світу та міжнародна безпека .....	174
<b>Ярошенко Л.В.</b> Сутність та особливості політичної модернізації .....	178

---

## CONTENTS

---

### ISSUE 78

#### PHILOSOPHY

<b>Vdovychenko G.V.</b> Philosophic problems in legacy of M.Khvylovyi .....	125
<b>Golub I.O.</b> The relation between phenomenological and empirical psychology in the context of Husserl's transcendental phenomenology .....	128
<b>Drotyanko L.G.</b> Philosophy and science of XXI century: ideas interrelation .....	131
<b>Ilina G.V.</b> "Love for Wisdom": gnosis of authentic .....	134
<b>Isak N.Yu.</b> The phenomenon of the human Self .....	138
<b>Krikun V.Yu.</b> Art of dispute in Tibet philosophical tradition .....	140
<b>Plakhtiy M.P.</b> Logic in the theological educational institutions in Ukraine in the second part of the XIX – beginning of the XX century .....	143
<b>Pokorska V.M.</b> The comparative analysis of the ethical categories system of Aristotle, Theophrast and Seneca .....	147
<b>Sydorenko I.G.</b> Passionarity and kharyzm. Point of intersections .....	151
<b>Tur M.G.</b> Universalizm versus contextualizm in socium legitimization .....	153
<b>Shorina T.G.</b> "Game" transformations of postmodern in contemporary public consciousness .....	158

#### POLITILOGY

<b>Vilkov V.Yu.</b> The conception of nation and nationalism by E.Gellner .....	161
<b>Ischakova N.G.</b> Political socialization in a view of democratization .....	164
<b>Kriva T.Yu.</b> The problem of unity in context of liberal ideas of M.Dragomanov .....	167
<b>Prutko S.G.</b> Formation of initial basic priorities of policy ecosecurity development of independent Ukraine .....	169
<b>Trozkij Ya.O.</b> The Unity of the International Security .....	174
<b>Yaroshenko L.</b> The Sense and peculiarities of Political Modernization .....	178

---

## ЗМІСТ

### ВИПУСК 79

#### ФІЛОСОФІЯ

<b>Горкуша О.В.</b> Роль концепта Логос в загальнохристиянській парадигмі.....	182
<b>Ерикян Р.С.</b> Унійні тенденції Вірменської Апостольської Церкви в Україні .....	185
<b>Кіктенко В.О.</b> Даоська причинність і телеологія: Нідем, Гегель, Уатхед і комбінаторна логіка .....	190
<b>Марчук В.П.</b> Цивілізаційна генеза філософії етикету.....	194
<b>Скринник З.</b> Формування грошової комунікації як фактор раціоналізації людського життя .....	200
<b>Труш Т.В.</b> Догма і можливості її філософської інтерпретації в ортодоксальному і неортодоксальному християнстві.....	203
<b>Шапіро О.О.</b> Філософія: покликання чи професія? .....	205
<b>Щербина О.Ю.</b> Переваги та недоліки логічного (формального) підходу до аналізу правової аргументації .....	208
<b>Яневський О.Д.</b> Релігія та мас-медіа в Україні: міждисциплінарний підхід .....	211

#### ПОЛІТОЛОГІЯ

<b>Давиденко В.В.</b> соціальний діалог як інноваційний ресурс сталого розвитку суспільства .....	215
<b>Коршук Р.М.</b> Вплив "Історії Русів" на формування української національної ідеї .....	220
<b>Петрищева О.М.</b> Динаміка середнього класу в процесі становлення громадянського суспільства .....	223
<b>Семенюк В.С.</b> Політика: наука і мистецтво .....	227
<b>Слободян О.</b> Правні критерії етноконфесійної політики та її морально-організаційні важелі (із конституційного досвіду прибалтійських пострадянських держав) .....	229
<b>Стародуб Т.С.</b> Вплив процесів формування регіональної ідентичності України на вирішення зовнішньополітичних питань її національної безпеки .....	234
<b>Шульга М.А.</b> Геополітика та реалії постбіполярного світу .....	236



---

## CONTENTS

---

### ISSUE 79

#### PHILOSOPHY

<b>Gorkusha O.V.</b> The Role of the Concept "Logos" in the Christian paradigm .....	182
<b>Erykyan R.S.</b> Uniontendencies of Armenian Apostolic Church in Ukraine .....	185
<b>Kiktenko V.O.</b> Dao causality and teleology: Needham, Hegel, Whitehead and combinatory logic .....	190
<b>Marchuk V.P.</b> Civilization genesis of ethical philosophy .....	194
<b>Skrynnyk Z.</b> Formation of money communication as factor of man life' rationalization .....	200
<b>Trush T.V.</b> Dogma and her potentialities in orthodox and unorthodox Christianity .....	203
<b>Shapiro O.O.</b> Philosophy. Calling or profession? .....	205
<b>Shcherbyna E.Yu.</b> The advantages and disadvantages of logical (formal) approach to the analysis of the legal argumentation .....	208
<b>Yanevsky O.D.</b> Relion and mass-media in Ukraine: interdisciplinarity approach .....	211

#### POLITOLOGY

<b>Davydenko V.V.</b> The social dialogue as innovation recourse of society and development .....	215
<b>Korshuk R.M.</b> The Impact of Russ's History to Creation of Ukrainian National Idea .....	220
<b>Petryscheva O.M.</b> Dynamic of the middle class in genesis of civil society .....	223
<b>Semenyuk V.S.</b> Politic: science and art .....	227
<b>Slobodjan A.</b> Law Distinguishing Features of ethno-confession Politics and Their Moral and Organization Possibilities (from The Constitution Experience of Baltic post soviet Countries) .....	229
<b>Starodub T.S.</b> Influence of processes of formation of regional identity of Ukraine on its national security international politics decision .....	234
<b>Shulga M.A.</b> Geopolitics and realities of the post-bipolar world .....	236

# **ДО ПРОБЛЕМИ ЛЮДИНИ УКРАЇНСЬКОГО ТА ПОЛЬСЬКОГО БАРОКО: "VITA ACTIVA VERSUS VITA CONTEMPLATIVA"**

*Досліджується питання генези філософського осмислення проблеми людини слов'янського Бароко у відмінних духовних ареалах України та Польщі.*

*The author of this article investigates the question of genesis of philosophical judgement of a problem of the Man the Slavic Baroque in different spiritual Ukrainian and Polish territories.*

Проблема з'ясування цінності слов'янського Бароко, особливостей його співіснування з іншими духовними явищами і досі залишається актуальною та контраверсійною у сучасному історико-філософському дискурсі. У XVII столітті східноєвропейські культури, узагальнивши досвід попередніх епох, вступили у наступну фазу свого розвитку. Саме тоді виникли нові культурні цінності, що спрямували слов'янський світ до цивілізаційних паралелей Нового Часу. У той період відбулося закладення основ культурно-історичних типів слов'янських народів. Бароко багато в чому визначило особливості слов'янської філософії, літератури та мистецтва.

Мабуть, першим, хто наголосив на важливості Бароко для розвитку української культури був Дмитро Іванович Чижевський. Як відомо, Д.Чижевський шукав в історії нашої культури визначальні особливості українського національного характеру. На його думку, до характеристики національного типу можна йти трьома шляхами: перший – "це дослідження народної творчості", другий – характеристика найбільш "блискучих", яскравих, виразних історичних епох, третій – характеристика найбільш значних, "великих", видатних представників даного народу<sup>1</sup>. Д.Чижевський, досліджуючи українську духовну історію, застосував всі виокремлені ним шляхи, адже кожен з них має як певні переваги, так і вади. Такий підхід до духовної спадщини українського народу дає можливість досліднику стверджувати, що найбільш важливими моментами історичного розвитку вітчизняної культури виступають два історичні періоди – це князівська доба та доба Бароко. "В історії народів, – писав Чижевський, – епохи розквіту мають не лише суто історичне значення; вони накладають певний відбиток на всю дальшу історію народу, формуючи національний тип або залишаючи на довгий час певні риси в духовній фізіономії народу. Так, здається, було і з епохою бароко на Україні"<sup>2</sup>.

Філософія епохи Бароко була покликана дати нову інтерпретацію проблеми людини. Зосередження на питаннях людності актуалізується тим, що і в наш час дискутується проблема української людини. Питання філософської антропології у добу Бароко – людина і світ людини, людина і суспільство, природа людини, людська екзистенція, перспективи життя переживаються із питаннями, які ставляться сучасною філософською думкою.

Людина, індивідум залишається в центрі уваги Бароко, але це її центральне положення аж ніяк не стверджує її вишості, бо вона, в першу чергу, повинна служити Богові, місце якого в системі барокового світосприйняття також центральне. Протиставлення "людина – Бог" знаходить своє розв'язання у філософії серця, де в центрі стоїть людина, але не як фізична особа, а як "внутрішня людина", центром якої є серце, в якому знаходиться Бог. Тобто Бог разом з людиною є центром символічного світу, ключем до якого є Біблія. У центрі уваги І.Вишенського – людина, але людина "духовна", оскільки лише у сфері духу можливе безпосереднє спі-

лкування людини з Богом. Людина мислиться І.Вишенським внутрішньосуперечливою єдністю непримирених протилежностей – душі і тіла, що утворюють протистояння "зовнішньої людини", як невід'ємної частини природи і суспільства, людині "внутрішній", пов'язаній зі світом Божественного і спрямованій до пізнання цього трансцендентного світу"<sup>3</sup>.

Для Бароко людина мислиться як "мікрокосмос" у "макрокосмосі" Всесвіту. Вона – невід'ємна частина природи, що підпорядковується законам останньої. Але, якщо в оточуючій людину природі діє лише атрибут протилежності, то сутнісною основою людини є ще один субстанційний атрибут – мислення. Це зумовлює виняткове місце людини у Всесвіті, що споріднює її з самим Богом. Найвищою досконалістю людини є досягнення блаженства, що полягає у ясному баченні Бога. Моральна мета пов'язана із земним життям і реалізується через досягнення блага у реальному бутті. Шлях до реалізації цієї мети для кожної людини пролягає через досягнення проміжних цілей, сукупність яких утворює моральний кодекс культури українського Бароко.

Найціннішим надбанням гуманістичного характеру, яке спостерігаємо в Україні і Польщі кінця XVI – початку XVII століть, є центральне місце, яке займає людина у загальному баченні світу; не дискутується ієрархія цінностей переданих традицією: Бог залишається Богом, і людина залишається людиною, проте людина стає домінуючим предметом уваги і через взаємозв'язок і порівняння із земним життям осягається Бог. Українське бароко, як і польське, залюблене перш за все у героя, ставить у тінь пастиря. Однак, водночас, помітна різниця у поглядах на людину, її призначення і місце у світі у ранньому Бароко Польщі та України, що пояснюється передусім відмінними рисами і чинниками, що впливали на формування у них барокової культури.

Однією з особливостей польського бароко – фактична безперервність середньовічної традиції, до якої на Заході творці нового звернулися, долаючи Ренесанс, в той час як в Польщі вона з ним співіснувала. У цьому місці слід згадати про ще одну важливу особливість, пов'язану з генезисом польського бароко, і відмічену сучасним польським дослідником Ч.Хернасом, а саме про існування у Польщі в епоху Відродження двох концепцій гуманістичного індивідуалізму – ренесансного та вчення, пов'язаного з доктриною іспанських мистиків. Якщо ж мова йде про зародження стилістичних тенденцій бароко, то вони з'являються ще в період розквіту ренесансної поезії і пов'язані з зверненням до метафізичної проблематики.

Метафізична спрямованість перших представників нової епохи зумовлена соціально-політичним життям і духовними віяннями доби розколу католицького світу і подальшої напруженості й боротьби Реформації та Контрреформації, що постійно загострювалася. Ця сутичка розколювала не лише окремі держави і народи. Вона стала джерелом і внутрішнього розколу особисто-

сті – досі цілісної, бо сліпо віруючої в одну (і єдину) доктрину – у часи Середньовіччя, або таку, що набула смислу рівноваги в гармонії духовного і фізичного – "небесного" і "земного" – в епоху Відродження. Тепер в ситуації зруйнованої цілісності західнохристиянського світосприйняття кожен опинився перед можливістю вибору однієї із доктрин. Цей вибір для людини тієї епохи був драматичним і набував воістину космічних масштабів, бо, за переконанням того часу, від правильності вибору залежало майбутнє – "вічне" – буття, по відношенню до якого життя земне – "плинне" – було лише першопочатком.

Доба Бароко у Польщі – це період релігійних воєн, занепаду ренесансних ідеалів, поглиблення суспільної і державної кризи. Тому саме світовідчуття Бароко із властивою йому сповненою трагізму роздвоєністю ідеї та буття, духу і матерії, форми і змісту стало близьким інтелектуальній та творчій еліті Речі Посполитої кінця XVI століття. З початком Контрреформації ренесансна концепція людини витісняється теологічною концепцією особистості, роздвоєної у своїй матеріальній і духовній сутності. Ця роздвоєність – джерело людської недосконалості і трагізму. Особистість (мікрокосмос) стає одним із зосереджень боротьби макрокосмосу – ідеального і матеріального, добра і зла, правди і брехні, світла і темряви, які втілювали антиномію Бога і диявола.

Релігія у цей час стала більш індивідуальною, звернулася до почуттів окремої віруючої людини, вимагала відповідальності за кожен вчинок у житті, а не тільки під час богослужіння. Вона усвідомила протиріччя внутрішнього світу людини. Християнство XVI-XVII ст. було трагічним, оскільки воно знало прихованого Бога, абсолюту, якого не може досягти людина. Бог суворий і недосяжний. Чим ясніше усвідомлюється ця недосяжність, тим відданіше йому служать. Бог існує у всьому світі, але зі світу належить втікати за допомогою молитви. Бог милосердний, але він звертається до Зла, караючи грішників. Парадоксам божественного відповідають парадокси людської природи. Людина усвідомлювалася повною суперечливих прагнень, такою, що належить до гріховного світу.

Особливо прикметно цей ментальний злам, переоцінка ренесансних цінностей і вироблення барокової антропологічної концепції виокремлюється у творчості Миколая Семпа Шажинського, якого вважають зачинателем Бароко у Польщі.

Антропологічна концепція М. Семпа Шажинського достатньо контроверсійна і представляє собою надзвичайно сильно виражену схильність до відмови людині і самої людини від її власної сили, невіри у свою спроможність впливати на світ і своє життя. Людина Семпа зосереджена на своїх внутрішніх переживаннях, які трактуються як істинно цінне, те, з чим вона виступить перед Богом. І в цьому виявляється увага до окремої непересічної особистості. Також, антропологія Шажинського наскрізь біблійна. Висновок поета про вбогість земного життя і різкий відхід від ренесансних ідей людської гідності, коли у людини відбираються будь-які приводи до задоволення собою і поваги до себе, свідчать наявність зовсім іншого, аніж ренесансний, культурний взірць. Водночас, людина у Семпа не є в ситуації безвиході. Вона не має омани щодо власних можливостей, усвідомлюючи свою нездатність вплинути на гріхове суспільство. Людина в Шажинського погордує зовнішнім світом. Однак, вона робить крок, який наближає її до виходу із ситуації. Єдиним, що може вирвати людину із нещастя, визнається Бог. Опора на власну свободну волю, на думку Семпа, не може дати людині почуття щастя, а, швидше, навпаки, віддаляє її від цієї

мети. Свобода – це швидше тягар, ніж цінність, оскільки людина використовує її на свою погибель. Разом з тим поклатися на Божу волю не означає і пасивності людини та її віддалення від світу, оскільки той, хто довірявся Богу може роздумувати про виграну чи досягнену мету життєвої подорожі.

XVII століття – це період, коли українська культура набирає паневропейського значення, оскільки сама є частиною як Сходу, так і Заходу, впливи яких перетнулися на її культурному полі, витворивши непересічний культурний та духовний феномен українського Бароко.

Герой Бароко – це людина, яка спромоглася поєднати в собі "тваринну пожадливість". Це людина, яка розвінчала міф Ренесансу про сильну людину, вольового діяча, шукача слави і багатства. Слід зазначити, що митець Бароко не заперечує природного потягу до панування, прагнення до розкоші. Однак Бароко намагається довести, що людина у розкішному вбранні здатна зневажати почесні, владу заради відчуття своєї причетності до життя вічного і нетлінного. У Бароко специфічно поєднуються зовнішня розкіш і чистота душі.

Людина, на думку Кирила Транквіліона Ставровецького, – дивне творіння Бога. Вона займає найвище місце серед істот. У той час як все живе створене одним лиш словом, вона створена Божою рукою та подихом. Мислитель пояснює сутність людини, виходячи з двох натур: видимого тіла і невидимої душі. У свою чергу тіло складається з чотирьох елементів: плоть – із землі, кров – із води, дихання – з повітря, теплота – з вогню. Ріст тіла та його смерть залежать не від їжі та вбрання, а від божого промислу, оскільки, інакше душа залишає тіло: "Душа же невидимая, разумная и бессмертная, дуновением Божиим в тело вложена, яко ест писано: "И дуну бог в лице Адаму, и бисть Адам во душу живу". Єдина же сила тої душі живої растворен[н]а ест к тілу. Которая оживляет и движет все тіло и чувствами пятьма, ал[ь]бо змислами приемлет вся видима и невидима, сладости и красоты видимого света сего" [О сотворен[н]ю чоловіка, котрій малим миром нарицається]<sup>4</sup>. Транквіліон вважає, що без чуттєвого досвіду неможливе ніяке знання про навколишній світ.

Душа наявна у людини і у тварини, але у той час як душа тварини вмирає разом з тілом, душа людини складає образ і подобу Божу – є вільною, розумною і безсмертною. Вложена в тіло, вона спершу оживлює серце, а потім решту органів. У тілі вона не зростає і не згасає, оскільки є вічною. Однак, душа обмежена ростом тіла. В "Євангелії учительним" Транквіліон-Ставровецький пише, що душа має волю, розум і помисл. Перечислюються такі сили душі – помисл або думка, пам'ять, розум, ум, совість, воля. В "Зерцалі богослов'я" подана дещо інша характеристика сил душі, а саме: найважливіша сила душі є ум, а при ньому знаходяться воля, пам'ять, доброта, думка, розум, хитрість, мрійливість, міркування, радість, любов.

А.Макаров у праці "Світло українського бароко" зазначає, що заслуга тогочасних мислителів полягає в тому, що внаслідок пильного вдивляння в глибини людської душі, вони дійшли висновку про те, що наша "внутрішня сфера" позбавлена однорідності. Людина поєднує в собі взаємовиключаючі бажання, прагнення та установки. "І тому не дивно, що в XVII столітті внутрішнє роздвоєння людини осмислювалося в душі традиційної християнської символіки. Ось як пише про це перший великий розум України Кирило Транквіліон Ставровецький: "И тако сътвори бог чоловіка з двоюкою битности – небесна и земна. Тіло видимое – от землі, душа же невидимая – от небеси. И прето чоловік ест світ і тьма, небо і земля, ангел і звір. И постави его бог

в границях смерті і життя, посереді величества і смирення. Чудне злучення – дух і плоть, смерть і живот<sup>5</sup>. Як в небі живе невидимий, вільний, безсмертний всебачучий Бог, і йому підкоряються розумні сили, ангели, так і в верхній частині тіла, в білому і безкров'яному мозку наявний невидимий, вільний, безсмертний ум і при ньому – решта сили розумної душі. Як у небі знаходяться зорі, сонце і місяць, грім та блискавка, вітри, так і в голові людини очі, наче світила, голос як грім, дихання ніздрів як вітер духу. Нижня частина людини подібна землі. Вона темна, мокра, плодovита, живильна. Таким чином, людина аналогічна своїм складом природі. Тому мислитель назвав її малим світом.

К.Транквіліон-Ставровецький наполягав на необхідності самопізнання: "Познай самого себе, яко єст-єс[ь] так дивное і разумное створен[ня], кшталтом і образом божіим, світлостю разумною і несмертельностю почтенний от бога и межи аггели в товариствии посажоний"<sup>6</sup>. На його думку основним у процесі самопізнання є пізнання людиною своєї духовної сутності, усвідомлення важливості людяності.

Блиск золота і срібла, розкіш квітів, переливи барв дорогих тканин були вторинними і нагадували про скороминущість будь-якого щастя. "За "життєстєверджуючими" мотивами українського Бароко, – підкреслював А.Макаров, – нерідко ховається невідчепна меланхолійність, за уславленням земних утіх – старанно замаскована відраза до них, за енергійним жестом, експресивним рухом – невпевненість, вагання, гамлетівська розгубленість перед складністю тих духовних проблем, які доводять вирішувати кожній людині на своєму життєвому шляху<sup>7</sup>.

Для українського Бароко є характерним символічне розуміння Всесвіту. Це стало підставою нових філософських шукань, підґрунтя яких становить звернення людини всередину себе, що підводить до пошуку трансцендентного. Ці філософські шукання уможливлюються виробленням символічного стилю мислення, а символічний світ має безмежний простір і час, який є вічним. Однак, Бароко не вдалося повністю реалізувати грандіозну ідею символічного осягнення світу. За це охоче взяли митці інших епох: уявлення символічного мислення про можливість ірраціонального за своєю природою пізнання світу відродилася згодом у художній практиці романтиків, символістів, імпресіоністів, абстракціоністів, конструктивістів тощо. Але, на думку дослідників, особливо багато спільного Бароко має з сюрреалізмом, в якому внутрішня умовно-метафорична подібність зображуваного і зображеного важливіша за зовнішню схожість.

Бароко не обіцяло людям легкого і ясного щастя на землі. Воно вчили бути совісними, мудрими, свідомими своєї приналежності до вічності.

У XVII ст. героями літературних творів ставали вже не християнські божества, святі, а й князі, гетьмани, меценати, помітні особи з козацтва, шляхти, міщан. Це пояснювалося тим, що інтерес до людини вимірювався вже не її "тихістю", смиренням, а її "діяннями", її славою, розумом, освіченістю, талантом і навіть багатством<sup>8</sup>.

Світ українського Бароко відбив одну з найважливіших рис нашого національного характеру – прагнення до загальної гармонійності та відчуття всепов'язаності світу, що знайшло своє яскраве вираження у філософських шуканнях доби.

Протиставлення мінливого, повного оманливих варіантів земного світу щасливій вічності у творчості польського мислителя Семпа Шажинського випливало з "духу часу" і відповідало утвердженню нового барокового світовідчуття. На думку Шажинського, людина не може пізнати до кінця справ Божих ще тут, на землі. Йдеться, очевидно, про цілком відмінне пізнання, аніж

за допомогою розуму, якого, загалом Семп не легковажить. Мова, мабуть, про пізнання у біблійному значенні: про акт волі сильніший, ніж інтелектуальне осягнення. У "Пісні I" часткове пізнання, можливе за людського життя, окреслюється за допомогою метафори "торкнутися", особливо підсиленої "поглядом темним", тобто сліпотю. Фраза "коли пізнати хочемо" окреслює випадок необхідний для здійснення такого пізнання. Причому, "коли" позначає не стільки час, скільки вживається у значенні "якщо"<sup>9</sup>. Людина, на переконання Шажинського не може самостійно звільнитися з-під влади гріха і мусить звертатися до милосердного Бога: "Ти нас очисти, просимо; милосердя Твого / Хай промінь, б'ючи в серце, відносить / До тебе ясний відбиток хвали і любові..."<sup>10</sup> У "Ритмах польських..." з певними видозмінами повторюється схема мислення людини Бароко про себе, що полягає у протиставленні красивого та впорядкованого світу тому безладу і гріховності людини з наступними пошуками Божої допомоги. Супроводжується дана рефлексія опозицією розумового пізнання та пізнання, за Семпом, справжнього, що здійснюється за допомогою волі та відчуття. Сильно акцентована пізніше романтиками вищість "серця" над "розумом", "чуття і віри" над "оком мудреця", з'являється вже у Семпа, безперечно що в іншій функції. У "Пісні III" у роздумах про красу і закінченість створеної Богом природи, Шажинський стверджував: "Дозволив пізнати себе: дай, нехай серце горить, / Тим, що розум хвалить"<sup>11</sup>.

Боротьбу між "тілом" і "духом" Семп визначає як один з найважливіших внутрішніх конфліктів людини. У "Пісні IX" Шажинський заявив, що тут, "на світі" можна досягнути лише назви того, що є спокоєм та щастям Божим: "Яке бачить, але не знає дух, жадаючи кращого"<sup>12</sup>. "Бачить, але не знає" – отже, пізнання є чимось більшим, ніж зовнішній огляд. Дух не знає спокою і щастя, бо цього не дозволяє йому один з трьох його ворогів, а саме тіло, що повинно бути тільки слугою духу. Епістемологія Семпа Шажинського нерозривно поєднується з його концепцією людини, повної суперечностей.

Поезії "Ритмів" як правило закінчуються звертанням по Божу допомогу і Боже милосердя. Дослідники також говорять про усталену композиційну схему, що полягає у вирішенні безнадійних душевних ситуацій за допомогою апеляції до вищої сили. Така композиційна схема у творях Шажинського має характер особистого визнання. Здається, ніби Семп не міг собі зарадити з наслідками власних роздумів, коли мусив закликати на допомогу авторитет Бога.

Порівняння антропологічних концепцій перших представників раннього Бароко України та Польщі – К.Транквіліона Ставровецького та М.Семпа Шажинського дозволяє зробити певні висновки про особливості, що визначали спільні та відмінні риси єдиного духовного ареалу слов'янського Бароко. Насамперед, і українське, і польське Бароко, здійснюючи замінені функції щодо європейського Ренесансу на цих територіях, виразно антропоцентричні. Людина перебуває у центрі уваги мислителів. Однак, умови культурно-національного відродження в Україні кінця XVI – початку XVII ст., що супроводжувалися наростанням ролі козацтва у суспільному житті, розвитком системи братських шкіл та освіти, братського руху загалом, проникнення та засвоєння західноєвропейських культурних впливів, передусім духовної спадщини Відродження, сприяли в умовах, безумовно, зародження тенденцій Бароко, більш оптимістичному, порівняно з польським варіантом, погляду на місце людини та її долю. Транквіліон Ставровецький не ухиляється від аналізу людської тілесності, не відкидає абсолютно розум як інструмент пізнання, наголошує на потребі само-

пізнання людини, відзначає її людську гідність, поважає земне життя людини.

У той же час становлення Бароко у Польщі супроводжувалося утвердженням Контрреформації, католицька церква намагалася повернути і зміцнити свій, розхитаний Реформацією, авторитет, сила світської влади держави занепадала, а колишні протестанти ставали конвертитами – поверталися у лоно католицизму. Тому Миколай Семп Шажинський – перший співець польського Бароко, конвертит, якого самого можна розглядати як "людину раннього польського Бароко", бачить особистість внутрішньо роздвоєну і розірвану між досконалим світом Творця і власною гріховністю; людину, яка не має можливості досягти спокою та щастя без допомоги Бога, яка позбавлена права поважати себе і відчувати

свою людську гідність, яка прагне позбутися своєї свободи волі заради благословенної неволі у Бога.

<sup>1</sup>Чижевський Д.І. До проблем бароко / Україна. – 1993. – №12, С.8; <sup>2</sup>Там само. – С.9; <sup>3</sup>Горський В.С. Історія української філософії. Курс лекцій. – К., 1997. – С.60; <sup>4</sup>Транквіліон-Ставровецький К. О сотворен[н]ю чоловіка, котрий малим миром нарицається // Пам'ятки братських шкіл на Україні / Під ред. В.М.Нічик. – К., 1998. – С.235; <sup>5</sup>Макаров А. Світло українського бароко. – К., 1994. – С.37; <sup>6</sup>Транквіліон-Ставровецький К. Із "Зерцала богослов'я" // Пам'ятки братських шкіл на Україні / Під ред. В.М.Нічик. – К., 1998. – С.208; <sup>7</sup>Макаров А. Світло українського бароко. – К., 1994. – С.32; <sup>8</sup>Там само. – С.110; <sup>9</sup>Mikołaj Sep-Szarzyński. Rytmu albo wiersze polskie. Oprac. J. Lebenstein, Lublin, 1995. – s.28; <sup>10</sup>Ibid. – S.29; <sup>11</sup>Ibid. – S.33; <sup>12</sup>Ibid. – S.46.

Надійшла до редколегії 12.01.2005

І.В. Богачевська, канд. філос. наук

## ПОСТМОДЕРНІСТСЬКІ НАРАТИВНІ КОНЦЕПЦІЇ ТА СУЧАСНА ПРОТЕСТАНТСЬКА БІБЛІЙНА ГЕРМЕНЕВТИКА

*Пропонована читачеві стаття аналізує вплив постмодерністських наративних концепцій на християнське богослов'я, постмодерністської герменевтики на сучасну Біблійну екзегезу. Автор показує напрямки та засоби трансформації сучасного християнського богослов'я під час асиміляції ним постмодерністських філософських побудов, методи адаптації постмодерністських ідей в контексті традиційної християнської антропології.*

*Proposed article is the attempt of analysis of the influences, which postmodern narrative conceptions made on the christian theology, postmodern hermeneutic – on the present day biblical exegesis. The author shows the tendencies and means of the transformation of the contemporary christian theology during the process of assimilation of the postmodern philosophical constructions, the methods of the adaptation of the postmodern ideas in the context of the traditional christian anthropology.*

Сучасна філософія розуміє під наративом "фундаментальний компонент суспільної взаємодії, який складається, принаймні, з того, що "хтось розповідає комусь, що щось трапилося"<sup>1</sup>. Наратив – універсальна характеристика культури в тому сенсі, що немає жодної культури, в якій не було б наративу. Люди акумулюють в культурі та транслюють власний досвід і систему смислів за допомогою наративів, закарбованих в міфах, легендах, казках, епосі, драмах та трагедіях, історіях, оповіданнях, жартах, анекдотах, романах, комерційній рекламі тощо. Здатність бути носієм культури невіддільна від знання смислів ключових для певної культури оповідей. Ступінь соціалізації людини також пов'язується з певним рівнем її наративної компетенції. Наратив постає фундаментальним компонентом соціальної взаємодії людей. Він творить та транслює соціальне знання, а також підтримує самопрезентацію кожного з нас.

В ході розвитку культури була вироблена оповідальна форма наративу, яка дозволяє "структурувати соціальний світ відповідно до прийнятих моральних відносин між суспільством і індивідом, минулим і майбутнім, теорією і досвідом"<sup>2</sup>. Існування релігії як феномену неможливо без існування наративних форм її концептуалізації, певних "культурних кодів". Тобто існують "релігійні наративи". Погоджуючись з теоретичними міркуваннями К.Меррея, ми розуміємо під релігійним наративом таку сюжетно-оповідальну форму, яка пропонує сценарій процесу опосередкування, що постійно відбувається між релігійними уявленнями соціального порядку і практикою релігійного життя окремої людини. Християнський наратив можна вважати однією з історичних форм соціальної психіки християнського культурного стереотипу.

В західній літературі дослідження, що стосуються релігійного наративу, мають фрагментарний характер і здебільшого представлені працями протестантських богословів, зокрема Ю.Петерсена, Г.Д.Фі, Е.Діка, Д.Паркера, К.М.Гая, Л.Уілкінсона, Д.М.Хьюстона<sup>3</sup>. Укра-

їнські релігієзнавці зверталися здебільшого до аналізу проблем писемної культури та мови православ'я. В вітчизняному релігієзнавстві християнський наратив як цілісне явище ніколи ще не поставав об'єктом систематичного дослідження. Наявні конкретні дослідження Т.Біленко, Т.Горбаченко, Г.Півторака, праця автора<sup>4</sup> свідчить про можливість розробки більш широкої концепції – концепції наративної системи християнства та здійснення комплексного системного аналізу явища християнського наративу на різних рівнях його функціонування в суспільстві і культурі, яка б спиралася на доробок вітчизняних філософсько-релігієзнавчої та семіотичної шкіл, фахівців, які плідно досліджують проблеми мови, писемну традицію, обрядові системи християнських конфесій України.

Метою статті є аналіз впливів постмодерністських наративних концепцій на християнське богослов'я, постмодерністської герменевтики на сучасну Біблійну екзегезу. Автор не є прихильником постмодерністської парадигми філософствування, тому використання в статті постмодерністської мови та термінології обмежується тими сферами гуманітарних студій, де вони стали загально вживатися.

Ф.Кермоуд в роботі "Походження скритності. Інтерпретація наративу"<sup>5</sup> визначає наратив як інтерпретацію принципово "невловимого світу". Наративи, як правило, відображають проблематичні відношення та ситуації з точки зору драматичних подій та характерів. Так необхідність розповісти про розп'яття Христа привела Марка та інших євангелістів к прийняттю сюжетної функції зради, яка, будучи втіленою в постаті Іуди, в кінцевому рахунку стає характером, що починає жити своїм власним життям. Таким чином наративна послідовність, маючи компактну та виразну форму, ефективно сприяє запам'ятовуванню важливих подій, їх закарбовуванню в пам'яті людства. За Джеймсоном, "домінантні коди", не зникають безслідно, а впливають на свідомість людей,

навіть коли існують в суспільстві в розсіяному стані у вигляді скрізь присутньої, але не бачної "влади пануючої ідеології". Тобто все ми, усвідомлюючи це, чи ні, знаходимося під впливом наративної традиції християнської культури – Біблійної традиції. Але і сама Біблійна традиція постійно зазнає впливів інших "домінантних кодів", "метанарацій" сучасності.

Об'єктом нашого філософсько-релігієзнавчого розгляду виступає християнський метанаратив, тобто наративна традиція християнства як форма християнської релігії, яка містить її смисл. Предметом – текст Біблії, який постає як певна "сукупність культурних кодів, у відповідності до якої організується знакове різноманіття культури"<sup>6</sup>. Священні книги не є текстами-стереотипами, а постають в культурах Книги – а християнство та іслам є саме такими культурами – як медіуми складаного духовного відношення читача (віруючого) з їх автором – Творцем.

Християнське вчення не передбачає варіативності. Але воно виявляється тим значеннєвим ядром, силове поле якого породжує нові значення і нові тексти. Саме християнство породило спеціальну науку – герменевтику. "Історія законів і теорії тлумачення герменевтики, якою вона була колись, поки її не привласнила філософія, тісно зв'язана з історією біблійної екзегетики. Екзегети брали закони чи канони, очищували їх, здійснювали розрізнення різних видів герменевтичної діяльності і розширювали коло її питань; зокрема, у нього входили питання про те, як стає можливим тлумачення як таке, як впливає на нього проміжок часу між створенням тексту і тлумаченням, що в ньому контролюється запропонованими правилами, а що залишається на долю осянь, дарованих тлумачу "згори"<sup>7</sup>.

Однак протягом сторіч християнська герменевтична традиція не була позбавлена впливів "метанаративу" світської науки, світського способу мислення. Ці впливи час від часу привертають до себе увагу дослідників. Наприклад, праця Е.Тізлтона "Два горизонти"<sup>8</sup> послідовно відслідковує та оцінює вплив ідей Гайдеггера та Гадамера на біблійну герменевтику. Саме вплив постмодерністської парадигми мислення на сучасне богослов'я ми пробуємо з'ясувати.

Згідно з ідеєю М.Фуко, тлумачення Біблії, як усяке тлумачення і всяке знання, відбувається в рамках структури, де знання – сила, чи, інакше, влада. У протестантських богословських колах існує точка зору, дуже співзвучна цій ідеї постмодернізму. Відповідно до неї, сама організація канону в Старий і Новий Завіти відображає прояв влади, про який пише Фуко. Щоб відчути це "насилство", досить фрази "іудео-християнська традиція" (яку не вживають іудейські вчені, що серйозно ставляться до своєї віри) маскує, на думку М.Лодела, "ідеологічне насилство ... яке триває два тисячоріччя: з-під благопристойної личини асиміляції проглядає високомірною заміна"<sup>9</sup>.

Хоч і не явно, деконструктивна позиція присутня в різних напрямках богослов'я звільнення – богословського напрямку в Латинській Америці. Даний регіон християнського світу характеризується різкими соціально-майновими контрастами. Саме тут виникла школа тлумачення, відповідно до якої "головний текст – це реальність", тобто політична й економічна ситуація розглядається як необхідна умова розуміння Святого Писання. "Будь-яке пропонуване нам тлумачення (будь те екзегеза, систематичний аналіз або етичний розбір), – пише Мигес Боніно, – варто розглядати з погляду тієї практики, на якій воно засновано. ... Ми не можемо без підозри ставитися до богословського тлумачення, прийнятого у

світі багатіїв, а тому не можемо не задумуватися про те, яку практику воно підтримує, відображає і намагається узаконити. Чому, наприклад, до самого недавнього часу від ліберальних тлумачів завзято приховували очевидні політичні мотиви і підтексти життя Ісуса?"<sup>10</sup>.

Незважаючи на те, що М.Боніно застерігає проти повної релятивізації Писання й особливо відзначає необхідність задіяти весь інструментарій об'єктивного тлумачення – "історичний, літературний, традиційно-історичний, лінгвістичний", та думка, що основою тлумачення є практика, а не теорія, відкриває двері менш обережним "християнським деконструктивістам". Вони прагнуть підвищити "свідомість" тлумача, перш ніж він зуміє знайти вірне тлумачення, причому під свідомістю мається на увазі усвідомлення факту гноблення. Таким чином, Біблія стає непрямим засобом звільнення – але звільнення від сил, що визначаються, як правило, поза біблійними термінами. Опора на факт, що Фуко (слідом за Марксом) назвав неминучим і невідворотним: "істини, породжувані нашими тлумаченнями, завжди комусь приносять вигоду, а комусь заподіюють шкоду, у рамках християнського світогляду, проте, є помилковою. Істина починає розглядатися не як проникнення в суть, або онтологічна присутність, а як засіб влади.

"Трьома китами" типового модерністського підходу до знання були беконівська фрагментація, картезіанська відчуженість і ньютонівський механіцизм. Ці характеристики модерністського підходу були притаманні біблійній герменевтиці, так само як і сучасній думці в цілому.

Будь-яке серйозне богословське дослідження Священного Писання припускає роботу з текстом на рівні всіх його зв'язків як з об'єктом, що вимагає пояснення в рамках різних законів граматики. Богослови схильні розглядати текст як механічну систему, що складається з окремих частин, значення яких ми можемо з'ясувати шляхом вірного і точного застосування деякого методу. Текст – це щось таке, що потрібно розділити на частини, проаналізувати і зібрати заново, керуючись визначеними законами.

Богослови виключають із екзегетичного і герменевтичного дослідження особисті пристрасті, себе. Ототожнюючи об'єктивність з істиною, вони описують свої відкриття в пасивному стані (страдательный залог). Не допускається ніяких посилок на власну думку чи власну переконаність. Тим самим ілюструється третя характеристика модерністського підходу – відчуженість. Л. Уілкінсон стверджує: "Ми немов би впевнено уклали, що зуміємо щонайкраще виразити свою повагу до Слова Божого, якщо застосуємо до нього ті методи аналізу, що в століття модернізму були відточені до досконалості"<sup>11</sup>. Він вважає, що на християнську герменевтику істотно вплинув модерністський ідеал незалежної істини, до якої можна прийти, методично і скрупульозно просуваючись від частини до цілого. "Знання ж – щось набагато більше; от чому нам варто прислухатися до постмодерністських критиків, які прагнуть повернути в процес пізнання і розуміння того, хто пізнає і розуміє, – тобто людину, особистість"<sup>12</sup>.

Сучасні протестантські богослови вітають деконструктивистський протест проти тієї дуже зручної епістемологічної ідеї, що наше тлумачення і є істина: "Для Деррида немає ні шедевра, ні імені майстра, ні "метафізики наявності", ні Традиції. Є тільки тексти, імена і традиції... Зміст розсіяний, розвіяний по вітрі. Спроби зупинити цей потік, співучо викрикуючи ім'я майстра і споруджуючи штучні острівці безпеки, насильницькі по визначенню. Подібні тотальні акції завжди залишали в історії широку

смуку руйнування і страждання, підминаючи і придушуючи "інше"<sup>13</sup>. На думку Джеймса Олтівса, християни повинні вітати пророчий вимір деконструктивізму: "Для християнського співтовариства, що живе любов'ю до Бога і ближнього, це ... переломні і животрепетні питання. Реальність систематичного насильства, реальність знедолених, пригноблених і безмовних як у наші дні, так і протягом історії, незаперечна"<sup>14</sup>.

Л.Уілкінсон говорить про необхідність визнання того, що "конструкції істини, нав'язані нам реальності, стали причиною великого зла і безлічі страждань"<sup>15</sup>. Християни, часом, доходять у суперечках із приводу того чи іншого місця Писання до крайнього ступеня, у першу чергу через переконання в незаперечному авторитеті тієї Книги, у тлумаченні якої вони розходяться.

Питання: "Що користи в непогрішному тексті, якщо в нього немає непогрішного тлумачення?" для сучасного богослов'я дуже серйозний. І саме відповідь на нього є вододілом, тією границею, до якої сучасні теологи готові використовувати ідеї й аргументацію постмодерну.

Міркування Е.Хірша, що традиція – поганий захист від релятивізму цілком виконується стосовно сучасної біблеїстики: "Ідея традиції стосовно тексту – не більш не менш, ніж історія тлумачення тексту. Кожне нове тлумачення самим фактом свого існування змінює її традицію. Отже, традиція не може функціонувати як стабільна, нормативна концепція, оскільки на ділі являє собою концепцію мінливу, описову... Не маючи посправжньому стійкої норми, ми навіть у принципі не можемо зробити вибір між двома різними тлумаченнями й у підсумку дійдемо висновку, що текст взагалі нічого конкретного не значить"<sup>16</sup>.

Цю ідею афористичне сформулював Д.Кепьютоу. Його твердження, що "рятівна звістка в тому і складається, що ніякої рятівної звістки немає"<sup>17</sup>, не може бути прийнятою жодною з християнських деномінацій, якими б модернізованими не виглядали їхні богословські побудови стосовно ортодоксальної традиції.

Для того щоб вписати постмодерністські підходи у тверду систему християнської догматики, сучасні протестантські богослови талановито використовують розходження позицій філософів, які вплинули на сучасну біблійну герменевтику. Д.Олтівс іменує найвідоміше з них "протистоянням Гадамер-Деррида"<sup>18</sup>. Богослов затверджує, що істотний момент цього протистояння полягає в тому, що ми бачимо два на вид несумісних ідеали. З одного боку, з ім'ям Гадамера пов'язане (справедливо чи ні – інше питання) ідеал "глибоко єдиної істини" (вислів Олтівса). З іншого боку, з ім'ям Деррида асоціюється ідеал множинної істини – "розкриття одного змісту за другим у процесі ... безпричинної гри".

По Д.Олтівсу, у цьому протистоянні приховані дві богословські істини – про творіння і стан людства. Переконаність в існуванні джерела істини і можливості розв'язання, на його думку, "спекулює на християнській вірі в те, що все суще створено і тримається на єдиному Божому Слові/Духу"<sup>17</sup>. Але на це єдине слово трансцендентного Бога, що явив Себе в Писанні й творінні, люди відповідають по-різному, при цьому недосконало і гріховно через гріховність своєї природи. "Ми віримо в істинність (нехай навіть і приховану) Божого Слова в творінні й одкровенні; джерела ж цієї віри – в Богом даній волі і (чи можна це вимовити?) здатності діяти, збагнути яку ми можемо лише в порівнянні з Його творінням"<sup>19</sup>. Цю волю в сполученні з творчим дарунком дав людям Бог, але один з її наслідків – гріх. От чому віра в смисл, що лежить в основі того,

що Рорті називає епістемологією, має цінність: вона корениться в Божому творінні, що говорить само за себе. Однак має цінність і радикальна підозрілість у відношенні будь-яких людських спроб пристосувати Богом даний смисл до власних систем і тлумачень. Ми пожинаємо плоди того, як ми розпорядилися власною волею, і плоди ці теж гріховні і перекручені.

У такий спосіб богословська інтерпретація постмодерністських ідей залишається на догматичному фундаменті, древньому, як світ. Адже будь-яка точка зору при такому підході може бути оголошена або результатом творчості в рамках доступного для людей, або ілюстрацією гріховності людської природи.

І у висновку знову звернемося до Д.Олтівса, що коментує характерну для філософії Деррида екзегезу слова *pharmakon*, "з якої випливає, що це або ліки, або отрута". Така двозначність, за Олтівсом, "необов'язково демонструє принципову нерозв'язність чи невизначеність значення. Скоріше на глибинному рівні вона відображає саму суть створеного життя перед Богом: якщо ми підемо за Його діючим Словом, будь-яка річ може стати для нас ліками (тобто благословенням і миром); якщо ж ні, та ж річ може перетворитися на отруту (тобто проклятість і хаос)"<sup>20</sup>. Коментарі, як кажуть, зайві.

<sup>1</sup>Можейко М.А. Нарратив // Постмодернизм. Энциклопедия. – Минск, 2001. – С.491–493; <sup>2</sup>Texts of identity./ Ed. by Shotter J., Gergen K.J. – L., 1989. – P.182; <sup>3</sup>Див. зокрема: Петерсен Ю., Фи Г.Д., Дик Э., Паркер Д., Гай К.М., Уилкинсон Л., Хьюстон Д.М. Библия в современном мире: аспекты толкования / Пер с англ. Е.Канищева. – М., 2002. – С.232; <sup>4</sup>Див. зокрема Біленко Т.І. Феномен слова в християнському культі України. – Дрогобич, 1993. – С.96; Біленко Т.І., Колодний А.М. Мова як елемент національного релігійно-церковного життя // Релігія в духовному житті українського народу. – К., 1994. – С.154–164.; Богачевская И.В. Язык религии в контексте национального самосознания. – К., 1999. – С.180; <sup>5</sup>Литорак Г.П. Походження українців, росіян, білорусів та їхніх мов // Міфи і правда про трьох братів слов'янських зі "спільної колиски". – К., 2001. – С.152; <sup>6</sup>Горбаченко Т.Г. Вплив християнства на становлення писемної культури Русі-України: релігійно-філософський аспект: Монографія – К., 2001. – С.272; <sup>7</sup>Kermode F. The Genesis of Secrecy: On the Interpretation of Narrative (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1979); <sup>8</sup>Усманова А.Р. Текст // Всемирная энциклопедия: Философия / Главн. науч. ред. и сост. А.А.Грицанов. – М.: АСТ. Мн., 2001. – С.1056; <sup>9</sup>Kermode F. The Genesis of Secrecy: On the Interpretation of Narrative (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1979). – P.vii; <sup>10</sup>Thiselton A. The Two Horizons: New Testament Hermeneutics and Philosophical Description. – Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1980; <sup>11</sup>Lodahl M.E. Jews and Christians in a Conflict of Interpretation // Christian Scholar's Review 19, no 4 (1990). – P.334; <sup>12</sup>Bonino J.M. Doing Theology in a Revolutionary Situation. – Philadelphia: Fortress, 1975. – P.91; <sup>13</sup>Петерсен Ю., Фи Г.Д., Дик Э., Паркер Д., Гай К.М., Уилкинсон Л., Хьюстон Д.М. Библия в современном мире: аспекты толкования / Пер с англ. Е.Канищева. – М., 2002. – С.169; <sup>14</sup>Ibidem; <sup>15</sup>Olthuis J. A Cold and Comfortless Hermeneutic or a Warm and Trembling Hermeneutic: A Conversation with John D.Caputo // Christian Scholar's Review 19, no 4 (1990). – P.345; <sup>16</sup>Olthuis J. A Cold and Comfortless Hermeneutic or a Warm and Trembling Hermeneutic: A Conversation with John D.Caputo // Christian Scholar's Review 19, no 4 (1990). – P.346; <sup>17</sup>Петерсен Ю., Фи Г.Д., Дик Э., Паркер Д., Гай К.М., Уилкинсон Л., Хьюстон Д.М. Библия в современном мире: аспекты толкования / Пер с англ. Е.Канищева. – М., 2002. – С.171; <sup>18</sup>Hirsch E.D. Validity in Interpretation. – New Haven: Yale University Press, 1967. – P.250–251; <sup>19</sup>Olthuis J. A Cold and Comfortless Hermeneutic or a Warm and Trembling Hermeneutic: A Conversation with John D.Caputo // Christian Scholar's Review 19, no 4 (1990). – P.352; <sup>20</sup>Dialogue and Deconstruction: The Gadamer – Derrida Encounter. – ed. Diane P. Michelfelder and Richard E. Palmer. – New York: State University of New York Press, 1989; <sup>21</sup>Петерсен Ю., Фи Г.Д., Дик Э., Паркер Д., Гай К.М., Уилкинсон Л., Хьюстон Д.М. Библия в современном мире: аспекты толкования / Пер с англ. Е.Канищева. – М., 2002. – С.174; <sup>22</sup>Olthuis J. A Cold and Comfortless Hermeneutic or a Warm and Trembling Hermeneutic: A Conversation with John D.Caputo // Christian Scholar's Review 19, no 4 (1990). – P.353.

Л.Д. Владиченко, асп.

**ПРОБЛЕМА ОБҐРУНТУВАННЯ "РЕЛІГІЙНОГО" ДІАЛОГУ В ТВОРЧОСТІ МАРТИНА БУБЕРА**

*У статті автор, спираючись на творчість М.Бубера, аналізує "релігійний" діалог. Показано, що центральною ідеєю творчості М.Бубера є буття як діалог між Богом і людиною, людиною і світом, людиною і людиною. На основі цих ідей подається визначення "релігійного" діалогу.*

*In this article basing on Buber's works the author analyses "religious" dialogue. The central idea of Buber's works is Being as dialogue between God and human being, human being and world, person and person. According to that concepts the author gives definition of "religious" dialogue.*

Проблема діалогу, діалогічності є однією з найбільш актуальних в галузі гуманітарних студій. В зв'язку з використанням потенцій діалогічного спілкування залежить розв'язок багатьох нагальних питань, які постійно виникають в найрізноманітніших галузях життя і діяльності сучасної людини. Сучасний етап розвитку українського суспільства, державності характеризується все більш зростаючим інтересом до релігії як важливої складової духовного життя. При цьому, слід зазначити, що в релігієзнавстві відбувається певна антропологічна переорієнтація. В межах цієї переорієнтації зростає інтерес до індивідуально-чуттєвого, душевно-духовного, до самоідентифікації особистості в повсякденному житті. В цьому зв'язку, на нашу думку, важливою постає проблема діалогу, тому що саме в діалогічності відбувається відношення людини зі світом, з іншими людьми, з самою собою. Виявити різні рівні становлення особистості до існуючого дозволяє висвітлення сутності "релігійного" діалогу.

Проблема діалогу, комунікації, спілкування на сучасному етапі є предметом уваги багатьох гуманітарних дисциплін (філософії, релігієзнавства, психології, соціології, культурології, етики, лінгвістики та ін.). Серед західних дослідників суттєве значення мають розробки: діалогу у контексті відношення до "Іншого" в діалогічних концепціях М.Бубера, Л.Левінаса, Ф.Ебнера, Ф.Розенцвейха, тема інтерсуб'єктивності у представників феноменологічного напрямку Е.Гуссерля, М.Гайдеггера, поняття "розмова", "розуміння" в герменевтиці Г.Гадамера.

У сучасній українській філософії тема діалогу в контексті аналізу феномену комунікації постає у Л.А.Ситниченко, в контексті аналізу етичної проблематики в працях А.М.Єрмоленко, в контексті досліджень комунікативного характеру буття людини в культурі в межах онтологічного підходу в дослідженнях В.А.Малахова, С.В.Пролєєва, діалог як логічний аналіз дискурсу постає в розробках М.В.Поповича, С.Б.Кримського.

Мета статті – спираючись на творчість М.Бубера, проаналізувати сутність "релігійного" діалогу. Реалізація цієї мети вимагає вирішення таких завдань: розкрити розуміння діалогу Мартіном Бубером; дати визначення "релігійному" діалогу.

Будь-яке наукове дослідження має ґрунтуватися та брати до уваги попередні розвідки в конкретній тематичі. До цього спонукає сам характер наукового знання. Попередні дослідження та окремі думки дають змогу не зосереджуватися на тих самих темах, а досліджувати проблему більш глибоко. Однак, не треба також забувати, що деякі твердження та припущення, які були висловлені у минулому, треба або заново переосмислити, або спростувати – цього вимагає від нас сучасність.

Популярність ідей М.Бубера не втрачає своєї актуальності на сьогоднішній день, про що свідчать наступні публікації в дослідницькій літературі на які автор буде посилаватися в даній статті: Г.Баканурського "Релігійно-філософська концепція Мартіна Бубера" (1968 р.), В.Кулікова "Концепція особистості в релігійно-філософській антропології Мартіна Бубера" (1997 р.), Л.Ситниченко "Першоджерела до комунікативної філо-

софії" (1996 р.), П.Гуревича "Філософська антропологія Мартіна Бубера", І.Дворкіна "Ти та Воно. По слідах М.Бубера та З.Фрейда (2000 р.)". Отже, вихідні положення цієї статті показують, що сутнісний статус проблеми діалогу в бутті людини визначає невичерпний інтерес до пізнання його закономірностей, а мінливість, розмаїття можливих проявів, впливів, на саме спілкування та становлення особистості, змінюють його характеристики з плином історичного часу, що пояснює неможливість досягнення будь-якого остаточного знання. Проблема спілкування є актуальною в багатьох аспектах. Це дослідження обмежується проблемою спілкування в розгляді особистісного аспекту діалогу. Діалог розглядається нами в якості фактора, що детермінує становлення особистості. В цьому випадку особистість постає як наслідок структури і характеру відносин, які вона підтримує з Іншим. Ми зупинимось на релігійних аспектах діалогу, ґрунтуючись на концепції М.Бубера, тому що саме цей аспект, на нашу думку, не досить розроблений в сучасній науковій думці.

За словами російського філософа Льва Шестова "Мартін Бубер належить до рідкісних мислителів, яким притаманна та напруженість та серйозність шукань, про яку нам повідали К'єркегор та Ніцше. Для Бубера його мислення не є цікавим проведенням часу, і навіть не служіння культурі та суспільству... Він живе в своїх думках, а в своїх писаннях він втілює все своє життя"<sup>1</sup>.

Американський філософ М.Фрідман характеризував всю філософію М.Бубера як "життя діалогу". Діалог, за Мартіном Бубером, це Зустріч, зустріч без посередників. Діалог не обмежується спілкуванням комунікантів одного з одним, він є їх відношенням один до одного, що втілюється безпосередньо до спілкування. Умовою народження діалогу є відкритість. "Там, де встановилась відкритість, – пише М.Бубер, – пролунало священне слово діалогу"<sup>2</sup>.

Діалог, на думку М.Бубера, можливий не завжди, є риси особи, які стають перепорою на шляху його виникнення. Однією з таких рис М.Бубер вважав "непроникливою неспроможністю до спілкування". Коли ця риса притаманна одному з учасників взаємозв'язку, діалог стає "обірваною розмовою"<sup>3</sup>.

За допомогою бесіди і діалогу, мислитель прагнув допомогти людям зрозуміти і прояснити їх відношення до власного "Я", одне до одного, до світу, до Бога. У діалозі людина зустрічається сама з собою, через "Іншого". Але М.Бубер не обмежується тільки людською сферою спілкування. Рефлексія на "іншого" аналізується М.Бубером стосовно трьох важливих сфер "Я-Ти", де комунікація реалізується не тільки поміж людьми, але й в зустрічі з іншими речами, сутностями.

"Перша: життя з природою, де відношення завмирає на порозі з мови.

Друга: життя з людьми, де відношення приймає промовлену форму.

Третя: життя з духовними сутностями, де воно мовчазне, але породжує мову"<sup>4</sup>.

В книзі "Даніїл" (1913 р.) М.Бубер розвиває думку про можливість двох відношень людини до оточуючої



дійсності: "орієнтації" та "усвідомлення". Сутність "орієнтації", за М.Бубером є цільове відношення до дійсності, яке забезпечує можливість її пізнання та використання. Говорячи про "усвідомлення", М.Бубер характеризує його як ірраціональне проникнення до втаємниченого смислу буття, "істинного" буття<sup>5</sup>.

Ці ідеї стали основою для буберівської філософії релігії, яка була викладена ним в праці "Я і Ти" (1923 р.). Розвиваючи думку про дві форми відношення до дійсності, М.Бубер називає "орієнтацію" відношенням "Я-Воно". Таке відношення, за М.Бубером не – істине, в ньому людина ще не стає особистістю, тому що вона не переступає межі речей, не трансцендентує себе. Тільки тоді, коли відношення "Я-Воно" переходить до відношення "Я-Ти", людина знаходить "істинне" існування і отримує можливість відшукати Бога.

Окреслена в праці "Я-Ти", так звана "діалогічна" філософія Мартіна Бубера, зводить сутність релігійної віри до постійного діалогу людини з Богом. Сутність концепції "життя діалогу" полягає в тому, що людина тільки тоді знаходить власне людське існування, стає особистістю, коли вона вступає в постійний внутрішній діалог з Богом<sup>6</sup>.

Однією з ключових проблем в філософії М.Бубера є проблема міжособистісної комунікації. В зв'язку з цим виникає необхідність визначити одне з найважливіших понять концепції М.Бубера – поняття "Іншого". "Інший" – це той, хто не являється "Я", інше стосовно мене, і в той же час є подібним до мене, рівний зі мною суб'єкт, який наділений властивостями особистості.

Рішення М.Бубером проблеми відносин "Я-Інший" набуває такого вигляду. На думку М.Бубера, "Я" нічого не може сказати про себе, поза співвіднесеністю себе з "Іншим". У М.Бубера "Інший" приймає форму "Ти", без якого "Я" не може існувати. "Тільки через "Ти" людина постає "Я"<sup>7</sup>.

Ким є "Я"? Йдеться насамперед про те, що адекватне розв'язання питання про сутність людини має виходити з положення про дві протилежні ситуації, в яких реально перебуває людина: "діалогічну" та "монологічну". Ці дві "життєві позиції" людини й відповідають двом головним парам слів "Я-Ти" і "Я-Воно". "Підмітивши дійсний факт подвійного ставлення людини до світу, М.Бубер містифікує обидва ці відношення, наділяючи "справжнім", сутнісним смислом відношення людини до іншої людини як свого ти, частинки "вічного ти", до бога. Це й є так зване "я-ти-відношення". В такий спосіб фіксується емоційно-інтимний момент відношення між людьми, що наповнене особливим релігійним смислом, прагненням до зустрічі з богом<sup>8</sup>. Ця пара розпадається на "Я" і "Ти", але виникає не з їх поєднання, вона існує перед "Я".

Головне слово "Я-Ти" може бути сказане лише всім єством. "Я" стаю собою тільки через моє відношення до "Ти"; постаючи "Я", я говорю "Ти". Тобто, головне слово "Я-Ти" – діючий початок, який постає як виділений об'єкт.

Що стосується головного слова "Я-Воно", то "Воно" постає можливим через усвідомлення "Я", через виділення "Я". Ця пара розпадається на "Я" і "Воно", й виникає саме поєднання цих частин. Це слово виникає після "Я".

Говорячи про два головних слова: "Я-Ти", "Я-Воно", М.Бубер протиставляє їх одне одному. При цьому "Я-Ти" розглядається як первинне відношення людини з партнером по діалогу. Під відношенням "Я-Ти" розуміється реалізація взаємності, "зустрічі", взаєморозуміння. Відношення "Я-Воно" розкривається М.Бубером як недіалогічне. Але це слово, як вважає дослідник творчості М.Бубера – І.Дворкін "слово "Я-Воно" грає не менш важливу роль у формуванні діалогу, ніж відношення "Я-Ти"<sup>9</sup>. Подібно до того, як без "Воно" відно-

шення "Я-Ти" є безпредметним, без "Ти" основне слово "Я-Воно" є безадресним. Тому ми можемо сказати, що не може бути явного співрозмовника поза таємничим співрозмовником.

В зв'язку з тим, що М.Бубер належить до іудаїстської традиції, то наявність скритого і наявного співрозмовника пов'язана саме з цим. Ми звернемося до івритського утворення позначення осіб, що конче необхідно для аналізу детально розібратися в розумінні позначення основних слів М.Бубера. На івриті 1–ша, 2–га, 3–тя особа безпосередньо позначаються як "той що говорить" (medaber), "той що присутній" (pokheakh) і "скритий" (nistar). Відношення "Я-Воно" М.Бубер пов'язує з онтологічним, суб'єктивним відношенням (треба зазначити, що третя особа "Воно" розуміється у значенні "Він", "Вона", оскільки середнього роду у івриті не існує). Тому в діалозі в кожній особі "Він", "Вона" знаходиться потенційно можливий співрозмовник – Ти.

Пара слів "Я-Воно" відповідає "монологічному світу". Тобто людина, пізнаючи світ, досліджує тільки поверхню речей і знаходиться посеред них, але вона прагне знати про їх структуру. І в такий спосіб набуває певного знання. Монологічній традиції філософського пізнання М.Бубер протиставляє Діалогічну. Діалог, для М.Бубера, є радикальним досвідом іншості "Іншого", визнання цього "Іншого" "своїм іншим", пізнання "Іншого", "наділеного голосом". В цьому аспекті "голос" розуміється дуже широко: "голосом" є "присутність", "голосом" може бути мовчання.

Досліджуючи діалогічну концепцію Мартіна Бубера, Карл Роджерс на сторінках книги "Погляд на психотерапію. Становлення людини" обґрунтовує наступні положення:

– шлях однієї людини до іншої починається з пошуку себе. Але, починаючи з себе, людина не повинна закінчувати собою. Треба зрозуміти себе, щоб потім не бути весь час зайнятою собою. Починати необхідно з себе, щоб потім розчинитись у світі;

– сутність діалогу у єдності переживань. Цей стан виникає, коли в наявності повна єдність, транс у відношеннях. Сутність діалогу у свободі переживань своїх почуттів у всій їх силі і первозданності, коли людина може сказати про себе: "Я теж...". Відношення "Я-Ти" – це повна протилежність сприйняттю людини як об'єкту. Це пік особистої суб'єктивності<sup>10</sup>.

Як зазначає російський дослідник творчості М.Бубера П.С. Гуревич: "У М.Бубера сутність людини як пошук діалогу виступає у вигляді певної даності. Торкаючись витоків людського суспільства ієрусалимський філософ вбачає цю установку бачити в іншому суверені особистість ледь не вродженою. Діалог виявляється і вихідною крапкою, і перспективою"<sup>11</sup>. Діалогізм М.Бубера виявляється універсальним. З онтологічного плану він переходить до теологічного.

Окреслена в праці "Я-Ти", так звана "діалогічна" філософія Мартіна Бубера, зводить сутність релігійної віри до постійного діалогу людини з Богом. Сутність концепції "життя діалогу" полягає в тому, що людина тільки тоді знаходить власне людське існування, стає особистістю, коли вона вступає в постійний внутрішній діалог з Богом<sup>12</sup>.

Зустріч з Богом, яка складає основний зміст відношення "Я-Ти", не є результатом якихось зовнішніх подій або розумних вчинків людей; це внутрішнє освячення, це суб'єктивний стан, який не можна виразити словами, при якому "з людиною щось трапляється"<sup>13</sup>. В момент цієї зустрічі людина немовби виходить за межі впорядкованої свідомості і освячає ірраціональні глибини свого єства. Описуючи цю комунікацію відношенням "Я-Ти", М.Бубер

підкреслює, що "Я" таким корінним чином відрізняється від "Я" у відношенні "Я-Воно". Освячуючи світ і зустрічаючи на цьому шляху Бога, з яким вступає в живий діалог, людина перетворюється в особистість, в істинне "Я".

М.Бубер стверджує, що тільки повернення до релігії і, за її допомогою є поверненням до діалогу з Богом, може допомогти людині знову віднайти саму себе. Загострюючи свою "діалогічну" концепцію до концепції Бога, М.Бубер заперечує "догматичного Бога теологів". Він підкреслює те, що "об'єктивація" Бога призводить до магії та гностицизму, а також є загрозою для віри. Бог, за М.Бубером, також "не є дух", тому що, "те, що ми називаємо духом і природою, однаково утворюється" від Бога. "Якщо віра в Бога означає здатність говорити про Нього в третій особі, то я не вірю в Бога. Якщо віра в нього означає здатність говорити з Ним, то я вірю в Бога... Бог, який дав Даниїлу таке передбачення... не мій Бог і зовсім не Бог. Бог до якого Даниїл звертався у своїх муках, – це мій Бог і Бог кожного"<sup>14</sup>.

Намагаючись перебороти небезпеку, яка пов'язана з розмиттям уявлень про Бога, М.Бубер підкреслює, що в релігійному діалозі людини з Богом правомірним є уявлення про Бога як про абсолютну особу. Він помічає при цьому, що "особистісне" уявлення про Бога складається на основі суб'єктивного переживання людиною "проявлень" Бога в подіях реальної дійсності, в переживанні любові до Бога, яке потребує визнання "особистісного" характеру такої любові.

Концепція Бога, яка побудована на ґрунті "діалогічної" філософії, переноситься М.Бубером на основу людських відносин в суспільстві, відносин "Я-Ти", гарантом яких виступає Бог – "вічний Ти"<sup>15</sup>. М.Бубер наголошує на тому, що в кожному "Ти" у світі ми звернемося до "Вічного Ти", до Бога, тому що через значення, що виникає в звичайних зустрічах "Я-Ти", людина знаходить основу значення, що все тримає, що робить для неї можливим перебороти відчуження, жити у світі як у своєму власному будинку. В цьому зв'язку М.Бубер підкреслює: "У кожній сфері життя по-своєму, у кожнім процесі становлення, що з'являється нашому погляду, ми бачимо обрив Вічного Ти; у кожному випадку ми відчуваємо подих Вічного Ти; у кожному Ти ми звертаємося до Вічного Ти... У Вічному Ти сходяться всі лінії відносин Я-Ти у світі"<sup>16</sup>.

Бог з'являється перед людиною як вищий партнер у діалозі "Я-Ти", тому що "Буде помилкою гадати, що Бога можливо вивести з будь-чого з природи... історії. Але Він є для нас безпосередньо ... виправдане лише звернення до Нього, але не висловлювання про Нього"<sup>17</sup>.

Взаємовідношення Бога і світу в теології М.Бубера можна охарактеризувати як "світ в Богові". Але світ не відкидається при збагненні Бога, як, скажемо, у суфізмі. Бог осягається через світ, за допомогою світу.

Світ, за Мартіном Бубером, суть слово Боже. Бог творить речі, іменує їх, означаючи, тим самим викликаючи, виводячи їх з небуття. М.Бубер відкриває в хасидизмі метафізичний підхід до мови як до інструмента Бога. Свята мова – це не засіб висловлювання і не засіб контакту між людьми.

Бог волає до людини, людина відповідає Богові – і постає самою собою. Людина постає собою, тому що вступає у договір з Іншим, який відповів їй. Місток між Я і Ти може бути перекинуто тільки за допомогою мови (не обов'язково словами, мовою може бути і мовчання). Бог – нескінченне в кінцевому, – кличе, волає до кінцевого, до людини. Релігія, згідно з ідеями М.Бубера, є діалогічне життя історії. А Біблія (Старий Завіт) – "старий запис" цього діалогу між Богом і людиною. Жоден народ не відчуває так свою долю – са-

ме як діалог з Богом – як євреї. М.Бубер вважав, у дусі сіонізму, що завдяки Біблії Ізраїль навчився звертатися до Бога як до Вічного Ти.

Відповідно до традиції Каббали і хасидизму, М.Бубер виділяє в Єдиному Богу дві іпостасі. Перша – "Живий Бог", Вічне Ти, той Бог, що являється нам. І друга – Бог як "Безмежне" (Ейн-Соф), "непізнаване", "Жахлива Таємниця". Це "Бог у собі". Отже, "Бог у собі" і "Живий Бог", Вічне Ти, що відкриває себе людині і релігійної ситуації людини – висхідний пункт теології М.Бубера.

"Зрозуміло, Бог є "зовсім Інше"; але Він у той же час "зовсім те ж саме", "досконале сьогодення". Він, звичайно ж, "Жахлива Таємниця", що з'являється і змітає все; але Він також і таємниця самоочевидності, що ближче до мене, навіть чим моє власне Я"<sup>18</sup>.

Отже, "Бог у собі", "Безмежне", Ейн-Соф непізнаваний. А "Бог для нас", "Живий Бог", Вічне Ти відкривається нам як особистість. Але спроба спілкування з релігійною реальністю філософською мовою потрапляє до наступної проблеми. Людина кінцева, тоді як Бог, коли ми зустрічаємося з ним, абсолютно нескінченний. Це призводить М.Бубера до іменування Бога "абсолютною особистістю". "Чи може, – запитує М.Бубер, – це означати, що Бог є особистість? Абсолютний характер його особистості, парадокс парадоксів, забороняє таке положення. Бог тільки любить як особистість і хоче, щоб його любили як особистість"<sup>19</sup>.

"Діалогічне мислення" М.Бубера може допомогти релігійній людині знайти згоду з самою собою, зміцнити її у власній вірі. Воно може дати усвідомлення, рефлексію людині, яка один раз пережила момент релігійної віри, але не усвідомила цього. "У щирому діалозі, – говорить М.Бубер, – кожний з партнерів, навіть якщо він знаходиться в опозиції до іншого, думає і затверджує свого опонента як існуючого Іншого"<sup>20</sup>.

М.Бубер бачив основне лихо сучасної філософської і теологічної думки в тому, що Бог обмежений людською суб'єктивністю. На думку мислителя, сучасна людина сприймає зустріч з Богом як зустріч із самою собою, всередині себе. "Але, – пише М.Бубер, – якщо людина не може більше входити у відношення Я-Ти з Богом, якщо Бог мовчить до людини, а людина – Богові, виходить, щось трапилось не в людській суб'єктивності, а в самому бутті"<sup>21</sup>.

Образ "затмарення Бога" М.Бубер пропонує використовувати замість розповсюдженого в західній культурі XIX і XX ст. образу "смерті Бога". "Бог відкривається людині в символічній формі, але часто люди додають символам занадто багато значення. Символи в нових образах Бога і богів разом, потім знову затмарення Бога, – поки людина не зрозуміє нарешті, що тільки безпосередня зустріч з Живим Богом допоможе йому знайти себе і світ"<sup>22</sup>.

Прямого виходу з "затмарення" М.Бубер не вказує. Він не може, та й не намагається знайти панацею, що розсієє морок. Він переконує людину усвідомити, що люди завжди "вбирають" кліше своєї епохи, і ці кліше не дозволяють людині відкритися новому екзистенціальному досвіду. Після усвідомлення цього можна спробувати прорватися до відношення з "Вічним Ти". Але гарантії немає – є тільки надія...

Отже, основою дослідження проблеми релігійного діалогу в сучасному розумінні слугувала концепція діалогічності М.Бубера. Тому підбиваючи підсумки даного дослідження, зробимо певні висновки:

М.Бубер розглядає діалог в онтологічному зрізі, звідси ключовою темою творчості М.Бубера є – онтологія діалогу. Бубер розуміє діалог як буття людини, але буття у різних зрізах. Звідси, М.Бубер виділяє різні

сфери діалогу, в залежності від сфери людського існування. А саме, діалог між людиною і Богом, між людиною і людиною та людиною і світом;

діалогом М.Бубер називає "Я-Ти" зв'язок, не існує "Я", як атомарної реальності. Моє "Я" це "Ти" сказане мені іншою людиною. Тобто, М.Бубер акцентує увагу на понятті "Інший". Цьому "Іншому" у М.Бубера відповідають основні пари слів "Я-Ти" та "Я-Воно";

діалогічне відношення не обмежується лише людською сферою, основною сферою є життя з духовними сутностями, яке є мовчазним, але воно породжує мову. Немає слів Бога, за якими його можливо пізнати, є лише слова, з якими люди звертаються одне до одного. Тільки в цьому випадку виникає діалог, а не просто рефлексія, яка залишає людину в її попередніх межах;

відповідний характер "Я", за М.Бубером, розкривається у слові, жесті, мовчанні, коли повідомлення підкріплюється абсолютним "Ти", досягає "Я" і "Я" стає спроможним відповісти єдиним можливим способом.

Як ми бачимо, в релігійному діалозі, проблема розуміння досягається на рівні мовлення, але мовлення має специфічне забарвлення (почуттєве). Діалогічне відношення тут не обмежується тільки міжлюдською сферою. Тому діалогічність притаманна релігії особливим чином в якості мовленнєвого відношення між "Я" і "Ти" між Богом і людиною. І перш за все, це первинне відношення через вищі сфери буття "Я" до "Бога", а вже потім через це відношення з'являється самоусвідомлення та розуміння "інших".

Спираючись на концепцію М.Бубера, можна дати загальне визначення "релігійному" діалогу. **Релігійний**

**діалог** – розуміється як зосередження уваги на відносинах між Богом та людиною, при цьому система цих відносин проектується на всі сфери життя людини та суспільства.

Перспективою розвитку даної проблематики може бути розгляд генезису діалогічних відносин, проведення компаративного аналізу діалогічних концепцій М.Бубера, М.Бахтіна, Е.Левіна та ін.

<sup>1</sup>Шестов Л. Мартин Бубер // Бубер. М. Два образа веры. – М., 1999. – С.541; <sup>2</sup>Бубер М. Диалог // Бубер М. Два образа веры. – М., 1999. – С.125; <sup>3</sup>Лифинцева Т.П. Бубер М.М. // Новая философская энциклопедия. В 4-х т. – Т.1. – М., 2000. – С.318; <sup>4</sup>Бубер М. Я и Ты // Бубер М. Два образа веры. – М., 1999. – С.61; <sup>5</sup>Баканурский Г.Л. Религиозно-философская концепция М. Бубера // Вестник МГУ. Сер. VIII. 1968. №3. – С.51; <sup>6</sup>Там само. – С.54; <sup>7</sup>Бубер М. Я и Ты // Бубер М. Два образа веры. – М., 1999. – С.65; <sup>8</sup>Куликов В.Б. Концепция личности в религиозно-философской антропологии Мартина Бубера // Историко-философские исследования. Свердловск, 1977. – С.114–119; <sup>9</sup>Дворкин И. Ты и Оно. По следам М. Бубера и З. Фрейда // Вопросы философии. – 2002. – №4. – С.142; <sup>10</sup>Роджерс К. Взгляд на психотерапию. Становление человека. – М., 1994. – С.22; <sup>11</sup>Гуревич П.С. Философская антропология Мартина Бубера // Бубер М. Я и Ты. – М., 1993. – С.174; <sup>12</sup>Цит за: Баканурский Г.Л. Религиозно-философская концепция М. Бубера // Вестник МГУ. Сер. VIII. 1968. №3. – С.52; <sup>13</sup>Цит за: Баканурский Г.Л. Религиозно-философская концепция М. Бубера // Вестник МГУ. Сер. VIII. 1968. №3. – С.54; <sup>14</sup>Цит. за: Померанц Г. Встречи с Бубером // Бубер М. Два образа веры. – М., 1999. – С.7; <sup>15</sup>Цит за: Баканурский Г.Л. Религиозно-философская концепция М. Бубера // Вестник МГУ. Сер. VIII. 1968. №3. – С.56; <sup>16</sup>Бубер М. Я и Ты // Бубер М. Два образа веры. – М., 1999. – С.76; <sup>17</sup>Там само. – С.81; <sup>18</sup>Лифинцева Т.П. Философия диалога Мартина Бубера // <http://www.anthropologi.ru>; <sup>19</sup>Бубер М. Затмение бога // Бубер М. Два образа веры. – М., 1999. – С.483; <sup>20</sup>Лифинцева Т.П. Философия диалога Мартина Бубера // [www.anthropologi.ru](http://www.anthropologi.ru); <sup>21</sup>Бубер М. Затмение бога // Бубер М. Два образа веры. – М., 1999. – С.488; <sup>22</sup>Там само. – С.455.

Надійшла до редколегії 26.01.2005

О.Б. Горгота, асп.

## ТОТАЛЬНА ДЕТЕРМІНАЦІЯ У ФІЛОСОФІЇ Г.В.Ф.ГЕГЕЛЯ І ПЛЮРАЛІЗМ К.ЯСПЕРСА ЯК МЕТОДОЛОГІЧНІ ПРИНЦИПИ ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКОГО ДОСЛІДЖЕННЯ

У даній статті проведено паралелі двох історико-філософських концепцій, в основу яких покладено різні методологічні принципи: гегелівська позиція щодо історії філософії як науки, детермінованої логіцизмом та історизмом; ясперсівський погляд на історію філософії як на ряд унікальних явищ, існування яких не вимірюється логіцистськими та істористицистськими параметрами.

*The article focuses on two historico-philosophical theories, which are in turn based upon two opposing methodological principles: Hegel's view of philosophy as a science, reigned by logic and laws of historical development. Jaspers presents an alternative view: history of philosophy – as a line up of unique events, the essence of which cannot be understood along the lines of logic and historicism.*

У сфері історико-філософського дослідження на сьогоднішній день актуальним є питання існування інтегративної площини рівноцінних та рівнозначних філософських вчень; на зміну класичному моністичному утверджується народжений в епоху постмодернізму плюралістичний погляд на пізнання філософських вчень в історії філософії. Відповідно цій позиції виникає методологічна проблема зведення усієї багатоманітності філософій в єдину систему для їх дослідження та викладання. При вирішенні даної проблеми правомірно йти шляхом не наслідування авторитетним історико-філософським концепціям, а пошуку нових підходів, принципів, методологій.

До розгляду пропонується новий методологічний підхід у дослідженні історії філософії, який ґрунтується на позиції принципового плюралізму, репрезентований представником німецької екзистенційної філософії ХХ ст. К.Ясперсом. При цьому варто зауважити, що висвітлення ясперсівської історико-філософської концепції неможливе без її співставлення із принципами, покладеними в основу методологічної системи німецької класичної філософії ХІХ ст. Розкриття історико-філософської концепції Г.В.Ф.Гегеля та її критика стала

базисом для побудови ясперівської методології дослідження філософських вчень в історії.

При співставленні методологічних принципів вищенаведених представників класичної та постмодерної німецької філософії, важливим є виявлення наукового характеру визначення історії філософії за Гегелем. Сформована ним наукова методологія історико-філософського дослідження формує ідею розвитку філософії в історичному просторі як об'єктивному, трансцендентному по відношенню до людської свідомості. Наукове обґрунтування історико-філософської системи з необхідністю веде до її уніфікації, підпорядкування одних елементів іншим, домінування одних філософських вчень над іншими, що заперечує застосування принципу плюралізму при дослідженні даної системи.

На противагу гегелівському баченню, Ясперс обґрунтовує ненауковий характер визначення історії філософії (говорить про "філософію історії філософії"). Він застосовує плюралістичний підхід до її пізнання, який виявляє вічність та постійну актуальність Ідеї філософії без її прогресу чи регресу. Одним із важливих моментів для Ясперса є поява нових філософських індивідуальностей, які в принципі не порівнювані один із одним із точки зору розвитку знання. Він об-

ґрунтовує взаємозалежність історико-філософського дослідження та стану людської свідомості, таким чином спростовуючи гегелівський об'єктивізм; виносить історію філософії у сферу інтерсуб'єктивного, комунікації, діалогу. Проблема застосування принципу плюралізму Ясперс вирішує саме на методологічному рівні, припускаючи існування цілого ряду підходів та прийомів історико-філософського дослідження, розроблених філософами в різні історичні періоди.

Таким чином, *мета* даної статті є висвітлення специфічного змісту принципу плюралізму в методології К.Ясперса при співставленні з поняттям тотальної детермінації в історико-філософській системі Г.В.Ф.Гегеля.

Відповідно до поставленої мети визначається *завдання* дослідження у даній статті: компаративний аналіз двох методологічних позицій щодо пізнання історії філософії – Ясперса та Гегеля – для вирішення проблеми правомірності застосування принципу плюралізму в даному дослідженні.

Звертаючись до історії філософії у цілому, Гегель наголошує на існуванні лише однієї філософії – власної, в основі якої лежить обґрунтування цілісності та повної детермінації історико-філософського процесу. Існування водночас декількох філософських вчень пояснюється Гегелем як виявлення різних сторін єдиної цілісності, що лежить в їх основі. Він підкреслює єдиність, недосконалість та незавершеність будь-яких філософських учень, які існували в часі.

Дане положення Гегеля обумовлене онтологічними передумовами його історико-філософського вчення. Як зазначає російський філософ ХХ ст. В.А.Малінін, "окрім особистого інтересу до історії думки, у нього виникала об'єктивна потреба в історико-філософському обґрунтуванні своєї системи абсолютного ідеалізму"<sup>1</sup>.

Розвиток філософських уявлень, на думку Гегеля, є іманентним процесом, що розгортається в історії; взаємопов'язаним із соціально-політичними явищами в суспільстві. Досліджуючи закономірності історичного процесу розвитку всієї системи людського знання, суспільної свідомості, він визначав цей процес як проходження етапів на шляху досягнення найвищого ступеня пізнання – наукового.

Як зазначають К.А.Сергєєв та Ю.В.Петров, досліджуючи гегелівську історико-філософську концепцію в контексті новоєвропейської метафізики: для її розуміння "суттєве значення має його програма побудови Системи науки. Відповідно Гегелю, поза такою системою неможливо взагалі достовірне філософське осягнення історичного руху філософії "до форми науки", поступового її руху "до тієї мети, досягнувши якої, вона могла б відмовитись від свого імені любові до знання і бути дійсно знанням"<sup>2</sup>.

Радянська історико-філософська наука стала провозвісницею даного гегелівського положення. Про це свідчать А.С.Богомолів та Т.І.Ойзерман: "Гегель, таким чином, якщо не проголосив, то в усякому випадку довів своїм власним вченням необхідність переходу від плюралізму філософських систем і системою до наукової філософії, яка, однак, не лише завершує попередній розвиток, але разом із тим починає нову епоху у філософії... Тому-то розвиток філософії, яка стала науково-філософським світоглядом, не означає переходу до іншої філософії. Це – органічний розвиток на власній теоретичній основі, розвиток, який передбачає збагачення положень, що виявилися неправильними, недостатніми, односторонніми, і заміну їх більш правильними, які глибоко відображають ту дійсність, що раніше осягалась абстрактно, неадекватним чином"<sup>3</sup>.

Проведення та обґрунтування наукового дослідження історії філософії, започаткованого Гегелем, призводить до формування наукового бачення співвідношення об'єктивного та суб'єктивного. Про що було зазначено Гегелем у праці "Про сутність філософської критики": "коли ж ідея філософії стає більш науковою, слід відрізнити індивідуальність, яка виражає її характер без збитку для єдиної ідеї філософії та її суто об'єктивного відображення, від суб'єктивності або обмеженості, що втручаються в зображення ідеї філософії"<sup>4</sup>.

Критикуючи науковий підхід Гегеля до пізнання історії філософії, Ясперс вважає, що філософія не може бути суто предметним, а тому суто науковим знанням, оскільки вона не може відрізнитися від внутрішнього світу того, хто філософствує. Він прагне ствердити особливий, виключно філософський, підхід до пізнання історії, тлумачення буття, що виходить за рамки науки. У цьому зв'язку Ясперс намагається розкрити характеристику людських форм конституювання світу, тих принципів людини, які лежать в основі її науково-теоретичної й морально-практичної діяльності.

Істинна сутність людини, на думку Ясперса, виявляє себе лише в екзистенції. А в якості екзистенції людина не може визначатися з позицій всезагального; навпаки, вона повинна бути пояснена з самої себе, із своєї однократної специфічної історичної ситуації. На думку Ясперса, людина, як можлива екзистенція, знаходиться по той бік свого визначення в об'єктивних науках; у своїй свободі, одиничності та невизначеності екзистенція взагалі не може бути детермінованою. Будь-яке онтологічне закріплення поняття екзистенції заперечується Ясперсом. Екзистенція не підкорена ніякій всезагальній сутності або якимось іншим остаточним законам і правилам, вона є історично однократним буттям, яке у своїй свободі є першопочатком свого власного "Я", а тому й не може бути ніколи пізнаною з допомогою всезагальних понять<sup>5</sup>.

У межах гегелівської методологічної системи виділяють ряд принципів, головним із яких є принцип єдності логічного та історичного. Розкриваючи цю визначальну рису філософії Гегеля, західний історик філософії ХХ ст. Б.Рассел, відмічає: "хоча кінцева реальність позачасова, а час є лише ілюзія, породжена нашою нездатністю бачити ціле, однак часовий процес має тісний зв'язок із чисто логічним процесом діалектики. Світова історія в дійсності розвивалась за посередництвом категорій, від чистого буття в Китаї (про яке Гегель не знав нічого, крім того, що воно мало місце) до абсолютної ідеї, яка, очевидно, наближається до здійснення, якщо ще не здійснена, у прусській державі. Часовий процес, згідно з Гегелем, йде від меншого вдосконалення до більшого вдосконалення як в етичному, так і в логічному плані"<sup>6</sup>.

В "Енциклопедії філософських наук" Гегель відмічає, що логіка починає з того, із чого починає історія філософії. Так він вибудовує логічно узгоджену схему розвитку історії філософії, в якій мала своє місце кожна філософська концепція.

Критикуючи дане гегелівське положення, Ясперс формує інший підхід до розгляду співвідношення логічного та історичного в історії філософії. Він підкреслює, що "існування в часі" характерно для емпіричного "Я"; що стосується трансцендентного "Я", то воно лише значиме, але не дійсне. Свою "позачасовість" трансцендентне "Я" набуває, жертвуючи своєю дійсністю. Іншими словами, емпіричне "Я" характеризується історичною ситуативністю. На відміну від ситуацій те, що відноситься до значимого, повинно носити постійний характер, бути інваріантом.

Ясперс розглядає поняття "свідомість взагалі" як об'єкт вивчення логіки й трансцендентної філософії. Розум,

дух – це цілісність мислення, діяльності та відчуттів. Цілісність – це відмітна риса духу. Як пише Ясперс, на відміну від позачасової "свідомості взагалі", дух є часовим буттям, в якості якого він схожий з наявним буттям (тобто живим, безпосередньо-емпіричним "Я"), але на відміну від останнього він рухається з допомогою рефлексії, а не як біологічно-психологічна подія.

За Ясперсом, емпіричне "Я" володіє перевагою перед "свідомістю взагалі" саме в результаті того, або за рахунок того, що воно діє та існує в часі. Таким чином, Ясперс висуває три об'єкти дослідження: емпіричне "Я", "свідомість взагалі" й "дух".

Важливим у гегелівській методологічній системі дослідження історії філософії є також принцип сходження від абстрактного до конкретного. За Гегелем, рух філософської думки відбувається немов по спіралі: поряд із основними витками, які характеризують сходження Ідеї до своєї всезагальної конкретності, проводиться уявлення про велику кількість часткових кіл неосновної спіралі, тобто систем філософії, які виражають особливі, інколи випадкові явища закономірного у своїй суворій логіці руху Ідеї.

Таким чином, маємо ряд "головних" та "другорядних" філософських концепцій в історико-філософській системі Гегеля. Водночас німецький класик наголошує на тому, що "важливо знати всю багатоманітність рефлексій духу, кожна з яких повинна мати свою сферу у філософії", так само як і все підлегле та недостатнє у цих рефлексіях"<sup>7</sup>.

Отже, за Гегелем, існування ряду філософських учень в історії повністю детерміноване субстанційними чинниками, що виражаються в історизмі та логіцизмі. За таких умов ми не можемо говорити про плюралізм, або навіть діалогічність в історії філософії.

Натомість Гегель вводить поняття "партійності", яке потім активно використовується в радянській історико-філософській науці XX ст. Як зазначає В.А.Малінін, "Гегель відкидав думку, немов історик повинний бути зовсім безпартійним, відмічаючи, що цю вимогу виявляють зазвичай до історії філософії... інтерес невідворотно виявляється в історії філософії... позитивне та зацікавлене відношення до предмета він називав "партійним відношенням", пропонуючи відрізнити його від "партійності суб'єктивної"<sup>8</sup>.

У праці "Про сутність філософської критики" Гегель наголошує на існуванні полеміки між різними філософськими течіями, які претендують на значимість в історії філософії. "Якщо сама критика бажає ствердити однубічну точку зору проти інших так само однубічних, то вона сама є полеміка й пристрасна справа однієї з партій; разом із тим й істинна філософія, виступаючи проти не-філософії, не в змозі уникнути зовнішнього виразу полеміки, тому що, оскільки в неї в її позитивному немає нічого спільного з не-філософією й вона не має можливості тому стикатись з нею у критиці, філософії не залишається нічого, крім негативного критикування..."<sup>9</sup>. На думку Гегеля, кожній філософії повинно здаватись нестерпним бути лише партією. "Полеміка множин" завершується, коли одна з них перестає бути партією й виявляє свою повноту.

Таким чином, маємо існування єдиної Абсолютної Ідеї як певної субстанційної основи ряду філософських рефлексій, які є її виразниками та репрезентантами різних "партійних інтересів".

Обґрунтування субстанційності, єдності й тотальної детермінації різних філософських напрямків в історії – визначальна риса історико-філософської концепції Гегеля. У "Лекціях з історії філософії" він зазначає: "... подібно тому, як ми бажаємо побачити ландшафт у

цілому, який зникає, коли починають зупинятись на окремих його частинах, так і дух хоче бачити відношення до цілого. Ні до чого це так не відноситься, як до філософії, а потім до її історії"<sup>10</sup>.

Розгляд гегелівської наукової історико-філософської концепції на сьогоднішній день із необхідністю призводить до постановки питання уніфікації (зведення до єдиної системи, форми, одноманітності) філософських вчень при їх дослідженні. У процесі пошуку нових методологій пізнання історії філософії є виправданим небажання підкоритись всезагальним стандартам, авторитетним філософським схемам, які втратили актуальність із зміною філософської ситуації.

У цьому руслі зазначається новизна та легітимність ясперівської методології історико-філософського дослідження, за основу якої береться передусім принцип плюралізму. Зокрема, Ясперс проводить положення, що заперечує можливість та необхідність теоретичного узагальнення історико-філософського процесу. На його думку, історія філософії – не єдиний в своїй необхідності (у дусі Гегеля) процес, в якому виявляється прогрес духу, а сукупність "індивідуальних бачень світу", які можливо пов'язати лише ідеєю "постійних станів свідомості особистостей". Оскільки свідомість цих індивідів, що філософствують, визначається завжди одними й тими самими константами, звідси, філософія (й історія філософії) обертається у колі одних і тих самих питань.

Відмічаючи психологічність ясперівської методології історико-філософського дослідження, радянський філософ М.К.Мамардашвілі називає його ряд філософських учень "рядом позицій свідомості", які вироблені окремими філософами, "найбільш напруженими моментами блукань, пригод людського духу". Їх зв'язок, на думку Мамардашвілі, існує лише в пам'яті "екзистенційного Одиссея, який несе історію в собі як внутрішнє досягнення власної свідомості"<sup>11</sup>.

Критикуючи ясперівську історико-філософську концепцію, Мамардашвілі наголошує, що формування головних абстракцій представників філософії екзистенціалізму відбувається саме на матеріалі цієї (власної) свідомості. Розглядаючи поняття свідомості, яке має важливе значення як у філософії, так і в історії філософії Ясперса, Мамардашвілі відмічає, що мисленнєві утворення, які будуються суб'єктами пізнання, і способи, якими вони це роблять, є насправді та їхня "стихийна свідомість", якою вони володіють.

Тобто йдеться про залежність виникнення філософії від станів свідомості самих філософів, при цьому належне місце відводиться здатності філософа-автора до "діалогу" в історії як позачасовому, трансцендентному вимірі.

Таким чином, у співвідношенні "суб'єктивне – об'єктивне" Ясперс наголошує не лише на домінуванні суб'єкта як головного чинника формування методологічних принципів дослідження філософії та історії філософії. Більше того, філософ стверджує єдність суб'єктивного та об'єктивного характеру при даному формуванні, стверджуючи єдину його основу – інтерсуб'єктивний, комунікативний, діалогічний, плюралістичний простір – "Те, що охоплює".

Ясперс намагається подолати протиставлення суб'єкта об'єкту, розуміння світу як суб'єкт-об'єктного відношення. З цією метою він уводить поняття "Того, що охоплює". Виявляючи себе в дуалізмі суб'єкта й об'єкта, це поняття виступає в якості об'єднуючого фактора, але не може слугувати адекватним предметом.

"Те, що охоплює", як підкреслює Ясперс, є лише предметом "філософської віри", вільної від догм, висновків, висловлених у ряді незмінних істин. "Філософська віра" перебуває у постійному русі, в постійному

обґрунтуванні своїх істин на основі досвіду; вона виражає необхідність і можливість віри взагалі.

Таким чином, стверджуючи позицію принципового плюралізму, К.Ясперс наголошує на інтерсуб'єктивному, комунікативному, діалогічному факторі існування історії філософії. Для сучасного історико-філософського дослідження, на його думку, важлива саме філософська особистість із своєю здатністю творення, осягнення філософської ідеї.

Як зазначає Б.Т.Григор'ян, філософія Ясперса є "персональною в усіх іпостасях і, як це неодноразово відмічав автор, вона із самого початку розроблялась як філософія особистості на противагу всякому філософуванню про речі та предметний світ"<sup>12</sup>. Ідеться про філософування як функцію людської дійсності, про мисленнєві утворення, які, виходячи з життя особистості, як повідомлення звертаються до окремих людей. Безособистісний образ об'єктивованих філософських мовленнєвих форм знаходить своє підтвердження лише в екзистенції людської особистості.

**Висновки.** Отже, сучасна західна філософія, репрезентантом якої є К.Ясперс, відкидаючи всякий монізм, у своїх головних рисах є плюралістичною, тією, яка визнає існування багатоманітності самостійних, часто персоніфікованих сутностей.

Характерне для сучасної західноєвропейської філософії заперечення будь-яких об'єктивних загально значимих сутностей і принципів веде до плюралізму, а ясперсівська ідея комунікації містить у собі можливість

розчинення суб'єкта в ірраціональному потоці. Ясперс намагається уникнути цієї небезпеки, підкреслюючи перервність будь-якої комунікації. Відтворення людиною структури власного буття підкорено постійним історичним змінам. Так що окрема особистість постійно опиняється перед необхідністю знову конструювати саму себе. Крім того, форми й норми, які конструюються суб'єктом, не володіють тією загально значимістю, як це має місце в трансцендентальній філософії (Гегеля); вони завжди пов'язані із суб'єктом і мають сенс та значення лише для нього.

<sup>1</sup>Малинин В.А. Диалектика Гегеля и антигегельянство. – М., 1983. – С.7; <sup>2</sup>Сергеев К.А., Петров Ю.В. Гегелевская история философии в контексте новоевропейской метафизики / Г.В.Ф. Гегель. Лекции по истории философии. В 3-х кн. – Кн.1. – СПб, 1993. – С.30; <sup>3</sup>Богомолов А.С., Ойзерман Т.И. Основы теории историко-философского процесса. – М., 1983. – С.206–207; <sup>4</sup>Гегель Г.В.Ф. О сущности философской критики // Работы разных лет. В 2-х т. – Т.1. – М., 1970. – С.272; <sup>5</sup>Григор'ян Б.Т.. Экзистенциальная концепция человека К. Ясперса // Буржуазная философская антропология XX века. – М., 1986. – С.23–34; <sup>6</sup>Рассел Б. История западной философии. В 3-х кн.. – Новосибирск, 1999. – С.67; <sup>7</sup>Гегель Г.В.Ф. О сущности философской критики // Работы разных лет. В 2-х т. – Т.1. – М., 1970. – С.273; <sup>8</sup>Малинин В.А.. Теория истории философии. – М., 1976. – С.87; <sup>9</sup>Гегель Г.В.Ф. О сущности философской критики // Работы разных лет. В 2-х т. – Т.1. – М., 1970. – С.283; <sup>10</sup>Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. В 3-х кн. – Кн.1. – СПб., 1993. – С.73; <sup>11</sup>Мамардашвили М.К.. Критика Ясперса // Как я понимаю философию. – М., 1990. – С.234; <sup>12</sup>Григор'ян Б.Т. Экзистенциальная концепция человека К. Ясперса // Буржуазная философская антропология XX века. – М., 1986. – С.23–34.

Надійшла до редколегії 22.04.2005

В.В. Катеринич, асп.

## ПРОБЛЕМА ІНШОГО В КОНТЕКСТІ СУЧАСНОЇ ГУМАНІСТИЧНОЇ ПАРАДИГМИ

*У статті розглядаються особливості сучасної гуманістики. Автор звертає увагу на "Проблему Іншого" як один з модусів гуманізму.*

*In the article the features by modern humanism are esteemed. The writer pays attention on "a Problem Other" as one of modes of a humanism.*

Сучасна культура характеризується зміною етичної парадигми, адаптацією до нових умов існуючих ідеалів і цінностей. В такій ситуації відбувається звернення до гуманізму, як певного набору значень і смислів. Проте антропоцентричний та теологічний гуманізм, відпрацьовані в класичній філософській та етичній традиції і в модерній культурі, вичерпали себе і виявляються на сьогодні недостатніми. Сучасна соціально-культурна ситуація вимагає нового змісту гуманізму. Запропонована стаття є спробою довести потенціал і перспективність такої моделі гуманізму, як гуманізм-Іншого.

В останні роки намітилося серйозне переосмислення місця людини в сучасному світі. Вихідним фактом цього процесу послугує трансформація сучасного суспільства. Трансформація, в даному випадку, розуміється як радикальні і відносно швидкі зміни соціальних інститутів, соціальної структури, і, як наслідок, суспільної свідомості. На сьогоднішній день людство не має альтернатив гуманістичному розумінню людини, однак зміст самого гуманізму виявляє полісемантичність і навіть суперечливість, припускає різноманітні інтерпретації. Яким бути новому гуманізму – це важливе питання сучасної духовної ситуації. Ми спробуємо продемонструвати, що ідея самоцінності і самодостатності людини вичерпала себе – майбутнє буде гуманізмом Іншого або його не буде взагалі.

Лінію пошуку трансформації принципу гуманізму в етико-культурологічному контексті репрезентують дослідження як зарубіжних, так і вітчизняних дослідників<sup>1</sup>.

Вчення гуманізму починається з прояснення природи людини, її особливості, унікальності. Принципова відмінність людини від тварин, усвідомлення свого особливого призначення в житті забезпечує "піднесеність" людяності, складовою частиною якої виступає духовність. Людина відбувається лише в тому випадку, коли вона є духовною, інакше на неї чекає буття лише в якості суспільної функції<sup>2</sup>. Слід зазначити, що на сьогоднішній день зміст, який сучасна людина вкладає в поняття "духовність", припускає варіативність.

Як відомо, в європейській філософії у розгляді гуманізму існує дві основні традиції: релігійна та атеїстична. Релігія має своє обґрунтування людяності і вищих цінностей – любові, самопожертви, милосердя, співчуття і ін. І сьогодні в широкому загалі не втрачає своєї актуальності традиція пов'язувати духовність з релігією. Про це говорив М.К.Мамардашвілі: "...люди Бога не бояться. Не відчувають страху і сорому перед деякою вищою інстанцією, перед істиною. Але без цього не вибудовується ніяка нормальна структура свідомості, не складається ієрархія цінностей в ній. ...Ти можеш зайняти визначене місце в світі, тільки якщо в собі чи перед собою відчуваєш певну вищу точку..."<sup>3</sup>. Релігія звертається безпосередньо до кожної окремої людини через єдину систему норм та орієнтацій, які є незмінними та абсолютними. Релігія передбачає піднесення людини над буденністю і відрив від конкретності земного буття в своєму зверненні до трансцендентного. Чи може ця орієнтація відповідати сучасності? Реалії сьогодення

свідчать про те, що гуманізм не вичерпується інтерпретацією в контексті релігії.

Атеїстична традиція розуміння гуманізму, що панувала тривалий час, стверджувала принцип антропоцентризму – самоцілі і самоцінності людини. Для її прихильників було безсумнівним, що прогрес науки з постійним прискоренням в найближчому майбутньому остаточно переможе і перетворить природу, забезпечить щасливе життя людству. Адже людина має бути володарем історії і свідомо нею керувати. Вважалося, що людина знає відповіді на основні питання про себе і світ, і невдовзі знатиме абсолютно все.

Сьогодні подібне розуміння гуманізму уявляється проблематичним, тому що людина, виявляється, і досі не може навіть остаточно сказати, хто вона. Вона просто знаходить себе в світі, не знаючи, звідки виникла і з якою метою існує. Відповіді на ці питання вона шукала у своїй діяльності, але, перетворюючи світ технікою замість смислу знайшла порожнечу. Отже, проблема гуманізму включає питання про прогрес в історії, про самостійність людини, про правильність обраного людством шляху розвитку.

Сучасна людина вже не стільки захоплюється собою, скільки лякається себе. Досвід ХХ-поч.ХХІ ст. демонструє, що з'явилися нові види страхів людини, такі як страх знищення людства шляхом застосування зброї масового знищення; страх перед тероризмом (щорічно відбувається в середньому 400 терактів внаслідок яких гине більше 2000 людей); страх екологічної катастрофи. Частіше заговорили про психотронну війну – використання електронних засобів для впливу на мозок людини. Лякає технологія маніпуляції життям на рівні людського ембріону, перспективи в розвитку генної інженерії, що пов'язані з клонуванням. До того ж футурологи пропонують різні моделі майбутнього, що породжує страх перед зіткненням з майбутнім. Весь спектр страхів в різній мірі впливає на психічний стан людини, певним чином визначаючи її поведінку. Все це доводить, що знищуючи собі подібних, людина втрачає себе, свою людяність; підкорюючи природу вона руйнує свій дім. І скільки б не говорили про екологію природи й душі, вона неможлива до тих пір, поки не буде подолано егоцентричний абсолютизм антропоцентричного проекту гуманізму. Відтак, гуманізм проблематизується усвідомленням людини, що світ не вичерпується людським, що вона є лише частиною складної реальності. Людину не можна розглядати як замкнену систему, вона живе, лише виходячи за свої межі, в просторі діалогу з Іншим буттям, або в бутті-Іншим.

Якщо розуміти гуманізм у вузькому сенсі як спробу перманентного освоєння досвіду минулого, чим в свій час представники Відродження означували гуманізм, як повернення до здобутків античності, то і тут він сьогодні виявляється проблематичним. Оскільки "самодостатня" сучасна людина заперечує свою історію, уподібнюючись тим "нерозумним грекам" (Платон), які вимушені впадати в безглузду безкінечність, повторюючи помилки, не бажаючи знати минуле. Вступаючи в "інформаційну" епоху, людство наче відривається від історичного коріння. Минулі покоління закликали порівнювати своє життя з життям попередників, сьогодні ж переважає порівняння з більш розвиненими сучасниками<sup>4</sup>. Чи збереже людство в новому тисячолітті інваріантні культурні цінності? Чи не загрожує "наступ" інформаційної цивілізації на культуру минулого, якщо згідно з Шпенглером протиставляти культуру та цивілізацію?

Сучасна цивілізація переживає глибоку культурну мутацію – складається нова культурна парадигма. В даному контексті парадигма розуміється як дух епохи,

що реалізується в певному соціокультурному просторі. Це система зразків, норм, цінностей. Мова йде про існування центральної ідеї, здатної поєднати людей в особливі спільноти, вмотивувати і направляти їх поведінку. Стає зрозумілим, що розвиток суспільства неможливий без відродження духовної культури, яка виступає необхідним фактором виховання всебічно розвинутої особистості. І починати потрібно з кожної окремої людини, якою щоденно твориться той чи інший світ. Саме від неї залежить наповнення його любов'ю, миром, прощенням. Актуальними є слова С.Н.Булгакова: "не в парламентах чи народних зібраннях відбувається тепер зіткнення добра і зла, а в душах людей, і історичні долі вирішуються в тій внутрішній боротьбі"<sup>5</sup>.

Важливим завжди було питання, як виховати людину людиною. Сьогодні, коли вимальовуються контури цивілізації майбутнього, виховання духовної, вільної і відповідальної людини має стати метою і основою соціально-економічних, політичних, культурних процесів. Вищою цінністю має стати особистість і її свобода, свобода від усього нав'язаного ззовні, свобода самовизначення і саморозвитку, свобода духу, але самодостатність не повинна переходити у крайнощі як у М.Штірнера "я розвиваю себе не як людина і розвиваю в собі не людину, але себе, своє Я"<sup>6</sup>. Обмеженість такого розуміння очевидна, бо позбавляє повноти всі категорії належного: "всі істини, підвладні мені, я визнаю, а такі істини, які росли б вище за мене і з якими я мав би узгоджуватися, я не знаю. Для мене не існує істини, оскільки вище за все я ціню самого себе"<sup>7</sup>.

Криза антропоцентричного гуманізму призвела не лише до втрати попередніх ідеалів, а й до сумніву в необхідності гуманістичних ідеалів взагалі. Реагуючи на критику гуманістичної традиції, провідні напрямки філософсько-етичної думки ХХ ст. присвятили себе завданню переосмислення і поновлення гуманізму, не замінивши його іншою парадигмою, а об'єктивному і конструктивному його аналізу.

Критичний аналіз основних положень гуманізму призвів до виникнення руху за "новий гуманізм". До цієї проблеми в своїх дослідженнях звертались Ж.–П.Сартр, Е.Левінас, А.Маслоу, Р.Лейнг, Р.Порті, Ю.Хабермас, Р.У.Емерсон та ін.

Нові можливості для подолання антропоцентричного гуманізму відкриваються, в етиці зокрема, коли тематизується проблема Іншого. В теоретичних філософсько-етичних розвідках в різних формулюваннях і підходах ідея Іншого відображалася М.Бубером, М.Бахтінін, К.Ясперсом та іншими філософами.

Первинне розуміння Іншого було розумінням його як іншої людини. Згідно з еволюційною теорією походження людини, можна думати, що цінності підкорені завданню виживання й задоволення потреб. Зустріч з Іншим може сприйматися як конфліктна ситуація, як зіткнення з противником, конкурентом в природному відборі. Але людство дійшло того рівня розвитку, коли таке сприйняття Іншого стало неприйнятним; стає зрозумілим, що самозамкненість і самодостатність людської реальності мають бути подолані. Головна проблема суб'єкта – не проблема виживання і самореалізації, а проблема спілкування з Іншим. Інший не Я, але завдяки нашій зустрічі формується моя і Його свідомість, розум, проявляються наші почуття і емоції, те, що характеризує нас як людей. Якщо ми не визнаємо іншу людину, не визнаємо себе-Іншим, то неможливими стануть будь-які регулятиви і наші стосунки визначатимуться лише принципами безпринципності, а це призведе людство до межі історичного існування, про що свідчить досвід світових війн, тоталітарних режимів, глоба-

льних проблем. Ідея антропоцентризму, відтак, виявляється неприйнятною тому, що людина сприймається згідно з нею як "господар" світу, яким вона може і повинна володіти. Альтернативою цієї ідеї виступає принцип "коеволюції" – максимально сбалансованої взаємодії природи і людини. Природа в такій картині світу уявляється як Інший, тобто як суб'єкт рівноправних відносин. Якщо егоїстичний антропоцентризм не визнавав Іншого (природу, інших людей, інші традиції, Бога), то тепер світогляд повинен визначатися діалоговою культурою, етикою гідних стосунків.

Необхідно виробити загальні принципи відносин Я-Інший. Перш за все, перефразовуючи євангельську заповідь, необхідно ставитись до іншого так, як ми б хотіли, щоб ставилися до нас. Іншими словами, людина має розглядати Іншого в якості суб'єкта, називати його "Ти"<sup>8</sup>. Подібне ставлення передбачає певну дистанцію, мирне розмежування сфер впливу, визнання суверенітету іншого. Разом з тим потрібно знаходити те, що об'єднує, щоб кожна зустріч була не зіткненням, а візнаванням себе в Іншому. Більш того, слід прагнути до розуміння Іншого як свого інобуття, інший в такому випадку буде іншим Я, тобто Іншим, яке є Я<sup>9</sup>. Дистанція і відкритість виявляються універсальними принципами діалогу, гідних відносин. В цілому, теорія діалогу з Іншим була розроблена М.Бахтініним, С.Франком, Ю.Лотманом та іншими дослідниками.

Дослідженням відносин з Іншим займалися іспанські філософи М.Де Унамуно та П.Ентральго. Унамуно спостерігав за легкістю і поверхневістю життя сучасних людей, які нездатні проникнути в глибинні таємниці життя, відчувати біль своєї смертності і жагу безсмертя. На його думку, саме здатність людини відчувати цей біль і визначає відношення до Іншого<sup>10</sup>. Відповідно, особисте екзистенційне страждання робить можливим співчуття – головний принцип людяності. Спільний біль, співчуття, любов, жага безсмертя виступають контекстом, в якому здійснюються гуманні стосунки з Іншим.

Принцип самототожності, ізольованості, автономії, самотності Я, як вихідного стану людини, критикує П.Ентральго. Він ставить акцент на "ми" – інтерсуб'єктивність, що виникає із зустрічі з Іншим. В такому випадку відбувається обмін буттям з Іншим, спів-буття. Тут основним принципом стає особистісний підхід, коли Інший не об'єктивується. Відноситись до Іншого як до особистості означає приймати участь в його внутрішньому житті і також відкрити себе для нього. Інший має стати для мене внутрішнім і особистісним "я"<sup>11</sup>.

Таким чином, гідні стосунки з Іншим виступають глибинним виміром екзистенції, тією позицією, з якої людина може поглянути на себе ззовні і контролювати себе.

М.Хайдеггер, П.Рікер Іншими уявляли навіть майбутні покоління, які ввірені нам і життя і смерть їх залежить від нас. В цьому випадку принцип відносин Я-Інший тотожний кантівському імперативу: роби так, щоб результати не виявилися гибельними для майбутніх поколінь, тобто роблячи вибір сьогодні, думай про майбутнє людини, яке залежить від твого вольового рішення<sup>12</sup>.

Тільки "етика відповідальності" здатна передбачати наслідки людської діяльності для майбутнього. Від нашого відношення до Інших поколінь залежить історична доля людства, існувати йому і розвиватися, чи загинути. Тому принцип відповідальності стає сьогодні головним регулятивом відносин.

А.Маслоу, К.Роджерс, Р.Лейнг у дослідженні відносин з Іншим акцентують увагу на самоактуалізації, унікальності, самотності суб'єкта. Ці автори визнають залежність людини від Інших. Залежність може проявлятися в пануванні над суб'єктом, або в пануванні су-

б'єкта над Іншими (в цьому і проявляється самоактуалізація). Для А.Маслоу стратегію відносин визначає первинний вибір між своїм Я і Я інших<sup>13</sup>. Протиріччя у відносинах Я-Інший Р.Лейнг вбачає в тому, що, з одного боку, суб'єкту загрожує можливість перетворитись в об'єкт маніпуляцій; з іншого, він відчуває недостатність своєї автономії. Згідно цих позицій, зустріч з іншим є конфлікт, а визнання Іншого схоже на смерть суб'єкта. Зрозуміло, що подібні принципи не сприяють нормалізації відносин з Іншим і залишають зустріч в стані конфлікту. Але гідні відносини передбачають певний рівень внутрішнього розвитку суб'єкта, його протистояння зовнішньому впливу, відповідно самоактуалізація, самовдосконалення є необхідними. Також ці дослідники аналізували психоемоційний бік відносин з Іншим і утвердили першочергову важливість переживання і співпереживання.

В цілому сутність гуманізму, в трансформованому його вигляді, можна сформулювати в трьох фундаментальних ідеях: співчуття до Іншого; солідарність з Іншим; відповідальна свобода перед Іншим<sup>14</sup>.

Ці положення об'єднують нове розуміння свободи, коли вона розглядається не як свобода-від, а як свобода-для. Свобода-від несе певне негативне навантаження, вона потрібна лише для подолання зовнішніх перешкод. Навпаки, свобода-для виявляється позитивною, відповідальною, з творчим потенціалом, і перш за все є свободою-для-Іншого. Як писав Е.Муньє "...Я існую в тій мірі, в якій я існую для Іншого, і в кінцевому результаті існувати – означає любити"<sup>15</sup>. В такому випадку свобода не зводиться до егоїзму, а є альтруїстичною, жертвовною, відкритою на зустріч Іншому, вбираючою досвід Іншого, розвиваючою особистість.

Отже, гуманізм являє собою гідну позицію у відносинах з Іншим, інакше кому тоді доводити свою цінність, якщо є тільки я? Складність полягає в тому, що знайти себе можливо тільки у відносинах з Іншим, хоча можна і втратити. Головне, що поза цими відносинами людина як людина не відбудеться. Гуманність вже пов'язується не з суспільним обов'язком, а з усвідомленою моральною нормою, особистою відповідальністю. До того ж, мораль виступає не як зовнішні заповіді, а є внутрішнім їх відкриттям, добровільною альтруїстичною позицією. В сучасному світі, який прискорено змінюється, зовнішнє керівництво неможливе, всі універсальні дескриптивні і нормативні догматичні системи заперечуються, не встигаючи розвинути. Жити гуманно чи не гуманно, робити добро іншим чи використовувати всіх для себе – тут і християнська церква, і підручники етики безсилі, це справа особистої свободи і відповідальності людини. Відповідальна свобода самовизначення і є базою сучасного гуманізму, вона вимагає зберегти себе, свою самотність, не загубитися в масах. Людина відповідальна перш за все перед собою, лише тоді вона приймає вину на себе, вчиться, стає дорослішою і мудрішою, інакше вона звинувачуватиме тих, перед ким відповідальна – інших людей, суспільство, державу.

Отже, особистісність, свобода, відповідальність, духовність виступають основними концептами сучасної парадигми гуманізму, складовими якої є любов до людини, до життя, гідні відносини з Іншим, життєствердження, "благочиння перед життям", активність людини, її відкритість і принципова незавершеність. Нове розуміння гуманізму базується на людяності, яка формується тільки в процесі відносин Я-Інший, коли важливіше не мати-для-себе, а бути-для-Іншого. "Любити ближнього як самого себе" головна заповідь християнства, і, виявляється, що її нове тлумачення відкриває



можливості відродження людяності, оновлення сучасного гуманізму і наповнення його новими смислами.

<sup>1</sup> Гуманізм: сучасні інтерпретації та перспективи / Пазенок В.С., Лях В.В., Соболь О.М., Райда К.Ю., Єсипенко Д.М., Пархоменко Т.С., Федорченко В.К., Любимий Я.В. – К., 2001; *Біленко Т.* та ін. Гуманізм і моральність: екзистенційні виміри. – Львів, 1997; *Мовчан В.С.* Гуманізм. Людина. Свобода. – Дрогобич, 1991; *Федорова Т.Д.* Гуманізм як проблема філософії. – Саратов, 2000; *Черенков М.М.* Про дві традиції європейського гуманізму // Мультиверсум. Філософський альманах: Зб.наук.праць. – Вип.26. – К., 2001; *Балл Г.О.* Діалогічні універсалиї сучасного гуманізму // Гуманітарні науки. – 2001. – №1; *Левінас Е.* Время и другой. Гуманизм Другого человека. – СПб., 1998.; *Лейне Р.* Я и Другие. – М., 2001; <sup>2</sup>*Бердяев Н.А.* Истоки и смысл русского коммунизма. – М., 1990. – С.148; <sup>3</sup>*Мамардашвили М.К.* Лекции по античной философии. – М., 1999. – С.319; <sup>4</sup>*Уткин А.И.* Глобализация: процесс и осмысление. – М., 2001. – С.31–32, 249; <sup>5</sup>*Булгаков С.Н.* Религия человекобо-

жия в русской революции // Христианский социализм: Споры о судьбах России. – Новосибирск, 1991. – С.137; <sup>6</sup>*Штирнер М.* Единственный и его собственность. – Х., 1994. – С.349; <sup>7</sup>Там само. – С.342–343; <sup>8</sup>*Бубер М.* Я и Ты // Бубер М. Два образа веры. – М., 1999. – С.24–121; <sup>9</sup>*Рикер П.* Сам як інший: Пер. із фр. – 2-ге вид. – К., 2002. – С.455; <sup>10</sup>*Зыкова А.Б.* Проблема общения в философии М. де Унамуно // История философии. Вип. 1. – М., 1997. – С.7; <sup>11</sup>*Энтральго П.Л.* Теория и реальность Другого: Пер. с исп. // История философии. Вип. 1. – М., 1997. – С.200–222; <sup>12</sup>*Грейс Ж.* Ответственность за будущее поколения: этический смысл трансмиссии // История философии. Вип.1. – М., 1997. – С.180–202; <sup>13</sup>Гуманізм: сучасні інтерпретації та перспективи / Пазенок В.С., Лях В.В., Соболь О.М., Райда К.Ю., Єсипенко Д.М., Пархоменко Т.С., Федорченко В.К., Любимий Я.В. – К., 2001. – С.207; <sup>14</sup>Там само. – С.248–249; <sup>15</sup>*Мунье Э.* Персонализм // Мунье Э. Манифест персонализма: Пер. с фр. – М., 1999. – С.479.

Надійшла до редколегії 15.02.2005

I.B. Кондратьєва, доц.

## ІКОНОЛОГІЯ ЯК РЕЛІГІЄЗНАВЧА ДИСЦИПЛІНА: ДЕЯКІ ПРОБЛЕМИ ВИВЧЕННЯ ТА ОСОБЛИВОСТІ ВИКЛАДАННЯ

*У статті розглядається сенс та сутність вивчення та викладання іконології.*

*This article is about of sense and essence of studying and teaching of science of icon.*

У навчальному процесі як духовних закладів, так і світських (університетських), в останні роки набирає популярності нова дисципліна релігієзнавчого циклу – іконологія. Щоправда, в духовних закладах ця дисципліна частіше іменується "богослов'ям ікони" (наприклад, курси І.Язикової, Я.Креховецького). До речі, подібна назва набуває чинності і своєрідного обґрунтування в працях видатного російського богослова, іконописця і церковного діяча Леоніда Олександровича Успенського. До цього курсу, як предмет богослов'я вперше був введений в семінарії Західноєвропейського Екзархату Московської патріархії у Парижі ще в 1954 році.

Утім, перш ніж торкнутися особливостей викладання іконології доцільно подати визначення цієї дисципліни, окреслити її тематику та наявні проблеми вивчення.

Іконологія (від давньогрецьких слів образ, зображення й учення) являє собою самостійну релігієзнавчу дисципліну, предметом вивчення якої є історичні, естетичні та релігійно-філософські аспекти осягнення сакральних за своєю сутністю зображень. При цьому сакральними зображеннями можуть бути не лише ікони, але й відтворені в картинах образи релігійних геніїв, статуй, монети, рельєфи тощо. Звісно, що більш звичним і характерним є вивчення ікон. Відтак іконологія в християнській традиції обмежується зазвичай вивченням іконного мистецтва.

В обсяг цієї дисципліни входять питання становлення і розвитку іконографії, історії іконопису, з'ясування функцій та значимості зображення як у ретроспективі, так і в сучасному світі, проблема авторства ікон (натхненників і безпосередніх виконавців); виявлення істотної відмінності іконопису від усіх інших видів релігійного мистецтва; символіки ікон (зображень) та розкриття їх поглибленого духовного смислу; догматичної сутності ікон (ікона як змістовно розгорнута догма); канонічних обґрунтувань іконовшанування; конфесійних розбіжностей у розумінні ікон; історії становлення іконописних правилників й, відповідно, їх тлумачення; аналізу творчості найбільш видатних іконописців; виявлення національної своєрідності іконного малярства. Звісно, що зазначені вище питання є, на нашу думку, обов'язковими в контексті вивчення іконології. Однак, з іншого боку, обсяг дисципліни аж ніяк не обмежується окресленою тематикою.

Ретроспективний аналіз іконоставства, й зокрема, з'ясування проблеми його витоків, дозволяє нам виявити певну закономірність. В переважній більшості дослі-

джен розкриття змісту і формальних особливостей зображень опираються на традиційні уявлення про ікону, які склались ще у творах візантійських святих отців і вчителів церкви. Зокрема, ідейним підґрунтям сучасної іконології багато в чому служить теорія символів кольорової гамми та просторових співвідношень, приписувана Псевдо-Діонісію Ареополіту і апологія іконовшанування здійснена насамперед у праці Іоанна Дамаскіна "Три захисні слова проти тих, хто зневажав святи ікони чи зображення". З іншого боку – для виявлення принципів і вимог до мистецького оформлення і богословського змісту ікон важлива роль приділяється канонам і правилам, затвердженим рішеннями П'ято-Шостого (Трульського Собору), Сьомого Вселенського Собору, настановам деяких помісних соборів руської православної церкви і єрмініям (своєрідним іконописним правилникам).

Саме традиційні уявлення про ікону як про "біблію для неграмотних" зумовили появу й поширення тенденції викладу іконоставства винятково в контексті християнської традиції. Звідси й спроби подавати іконоставство як богослов'я ікони. Зокрема, Л.О.Успенський у своїй фундаментальній праці "Богослов'я ікони православної церкви" характеризує предмет дослідження такими словами: "Ця робота має на меті показати еволюцію ікони і її зміну в історичній перспективі"<sup>1</sup>. Відповідно православний богослов у сімнадцяти главах відтворює шлях від "походження християнського образу" до "ікони в сучасному світі", вироблений церквою впродовж своєї історії. При цьому за міркуваннями Л.О.Успенського: "Православна церква стверджує й повчає, що священний образ є наслідком Богоутілення, на ньому ґрунтується, і тому властивий самій сутності християнства, від якого він є невіддільним"<sup>2</sup>. Додамо до цього, що іконами в християнській традиції прийнято визнавати ті живописні зображення Ісуса Христа, Богоматері, Апостолів, святих і сюжетів священної історії, які служать предметами релігійного шанування. Тому і недивно, що в очах християнина ікона є одкровенням сокровенного, "ікона є малим дзеркалом Божої краси"<sup>3</sup>. В зв'язку з цим відомий російський філософ і богослов С.Булгаков, розкриваючи смисл подібного зображення, влучно зауважив, що "ікона дає відчуття дотикової присутності Божої"<sup>4</sup>.

Утім, незважаючи на засилля християнського тлумачення зображень все таки не варто обмежувати розгляд іконоставства рамками лише цього домінуючого конфесійного бачення. Тобто, питання іконології можна також з'я-

сувувати в контексті інших релігійних традицій. Наприклад, заслуговує на увагу розгляд буддистської іконографії, особливо репрезентованої творчістю гандхарських майстрів. З іншого боку, з'ясування особливостей давньоєгипетської релігії буде неповним без ознайомлення з рельєфами сакрального змісту знаменитого Луксорського храму епохи Нового Царства (XVIII–XX династії).

Для виявлення специфіки іконології доцільно розв'язати її з такою історичною дисципліною як іконографія, цією за словами Н.Кондакова "азбукою церковного мистецтва". Принагідно, в учбових закладах викладання іконостазознавства звично зводиться до з'ясування основних питань іконографії. У зв'язку з цим виникає необхідність у поданні вкрай узагальнених свідчень про іконографію, яка набуває статусу самостійної науки ще в II половині XIX ст. Звісно, що розпочнемо з визначення цієї науки.

Іконографія (від давньогрецьких слів образ зображення і пишу) є історичною дисципліною, яка займається переважно описом, упорядкуванням і систематизацією зображень сакрального змісту в контексті ретроспективного розгляду. Щоправда зазначимо, що в дослідницьких колах превалує уявлення про іконографію в її більш широкому розумінні і переважно в мистецтвознавчому аспекті. Зокрема на думку І.Л.Кизласової "іконографія є вивчення зображень чи людини, чи епохи, чи, то символів і догм доктрини чи релігії"<sup>5</sup>. Н.П.Кондаков, у свою чергу, іконографію ототожнював фактично з виявленням мистецького потенціалу сакральних зображень, а відтак, з історією релігійного мистецтва. Тому її недовідомим є поширення в науково-дослідницькій літературі поданих у мистецтвознавчому ракурсі образних, метафоричних визначень іконографії. Так, у Я.Креховецького знаходимо: "іконографія – це наше "Вірую" у кольорах"<sup>6</sup>.

Найзначніший внесок у розвиток іконографії належить російським і французьким історикам другої половини XIX–XX ст. В цьому відношенні особливо показовими є дослідження з іконографії біблійних сюжетів, святих і мучеників виконані російськими дослідниками – Ф.І.Буслаєвим, Г.Д.Філімоновим, Н.П.Кондаковим, М.В.Покровським, Д.В.Айналовим, Е.К.Рєдіним, І.Н.Богословським. Іконографічні розвідки Л.О.Успенського, К.Ониша, В.Лосського пов'язані переважно з історією руської православної церкви й навіть спроби поглибленого філософсько-естетичного аналізу окремих ікон реалізовані П.О.Флоренським, Е.М.Трубецьким, О.М.Виноградовим, архімандритом Рафаїлом (Карелінін), М.М.Тарабукіним, Б.В.Раушенбахом. Серед французьких візантиністів, які розробляли питання інтерпретації іконографічних сюжетів, зазначимо Г.Шлюмберже, Ш.Діля, Л.Брейє, Ж.Масперо, отця Г.де Жарфаніона, Ж.Уберзольта, Г.Мілле. При цьому принагідно визнаємо проблематичність поширеного в дослідницькій літературі твердження про виняткову зацікавленість іконографією лише православних істориків, богословів і мистецтвознавців. На нашу думку, вже фундаментальні праці з іконографії Заходу й Сходу видатного французького історика-візантиніста, католика за віросповіданням Габрієля Мілле, повністю спростовують вищезазвану тезу. Більше того, його праці посприяли утвердженню у світовій дослідницькій думці історичної значимості та естетичної цінності слов'яно-візантійської культурної спадщини XIII–XIV століть.

Таким чином, іконографія постає винятково історичною дисципліною, яку не варто цілковито ототожнювати з іконологією. Принагідно, внесемо яскраву у проблему співвідношення іконології та іконографії. Іконографія, на нашу думку, відіграє роль допоміжної дисципліни по

відношенню до іконології, оскільки надає останній необхідний належним чином упорядкований дескриптивний матеріал. Іконологія, в свою чергу, у світлі аналітичного підходу опрацьовує іконографічні джерела, намагається розкрити закономірності в історії становлення образів та зображень, з'ясувати їх смисл та значення. Прикладом суто іконологічних розробок важливих проблем, пов'язаних із виявленням змісту зображень та образів є, зокрема, фундаментальні дослідження П.Флоренського "Іконостас", Л.О.Успенського і В.М.Лосського "Смисл ікони", інок Г.Круга "Думки про ікону" та М.М.Тарабукіна "Смисл ікони".

Звісно, що попередні зауваження пов'язані з визначенням іконології, виявленням її тематики та наявних проблем в процесі становлення цієї дисципліни уможливають певні перспективи суто учбового характеру. Тобто, безпосередньо при викладенні іконології в університетських закладах, на нашу думку, необхідно враховувати вкрай важливі особливості та нюанси. В першу чергу, бажаною є синтетичність (але не еkleктичність) у розгляді іконографічних джерел й навіть традицій зображення сакральних образів, а саме, – поєднання історичного, естетичного та філософського аспектів. В зв'язку з цим актуальним є, з одного боку, показ неправомірної догматизованості в тлумаченнях ікон, з іншого – виявлення причин та наслідків надмірного їх опобутовлення й навіть небажаної комерціалізації.

По-друге, в процесі викладання курсу обов'язковим є залучення як безпосередніх іконографічних першоджерел так і джерел канонічного характеру (наприклад іконописних правилників, настанов Вселенських і помісних соборів тощо). До речі, у зв'язку з цим доцільним буде аналіз ідейного потенціалу та формальних особливостей найзначніших шедеврів іконопису, таких як "Трійця" Андрія Рубльова, "Богоматір Одигітрія" Діонісія, Белзька ікона Богоматері, відома серед дослідників під назвою "Ченстоховська", ікона пресвятої Богородиці "Оранта" в апсиді Софійського собору, чи, навіть, інтер'єр Володимирського собору в Києві. Звісно, що неможливо залишити поза увагою класичні дослідження з іконографії та іконології – від Л.Успенського і Є.Трубецького до інок Г.Круга і М.Тарабукіна.

По-третє, у викладанні курсу актуальним є показ національної своєрідності іконного (зображувального) малярства. Тому в аспекті виявлення історії вітчизняного іконопису та змісту сакральних зображень мистецького потенціалу України при нагоді корисною буде фундаментальна монографія відомого мистецтвознавця, професора Д.Степовика "Історія української ікони X–XX століть" (1996).

Зрештою, останнє, – обов'язковим є безпосереднє ознайомлення з іконописним фондом національного музею українського образотворчого мистецтва в Києві, музею народної архітектури та побуту України, музею західного і східного мистецтва імені Богдана та Варвари Ханенків. Звісно, що безпосереднє візуальне сприйняття студентами образотворчих шедеврів сакрального змісту буде вагомим аргументом на користь ефективного засвоєння іконології.

<sup>1</sup>Успенский Л.А. Богословие иконы Православной Церкви. – М., 1989. – С.6; <sup>2</sup>Там само. – С.7; <sup>3</sup>Музичка І. Християнство в житті особи і народу // Вибрані твори. – К., 1999. – С.108; <sup>4</sup>Булгаков С.Н. Православие. Очерки учения Православной церкви. – К., 1991. – С.169; <sup>5</sup>Кизласова И.Л. История изучения византийского и древнерусского искусства в России (Ф.Н.Буслаев, Н.П.Кондаков: методы, идеи, теории). – М., 1985. – С.6; <sup>6</sup>Креховецкий Я. Богослов'я та духовність ікони. – Львів, 2000. – С.109.

## АВГУСТИНІАНСТВО В КОНТЕКСТІ ЗАХІДНОЇ ІДЕЇ ПРАВА

*У статті обґрунтовується необхідність та актуальність дослідження комплексу ідей правового аспекту творчості Аврелія Августина та його рецепції в подальшій філософсько-правовій думці Заходу. Також стаття є програмою досліджень тих аспектів теоретичної спадщини Августина, які суттєво вплинули на розвиток філософсько-правових ідей в Європі і по сьогодні визначають фундаментальні засади західної ідеї права.*

*The article gives a prove of necessity and actuality of investigation of Avrelii Avgustin law aspect in creation and his reception in further law-philosophic thought of the West. The article also looks into those Avgustin's theoretical heritage that has had a serious impact on law-philosophic ideas development in Europe, and defines the fundamental aspects of Western law ideas till nowadays.*

Дослідження правового аспекту творчості Аврелія Августина і його рецепції в подальшій філософсько-правовій думці є актуальним, насамперед, в контексті розробки проблеми легітимації суспільно-правових інститутів та потреби введення дослідницької роботи з цієї проблематики в ширший, загально-історичний і загальнофілософський контекст.

Досі у вітчизняній філософській літературі творчість Августина Аврелія розглядалась здебільшого лише в філософсько-історичному контексті, у відриві від сучасної філософської проблематики. Але без вивчення правової спадщини Августина і подальшої її рецепції (так званого августиніанства) неможливо зрозуміти характерні особливості правового мислення Західної цивілізації, тобто те, що називається західною ідеєю права.

Крім того дослідження зазначеної проблеми є актуальним виходячи з потреби аналізу рецепції августиніанства в сучасній християнській суспільно-політичній думці, особливо в західно-християнському її різновиді. Найперше, без такого дослідження стає неможливим з'ясування відношення сучасного протестантизму до держави і права, висвітлення теологічного обґрунтування перехідних процесів у сучасному західному суспільстві. Адже більшість сучасних протестантських теологів продовжує дотримуватись вихідних принципів суспільного вчення протестантизму, заснованих на Лютерові і Кальвінові інтерпретаціях августиніанського вчення про "два гради". Зокрема відомий американський протестантський теолог ХХ століття Турц Рентдорф стверджував, що ставлення протестантизму до суспільно-правових інститутів ґрунтується на розумінні августинівської концепції двох градусів, як концепції розрізнення світської і релігійної влади<sup>1</sup>. Зрештою в протестантизмі знайшла остаточне завершення августиніанська тенденція до десакралізації суспільно-правових інститутів. Згідно того ж Рентдорфа: "висунуте протестантською Реформацією твердження залишається в силі: політика була і залишається справою "мирською"<sup>2</sup>. Це підтверджується також працями відомого кальвіністського теолога ХХ століття Еміля Брунера. Своєрідного характеру набуває трансформація вчення Августина Аврелія про "два гради" в "теології змін" американського протестантського теолога Гарві Кокса, характерна для Августина дихотомія "граду земного" і "граду Божого" тут перетворюється на теологічно обґрунтовану апологію "граду світського" – секулярного постсучасного суспільства.

Варто зазначити, що термін "августиніанство" у даній статті вживається в максимально широкому значенні, як засвоєння тих чи інших ідей, введених в філософсько-правову думку Августином Аврелієм незалежно від того, до якої філософської школи належали ті, хто ці ідеї використовував, а не лише як певний філософський чи релігійний напрям.

До характерних рис західної правосвідомості, витоки яких знаходимо у Августина, слід відзначити наступні: ідея універсальності права, ідея природного права, ідея телеологічного характеру суспільно-правових інститутів,

проблема детермінованості людської волі, ідея розподілу морально-релігійної і політичної сфер. Кожна з означених проблем заслуговує окремого розгляду, але в даній статті розглядається лише їх значущість в процесі формування засадових філософсько-правових ідей.

Саме в творчості Августина слід шукати підстави універсальності західної ідеї права. Адже право в античності розглядалось насамперед як локальний, етно-релігійний інститут. Воно було дієвим лише стосовно представників певного полісу (або в латинському варіанті *civitas*). Навіть створення імперії Александра Македонського, а згодом Римської імперії не призвело до визнання повноти застосування правових норм стосовно негромадян цих найбільших світових держав античності. Християнство, що вперше ствердило погляд на генетичну єдність людства, спричинену походженням від спільного першопредка – Адама, вимагало тим самим перегляду попередніх поглядів на право у бік його універсальності. Суспільно-правові інститути, таким чином, втрачали свій етнічний, локальний характер. Підстави легітимації права вбачалися вже не в певній місцевій громадянській традиції, а в універсальному природному законі, у відповідності до якого існує людський рід.

Звичайно, природно-правові концепції існували і до того, зокрема вони були характерними для філософії стоїків, які справили незаперечний вплив на формування римського права. Однак природне право в стоїчній філософії не мало універсальної онтологічної підстави, оскільки природний закон у стоїків був позбавлений поняття універсального першопринципу, і таким чином мав тенденцію до релятивізації, до підпорядкування якщо не позитивним законам, то інтерпретаціям людського розуму. Поняття єдиного Бога, як універсальної основи і божественного одкровення, як головного критерію інтерпретації природного закону було безперечним здобутком християнства.

Наслідуючи римських стоїків, юристів і Цицерона, Августин базує свої філософсько-правові погляди на вченні про "природне право" як ідеальну норму людських відносин і одночасно як всезагальний закон, що є наслідком незмінного порядку речей у Всесвіті. Однак природний закон у відповідності до християнського віровчення в Августина отримує своє джерело у надприродному існуванні Бога. "Хто інший, як не Бог вписав в серце людей природне право" – пише Августин<sup>3</sup>. Природне право виступає в Августина як право Божественне. Тут варто зазначити, що в Августина ще не спостерігається чіткого розмежування понять право і закон, а тому вони тут використовуються в августинівському контексті як синоніми.

Можна зацітувати слова російського філософа права Є.М.Трубецького, що "вся апологетична діяльність Августина проникнута однією центральною ідеєю, одним історичним мотивом. Теократія, як закон всесвіту, як принцип архітектурної єдності церкви, як зміст релігійного життя особистості і суспільства, – такі три стадії цієї діяльності, яка вся резюмується двома словами – *Civitas Dei*"<sup>4</sup>.

Таке розуміння універсальної підстави природного права зберігалось протягом всього європейського Середньовіччя. Особливо докладно воно було розроблено у філософії Фоми Аквінського. І незважаючи на ряд принципових відмінностей між августиніанством і томізмом, воно було і залишається принциповою підставою погляду на право як першого, так і другого напрямку християнської філософії.

Однак новоевропейська філософія права, починаючи від Гуго Гроція відмовилася від положення про надприродну основу природного права, залишаючи при тому твердження про його універсальний характер. Це спричинило кризу та критику природноправових концепцій, найаргументованіше підсумовану німецьким філософом права ХХ століття Гансом Кельзенем, який констатував залежність тієї чи іншої концепції природного права від конкретної культурно-історичної ситуації і, відповідно, відсутність універсального характеру природного права.

Аврелій Августин, як творець концепції про універсальний, надприродний божественний закон створив теоретичне обґрунтування для нового типу легітимації суспільно-правових інститутів. Августинівська інтерпретація проблеми легітимації є цікавою з огляду на те, що стала теоретичною підставою для утворення в подальшому двох протилежних тенденцій суспільно-правової думки – клерикалізму і секуляризму. І перший і другий погляди на суспільний розвиток мають своє коріння у концепції Августина Аврелія про "два гради". Відмовляючись від маніхейського онтологічного дуалізму, Августин створив систему дуалізму антропологічно-етичного. Протиставлення "граду земного" (*civitas terrena*) і "граду Божого" (*civitas Dei*), як універсальних людських об'єднань отримало в подальшому цілий ряд інтерпретацій, які інколи досить сильно відрізнялися від змістовного розуміння цієї концепції самим Августином. З антропологічно-етичної сфери це протиставлення було перенесено в сферу суспільно-правову і політичну. В офіційній середньовічній католицькій доктрині це вчення було інтерпретоване як вчення про розрізнення і протиставлення влади світської і влади релігійної. Доповнена теорією про легітимацію насильства і примусу у релігійних питаннях, висунутою Августином під час його полеміки з донатистами, концепція "двох градусів" стала однією з підстав доктрини про зверхність католицької церкви над світською владою, оскільки церква у середньовічних інтерпретаторів Августина набула характеру "граду Божого" на землі.

З іншого боку, саме Августин чи не вперше в західній філософсько-правовій думці висловив думку про договірну і функціональну, а не сакральну природу суспільно-правових інститутів. Російський дослідник А.А.Чанишев відзначав, що "процес встановлення влади в початково виникаючій державі трактується Августином за допомогою договірної концепції: загальна угода про наділення владою і підпорядкування розглядається як обов'язкова процедура"<sup>5</sup>. Держава і позитивне право отримували характер божественних установ остільки – оскільки вони виконували функції забезпечення реалізації норм божественного закону в опанованому гріхом людському суспільстві. Таке розуміння базувалось насамперед на розумінні Августином принципової пошкодженості людської природи гріхом, що унеможливлювало безпосередню реалізацію норм божественного права в їх ідеальній формі. Божественне право здебільшого реалізується опосередковано, інколи навіть через посередництво явищ породжених гріхом. Таким явищем і була держава. Втративши характер харизматичного служіння, держава почала згодом ро-

зумітись як винятково секулярний, договірний інститут, ставлення якого до царини релігії спочатку обмежувалось функцією захисту пріоритетних прав християнської церкви, а від часів реформації функцією забезпечення права свободи совісті і віри. Варто зазначити, що для самого Августина поняття про свободу віри і совісті не були властивими, що особливо є помітним в його полемічних працях проти донатистів.

Разом з проблемами легітимації суспільно-правових інститутів дослідження рецепції ідей Августина в подальшій суспільно-правовій думці (т.зв. "августиніанства") дозволило дослідити витoki інших актуальних проблем для сучасної філософії права. До таких проблем відносяться в першу чергу проблеми співвідношення правової свободи і детермінованості свободи волі, та проблеми телеологічного характеру суспільно-правових інститутів.

Безперечним є те, що поняття людської особистості та її невідчужуваної правової свободи є основними в західному правовому ідеалі. І саме Августин вперше у філософії звернув увагу до проблеми особистості (персони) і свободної волі, як її сутнісної властивості. На це звернули увагу такі відомі філософи ХХ століття, як Поль Анрі та Карл Ясперс. Так П.Анрі відзначив, що: "жодна філософська система до Св.Августина і жодна незалежно від нього в його власний час і в подальші епохи не випрацювали настільки ж задовільного поняття особистості"<sup>6</sup>. Ця точка зору доповнюється поглядом К.Ясперса про те, що "проблема суперечливості поняття свободи, питання про те, на якій основі вона можлива і яка, власне, її сутність, залишалась без уваги всіма філософами до Августина"<sup>7</sup>. Проблематичність поняття свободи в Августина полягала в тому, що людська воля, не втрачаючи предикату свободи, набуває ознак жорсткої детермінованості фактором божественної благодаті, що не могло не спричинити суперечливість подальших інтерпретацій поняття правової свободи. Поступово в новоевропейській свідомості теїстичний детермінізм трансформується в детермінізм натуралістичний та соціальний. В сучасній філософії права говориться вже про три різновиди детермінації свободи волі: каузальний, мотиваційний та екзистенційний. Співвідношення між такою детермінованістю і незаперечною людською свободою волі залишається антиномічним.

Августин же вперше в суспільно-правовій думці теоретично обґрунтував ідею про есхатологічний характер історії суспільства, про співвідношення суспільно-правових інститутів з кінцевою історичною перспективою, що не було властивим для античності. В подальшій історії філософії права ця ідея набула характеру вчення про телеологічність суспільно-правових інститутів їх історичну, цільову обумовленість. Взагалі, суспільно-правовий ідеал, створений в межах християнського чи постхристиянського культурно-цивілізаційного ареалу, неможливо визначати поза контекстом певного типу есхатології, випрацьованого тим чи іншим відгалуженням християнства. Як зазначав відомий патролог Іоанн Мейєндорф "Християнська ініціатива в житті суспільства – не сліпа ініціатива. Вона заснована на знанні того, що в кінцевому підсумку можливо і чого неможливо *чекати* в фіналі людської історії. Це християнське сподівання є основа всіх християнських суджень про життя людського суспільства і культури"<sup>8</sup>. Для західного різновиду християнства панівним типом есхатології стало вчення Августина. І безперечним, у зв'язку з цим, є факт його впливу на формування західноєвропейської культурно-цивілізаційної системи. Навіть в результаті секуляризаційних процесів августиніанський історичний перспективізм зберігся в західній філософсько-правовій думці. Можна стверджувати, що суспільно-правові кон-

цепції, породжені поглядом на історію, як лінійний висхідний процес (до таких відносяться, в першу чергу, просвітницькі прогресистські концепції, марксизм і, безперечно, гегельянство у всіх його різновидах) мають витоки головне в Августинівській есхатології.

На завершення варто відзначити, що політико-правові погляди Августина Аврелія і їх рецепція в подальшій філософсько-правовій думці є однією з парадигмальних основ, на яких базується сучасна західна ідея права. Прямі чи, здебільшого, опосередковані впливи августиніанства можна віднайти у визначальних для західної правосвідомості ідеях суспільно-правового устрою. Не зважаючи на суто релігійний характер вчення Августина, розуміння права притаманне сучасній секулярній Західній цивілізації, має свої витоки саме в філософсько-правовій проблематиці, ним започаткованій. Очевидним є також вплив августиніанства на релігійні суспільно-правові ідеї, що поширені нині на Заході. До-

слідження цього комплексу проблем дозволить об'єктивно досліджувати західну філософсько-правову думку з огляду на її коріння і перспективи розвитку.

<sup>1</sup>Рендторф Турц. Власть свободы. Отношение протестантизма к государству и демократии // Социально-политическое измерение христианства. Избранные теологические тексты XX века. – М., 1994. – С.370; <sup>2</sup>Там само. – С.380; <sup>3</sup>Родников Н. Учение блаженного Августина о принуждении в деле веры. – Казань, 1898. – С.108; <sup>4</sup>Трубецкой Е.Н. Мирозерцание блаженного Августина // Бл.Августин. Энхиридион или о вере, надежде и любви. – К., 1996. – С.401; <sup>5</sup>Чанышев А.А. "Град земной" в эсхатологической перспективе: переосмысление опыта античной истории и гражданской культуры в историософии Августина // Вопросы философии. – 1999. – №1. – С.130; <sup>6</sup>Henry P. Saint Augustine on Personality. – New York, 1960. – P.2; <sup>7</sup>Jaspers K. Plato, Augustin, Kant. Drei Grunder des Philosophierens. – Munchen, 1967. – С.145; <sup>8</sup>Мейендорф Иоанн, протоиерей. Церковь, общество, культура в православном церковном предании // Мейендорф Иоанн, протоиерей. Православие в современном мире. – М., 1997 – С.221.

Надійшла до редколегії 31.01.2005

А.Ю. Морозов, асп.

## СПІВВІДНОШЕННЯ ПРОБЛЕМИ СТРАХУ І ПРОБЛЕМИ СВОБОДИ ОСОБИСТОСТІ (ЕКЗИСТЕНЦІЙНИЙ ПІДХІД)

*Стаття присвячена аналізу двох "онтично вкорінених" атрибутів людської екзистенції. Показуються християнські витоки екзистенційного тлумачення людини, демонструється зв'язок між поняттями "мужність", "страх", "відповідальність", "свобода". Викладено та критично переосмислено ідеї основних мислителів екзистенціалізму – Хайдеггера, Сартра, Тілліха та інших.*

*The article is devoted to the problem of two main attributes of men's existence. It shows us that contemporary men and his knowledge about the world, fate and death dates back to beginning of christian era. This time men began to realize their responsibility, and that freedom is connected with fear of God's judgement. The article is based on the works of Sartre, Heidegger, Tilih etc.*

Свого часу відомий філософ Макс Шеллер, один із засновників філософської антропології, справедливо зазначив, що основне питання філософії – це питання про те, "що таке людина і яке метафізичне місце і положення вона займає всередині загальної структури буття, світу та Бога"<sup>1</sup>. У світлі процесів дегуманізації та розчинення людини в безособових структурах таке визначення виявляється напорчуд актуальним і вартим ретельного дослідження. Проблема людини не випадково стала центральним об'єктом уваги й для філософії екзистенціалізму, яку по праву можна назвати різновидом філософської антропології.

На нашу думку, актуальність проблеми людини для філософської рефлексії полягає в тому, що сьогодні без сумніву можна заявити про те, що людська особистість опинилася в кризову стані – в духовній та культурній кризі. Прогрес науки та техніки затьмарив прогрес особи, прогрес її свободи. Сталося те, про що сповіщав І.Кант, коли писав, що існує небезпека, коли засоби для досягнення певних високих цілей можуть помінятися місцями із самими цілями людства. Сьогодні ми бачимо, що творче, культурне вираження і самовираження людини, реалізація її сутнісних сил опинилася під загрозою. Головна проблема полягає в тому, що людина опинилася за влучним висловом В.Франкла в "екзистенційному вакуумі", "вона втратила той вищий сенс, заради якого вона існує в світі". Втрата "вищого логосу", забування про цінність життя породило низку специфічних актуальних проблем. Дослідники культури ХХ ст. (серед і А.Тойнбі, і П.Тілліха, і Ф.Арієс) говорять про те, що людина втратила мужність жити, вона виснажена, а відтак все її життя пронизано онтологічним страхом смерті, "тривогою небуття". Різні філософські школи ставлять і розв'язують проблеми кризи людської особистості по-різному. Але об'єктом даної статті є особливості тлумачення особистості саме у філософії екзистенціалізму. Як влучно свого часу зазначила П.П.Гайдено,

"завдання екзистенціалізму – не затушовувати кризи особи, а навпаки – викрити її"<sup>2</sup>. В цьому, на нашу думку, і полягає актуальність філософської програми екзистенціалістів. Сьогоденність екзистенціалізму в тому, що він показує, що сучасна людина не вірить більше ні в прогрес, ні в гуманізм, ні в науку та просвітництво, ні в демократію, ані в будь-які ідеали (мовою постмодерністів – метанарративи). Людина не є вільною, вона боїться бути самою собою, тому вона не здатна реалізовувати свої можливості, свій культурний та творчий потенціал. Людина стає, за влучним висловом геніального філософа Ортеги-і-Гассета, виразом масовості, сірості, посередності, вона втрачає свою унікальність, свою дорожочинну свободу. В цій ситуації екзистенціалізм намагається відшукати шляхи виходу з екзистенційної кризи (себто втрати специфічно людського, особистісного сучасною людиною), вказати ціннісні орієнтири, якими має користуватися людина в своєму житті, щоб стати вільною. Тому я не випадков обрав темою моєї статті саме екзистенційний підхід до розв'язання світоглядних проблем людства.

Ціль та завдання статті – висвітлити проблему людської екзистенції скрізь призму двох її суттєвих атрибутів – свободи і страху. Співвідношенню цих атрибутів у філософії екзистенціалізму і присвячена дане дослідження. Для цього вкрай необхідно розглянути витоки філософії екзистенціалізму, а потім, звернувшись до творчої спадщини представників екзистенціалізму, показати позитивні і негативні аспекти цієї доктрини.

Одразу треба виокремити дві групи дослідників, які займалися даною проблематикою. Умовно ми їх позначимо так: (1) дослідники філософського напрямку і (2) дослідники психологічного напрямку.

До першої групи дослідників, які спеціально займалися філософською, онтологічною розробкою цих проблем, ми відносимо філософів, у творчості яких чітко прослідковуються екзистенційні мотиви. Спільним для

вищезазначених мислителів є те, що вони виділяють онтологічну триаду "світ – буття-в-світі – буття" і показують, що онтологічний страх є чинником переходу із профанної царини "світу" до істинної, справжньої царини "буття". Це такі філософи, як:

1. Сьорен К'єркегор (з його праць "Страх і трепет", "Або-Або" фактично і починається екзистенціалізм як філософська течія, вибудовуються основний термінологічний апарат). Його творчості присвячена праця дослідниці П.Гайдено "Трагедія естетизма. Опыт характеристики мирозерцания Кьеркегора", яку я широко використую в своїй статті, монографія Б.Биховського "К'єркегор", яка не втратила своєї актуальності, а також дослідження С.Ісаєва "Теология смерти. Очерки протестантского модернизма", де проводяться паралелі між католицьким та протестантським ставленням до смерті;

2. Мартін Хайдеггер (в роботі "Буття і час" він стверджував, що усвідомлення факту смертності, кінцевості є суттєвою характеристикою людини як буття – у світі); його творчості присвячена праця В.Бімеля "Самоинтерпретация Мартина Хайдеггера", а також блискуче монографічне дослідження І.А.Михайлова "Ранний Хайдеггер", в якій показано, що в своїх ранніх роботах Хайдеггер по суті заклав усі основні ідеї своєї подальшої творчості;

3. Пауль Тіллх (в роботах "О систематике теологии" и "Мужество быть" він говорить про "онтичність", екзистенційну вкоріненість тривоги смерті); Зацікавлених відсилаю до коментуючої статті С.В. Льозова "Теология культуры" та статі О.Я.Зоткіної "И этому испытанию никогда не приходит конец..." , де ретельно аналізується термінологічний апарат мислителя та особливу увагу приділено поняттям "тривога", "страх", "відчай", "мужність", "свобода";

4. Жан-Поль Сартр (в роботі "Буття і Ніщо" він торкається проблеми страху, ретельно аналізує "ситуацію людини і її "проект"); Найбільш відомі дослідники, які продуктивно коментували творчість Сартра – це В.Н. Кузнецов ("Сартр и экзистенциализм"), який вірно підмітив своєрідність витлумачення феномену свободи Сартром, та Л.І.Філіппов ("Философская антропология Ж.П. Сартра"), монографія якого є значущою для розуміння зв'язку між засновником філософської антропології М. Шелером та філософською антропологією Сартра;

5. Альбер Камю (такі його роботи, як "Міф про Сізіфа", "Бунтуючий человек" розглядають співвідношення проблеми страху і абсурдності буття людини). На його творчість проливає світло чудове монографічне дослідження С.І.Великовського "Грани "несчастливого сознания"" та робота С.Фокіна "Альбер Камю. Роман. Философия. Жизнь".

До другої (психологічної) групи ми відносимо таких дослідників, як Еріх Фромм (в роботах "Мати чи бути?", "Втеча від Свободи" ним ставиться питання про залежність свободи від мисленнєвих, психологічних настанов людини як екзистенції). Його творчості присвячена праця П.Гуревича "Философская антропология Эриха Фромма", а також дослідження Х.Шульца "О любви к жизни", який записав 10 радіоєсід з Еріхом Фроммом та дослідив вклад цього філософа у розуміння специфіки європейського світосприйняття та ставлення до феноменів смерті і життя;

Моуді (його фундаментальна праця "Життя після смерті" присвячена етапам усвідомлення пацієнтом своєї смертельної хвороби і емоційних-психологічних проблем, що виникають на цьому тлі), Елізабет Кюблер-Росс (її робота "Смерть та вмирання" розкриває психологічні прийоми допомоги людям, які перебувають у стані тривоги та страху перед неминучим кінцем), австрійський психіатер, засновник так званої "логотерапії" Віктор

Франкл, який в своїй роботі "Человек в поисках смысла" торкається проблеми співвідношення смислу життя і смислу смерті, російський дослідник Юрія Щербатих, автора цілою низки фундаментальних праць із зазначеної проблематики (наприклад, "Психофизиологические и клинические аспекты страха, тревоги и фобий") та інших.

З філософської коментуючої літератури можна відмітити радянських дослідників, основна заслуга яких полягає в тому, що вони показали об'єктивні недоліки філософської системи екзистенціалізму. Можна згадати П.П.Гайдено, яка присвятила цілу низку праць філософії екзистенціалізму і проблемі страху та свободи особистості (зокрема "Экзистенциализм и проблема культуры"), Т.Ойзермана, який критикував екзистенціальну постановку проблеми з позицій марксистської філософії у своїх роботах (наприклад стаття "Реакционная сущность немецкого экзистенциализма"), М.Чалина (свого часу він написав фундаментальну працю "Философия отчаяния и страха").

У спеціальній монографії Т.Шварца "От Шопенгауера к Хайдеггеру" аналізуються витоки специфічного екзистенційного світовідчуття, обґрунтовано доводиться, що принципове нове розуміння людини корениться у філософії німецького суб'єктивного ідеалізму. Можна згадати статті відомого дослідника екзистенціалізму Е.Ю.Соловйова (наприклад, стаття "Екзистенціалізм", яка була опублікована в журналі ВФ в далекому 1971 р.). Співвідношенню фрейдистського розуміння суті людини та її базального страху смерті та суто екзистенційного витлумачення поняття страху смерті присвячена монографія А.М.Руткевича "От Фрейда к Хайдеггеру".

Серед англійських дослідників ми особливо відмітимо такого відомого автора як Lowith K. та його працю "Heidegger: problem and background of existentialism", дослідника Werkmeister та його працю "An introduction to Heidegger's "essential philosophy", Wychogrod M. та його працю "Kierkegaard and Heidegger: the ontology of existence", Allen E. та його ґрунтовну монографію "Existentialism from within", а також Collins J., який написав чудовий філософський нарис "The existentialists. A critical studies", та інші.

Взагалі-то, більшість дослідників схиляються до тієї думки, що екзистенціалізм по праву можна назвати ренесансом К'єркегора. Саме поняття екзистенції безпосередньо запозичене представниками даної філософської течії з творчості Сьорена К'єркегора. Саме у цього філософа ми знаходимо основні поняття, якими оперують філософи екзистенційного напрямку, – поняття страху, турботи, розрізнення справжньої та несправжньої екзистенції, протилежність між самотністю людини (справжнє існування) та розчиненню себе в світі видимості Ман, де людина живе як усі інші (несправжнє існування). Нарешті у К'єркегора ми знаходимо фундаментальне положення "обличчям до смерті", або "буття-до-смерті".

Основна заслуга датського філософа в тому, що він виступив проти ідей Гегеля про те, що всезагальне – це ціль, а одинична людина – це засіб, що окрема людина – це лише момент у розвитку абсолютного духу. На початку своєї геніальної праці "Страх і трепет" К'єркегор говорить про те, що "етичне як таке – є щось всезагальне, а всезагальне – це те, що може бути застосовано для кожного..., воно має значимість у кожному мить". Автор продовжує думку такими рядками – "всезагальне є телосом (ціллю) для всього, що знаходиться поза ним. Одиничний індивід є таким одиничним, яка має свій телос у всезагальному, а тому його етичним завданням буде необхідність постійно виражати себе, виходячи з цього таким чином, щоб відмовитись від своєї одиничності і стати всезагальним"<sup>3</sup>. І далі К'єркегор пише, що

"як тільки індивід намагається стати значущим в своїй одиничності перед обличчям всезагального, він грішить... Він знаходиться у стані спокуси, з якого він може вибратися лише з каяттям віддавши себе як одиничного до всезагального"<sup>4</sup>. К'єркегор виступає проти цієї деспотії на захист особистості, бо така деспотія не залишає людині ніякої свободи. Якщо за Гегелем "свобода – це пізнана необхідність, і що засіб досягнення свободи – пізнання, розум"<sup>5</sup>, то зовсім іншої забарвленості набуває проблема свободи у філософії К'єркегора. Він вважає, що свободу можна досягти лише всупереч розуму. Як влучно пише Сартр, "розум – це носій необхідності, який робить неможливим сам факт свободи"<sup>6</sup>. Розум – це царина всезагального, необхідного, де не існує вибору між різними можливостями, бо вже не існує самих цих можливостей.

Врятувати особистість від необхідності, на думку К'єркегора, може лише віра. У вірі говорить не знання, а воля людини, яка і є основою особистості. К'єркегор має на увазі християнське розуміння волі, як свободної волі, звільненої від всезагального закону розвитку, про який говорить Гегель. Для того, щоб глибше зрозуміти феномен християнського світоприйняття, християнської віри, з якої випливає і ставлення людини до смерті, зробимо невеличкий екскурс в історію. Для цього порівняємо античний і християнський світогляди кризь призму проблеми смерті.

Відомо, що європейська культура має два складники – античність та християнство. Тому, щоб зрозуміти існуюче в нашій культурі відношення до смерті і пов'язаний із нею страх, існує певна доцільність дослідити відношення до смерті в цих двох культурах. Якщо в античності намагалися подолати страх смерті за допомогою розуму (в факті смерті не має жодної таємниці, отже боятися нема чого), то християнство засуджує раціоналізм греків і називає спроби подолати цей страх самообманом. "Спроба втекти від страху смерті не підносить людину, а навпаки закриває від неї її власне я"<sup>7</sup>. Страх смерті за Августином та К'єркегором – це атрибут людини, без якого людина не зрозуміє, що істинне буття – це буття в Бозі.

К'єркегор відмічає, що "грек і сучасна людина бояться смерті по-різному"<sup>8</sup>. Звичайного грека лякає передусім те, що після смерті йому потрібно буде пережити тортури в загробному житті, тому й славетний філософ Епікур заспокоює його, коли стверджує, що смерть – це зникнення особистості, небуття. (іншими словами, "коли настає смерть, то зникає суб'єкт страждань")<sup>9</sup>. А для християнина саме це небуття, зникнення особистості й лякає. У греків не було особистості, тому вони і не боялися її втратити. В християнстві виникає феномен особистості. Тому і страх смерті приймає інші форми. У греків індивідуальне життя брало натхнення з суспільного організму. СENS життя особи – не в ній самій, а в житті цілого. Тому смерть не сприймається трагічно. Смерть може забрати життя людини, але не може знищити ціле – рід, поліс, суспільство. На філософському рівні це закріпив давньогрецький філософ Платон, коли казав, що буттям володіє тільки всезагальне, а всяка окрема річ реальна (себто має буття) лише постільки, поскільки вона причетна до всезагального. Оскільки в грецькому античному суспільстві не було особистості, то й не можна говорити про її свободу. Можна згадати погляди на життя як на рок, який не можна змінити ані Боги, ані люди.

Християнство ж приносить з собою ідею особистості, свободи її волі. Рок, сліпий Логос більше не діє. І це не випадково. Християнство виникає в Римській Імперії, де людина вже не усвідомлює себе часткою цілого. Життя міста-поліса зруйновано, традиційні релігійні

вірування зруйновані ("Великий Пан помер"), людина почуває себе самотньою, відірваною від інших. Всезагальне починає бути для індивіда не чимось органічним, куди він вписаний, а зовнішнім, примусовим та чуждим. Людина починає виступати в двох лицах – як громадянин держави і як приватна особа. (Поняття приватного життя грекам було невідомо – для них це співпадало). В цій ситуації настає внутрішнє роздвоєння між приватним та публічним. Виникає ідея свободи від суспільства – чим менше людина залежить від чогось зовнішнього, тим вона вільніша і щасливіша. Такі погляди характерні для епікурейства та стоїцизму. (Згодом, вже в XX ст. на ідеї "незалежності від зовнішнього, матеріальних речей" побудував свою концепцію відомий екзистенціаліст Е.Фромм). Всезагальне (як суспільне, громадське), яке перестав відігравати колишню роль, замінюється на духовне всезагальне, Бог. Замість земної общини виникає небесна община "братів во Христі". Те, що стало неможливим на землі, стало можливим і реальним на небі.

На відміну від грека, для християнина смерть – важливий акт, в якому втілюється весь трагізм його особистої долі, жах індивідуальної загибелі. Зняття цього страху смерті в християнстві відбувається засобом віри у безсмертя душі та життя після смерті.

Віра в Бога, в його чудеса дають віру в ті можливості, які раціонально заперечуються розумом. Вона рятує людину від страху та відчаю. Для Бога все можливо, і саме цей факт відкриває людині шлях до спасіння. Детально феномен віри К'єркегор розбирає знову ж таки у вищезгаданій роботі "Страх і Трепет", де показує, що лише лицар віри (Авраам) здатний подолати царину всезагального, необхідного, людської моралі. Авраам фактично створює прецедент особистості, яка відчуває свою свободу – таку свободу, яка долає етичне, моральне як всезагальне. Але така свобода для звичайних людей не є зрозумілою, і тому "вона не може бути опосередкованою, вираженою в словах"<sup>10</sup>. Якщо таку свободу пояснити словами, тобто "опосередкувати", тоді Авраама треба судити як злочинця, бо тільки злочинець може переступити через свою батьківську любов і вбити власного сина. Авраам же вірить силою абсурду, що Бог врятує його сина Ісаака, якого він наказав принести в жертву. В цьому полягає вищість вільного "лицаря віри" по відношенню до трагічного героя. Він відповідальний не перед людьми, а перед Богом, Абсолютом. Він стверджує свою одиничність перед Богом. Не обмежена свобода Авраама, яка долає царину морального, викликає священний страх і трепет Авраама перед Творцем. І такий священний страх і трепет може бути "знятий" лише вірою у любов і милосердя Творця. Ось таким чином феномен свободи пов'язаний зі страхом. Людина вільна, але вона вільна перед Богом і відчуває перед ним страх – страх власного безсилля, безпорадності, страх кари і страх смерті. Оцей священний трепет перед Богом, стверджує К'єркегор вслід за Святими Отцями, дуже важливий, бо він викликає в нас смиренність, покірність, покірливість. А це в свою чергу примушує нас звернутися до Бога, до діалогу з Ним. Як бачимо, свобода і страх як атрибути людської екзистенції тісно переплітаються і є базою виникнення релігійних переживань і вірувань. Останні в свою чергу допомагають людині подолати екзистенційний страх "порожнечі і відсутності сенсу життя" (термін Пауля Тілліха) і віднайти сенс життя і сенс смерті.

Новизна екзистенціалістів в тому, що вони відмовилися від концепцій попередніх філософів, які розглядали людину як сутність, як річ. Подібний погляд був обумовлений самою специфікою людського мислення. Ві-

домий екзистенціальний філософ Карл Ясперс писав, що процес нашого мислення – це суб'єкт-об'єктне відношення. Об'єкт – це завжди річ, щось протиставлене людині, щось зовнішнє і чужде людині. Але річ у тім, що мислення людини направлене не тільки на зовнішній світ, але й всередину. Людина сама себе робить об'єктом дослідження, здійснює саморефлексію. Коли людина мислить саму себе, вона також перетворюється сама для себе на об'єкт. Зрештою людина також стає річчю. Натомість екзистенційний підхід (окрім Карла Ясперса можна назвати таких представників, як Мартін Хайдеггер, Альберт Камю та інші) пропонує замінити сутнісне тлумачення людини на екзистенціальне.

В основу розуміння людської особистості як екзистенції філософи екзистенційного напрямку (передусім Хайдеггер) кладуть філософську категорію можливості. У цьому пункті екзистенціалісти знову полемізують з Гегелем. Відомо, що Гегель високо оцінював категорію дійсності і казав, що вона є вищою і багатішою за категорію можливості. Він зазначав: "те, що людина робить, тим вона і є"<sup>11</sup>. Замість пустих балачок про багатство та чесноти внутрішнього характеру, Гегель пропонував судити людину по її вчинкам, а не по її внутрішньому світу. Тут німецький філософ наслідував відомий Євангельський вислів – "по плодам судите їх". Натомість, Хайдеггер стверджує протилежне. Людина є те, чим вона є у можливості. Людина – це те, чим вона може стати. Людина – це екзистенція, тобто завжди щось більше, ніж вона є не даний момент. Сутність особи не в наявності, присутності буття ("наличность"), яким людина являє себе, а в тих можливостях, які людина може здійснити у майбутньому. Коли ми кажемо людині "Будь тим, ким ти є" ми не закликаємо її бути тим, ким вона є зараз, в дійсності, насправді, а закликаємо її здійснити, реалізувати всі свої можливості. Бо сама у своїх можливостях людина справді є. Тобто якщо для Гегеля, людина – це те, чим вона вже стала, то для Хайдеггера – вона є тим, чим вона ще не встигла стати. Як сказав би Сартр, "Майбутнє є те, чим я повинен бути, оскільки я може не бути ним"<sup>12</sup>. Хайдеггер запозичує тезу К'єркегора, що основою людської особистості є свободний вибір, умовою якого є можливість, а не необхідність. Близькими до поглядів Хайдеггера є ідеї французького філософа-екзистенціаліста Ж.-П.Сартра. Сартр також зазначав, що людина – це її власний проект, і що базовою характеристикою людини є свобода. "Свобода не має сутності, вона не підпорядкована ніякій матеріальній необхідності", – говорить Сартр у роботі "Буття і Ніщо"<sup>13</sup>. "Ми є свобода, яка вибирає, але ми не вибираємо бути свободними, ми засуджені на свободу"<sup>14</sup>.

Як же сталося так, що людина втратила свою свободу, цю онтичну екзистенційну характеристику? Екзистенціалісти висувують з цього приводу цікаву гіпотезу – перепону для розвитку людської свободи, реалізації свого Я треба шукати в самій людині. Людина створює науку і таким чином пригноблює себе, створює неможливі умови для свого подальшого існування. Самим способом свого мислення людина закріпає себе, віддає свою свободу іншим.

Причини екзистенційної кризи можна зрозуміти, якщо звернутися до двох способів буття людини, двох настанов її мислення. Отож, існує два способи буття людини – справжній і несправжній.

Якщо інтерес людини спрямований на зовнішній світ, то людина існує як ніби занурена у світ речей. Спочатку людина практично освоює світ, і речі виступають як "сподручне", те, що під рукою. Надалі людина починає теоретично освоювати світ, і речі постають в своїй наявності. На думку Хайдеггера, це є несправжній спосіб існуван-

ня людини. Натомість, заслуга екзистенціалізму в тому, що він відкриває справжній спосіб існування людини – спрямованість особистості на саму себе.

Несправжній спосіб існування Хайдеггер називає існуванням в MAN, себто в безособовому і близькому ніхто, яке визначає усталене життя людини з її звичками, поглядами, опініями та оцінками. Світ MAN нівелює людину як особистість, забирає в неї свободу, перетворює на бездумний та бездушний гвинтик в безособових суспільних відчужених механізмах. Наприклад, наукова діяльність, державна, політична активність, правові відносини – це та сфера, де людина чинить згідно заздалегідь встановленими нормам, законами. MAN – це так би мовити сфера повсякденності, в якій особистість людини, її свобода не проявляється. Не людина діє, а людиною діють, не людина власноруч вирішує, а за людину все вирішують. Можна прокоментувати це таким чином, що людина виступає як момент всезагального, як засіб. (Теза Гегеля, яку наважився опротестувати К'єркегор). Але можна зазначити й таке, що людина опиняється в своєрідному аксіологічному вакуумі, де світ втрачає цінність, а відтак і сенс. Несправжній спосіб буття людини, орієнтація на MAN – корениться в самій природі людини. Людина уходить в світ повсякденності, буденності, щоб втекти від себе.

Чому це так відбувається, чому людина тікає в світ речей і сама перетворюється на річ? – запитують філософи-екзистенціалісти. Тому що справжнє буття людині важко винести, витримати. Людина хоче жити так, як живуть усі інші, йти так легше. Тоді відповідальність за їх вчинки лягає не на них, а на безособове Ман – себто сферу соціальних відносин, норм, правил, законів. (Свого часу в радянській літературі дуже популярною був мотив виправдання злочинців на підставі того, що вони опинилися жертвою суспільства, що не злочинець, а саме злочинне суспільство несе відповідальність за злочини людей. Мовляв, воно їх так виховало). Бути свободним, бути особистістю – складніше, ніж жити в світі Ман. Тому в сфері повсякденності будь-яка людина виступає як посередня, як людина без особистості.

Як же вирватися людині з сфери повсякденності та звернутися до самого себе. Для цього існує єдиний засіб – подивитися в очі смерті. Завдяки відчуттю смерті людина стає вільною. Смерть – це та крайня межа, що ставить межі людському існуванню, вона надає йому цінність та сенс. Таке положення про смерть, як засіб переходу від несправжнього існування до справжнього екзистенціалізм запозичує з християнської етики. К'єркегор, Ясперс, Марсель, Хайдеггер і Сартр висувують тезу "буття до смерті". Карл Ясперс, наприклад, зазначає, що "саме в межових ситуаціях (а такими є провини, страждання, хвороба, смерть) людина здатна вирватися з буденності і повсякденності. Саме в межових ситуаціях стає можливим підхід до трансценденції – до Бога". "Справжня реальність – це екзистенція і трансценденція"<sup>15</sup>.

В цілому екзистенціалісти намагаються віднайти витoki сучасного західно-європейського відношення до смерті, показати, яким чином відбувалася трансформація страху смерті в різних історичних суспільствах і яким чином це вплинуло на культури і зрештою на місце людини в цій культурі.

У свою чергу екзистенціалізм відроджує розуміння суто християнське розуміння людини, її ставлення до смерті і її свободи. Але, за рідким виключенням, екзистенціалісти відмовилися від ідеї Бога, постать якого задавала вищий сенс і вищу цінність людському існуванню. Усунувши з дискурсу Бога, вони потрапили в пастку, в логічний парадокс, з якого їм так і не вдалося вилізти. Ми можемо це побачити на прикладі філософа Камю.



В сучасних умовах людина також відірвана від суспільного цілого і протиставлена йому. Вона вже звільнилася від участі в суспільному – їй це просто перестало бути цікавим.

Людина усвідомлює несумісність існуючих суспільних відносин з власною свободою і реалізацією своїх творчих та лібідних імпульсів (цивілізація завжди репресивна – цю думку обстоювали видатні філософи Зігмунд Фрейд, а згодом Маркузе і Фромм). В якості виходу з ситуації, що склалася, екзистенціалізм пропонує усвідомлення своєї кінцевості, смертності.

Тобто життя людини, згідно екзистенціалістському підходу, можна уподібнити образу Сізіфа з грецької міфології. Він приречений вкачувати великий камінь на гору і ніколи не може досягти цілі – вершина гори, ніколи не може довершити свою справу до кінця, бо над ним тягнє злий рок (злий рок – це фактично метафора смерті). Сізіф усвідомлює марність та абсурдність всіх зусиль – та нічого не може з цим вдіяти. Розуміння такого стану може дати людині свободу. Себто людина вільна перед обличчям смерті. Смерть показує абсурдність буття людини. "І людина може стати щасливою лише в усвідомленні своєї нікчемності, нісенітності власного життя"<sup>16</sup>. Вже не існує "Доброго Бога", про якого сповіщав Бл. Августин, завдяки якому ми не боїмося вмирати".

На складну і вкрай непересічну проблему співвідношення свободи і страху особистості, окрім вищезгаданих авторів, проливає світло й концепція Пауля Тілліха.

Релігійний мислитель, теолог Пауль Тілліх, погляди якого викладені в книзі "Мужність бути", оперує важливим філософським поняттям "мужність". Він стверджує таку думку, що мужність – це підвалина людської екзистенції, умова її можливості. Існує специфічна "мужність бути", стверджувати своє буття перед обличчям небуття (тотального заперечення буття). В історії філософії різні мислителі підходили до тлумачення проблеми мужності по-різному. Але в одному аспекті вони схожі. Мужність стверджувати себе, своє життя попри всі обставини долі – це добротність, позитивна риса. Натомість відсутність мужності – це негативна риса, яку треба долати. Коли людині починає бракувати "мужності", то вона відчуває "тривогу". "Тривога" – теж філософське поняття і воно є також об'єктом філософського, а не тільки психологічного аналізу. Тілліх говорить про специфічну екзистенційну тривогу і виділяє три її різновиди. В цілому, тривога – це тривога людини перед небуттям, себто чимось тим, що загрожує людському буттю (біологічному, соціальному, культурному, економічному, творчому та інше). Одним з різновидів екзистенційної тривоги небуття є страх смерті. Небуття – це не річ, воно не може стати об'єктом нашої думки, небуття – це абсолютне заперечення. Тому, коли кажуть що у стані екзистенційної тривоги людину непокоїть небуття, то мають на увазі, що ця тривога не має об'єкту. Цей об'єкт є абсолютним ніщо, тотальним знищенням і запереченням буття. Вона не предметна, оскільки саме небуття – не є предметом. Поняття тривоги тісно переплетено з поняттям страху. Страх за Тілліхом – це "об'єктивована тривога, направлена на конкретний об'єкт"<sup>17</sup>. Мужність як атрибут екзистенції допомагає боротися проти тривоги (онтологічний, філософський рівень). Мужність як якість особистості допомагає людині боротися проти конкретних страхів. Мужність не дає людині впасти у відчай.

Якщо розглянути соціальний рівень, в "атомарних суспільствах" (термін Карла Поппера) людині дуже сильно бракує мужності, а відтак вона постійно відчуває тривогу і відчай.

В закритих, тоталітарних суспільствах – як це не парадоксально, екзистенційний страх, тривога смерті, небуття представлені дуже слабо, а відтак мужності бути, жити виражена дуже сильно більше.

Відповідь на питання "чому" лежить у площині свободи.

Коли багато свободи, пише Пауль Тілліх, то це потребує відповідальності. Тут Тілліх наслідує Хайдеггера, який зазначає, що "Свобода твориться через дію, яку вона організовує разом з мотивами і спонукками, котрі вона імплікує"<sup>18</sup>. У людини не вистачає мужності бути відповідальним, вирішувати щось, активно діяти. Ширше – у неї не вистачає мужності бути. Вона біжить від самої себе під захист колективістських метанаративів. Хоча тривога є вкоріненим, "онтичним", атрибутом екзистенції, мужність допомагає ствердити людину себе.

В тому ж дусі про свободу і страх висловлюється і відомий психоаналітик, філософ фрейд-марксистської школи Еріх Фромм. У своїх фундаментальних працях "Мати чи бути?" і "Втеча від свободи" філософ говорить фактично про теж саме – чим більше свободи, тим більше страху. В житті конкретної особи існує дуже багато можливостей. Вона боїться свободи. Їй не вистачає мужності і вона віддає перевагу тоталітаризму. В жорстких соціальних і культурних рамках людина почуває себе більш зручніше. Вона позбавлена страху. Але таким чином вона біжить від себе. В іншій роботі філософ говорить про те, що часто-густо особистість вибирає "мати" щось і боїться це "щось" втратити. Людина перетворюється на сукупність речей, якими вона володіє. "Але якщо я – це те, що я маю, то що ж станеться зі мною, коли я втрачу те, що я маю? На що тоді я перетворююсь?"<sup>19</sup>. Людина боїться просто бути, їй бракує для цього мужності. Таким чином людина потрапляє, згідно Фромму в замкнене коло. З одного боку, "вона уникає відповідальності, не хоче ствердити свою гідність, свій власний вибір"<sup>20</sup>. Вона, фактично, тікає в світ речей і сама стає річчю серед речей. Людина обирає шлях матеріального накопичення, а не духовного збагачення. Людина стає сукупністю речей, які її оточують, яких вона здобула. Людина намагається забути себе, своє Я серед речей. З іншого боку, тут вона стикається з новим страхом – втратити ці речі і тим самим втратити себе. Тому, щоб позбавитися цих страхів, їй знову потрібно змінити свою настанову з "володіння" на "буття".

Французький філософ Жан Бодріяр, хоча й належить до представників пост-модерністів, у своїй роботі "Прозорість зла" висловлює певні ідеї, які дуже співзвучні з загальним екзистенціалістським пафосом щодо поглядів на свободу людину і її страх. Він аналізує наслідки, які може мати свобода особистості на естетичний вимір її буття. З його праць випливає такий висновок, що в творчій сфері митець відчуває ностальгію за тими часами, коли можна було творити в чіткій системі, коли була відомою кон'юнктура, коли був чітко заданий культурний код. Перед тим, як почався процес повалення метанаративів, який був ініційований спочатку екзистенціалістами, а потім постмодерністами, свобода творчості була обмежена канонами, традиціями, ієрархією цінностей. Коли ж наступила повна свобода, у сенсі тотальної емансипації, "тотальної оргії та проміскуїтету форм"<sup>21</sup>, стилів і жанрів, то зникло саме мистецтво, художня культура. Чи можливо знову повернутися в усталене лоно мистецтва, або митця в ситуації безмежної свободи очікує лише тривога втрати сенсу творчості, про яку сповіщав Пауль Тілліх? – ставить риторичне питання Жан Бодріяр і фактично говорить про смерть, загибель мистецтва, розчинення його в політиці та економіці. Теза "все політично, все еротично, все естетично" фактично ставить нанівець

всі колишні претензії мистецтва на власну унікальну нішу в структурі культури.

**Підводячи підсумки**, зазначимо, що людина не бажає мати свободу, не бажає бути вільною, бо її свобода пов'язана зі страхом – страхом життя та страхом смерті. Людина не хоче знати про смерть, вона тікає від цього знання і вся цивілізація допомагає їй в цьому. Культура (масова культура) і її онтологічна підвалина (Ман) виносять ідею про свободу і смерть далеко на периферію свідомості. Культура та соціальні(культурні) інститути допомагають людині приглушити страх і тривогу небуття. Ортега-і-Гассет сказав, що уся людська культура і мистецтво виникли для подолання страху смерті. Відомий антрополог Е.Беккер також стверджував, що структура людського характеру є ні що інше, як система захисту від страху смерті. На його думку, знання про власну смертність може призвести не тільки до небезпечних станів тривоги і відчаю, але й до божевілья.

Колективістський початок знімає особистісний страх, дає вищий сенс життя, який знімає всі тривоги. Якщо у давніх греків цю роль виконувало публічне, громадське життя у полісі, то в часи середньовіччя сама догматична структура християнської віри стала надійним захистним механізмом для закинутої в безмежний універсум людини (так з'являється ідея обранності, християнської Церкви, общини християн, всередині якої життя набуває сенс і з'являється можливість врятуватися від смерті). Тобто надособистісні метанаративи (релігія, суспільство, нація, держава, служіння заради їх) допомагають людині. Людина рятується від самотності, від безпорадності, від відсутності сенсу власного життя і жертвує собою, власною свободою. То може, екзистенціалісти не праві, може по суті свобода людині не потрібна? Цілком можливо, вона потрібна не всім, а лише обраним – шляхетним людям (про це, зокрема, сповідав іспанський філософ Ортега-і-Гассет і український мислитель Дмитро Донцов). Бо пересічна людина не знає,

що робити зі свободою, як її використати на користь духовного збагачення, на користь реалізації всіх можливостей і потенціалів. Пересічна людина не здатна сама на "мужність бути", для цього їй потрібні соціокультурні інститути.

Тоді виникає складне питання, якою ж є людина насправді, в чому ж її справжня суть. Чи дійсно справжня людина – це людина вільна, людина вибору, власних рішень з опорою на власний розум та волю, здатна проявити мужність перед обличчям небуття. Цілком вірогідно, що це лише утопічний проект, який є небезпечним? Чи може людина віднайти власноруч для себе сенс буття і не загинути культурно, духовно, встояти перед натиском небуття?

Якщо ми відкинемо усі екзистенціалістські проекти, то, можливо побачимо ситуацію людини без прикрас. Ми побачимо пересічну людину маси, посередність, гвинтик, яка опору для себе, сенс свого буття знаходить у зовнішніх примусових механізмах, в сліпій вірі в них. Тільки позбавивши себе свободи, почавши мислити "не індивідуально, а общинно" (про це колись говорив і Гусейнов) вона долає тривогу небуття, відчуває свою потрібність, і саме так, а не інакше здатна існувати в світі.

<sup>1</sup>Проблема человека в западной философии. – М., 1988. – С.498;  
<sup>2</sup>Гайденко П.П. Экзистенциализм и проблема культуры. – М., 1969. – С.4;  
<sup>3</sup>Кьеркегор С. Страх и трепет. – М., 1997. – С.54; <sup>4</sup>ам само. – С.54; <sup>5</sup>Краткий очерк истории философии. – М., 1971. – С.258; <sup>6</sup>Сартр Жан-Поль. Буття і Ніщо. – К., 2002. – С.301; <sup>7</sup>Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М., 1994. – С.273; <sup>8</sup>Кьеркегор С. Или-Или. – М., 2001. – С.26; <sup>9</sup>Ойзерман Т. Реакционная сущность немецкого экзистенциализма. – М., 1968. – С.60; <sup>10</sup>Кьеркегор С. Страх и трепет. – М., 1997. – С.71; <sup>11</sup>Краткий очерк истории философии. – М., 1971. – С.287; <sup>12</sup>Сартр Жан-Поль. Буття і Ніщо. – К., 2002. – С.170; <sup>13</sup>Так само. – С.513; <sup>14</sup>Так само. – С.565; <sup>15</sup>Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М., 1994. – С.152; <sup>16</sup>Камю А. Миф о Сизифе. – М., 1993. – С.4; <sup>17</sup>Тиллих П. Мужество быть. – М., 1994. – С.42; <sup>18</sup>Сартр Жан-Поль. Буття і ніщо. – К., 2002. – С.604; <sup>19</sup>Фромм Э. Иметь или быть? – М., 1994. – С.203; <sup>20</sup>Фромм Э. Бегство от свободы. – М., 1994. – С.26; <sup>21</sup>Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. – М., 1997. – С.14.

Надійшла до редколегії 19.01.2005

О.Л. Русина, мол. наук. співроб.

## ТЕЛЕБАЧЕННЯ ЯК МІФОТВОРЧІСТЬ (ЧАСТИНА 1)

*У статті розкрита природа міфу та прояви міфотворчості в сучасних засобах масової інформації і телебачення. The article analyses the nature of the myth and the creation of myths in modern means of mass media.*

Ще Платон справедливо відмічав, що стародавні міфи володіють такими атрибутами як розважальність, повчальність, корисність. І міфологічна вигадка зовсім не нейтральна. Міф може принести як користь, так і шкоду. Він апелює до уяви. А переконувати за допомогою уяви зручніше і легше, і набагато ефективніше, ніж за допомогою повчання.

В багатьох телевізійних рекламних роликах нам пропонують нібито наукові висновки про користь зубної пасти для зубів, про користь жувальної гумки або йогурту, а також нескінченного переліку інших товарів, які пройшли навіть клінічні випробування. Реклама не зобов'язана відповідати реальності, вона зовсім не повинна бути підкріплена емпірично.

Всі ефективні прийомні реклами мають одне джерело – міф. "Міф як особливий засіб бачення миру, як особливу форму поетики, як особливий пласт нашого несвідомого і як особливі поведінкові структури"<sup>1</sup>.

Навіть одного аспекту міфу достатньо, щоб реклама працювала. "Міф в рекламі повинен бути так само непомітний, як нитки лляководи для глядача. Глядач думає, що лялька ходить сама, і ми вважаємо, що покупка певного товару – це наш самостійний вибір"<sup>2</sup>.

Міф у рекламі виявляється в тому, що реклама сама по собі – це міф. І вона є міфом у всіх сенсах цього слова. Звертаючись до розуміння терміну, виділяють наступні його значення і смислові аспекти<sup>3</sup>.

Міф в найширшому значенні – це "слово", "розмова", "вимовна публічно" мова. І міф деколи розуміється як розповідь про щось незвичайне і повчальне. Такий опис цілком застосовний і до реклами. Міф – це сюжет. Міф – це не просто образ, не просто наочна картина. Це особливий засіб розуміння і опису миру. Це особливий вид реальності, в істинності якої ніхто не сумнівається. Міф – це уявний образ речей, і в цьому вигляді він позначає і "повідомлення", "раду", "намір", і "мету", навіть прислів'я". І тут може виступати як розпорядження та наказ.

Наприклад, в рекламі зубної пасти "Колгейт" повину курячого яйця мажуть пастою, іншу ні, потім яйце опускають в кислоту, після чого стоматологічним приладом перевіряють на міцність шкаралупу. Але хіба в реальності хто-небудь проробляв або робитиме такий дослід? Завдання в тому лише, щоб ми повірили, що такий досвід був, що ми навіть самі можемо його провести, що для наших зубів ця паста корисна, а відповідність реальності – справа десята. Такі емпіричні або

теоретичні докази – лише прийом, такий же, до якого вдаються у багатьох міфах.

І міф, і реклама володіють величезною силою дії на реальність. Вони здатні її міняти, змінювати. І міф і реклама дуже часто виступають як зразок, як модель, по якій потрібно діяти людині. Реклама, наприклад, пропонує декілька моделей поведінки, які приводять до успіху в самих різних сферах життя. При цьому успіх, природно, гарантований тільки при використанні певного товару.

Так, наприклад, позаконкурентними завойовниками жіночих сердець стають чоловіки, що користуються певним засобом для гоління, певним дезодорантом і т.і. У рекламі успішно застосовуються різні типи міфу.

Полікультурна специфіка функцій сучасного телебачення ґрунтується на ідеї міфотворчості, яка за останні роки набуває неабиякої актуальності. Міфотворчу функцію телебачення ми вважаємо домінуючою і саме тому відводимо їй першочергове значення.

Слід зазначити, що багаточисленні міфи у сфері політики та соціальному житті продукують засоби інформації, яким ці міфи "підкидають" ті, хто має фінансові можливості та бажання маніпулювати масовою свідомістю. Саме вони формують громадську думку незалежно від того, чи достатньо підготовлено сприйняття цих міфів.

Розрахунок робиться на те, що будь-яка особистість не може бути вільною від масової міфотворчості тому, що у сучасному глобалізованому світі просто неможливо здійснювати наукове пізнання, не враховуючи процесів, що відбуваються на найнижчих рівнях суспільства.

Роздум над природою масової свідомості не належить до найбільш характерних напрямів в дослідженні даного феномена. Не дивлячись на обширну літературу по цій проблематиці і вже наявні традиції аналізу масової свідомості у філософії і соціології ХХ століття, багато що в масовій свідомості залишається незрозумілим, суперечливим.

Однією із актуальних проблем, що цікавить сучасних дослідників, є проблема природи масової свідомості, питання про співвідношення міфологічної і масової свідомості (Н.Ф. Свобода).

Масова свідомість найкраще виявляє себе в міфі. Останнім часом вживання цих понять у взаємозв'язку, в тих або інших контекстах (політика, художня культура, реклама, діяльність ЗМІ і т.і.) достатньо поширено. Тема масової свідомості не укладається в рамки однієї галузі знання. З моменту перетворення в самостійний предмет дослідження масова свідомість постійно міняла "територію" в науці: (1) масова свідомість – виключно психічне явище; (2) масова свідомість – соціальне психологічне явище; (3) масова свідомість – соціальне явище; (4) масова свідомість – гносеологічний феномен і т.і.

Міждисциплінарний взаємовплив (філософії, соціології, соціальної психології, антропології і т.і.) не гарантує створення теорії масової свідомості, потреба в якій не викликає сумніву.

Міждисциплінарний підхід дозволить розкрити якісні характеристики масової свідомості яка не зводиться ні до одного з типів або форм суспільної свідомості.

У філософському і соціологічному аналізі масової свідомості помітно присутність різних оцінок думок. Фіксація великої кількості міфів в сучасній масовій свідомості, міфотворчості мас, що посилюється, яка захоплюється телебаченням, радіо, пресою часто йде в контексті негативного відношення до масової свідомості. Більшість подібних думок базуються на отождначенні масової свідомості із сукупністю ірраціональних імпульсів, забобонів. Така позиція примушує сумніватися в історичному значенні масової свідомості.

При термінологічній невизначеності, міф і масова свідомість можуть вважатися загальнозрозумілими конструкціями. Сама наявність міфу в масовій свідомості визначається як недолік останнього. По цій логіці, міфи заважають людям ухвалювати розумні рішення і складати правильні думки, адекватно відображати власні інтереси.

Констатація факту наявності міфу в масовій свідомості сама по собі ще не дозволяє винести йому оцінку в соціальному аспекті. Серед результатів наукового дослідження міфомислення є висновок про те, що міф є формальною структурою, зміст якої може бути різним по характеру впливу.

Пошук, роз'яснення конкретності, що стоїть за міфом, є умовою реалістичної оцінки масової свідомості, вільної від крайнощів. А для цього потрібні постійний аналіз фактів, неупереджені узагальнення, об'єктивні дані про громадську думку і умонастрої людей.

При цьому залишається без відповіді цілий ряд питань, які в цій проблематиці здаються важливими: Як взаємодіють міфи між собою в масовій свідомості? Від чого залежить сприйнятливості масової свідомості до міфу? Що дозволяє масовій свідомості творити міф?

Розмірковуючи про міф і масову свідомість, дослідники, як правило, вживають наступні формулювання: міфологізована масова свідомість або міфи в масовій свідомості. Якщо в першому випадку йдеться про домінування міфологічного рівня віддзеркалення світу масовою свідомістю, то в іншому – констатація факту: міф, як і інші типи суспільної свідомості (утопія, релігія і т.і.) входить до складу масової свідомості. Найпростішим і поширенішим рішенням питання про зв'язок міфу і масової свідомості є твердження: міф – стереотип масової свідомості.

Сама по собі констатація факту наявності міфу в масовій свідомості ставить перед дослідниками безліч питань. Чи може масова свідомість бути вільним від міфу? Яку роль грає міф в масовій свідомості? Чим визначається тривалість існування тих або інших міфів в масовій свідомості? Чим пояснюється ступінь прискорення міфу в масовій свідомості? Чи можна віднести міф до структурних компонентів разом з іншими? Відповіді на ці питання наближають до розуміння природи масової свідомості.

Міфосвідомість – тип свідомості, вважає О.Ф. Лосев, завжди у всі часи властивий людині. Що ж характеризує істоту міфічної свідомості? Слідуючи логіці міркування автора "Діалектики міфу", можна виділити наступні ознаки.

Міф – "абсолютно необхідна категорія думки і життя, далека від всякої випадковості і свавілля"<sup>4</sup>.

В основі міфу – "афектний корінь, оскільки він завжди є виразом тих або інших життєвих потреб і спрямувань"<sup>5</sup>.

Міф не ідея, не поняття, міф – це реальність. Міф – це образ, що сприймається як реальність. Відповідно до нього людина діє. Для міфічного суб'єкта, це є справжнє життя, зі всіма її надіями і страхами, очікуваннями і відчаєм, зі всієї неї реальною повсякденністю і чистою особистою зацікавленістю.

Міф – це образ буття особового. У цій формулі, – відзначає О.Ф.Лосев, своєрідність міфічної свідомості. Особовим сприйняттям пронизано всю свідомість, особове буття лежить на будь-якій речі. О.Ф.Лосев пише: "Особа є міф не тому, що вона особа, але тому, що осмислена і оформлена з погляду міфічної свідомості"<sup>6</sup>.

Міф виявляє себе зовні в символі. Символ – не сама реальність, а позначення реальності. Символ дозволяє дізнатися про спосіб зв'язку об'єкту і суб'єкта. Символ – функціональний.

Відмічають істотні сторони міфомислення. Масова свідомість – явище сучасної епохи, епохи масовізації суспільного життя, або явище, яке існувало завжди, у всі часи. Інтерес до повсякденного життя, до масової свідомості, що виявляється в нинішньому столітті – ще не доказ появи цього феномена в даний період. Цілком можливо, що ця обставина відображає специфіку місця масової свідомості в структурі сучасного життя. Це питання, не маючи однозначного рішення, залишається, і пошук відповіді на нього – один з актуальних напрямів дослідження масової свідомості у функціональному аспекті. Навіть якщо міф масова свідомість виникають не в один історичний час, "зустрічі" їм не уникнути. Міф, перетворившись на певному етапі існування людини в тип мислення, зберігся. Завдяки своєму злиттю з буттям, з дією міф як форма думки незамінний.

Змістовні характеристики масової свідомості співпадають із самими предметами (тобто з конкретними об'єктами – явищами, процесами проблемами – дійсності, які фігурують у висловах, образах, настроях, інтересах або інших складових масової свідомості), з тими або іншими властивостями, що приписуються цим предметам, відношенням до них (твердження – "баланс" – заперечення – нейтральна позиція), силою такого відношення (екстремізм – врівноваженість – боязкість) і т.і.

Зміст масової свідомості зумовлюють два критерії. Перший – наявний середній рівень розвитку свідомості мас в суспільстві: межі сукупного "наочного ряду", що потрапляє у поле зору" даної свідомості. Ця характеристика включає не тільки когнітивні моменти – об'єм знань і здатності думки мас, але і об'єми їх відчуттів і фантазій, умінь і навиків, їх здатності емоційно реагувати на дійсність, оперувати матеріальними предметами навколишнього світу і т.і.

Другий критерій – діапазон і характер (спрямованість) потреб, запитів, інтересів, що відрізняють життя мас в тому або іншому суспільстві або в тій або іншій сукупності суспільств.

Масова свідомість, володіючи абсолютним синкретизмом, виходить за межі сучасності. Можливо ця здатність долати тимчасові рамки і пояснює спільність міфологічних мотивів в свідомості людей різних історичних епох. Ймовірно, різні ознаки визначають можливість входження "предмету" дійсності в масову свідомість. Головним є здатність бути ідеальною спонукальною силою суспільної поведінки.

До недавнього часу існувала думка, що масова свідомість – продукт інституалізованої діяльності, що і дозволяє робити його об'єктом маніпуляції.

Проте, з часом стала наголошуватися здатність масової свідомості "чинити" опір, проявляти самостійність і вибірковість до направленої на нього дії, зокрема, засобів масової інформації. Як правило, в цьому убачають таку ознаку масової свідомості як консерватизм. Відмічену межу масової свідомості допомагає зрозуміти аналіз питання про характер зв'язку різних елементів його змісту.

Дослідники звертають увагу на явище мозаїчності масової свідомості – широке розповсюдження в ньому складових змісту, зовсім не пов'язаних один з одним, абсолютно не залежних один від одного.

Міф може робити масову свідомість слабкою, сприяючи перетворенню його в об'єкт маніпуляції, одночасно визначаючи межі цієї маніпуляції.

Синкретизм і міфу і масової свідомості робить їх реальним, практично функціонуючим типом свідомості. Наявність цієї властивості (нероздільність об'єкта і су-

б'єкта) робить можливою ідентифікацію себе з іншими. Коли людина реалізує свою приналежність до маси в поведінці, вона тотожна поведінці інших в цій масі. Механізм ідентифікації лежить в основі масової поведінки, як і в основі поведінки міфічного суб'єкта. Властивість синкретизму дозволяє пояснити ситуацію, що регулярно повторюється, в умовах кризового стану суспільства. У світовій практиці XX століття виявлена наступна закономірність.

Міф – не специфічна форма масової свідомості, але невід'ємний атрибут останнього. Масова свідомість є освітою, в якій можливо функціонування різних за змістом міфів. Міфологічні орієнтації, що склалися в умовах попереднього соціального досвіду, зберігаються в нових умовах. Міфи, народжені масовою свідомістю, стійкіші, ніж міфи що вносяться в нього. Руйнування якогонебудь міфу приводить до появи іншого. Міф не може бути замінений іншим елементом масової свідомості.

У природі масової свідомості і міфомислення виявляють загальні властивості: міф – форма мислення, властива людині взагалі. Соціальний індивід – носій масової свідомості. Обидві форми свідомості, покликані до життя потребами повсякденного буття, проявляють себе в практичній діяльності мас.

Аналіз зв'язку міфу і масової свідомості дозволяє з'ясувати соціальну і гносеологічну природу масової свідомості, його основні властивості і специфіку як типу суспільної свідомості. Ця проблема заслуговує на розгляд, як на теоретичному, так і на емпіричному рівні. Вичерпне висвітлення проблеми природи масової свідомості вимагає подальших методологічних досліджень.

В умовах суспільної кризи росте міфотворчість як політичних лідерів, так і самих мас. Чому лідери з метою подолання труднощів цього періоду, особливо на початковому етапі, створюють міфи? Міф служить інтересам захисту соціальної ідентичності, допомагає розповсюдженню певної системи цінностей, пропаганді реформ. І робить це все, ймовірно, ефективніше, ніж інші типи свідомості. Функціональний сенс міфу: здатність об'єднувати людей, спонукати до дії, – висувається на перший план в період пошуку конкретних рішень назрілих і дуже гострих проблем.

Аналіз програм різноманітних телевізійних каналів показує, що телебачення є багатофункціональним фактором впливу на свідомість глядачів. Воно володіє всіма можливостями впровадження різноманітних політичних та культурних ідей. При цьому фахівці у галузі телебачення враховують різноманітні "природні інстинкти" людей, звертаючись до методів переконання та глибинних потреб особистості.

На сучасному етапі розвитку освіти в Україні засоби масової інформації стають дієвим джерелом навчальної інформації, що іноді приваблює учнів більше, ніж основи наукових знань, якими вони оволодівають в школі. Вагомим засобом отримання різнобічної і різновартісної інформації для учнів стає телебачення. З іншого боку, воно складає значну загрозу освіті й розвитку молоді, оскільки сцени насильства, злочинів, вбивства тощо викликають й посилюють агресію учнів, навіюють в них прагнення до відповідних жорстоких дій. Таке твердження пояснюється певними причинами: (1) більшість вільного часу учні присвячують телебаченню, що утворює глобальну поп-культуру молоді; (2) телевізійні програми здійснюють значний вплив на поведінку особистості, викликаючи збудження, що заряджає її відповідною енергією до відповідних дій; (3) телебачення впливає на мислення учнів, оскільки багаторазове повторення негативної ін-

формації гальмує і притуплює емоційну реакцію учнів; (4) шляхом нав'язування телебачення викликає в учнів відповідну установку, підтвердження того, що насильство, небезпека життю справді існує.

На наш погляд, сучасне телебачення має повне право на власну творчу автономію у відповідності з правом на свободу слова і поширенням інформації. При цьому необхідна об'єктивна критика змісту та якості його продукції з боку суспільства, громадських організацій.

Аналізуючи феномен телебачення в сучасному соціокультурному просторі, ми виходимо з таких понять, як конструктивне та деструктивне. Відповідно виділяємо конструктивні та деструктивні функції сучасного телебачення.

Поліфункціональність телебачення зумовлює безліч аспектів вивчення з позиції аналізу його соціальної ролі, комунікативних властивостей, функцій як виду журналістики, художнього потенціалу як виду мистецтва.

Найвпливовішим засобом масової інформації залишається телебачення. Саме за допомогою телебачення створюється віртуальна, міфологічна реальність, яка транслюється на всю країну. Міфологічно навіть саме слово "телебачення", яке означає "бачити на відстані". Новітні засоби розповсюдження інформації, такі, як багатоканальне телебачення, стають могутнім інструментом для подальшої міфологізації суспільства.

Проблема аналізу телебачення як міфотворчості набуває особливої важливості в контексті нашого дослідження, і є актуальною. Ми виходимо з того, що міф допомагає зрозуміти сенс життя, але він же може і зробити людину залежною, нав'язуючи неефективні форми поведінки.

Виділяють три основних типу міфів:

1. Міфи стабілізаційні, "народжені" наукою або творчістю мас і що реально допомагають вижити людині, народу.

2. Міфи, успадковані нами, які свого часу допомагали вижити нашим предкам, але які сьогодні стали вже не актуальними.

3. Міфи штучні, сконструйовані лідерами деяких груп людей, для нав'язування їх своїм підлеглим або для управління лідерами іншої групи людей (А.Баскаків).

Є міфи що історично склалися, успадковані нами від предків. Такі міфи визначають особливості національного характеру. Є міфи для домашнього користування, що визначають устрій, стиль сімейного життя. Але існують і міфи "глобальні", наприклад – "революція", "ринкова економіка", "демократія", що управляють поведінкою не тільки окремих людей, але і урядів.

Необхідно зазначити, що міфи спонукають до якоїсь дії самим фактом свого існування. З їх допомогою можна управляти поведінкою.

Сьогодні аналітики зайняті розшифровкою таємниць міфотворчості. Створюються набори інструментів як для створення міфів, так і їх розвінчування.

З освоєнням проблематики масової культури межі міфу стали все більше виявлятися в продукції масового мистецтва (у "вестернах", "мильних операх" та інш.) і, відповідно, в масовій свідомості, на яку вона розрахована. Виділяючи елементи такої міфологізації, відзначають її консервативну спрямованість<sup>9</sup>.

Розуміння міфотворчості, яке розробляється переважно дослідниками на Заході, полягає в тому, що міф розглядається як результат дії електронних мас-медіа (у ширшому сенсі – всіх засобів електронної культури).

Виділяючи риси міфотворчості в свідомості "електронної людини", можна також використати визначення

міфу, розроблене О.Ф.Лосєвим<sup>7</sup>, оскільки воно допомагає зрозуміти, що сучасна людина зі всім своїм раціоналізмом схильна до міфологізації дійсності.

Особливості міфологічного сприйняття життя, на думку дослідників, полягають у:

1) мозаїчності зображення (сприйняття якої вимагає від телеглядача зусиль по структурній організації незалежно від змісту тієї або іншої передачі);

2) крупний план не дозволяє телеглядачу розуміти лінійно-перспективне сприйняття і вписує його в зворотню перспективу;

3) мозаїчність форми того, що відбувається на телеекрані віддає перевагу дії малій і швидкоплинній, а фрагмент телевізійного повідомлення, з'являючись на екрані, припускає швидку появу наступного фрагмента;

4) правилом для телебачення є показ події, яка заслуговує на увагу, починаючи з його результату, тобто з кінця, а не у порядку реальної тимчасової послідовності, що, у свою чергу, відразу ж викликає у аудиторії певну реакцію.

З'ясувавши, що для людини природно пов'язувати повідомлення масової комунікації, що безперервно поступають в її свідомість, не через причинно-наслідкові відносини, а через інтервали, зіштовхуючи їх між собою і добиваючись резонансу, дослідники разом з тим виявили, що може постраждати зміст, що "упаковується" у вигляді "мозаїчних ікринок". В результаті інформація перетворюватиметься на дезінформацію.

"Коли телеекран стає найважливішим джерелом інформації, – пише німецький соціолог Р.Оберрейтер, – не потрібно вчитися читати і писати, щоб знайти відчуття компетентності. А заохочують це відчуття всілякі переживання, що в полегшеному і спрощеному вигляді зображаються за допомогою рухомих картинок"<sup>8</sup>.

Виявлення характеристик свідомості, формованого естетико-психологічними властивостями телебачення, дозволяє побачити, що воно подібно до міфу (див. таблицю).

По-перше, для міфу характерний злиття загального, особливого і одиничного в єдиній і нероздільній цілісності. Масова комунікація за допомогою мозаїчного резонансу, кажучи словами канадського дослідника М.Маклюєна, "сповіщає всесвітнє навіть у тривіальному". Намагання у кожному епізоді життя телевізійної свідомості до буття всього людства уподібнює його свідомості міфологічному з його принципом "все у всьому".

Телевізійно-подібні властивості міфу	Міфоподобні властивості телебачення
Злиття загального, особливого і одиничного в єдиній і неподільній цілісності.	Телебачення "сповіщає всесвітнє навіть у тривіальному" (М. Маклюєн).
Просторово-часова обмеженість. Обертання космосу на одному і тому ж місці.	Закритий час-простір телевізійного зображення, що включає лінійно-перспективне сприйняття.

<sup>1</sup>Логачева С.Н. Мифологические границы рекламы. Коммуникация в современном мире // Материалы всероссийской научно-практической конференции исследователей журналистики, рекламы и публичных отношений. Воронежский государственный университет, факультет журналистики. – Воронеж, 2004. – С.96–97; <sup>2</sup>Там само; <sup>3</sup>Лосев А.Ф. История античной эстетики: Итоги тысячелетнего развития. Кн. 2. – М., 1994. – С.351–352; <sup>4</sup>Лосев А.Ф. Из ранних произведений. – М., 1990. – С.396; <sup>5</sup>Там само. – С.398; <sup>6</sup>Там само. – С.461; <sup>7</sup>Лосев А.Ф. Философия, мифология, культура. – М., 1991; <sup>8</sup>Oberreuter H. Ibmacht der Medien. Zbrich, Osnabruck, 1982, S.61.

## ЛОГІКА ПОДІЙ: ЖІЛЬ ДЕЛЬОЗ І ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ

*Аналізується філософія подій Ж. Дельоза та її значення для сучасної трансцендентальної філософії історії. Досліджується поняття історичності та запроваджується поняття номади.*

*The author analyzed the philosophy of events by G. Deleuze and its significance for present-day transcendental philosophy of history. It is investigating the idea of historicity and introducing the idea of nomad.*

*Що стосується філософії історії, то вона складає події у циклічну модель часу.  
Її помилка – граматична; філософія історії розглядає теперішнє  
як те, що обрало минулим і майбутнім...  
Таке розуміння вимагає логіки сутності й логіки розуміння...  
М. Фуко*

1. **Філософія історії між трансценденталізмом і герменевтикою.** Першовідкривач історичного мислення В. Дільтей ніколи не надавав історії трансцендентального статусу. Його підхід був швидше традиційно герменевтичним: історію треба розуміти виходячи з історичного досвіду, взятого у своїй тотальності. І хоч остання не може бути повністю тематизованою, вона завжди сприймається *без посередньо* і вказує на "взаємозв'язок життя людини в конкретному колективі і конкретній ситуації, тобто на історичність самого життя"<sup>1</sup>. Без сумніву, що такий маргінальний для філософії підхід вимагав тонкого й філігранного методу, який би досягав максимуму наукової зрозумілості без шкоди для герменевтичної глибини. Однак, складність його розробки з перевагою компенсувалась би з недосяжним до цього наближенням до "історичного існування людини", бо останнє, що стверджувалося багатьма, насправді саме в початковій повноті цільного створеного життя.

Як відомо, такий метод зустрів негайну критику зі сторони другого методу, також претендуючого на універсальне обґрунтування науки про дух, – трансцендентальної феноменології. Її основоположник, Е. Гуссерль, докоряючи історизм у релятивізмі та "глибокомислії", протипоставив йому "абстрактну зрозумілість і ясність точної теорії"<sup>2</sup>, які досяжні на шляху радикального перегляду всіх забобонів і рішучої відмови "залишатись тільки при історичному"<sup>3</sup>. Природна позиція історика, зануреного у вічно текучу стихію життя, недопустима – потрібна очисна редукція, точна возгонка мислення, яка тільки й дозволила б побудувати ієрархію суттєвостей від емпіричних фактів до абсолютних основ і тим виправдати значимість прямої феноменологічної інтуїції.

Проте, "розправившись" з історією як методом, Гуссерль не спішив трансцендентально обґрунтовувати історію навіть як окремих регіон людського духу. В подібних спробах підозрювалося непотрібне подвоєння: навіть, якщо внутрішня динаміка *cogito* повністю прозора й адекватно описувалась темпоральними характеристиками, пов'язаними з іманентною свідомістю *часу*? І, якщо на рівні індивідуальних монад, життєві світи які здавались дуже складними для класичної моделі темпорального досвіду (ретенція – інтенція – протенція), пізній Гуссерль цілком допускав загальний *інтерсуб'єктивний* горизонт *історичного смислу*, тоді у випадку із трансцендентальним *его* – справжнім носієм трансцендентальності – справа незмінно йшла про *логічний* обрій змог, сповнений завжди і тільки *ідеального смислу*.

Звичайно, сам Гуссерль розумів значимість історії для свідомості, не волюючи бути епістемологічним додатком емпіричних і логічних наук. В цьому нас запевняє його листування з Дільтеем<sup>4</sup>, і успіхи його кращих учнів, із якими він зберігав усне спілкування. Потрібно сказати, що будучи до кінця свого життя захопленим генеральною задачею обґрунтування універсального феноменологічного методу, Гуссерль, не розголошую-

чи, віддавав периферійні його регіони однодумцям, багато з яких були достатньо талановиті для того, щоб зрозуміти необхідність прищеплювання герменевтичного мислення. Так М. Хайдеггер побачив в історичності центральну онтологічну характеристику, присутність якої задає саму унікальність людського статусу як буття, яке живе історично (*Dasein*). Історичність по Хайдеггеру – це тотальність людської участі у світі, який до всякого до нього вивчаючої уваги вже деяким образом зрозумілий і засвоєний. Вимагати у цьому випадку чіткої ясності значить бути сліпим до того факту, що сама ця вимога є лише одна з можливих установок, із якими людська присутність "втягнута в історію світу"<sup>5</sup>.

Однак, історія Хайдеггером розуміється як і раніше феноменологічно: як *час*<sup>6</sup>. Це розуміння, безумовно, особливо оригінальне і більш радикальне, ніж бергсоніанське, але від цього не втратило своєї негативної, ентропійної функції – приховувати справжню Трансценденцію. Історія у раннього Хайдеггера це історія при- таювання Буття, і як така, вона в числі інших (здаємо, наприклад, гегелівську "історію" Абсолютного духу) свідчить швидше про можливі шляхи самоконститування *Dasein*, ніж про трансцендентальні обрії останнього. Проте, для пізнього Хайдеггера подібні докори (зі сторони, скажімо, Хоркхаймера і Адорно<sup>7</sup>) – уже б'ють мимо цілі: він будує нову метафізику – метафізику Події (*Ereignis*). Вона рухається мимохідь і зовсім від феноменології і герменевтики, тому реконструювати її моноліт з метою знайти хоч якоюсь мірою знайому історіософію – задача трудомістка й довга; залишимо лише вказівку на незаперечний вплив, який справило хайдеггерове "закликання мислення" на "радикальний емпіризм" Ж. Дельоза.

Свій подальший розвиток трансценденталізм знайшов в екзистенціалізмі. Саме у Сартра Дельоз почерпнув впевненість у внутрішній суперечності гуссерлевої феноменології, підставляючої монаду трансцендентального *его* там, де відповідно послідовній і наперед узятій редукції мова повинна йти всього лише про безособове трансцендентальне поле як деякий гілетичний субстрат випадкових актів свідомості. Сартру така критика була потрібна, щоб обґрунтувати особисту онтологію інтерсуб'єктивності, яка на випадок прийняття пріоритету *его* була б психологічною інтерпретацією деяких трансцендентальних інтуїцій *cogito* (таких, наприклад, як аппрезентація). Природно, що історичність в цьому випадку якщо і домислювалась, то явно не маніфестувалася: для Сартра вона знову-таки швидше приховує справжній стан справ, додаючи непотрібну релятивістську окрасу фундаментальним категоріям справжнього людського буття.

Однак, це був крок уперед у трансцендентальному обґрунтуванні історії: адже "коли є те, що є, то усе просто – є тільки один спосіб бути своїм буттям. Але в момент коли воно не є більше своїм буттям, з'являються

одночасно різні способи всякого буття, які не виявляються буттям<sup>8</sup>. Сартр вводить в саму суть людського буття численність і відстань; говорячи про три "екстатичні виміри" – минуле, теперішнє та майбутнє – він незмінно підкреслює: "значення ек-стазу – бути на відстані від себе"<sup>9</sup>. Таким чином, тут готується ґрунт для корінної зміни сутності самого трансцендентального методу, який тепер супроводжується обов'язковими процедурами децентрації, дисипації, анонімізації, тут починається трансформація класичного трансценденталізму, заслуга в якій належить і Жилью Дельозу.

Отже, розуміння історії являється водорозділом між герменевтикою і трансценденталізмом, змінюючи їх самоорієнтацію. В класичному наближенні "герменевтика виступає альтернативою трансценденталізму: там, де вводиться зв'язок розуміння – є непотрібного трансцендентальна аргументація, або іншими словами – там, де недосяжне виявляється прискоренням в живому суб'єкті не приводячи до своєї інтелектуальної функції, – виявляється як межа розуміння ним самого себе, як знак зникнення суб'єкта, його онтологічної характеристики, тобто, його "історичності" – є непродуманою – у всякому разі, проблематичною – задача твердої фіксації кордонів такого зникнення"<sup>10</sup>. Однак, з обох сторін спостерігається обопільне зближення: герменевти подібно до П.Рікера та К.–О.Апеля говорять про "трансцендентально-герменевтичний вимір інтерсуб'єктивного смислового взаєморозуміння"<sup>11</sup>, дякуючи якому історичне апіорі може розглядатися в якості "регулятивного принципу критичного устанавлення консенсусу в ідеальному комунікативному співтоваристві"<sup>12</sup>. В свою чергу, трансценденталізм, як вже було відзначено, зазнає внутрішню трансформацію, зв'язану зі зміною статусу і властивості самого трансцендентального апіорі; яким чином ці метаморфози допомагають трансцендентально описати нашу історичність, нам і належить вивчити на прикладі "Логіки смислу" Ж.Дельоза.

**2. Трансцендентальна редукція Ж. Дельоза: події і сингулярності.** За словами К.–О. Апеля, "у сучасній трансцендентальній філософії мова йде, в першу чергу, про рефлексії та імплікації смислу"<sup>13</sup>. Дійсно, Дельоз захоплений пошуками смислу десь на межі речей і пропонувань, смислу, який є "безтілесною, складною і нередуковною ні до чого іншого сутністю на поверхні речей; чиста подія, яка притаманна пропонуванню і тому що в ньому"<sup>14</sup>. Такий смисл – дещо нейтральне, не маюче ні фізичного ні ментального існування; про нього можна говорити лише непрямо, розриваючи емпіричний зв'язок речей та ідеальний зв'язок пропонувань. В творах Керрола і фрагментах стоїчного дискурсу Дельоз убачає маргінальну стратегію смислопородження, немислиме без гри парадоксів, нонсенсів та випадку.

Між тим, смисл як такий – це, насамперед, кінцевий результат його оригінальних герменевтичних штудій, більш цікаві нам ті генетичні засновки, що дають Дельозу змогу стверджувати смисл трансцендентально, і більш того – "зверхбутійно"<sup>15</sup>. Для нього смисл виконує ту ж роль, яку для Гуссерля відігравала очевидність. Пригадаємо, що для останнього очевидність у своїй радикальній формі – це очевидність аподиктична, тобто та, що апіорі не допускає сумніву<sup>16</sup>. Однак, досяжна вона саме через сумнів – картезіанським шляхом послідовної редукції. Аналогічний хід думки Дельоза: справжній, що значить завжди надмірний по відношенню до своїх причин смисл – той, який не допускає свого однозначного вираження. "Смисл – це завжди подвійний смисл"<sup>17</sup>. Тому він досяжний, саме дякуючи вираженню та йому виражаючому, не співпадаючи, але, існуючи з ним. Таке співіснування Дельоз назвав *подією*,

домислюючи під нею сукупність нейтральних, поверхових ефектів, виникаючих від дій і страждань речей, але ніколи серед них не зустрічаючих. Різниця між речами і їх ефектами призводить, в свою чергу, до зворотного наслідку: "*ідеальне і безтілесне тепер може бути тільки ефектом*"<sup>18</sup>, тобто воно втрачає свою платонічну реальність, виводиться з онтологічної ієрархії, мислиться не сутністю, а подією. Більше того, із нейтральності, "безпристрасності" ефектів маємо ще один висновок: з точки зору події байдуже розпізнавати між минулим і майбутнім, пасивним і активним, причиною й наслідком. Тому Дельоз використовує їх із префіксом "квазі-" (квазі-причина, квазі-активність).

Однак, цей аналіз ще нікуди не веде, поки ми не звернемося до умов можливості речей і подій, до їх трансцендентальних основ. У випадку речей Дельоз – "радикальний емпірик": всі тіла самі є причиною один до одного, тільки вони існують і тільки їх теперішнє супроводжує й виражає завжди і єдино "конкретну дію того, що діє, і конкретне страждання того, що страждає"<sup>19</sup>. У випадку подій необхідні деякі апіорні елементи, які підтримували б нейтральність і поверховість ефектів, не дозволяючи їм стати гіперреальною ідеєю або розкластися до безформних симулякрів. Їх Дельоз називає *сингулярностями*. Причому, вони завжди збираються в серії, сходи й розходження яких і визначають якості безособового трансцендентального поля. Самі сингулярності також анонімні й нейтральні. Слідуючи критиці Сартра, який бачив в трансцендентальному синтезі Я головну помилку феноменологічної редукції, Дельоз стверджує, що у нас усе ж є вибір крім альтернативи між "індивідуалізованим Буттям" его і "недиференційованою безосновністю" хаосу<sup>20</sup>. "Є номадичні сингулярності", які задають своєю подвійною серіацією структуру події, і є той парадоксальний елемент, "який належить обом серіям одночасно й безперервно циркулює по них"<sup>21</sup>. Такий елемент "має властивість не збігатися з самим собою, "бути відсутнім на своєму місці", не мати самототожності, самоподоби та саморівноваги"<sup>22</sup>; він – надмір і недолік одночасно, який забезпечує співіснування і комунікацію серій; він – не що інше як *подвійний смисл* події.

У сфері мови Дельоз нарікає його *нонсенсом* і присвячує йому немало проникливих рядків, у сфері речей і ефектів він залишається, по праву, неназваним ("елемент Х") і лише здогадується, посилаючи до контексту. Мені здається вдалим для наступного розуміння назвати його *номадою*, пам'ятаючи про його повсюдну випадковість, дякуючи якій він – "*atopon*, тобто те, що не має свого місця"<sup>23</sup>. А саме він і володіє тією "квазі-гуссерлевою очевидністю", яка приводить до інтуїтивного схоплювання цього елемента як "центрального" у децентрованому трансцендентальному полі. Щоб тепер зрозуміти його значення для шуканої нами трансцендентальної історичності, необхідно проаналізувати дельозівське подвійне "прочитання часу" і на основі цього аналізу знайти прихований смисл "статистичного онтологічного генезису" як історичного руху від монади до номади.

**3. Хронос і Еон: час і історія.** Тіла і їх ефекти розрізняють не тільки їх різною глибиною, але й особистою темпоральністю. Тілам належить теперішнє. Тільки воно існує в світі тіл і їх положень, вимірюючи "дію тіл як причин і стан їх глибинних сумішей"<sup>24</sup>. Минуле і майбутнє є лише формальними межами теперішнього, задаючи його тілесні контури і відсилаючи до другого теперішнього, більш широкого. В історії філософії така позиція чітко схоплена словами Августина: "Немає минулого й майбутнього, але є теперішнє минуле і теперішнє майбутнє".

Ефекти, навпаки, є невизначене становлення без теперішнього стану: вони – постійна відстрочка або забігання у майбутнє. Власне тут нічому і існувати: будучи другорядними й сторонніми наслідками життєдіяльності тіл, вони всі або вже колись траплялися, або ж тільки відбудуться. Майбутнє й минуле тут повсякчасно дроблять час, зводячи його теперішнє до безплотних миттєвостей, не дозволяючи їх можливій послідовності з'єднатися в щось, достатньо зв'язне для того, щоб утворити повторювальний цикл.

Перший варіант часу Дельоз називає часом Хроноса, другий – часом Еона. Вони протилежні у всьому: "якщо Хронос невіддільний від тіла, яке повністю заповнює його в якості причини й матерії, то Еон населений ефектами, які майнують по ньому, ніколи не заповнюючи. Якщо Хронос обмежений і нескінченний (як цикл), то Еон необмежений як минуле і майбутнє, але кінцевий як мить"<sup>25</sup>. Отже, Хронос – це непорушне "тепер" буття, Еон – випадкове "раптом" історії. Останнє співставлення ми робимо вже самостійно, але цілковито слідуючи логіці Дельоза, однозначно пов'язуючи події історії з номадичними сингулярностями ефектів. "Метаморфози й перерозподіл сингулярностей формують історію. Кожна комбінація і кожний розподіл – це подія"<sup>26</sup>.

Тепер ми можемо, нарешті, побачити, куди завів нас трансцендентальний аналіз Дельоза: *історія ніколи не історія речей, але їх безтілесних ефектів – подій*. Про речі можна говорити тільки "тут і тепер", навіть якщо вони існують лише у вигляді ретенцій і протенцій; події вже уникають від прямого погляду, вимагаючи особливої позиції, тільки зайнявши яку ми виявляємо себе в стані побачити їх трансцендентальне походження і зрозуміти їх через нього. Воно – в апіорних сингулярностях, які на відміну від подій-феноменів, убачаються неодмінно особою (якщо потрібно, інтелектуальною) інтуїцією. Щоб зрозуміти, як працює ця інтуїція, і яким чином вона наділяє події історичністю, необхідний приклад. У Дельоза це приклад бою<sup>27</sup>.

Сам бій як змішування тіл і їх дій ще не подія і тим більше не історія. Це *випадок* подібний заходу Сонця або сильному зливи. Але бій стає подією в результаті складу багатьох спів-можливих, один одному відношень – відношень її учасників і свідків. Коли останні знаходять в собі чисту "вольову інтуїцію", відмінну від іншої емпіричної інтуїції, коли відчують у собі анонімну "волю до подій", тоді факт бою переміщається за межі будь-яких відмінностей та індивідуальностей, стаючи безсторонньою та нейтральною подією, яка "ніколи не відбувається, але завжди ось-ось відбудеться або вже відбулась" (там же). Кожний учасник ніколи не сприймає увесь бій цілком, і, все ж, усі серії цих сингулярних сприйматів не вмолимо сходяться, зрівнюючи у події бою миттєвість випадкової смерті (для мертвого усе закінчено) і послідовність історичної пам'яті (оскільки всі події пов'язані, нічого безслідно не зникає)<sup>28</sup>. Це сходження означає, крім усього іншого, що бій-подія наділяється смыслом, принципово відсутнім у випадках. Таким чином, не можна запитувати, в якому разі історія має смысл, – вона одвічно і є вироблення й маніфестація смыслу: поза історичної події можна говорити лише про значення (денотат). "Справді, помічає Дельоз, без події все було б тільки шумом – незрозумілим шумом"<sup>29</sup>.

Ми доходимо висновку, що єдина трансцендентальна можливість – це історичність: вона розкриває перед нами дії апіорних структур, надаючи смыслу нашим діям, одночасно уникаючи згубної для думки метафізики тіл, яка має справу з штучною ієрархією феноменів, трансценденцій; моральних принципів. Але чи є така історичність достатньо привабливою для нас, якщо вона ще нічого не

говорить нам ні про нашу індивідуальність, ні про нашу свободу, ні про іншого окрім нас? Нам належить прояснити названі відношення і вказати, наскільки це можливо, суб'єкта цих відношень, який і буде тим самим шуканим трансцендентальним суб'єктом історії; очевидна діалектичність результатів при цьому – трансцендентальний суб'єкт повинен співпасти з емпіричним – не може засмутити нас. Бо в самій специфіці мови, як стверджує Дельоз, крім трьох класичних характеристик: денотатії, або вказівки на одиничність речей, маніфестації або висловлювання "я" і сигніфікації або зв'язок з універсальними поняттями, присутня четверта – смысл або виказане. Він-то й нейтралізує протистояння двох різнопорядкових світів – світу слів і світу речей, – дозволяючи нам не задумуватися над точним денотатом або сигніфікатом наших думок. По іншому кажучи, діалектичність (або, якщо потрібно, "поетичність") мислення – це його апіорі, воліти позбутися від якого рівнозначно відмові від самої здібності мислити.

Первісно безтілесне не утілити без утрат.

**4. Статичний онтологічний генезис: індивідуальність, особистість, номада.** Отже, є кореляція між світом слів і світом речей, точніше, між людською мовою і людською екзистенцією. Денотатії у мові відповідає індивідуальність, маніфестації – *cogito*, сигніфікації – особистість. Четвертому елементу мови – смыслу – співставлені "безособові і доіндивідуальні номадичні сингулярності", які констатують "дійсне трансцендентальне поле"<sup>30</sup>. Спосіб, яким із них виводиться решта, Дельоз називає "статичним онтологічним генезисом": він протидіє трансцендентальній редукції і схожий з генезисом *Lebenswelt* пізнього Гуссерля, що ще раз підтверджує трансценденталізм нашого філософа.

Першими виділяються з анонімного поля індивідуальні монади. Вони утворюються в результаті перехрестя сингулярних серій під впливом парадоксального, "пустого" елементу Х, "пробігаючого по них, координуючого їх і примушуючого резонувати і збігатися в одній точці, а також розмножуватися їх галузками і уводити в кожен з них численні диз'юнкції"<sup>31</sup>. Подібним способом деяке кінцеве число сходящих серій утримуються у квазі-стабільних структурах. Ці структури гомотетичні відносно загальної структури світу, який тим самим "інтеріндивідуальний" і є їх загальним "аналітичним предикатом" – *Umwelt*. Тому кожна монада "виражає всі сингулярності світу – нескінченність – хоч і нерозбірливо, хоч і не свідомо"<sup>32</sup>. А значить всі монади "спів-можливі", тобто складають несуперечний континуум сходящих сингулярностей, за межами якого залишаються інші світи, неспів-можливі з першим. Неважко зіставити цим індивідуальні монадам "одиничні факти історії" неокантіанців, а "логіці подій" їх ідеографічний метод; хоч це зіставлення мало що дає для розуміння досліджуваного генезису, зате піклується про історичну спадкоємність.

Друга стадія онтологічного генезису: розходження сингулярностей і формування множинності неспів-можливих світів. В умовах такого розходження закладена "вища й позитивна невизначеність": бути не перехресними рішеннями "однієї й тієї ж проблеми", розгалуженими варіантами "однієї й тієї ж історії". Синтез<sup>33</sup> цих рішень і варіантів виступає як якийсь загальний всім світам елемент, який об'єднує належні їм індивідуальності за ознакою їх відповідності одній і тій події<sup>34</sup>. Ця загальність і є *особистість*, яка приймає участь у подіях, які складаються з багатьох неспів-можливих індивідуальностей. В нашому прикладі бою: "бути переможцем" і "бути пораненим" суть індивідуальності належить різним світам (одному, де царює радість перемоги, і другому, спотворенням біллію й стражданням),



але синтетично об'єднанні особистістю одного воїна. Причому таке об'єднання, у згоді з самими точними феноменологічними канонами, володіє одночасно і відкритим, нескінченним обрієм самоконституювання і кінцевою єдністю самоусвідомлюючого Я.

Нарешті, еґо як трансцендентальний суб'єкт з'являється тоді, коли особистість розуміє себе не просто загальним синтетичним елементом для деяких численних світів, але таким для усіх ймовірних світів і буває здібним організувати сходження цих світів подібно сходженню сингулярностей, ідентифікуючи себе з набуванням таким чином над-індивідуальності<sup>35</sup>. В цьому вигляді вона протистоїть об'єднаному (в супереч своїй неспів-можливості) світу – Welt, "всі лінії якого сходяться і погоджуються"<sup>36</sup>. Такий "сконструйований" світ (і тільки такий) володіє єдиним смислом, який задається "знову затвердженням суб'єктом", а саме: бути однозначним відповідником між тілами і їх ефектами, очевидним зв'язком причинності, яка носить завуальоване ім'я "інтенціональність". Оскільки віднині любі серії з необхідністю сходяться, відпадає всяка потреба в апіорній історичності: тепер не безособове трансцендентальне поле генерує завжди "роздвоєний" (між минулим і майбутнім) смисл, а трансцендентальний суб'єкт тлумачить у необхідному собі напрямку той (справжній) світ, який сам же й констатує.

Проте, існує інший шлях, доступний для особистості: не шукати в собі глибини, але розпластатися на поверхні, проникнути крізь пори діалектично схоплених подій до складаючих їх елементарних сингулярностей, ідентифікувати себе з одною з них<sup>37</sup>, ставши тим самим квазі-індивідуальністю, тобто "вільною номадичною сингулярністю"<sup>38</sup> або, як назвали ми її вище, номадою. Така "індивідуальність" не збирає сингулярності і в події, щоб привести останні до здійснення (це як ми уже бачили, може породити їх "уречевлювання"), але перерозподіляє, розгрупує сингулярності таким чином, щоб між подіями і тілесним світом підтримувати перманентну неспів-можливість, а між двома подіями – "некаузальну відповідність"<sup>39</sup>. Неліквідована дистанція між подіями – єдиний засіб їх "універсальної комунікації", в якій стверджується як принцип "диз'юнктивний синтез" усіх розходящих серій. Подібне звернення подій Дельоз назвав "контро-здійсненням"<sup>40</sup>; її децентрованим "суб'єктом" і виступає номада.

Таким чином, на питання "хто говорить у філософії?" і на питання "що таке трансцендентальний суб'єкт історії?" ми відповідаємо однаково: "ні людина, ні Бог, а ще менше – людина на місці Бога (еґо)"<sup>41</sup>; мова, отже, йде про таку альтернативу індивідуальностям і особистостям, які єдино дозволяють отримати емпіричний (тобто почутий не в Одкровенні) голос трансцендентальної (безособової і доіндивідуальної) структури, не заглиблюючись у містичне захоплення "недиференційованою прірвою". Цей голос звучить у вищій мірі артикульовано і дискурсивно, тобто філософськи, розповідаючи, однак, про ініційовані цим голосом події незрозуміло "езотеричною" мовою, в якій смисл – це завжди нонсенс, а імена – інфінітивні дієслова<sup>42</sup>.

Як ми бачимо, редукція і статичний генезис Дельоза діалектично продовжують один одного. Якщо редукція, що тепер очевидно, повинна розпочатися саме з належної тільки мислячій номаді особливої інтуїції, інтуїції Еона, а завершитися ствердженням "парадоксальної інстанції або випадкової точки, сингулярного елемента Х", що являє собою "чисту абстракцію"<sup>43</sup>, то генезис, навпаки, виходить з припущення про рухомий анонімний трансцендентальний елемент, який пробігає сингулярні серії, і виводі до можливості особливої форми індивідуальної

монади, "усвідомлюючої себе як подія"<sup>44</sup>. Корисно роздиратися в цих двох протилежних рухах дві половинки герменевтичного кола як методу самоототожнення нетотожному; Дельоз, між тим надає перевагу згадкам про вічне повернення Ніцше: "вічне повернення – це не теорія якостей та їх циклічних трансформацій, це теорія чистих подій"<sup>45</sup>, контр-здійснюваних номадою.

**5. Висновок.** Отже, що ж таке історія? Вона є єдність історичного досвіду та історичного апіорі. Історичний досвід – це досвід розуміння випадків як подій, досвід, завжди має справу тільки з тілами і їх діями, але возгоняючих їх до субтильних ефектів, сприймаючий їх безстрашно і двозначно: або як пройдене, або як відкладене. Такий досвід нічого не говорить нам про якість і властивість тіла, зате організовує провідні ними ефекти таким чином, що вони вступають в резонанс і комунікацію між собою безперестанно змішуючись і перерозподіляючись. Тіла-іменники відступають на другий план, зникають з виду тиснуті неозначеними дієсловами: тепер не "дехто помирає", але "помирається", точно так як "темніє" або "мрячить"<sup>46</sup>.

Історичне апіорі – це серія елементарних сингулярностей (квантів історії), сходження і розходження яких формує події в усій її трансцендентальній повноті й нескінченності. Якщо у Гуссерля критерієм такої повноти виступало все можливе ймовірне розмаїття варіантів, то у Дельоза – усі можливі варіації смислу аж до неувялених парадоксів і неймовірних нонсенсів. Це змінене розуміння трансцендентальності дозволяє по новому поставити питання про історичність: остання не просто сприймається нами безпосередньо, з допомогою особливої інтуїції, але й стверджується нами в якості єдиного джерела усякого смислу, який, у свою чергу, незалежний від світу тіл.

Тільки в такому випадку ми можемо говорити про єдність досвіду й апіорі: єдності загального історичного життя і нескінченно розрізняючих, розтаскуючих смисл на минулі й майбутні значення, сингулярних сил, які є ми самі. Залишається між тим, ще багато питань, зв'язаних з внутрішніми текстурами і кризами "логіки подій" і з оновленим трансцендентально-герменевтичним статусом номадичних сингулярностей, але тепер нас вже не дивує той фіхтеанський пафос першовідкривача, з яким Дельоз виголошує: "І як можна не відчувати, що наша свобода й сила живуть не в божественному універсумі і не в людській особистості, а в тих сингулярностях, які більше, ніж ми самі, божественніші, ніж самі боги, раз вони оживляють конкретні вірші і афоризми, перманентну революцію і часткову дію?"<sup>47</sup>.

<sup>1</sup>Сундуков Р.В. Дильтей и проблема тематизации историчности // Герменевтика. Психология. История. Материалы научной конференции РГГУ. – М., 2002. – С.72; <sup>2</sup>Гуссерль Э. Философия как строгая наука. – Новочеркасск, 1994. – С.172; <sup>3</sup>Там само; <sup>4</sup>Сундуков Р.В. Дильтей и проблема тематизации историчности // Герменевтика. Психология. История. Материалы научной конференции РГГУ. – М., 2002. – С.78; <sup>5</sup>Хайдеггер М. Бытие и время. – М., 1997. – С.388; <sup>6</sup>Анализ историчности присутности намагається показати, що це суще не тому "тимчасове", що "виступає в історії", але що воно навпаки екзистує і здатне екзистувати лише тому, що в основі свого буття воно тимчасово (там само. – С.376); <sup>7</sup>Сундуков Р.В. Дильтей и проблема тематизации историчности // Герменевтика. Психология. История. Материалы научной конференции РГГУ. – М., 2002. – С.78–79; <sup>8</sup>Сартр Ж.П. Бытие и ничто. – М., 2000. – С.166–167; <sup>9</sup>Там само; <sup>10</sup>Калиниченко В.В. Проблема исторической рациональности и своеобразие Дильтея // Герменевтика. Психология. История. Материалы научной конференции РГГУ. – М., 2002. – С.126; <sup>11</sup>Апель К.О. Трансформация философии. – М., 2001. – С.244; <sup>12</sup>Там само. – С.260; <sup>13</sup>Там само. – С.195; <sup>14</sup>Делёз Ж. Логика смысла. Фуко М. Theatrum philosophicum. – М., 1998. – С.108; <sup>15</sup>Там само. – С.53; <sup>16</sup>Разеев Д. Проблема очевидности в феноменологии Гуссерля // Между метафизикой и опытом. Материалы colloquium. – СПб., 2001. – С.127; <sup>17</sup>Делёз Ж. Логика смысла. Фуко М. Theatrum philosophicum. – М., 1998. – С.55; <sup>18</sup>Там само. – С.23; <sup>19</sup>Там само. – С.19; <sup>20</sup>Там само. – С.149; <sup>21</sup>Там само. – С.78; <sup>22</sup>Там само. – С.78–79; <sup>23</sup>Там само. – С.221; <sup>24</sup>Там само. – С.91; <sup>25</sup>Там само. – С.220; <sup>26</sup>Там само. – С.85; <sup>27</sup>Там само.

– С.141;<sup>28</sup>Кожна подія адекватна всій історії. Кожна подія комунікує з усіма іншими, і всі разом вони формують одну Подію – подію Історії, де вони володіють вічною істиною; <sup>29</sup>Там само. – С.241; <sup>30</sup>Там само. – С.153; <sup>31</sup>Там само. – С.97; <sup>32</sup>Там само. – С.155; <sup>33</sup>Природно, мова йде про класичний, кон'юнктивний синтез (там само. – С.231); <sup>34</sup>Звідси робиться далеко йдучий висновок, що одна і та ж подія звершується і на рівні індивідуальностей, і на рівні особистостей, і на рівні, як буде показано далі, номад; дякуючи цьому і стає можливим говорити про єдність історичного життя і події з іншими, а зовсім не дякуючи лише уявному загальним споглядаємому або уявному світу (Umwelt не тотожний Welt); <sup>35</sup>Там само. – С.158; <sup>36</sup>Там само; <sup>37</sup>В її самому чистому трансцендентальному виді; <sup>38</sup>Там само. – С.190; <sup>39</sup>Там само. – С.227; <sup>40</sup>Контрздіснення – це вже нескінченна дистанція, а не нескінченна тотож-

ність. Все відбувається через резонанс несумірностей, а не через тотожність протилежностей" (там само. – С.233); <sup>41</sup>Там само. – С.151; <sup>42</sup>Так, розбираючи приклад грішного Адама, який навів Лейбниць, Дельоз помічає: немає суб'єкта Адама визначеного здійснювати деякі дії, але є різні "сингулярності-події" (бути першою людиною, жити в саду, з'їсти яблуко, бути вигнаним), "в місцевостях яких і створюється Адам" (там само. – С.256). Причому тільки тоді, коли ці сингулярності не сходяться до одного центра, але породжують неспів-можливі світи, які розбігаються дякуючи своїй "алогічній несумірності" одні в минуле, другі в майбутнє, можна говорити про історичність відповідних подій; <sup>43</sup>Там само. – С.221–222; <sup>44</sup>Там само. – С.236; <sup>45</sup>Там само. – С.237; <sup>46</sup>Там само. – С.203; <sup>47</sup>Там само. – С.105.

Надійшла до редколегії 09.03.2005

## ПОЛІТОЛОГІЯ

О.В. Батриченко, асп.

### СПОСОБИ ВРЕГУЛЮВАННЯ СУЧАСНИХ ЗБРОЙНО-ПОЛІТИЧНИХ КОНФЛІКТІВ

*У статті розглядаються силові та несилові способи врегулювання сучасних збройно-політичних конфліктів.*

*This article is about military political of conflict.*

Проблема віднайдення ефективних способів врегулювання збройних конфліктів і війн здавна привертала й нині привертає до себе увагу світової наукової думки через її величезне значення для людства.

Ще в міфах, висловлюваннях істориків, концепціях філософів минулих століть, епох, містяться доволі ґрунтовні розробки щодо причин різноманітних конфліктів і шляхів їх подолання.

За часів первісно-общинного ладу головним способом врегулювання конфліктів вважалося застосування "священної" влади старійшин, вождів племен.

В подальшому з розвитком ранньодержавних структур вже в Цицерона знаходимо роздуми про те, що "існують два способи розв'язання спорів: один – шляхом переговорів, другий – шляхом застосування сили; оскільки перший спосіб властивий людям, а другий тваринам, то слід вдаватися до другого лише в тому разі, коли не можна скористатися першим<sup>1</sup>.

У стародавніх греків, як свідчать життєписи Фукідида, якщо одна із союзних держав вступить у спір із іншою союзною державою, то нехай конфлікт буде переданий на розгляд державі яку обидві визнають посередницею, що й підтверджує історія античності, адже багато народів за межами Римської імперії щоб уникнути війни на роль такого третейського судді у своїх конфліктах обирали Марка Антонія.

Не обминув цієї проблеми і Гуго Гроцій у своїй відомій праці "Про право війни і миру", де одним із способів запобігання війні він вважав "шлях третейського суду", підкреслюючи, що ним, як правило, нехтують наймогутніші володарі, проте це найдостойніший шлях, на якому наполягають прибічники справедливості і миру. До того ж Г.Гроцій обґрунтував висновок про те, що війну можна уникати шляхом конференції, тобто шляхом переговорів<sup>2</sup>.

Звертав увагу на конкретні способи врегулювання конфліктів, зазначаючи, що на "кожний випадок хвороби" існують відповідні ліки, відомий англійський філософ Френсіс Бекон. Важливим способом врегулювання соціально-політичних конфліктів він вважав мистецтво політичного маневрування. "Воістину мудрий той уряд, – пише Ф.Бекон, – який, не задовольняючи потреби людей, вміло убавляє їх надії, і веде справи таким чином, щоб будь-яке зло було пом'якшене надією"<sup>3</sup>. Роль і значення політики вчений зводить до "розколу всіх ворожих державі союзів і партій за допомогою зіткнення їх між собою і створення між ними недовіри"<sup>4</sup>.

Самостійним, як стверджував Ф.Бекон, способом подолання конфліктів є піклування влади про те, щоб у незадоволених не виявилось належного вожака, котрий

би міг їх об'єднати, і при цьому була в наявності, напругові особистість, а краще група осіб, котрі в свою чергу володіли б здібностями до придушення народних заворушень чи повстань. Мислитель також додає, що потрібно щоб ці люди були авторитетними і надійними, а не прихильниками розколів чи шукачами дешевої популярності, були в ладах з важливими державними особами інакше ліки можуть стати гірше самої хвороби<sup>5</sup>.

Отже, "хто вміє впоратися з конфліктами шляхом їхнього визнання і регулювання, той бере під свій контроль ритм історії"<sup>6</sup>, – відзначав Р.Дарендорф, вказуючи на надзвичайно важливу історичну роль врегулювання, яке по суті, виступає однією з технологій управління конфліктами<sup>7</sup>. Але на відміну від інших технологій управління конфліктом ціль врегулювання саме збройно-політичних конфліктів полягає в мінімізації збитку і негативних наслідків для кожної з воюючих сторін, завдяки чому сам конфлікт стає більш продуктивним. По суті врегулювання збройно-політичного конфлікту з погляду теорії управління являє собою процес цілеспрямованого впливу на противборчі сторони з метою досягнення продуктивно погодженого результату.

План практичних дій по врегулюванню включає перелік способів, які повинні бути ефективними і відповідати природі збройно-політичного конфлікту. Виходячи з останньої вимоги деякі дослідники дані способи розподіляють на два основні групи: політичні і збройні. У міжнародній практиці їх прийнято називати цивільним і воєнним елементом<sup>8</sup>.

Поняття "політичні способи" як рівочинний заміник поняттю "цивільний елемент", на нашу думку, недоречно вживати в науковій літературі щоб не виникло термінологічної плутанини, адже в політології воєнний елемент також розглядається як особлива група політичних способів проведення зовнішньої політики<sup>9</sup>.

Хоча політичні способи охоплюють передусім сферу дипломатичних відносин і використовуються у формі переговорів, зустрічей, участі у міжнародних організаціях, тривалий час найважливішими політичними способами, за допомогою яких держави реалізовували свої головні політичні інтереси, були публічні демонстрації нових видів зброї, концентрація збройних сил у прикордонних районах, провокації на кордонах, миротворчі операції під егідою ООН і таке інше.

Тому надалі способи врегулювання, ми розділимо на силові й несилові, й в подальшому розкриємо їх сутність.

Тільки під впливом згубних наслідків Другої Світової війни та у зв'язку з появою ядерної зброї у середовищі політиків провідних країн світу утвердилася думка про

неприпустимість використання воєнної сили як способу врегулювання міжнародних конфліктів, що знайшло своє відображення в Статуті ООН.

Разом з тим сьогодні ми спостерігаємо унікальну ситуацію, коли збройні способи, які традиційно вважалися засобами ведення збройної боротьби, активно опановують роль одного з головних важелів підтримки і зміцнення миру.

Воєнний елемент являє собою сукупність способів примусу конфліктуючих сторін до збереження чи встановлення миру між ними з використанням збройних формувань.

Природа сили цивільного елементу в підтримці миру може мати дипломатичне, економічне, ідеологічне, науково-технічне, гуманітарне, міжнародно-правове вираження, тоді як природа сили воєнного елементу полягає в ефективності насильницького впливу на конфліктуючі сторони. Ефект примушування конфліктуючої сторони до миру засобами збройного насилля досягається нанесенням чи погрозою нанесення матеріальної шкоди, обмежуючи тим самим її матеріальні можливості для ведення збройної боротьби. Завдяки цьому, воєнний елемент здатний чинити найбільш відчутний вплив на конфліктуючі сторони.

Але величезний недолік воєнного елемента в підтримці миру полягає в тім, що його використання пов'язане з великими матеріальними витратами, людськими жертвами, а також не завжди збігається з гуманітарними ідеалами людства і тому постійно потребує виправдання своєї миротворчої місії, "освячення" її вищими найбільш авторитетними міжнародними організаціями.

Переваги і недоліки воєнного елемента породжують два протилежних погляди на його роль в підтриманні миру.

Прихильники так званого "традиційного" підходу вважають, що тільки воєнний елемент є найкращим гарантом встановлення і збереження миру, найбільш радикальним способом врегулювання збройних конфліктів<sup>10</sup>. А прихильники протилежної точки зору, навпаки, схильні вважати неприпустимим використання воєнного елемента у вирішенні міжнародних суперечок і конфліктів. Усі без винятку питання, пов'язані з встановленням миру, повинні, на їхню думку, вирішуватися тільки мирними способами<sup>11</sup>.

Прикладом прояву таких протилежних точок зору можуть служити позиції, що займали США і Росія щодо проблеми врегулювання збройного конфлікту в Боснії. США наполягали на проведенні там воєнної операції, у той час як Росія не припускала воєнного втручання. Мабуть, істина знаходиться на "золотій середині" між цими полярними точками зору. Для того щоб наблизитися до неї, необхідно дати більш змістовну характеристику як силовим так і несиловим (мирним) способам врегулювання збройно-політичного конфлікту.

Серед найбільш важливих несилових (мирних) способів врегулювання сучасних збройно-політичних конфліктів необхідно виділити такі, як переговори, посередництво, діяльність міжнародних наднаціональних організацій.

Наприкінці 50-х років XX століття переговори розглядалися як частина конфлікту. Даний підхід був представлений відомим американським спеціалістом у галузі теорії конфлікту професором Гарвардського університету Т. Шеллінгом, який вважав що в загальній системі конфліктних взаємовідносин між двома сторонами – особистостями, партіями, державами, групами держав головний акцент ставиться на силовому (в збройно-політичному конфлікті збройному) факторі, на досягненні односторонньої перемоги. Переговорам у цій системі відносин відводилось місце "запасного виходу", коли продовження конфлікту силовими засобами не

має жодних перспектив або просто не вигідно. Але і в цьому випадку переговори не приймають на себе всі труднощі у пошуку засобів врегулювання конфлікту, а є тільки доповненням у боротьбі за перемогу. За такого підходу не існує довіри й взаємозалежності та не потрібні чесність, порядність і щирість.

Розуміння переговорів як тимчасового перимир'я було домінуючим в політиці США і багатьох держав протягом тривалого періоду світової історії. Проте реалії суспільного життя призвели до поступового перегляду розглянутого розуміння ролі переговорів. Все більше почали цінуватись поняття "згода", "злагода", а "ворога" почали сприймати як "партнера".

Метою переговорів, широко розповсюджених у практиці врегулювання збройно-політичних конфліктів, є досягнення згоди між протидіючими сторонами, тоді як метою, що досягається з допомогою збройних засобів, є перемога в збройній боротьбі.

Але переговори можуть бути успішними тільки тоді, коли існує ряд необхідних для цього умов, головним з яких є готовність протилежних сторін змінити радикально-конфронтаційний тип поведінки на компромісний. Серед інших умов – достатня організованість, легітимність і статус учасників переговорів; визнання ними обов'язковим для дотримання ряду норм на шляху до переговорів.

Успіх переговорів залежить також від стратегії їх проведення. На думку Роджера Фішера й Уільяма Юрі, вона повинна володіти трьома критеріями: приводити до розумної угоди, мати високу ефективність, поліпшити чи хоча б не зіпсувати відносини між сторонами<sup>12</sup>. Ці критерії особливо важливі для методів ведення переговорів по врегулюванню збройно-політичних конфліктів, оскільки досить часто протидіючі сили використовують переговорний процес для перегрупування сил і подальшої ескалації збройної боротьби.

Існує два основних методи ведення переговорів: позиційний торг і принципівий (або переговори по суті).

Яскравим прикладом позиційних переговорів можуть бути переговори в Чечні 1995 року, коли кожна з конфліктуючих сторін твердо відстоювала свої позиції, робила певні поступки, не поступаючись при цьому основними позиціями, приховуючи свої справжні наміри, покидаючи стіл переговорів, неодноразово порушуючи раніше досягнуті домовленості. Подібний тип переговорів не сприяє відновленню дружніх відносин, він перетворюється у змагання вольових якостей, де кожна сторона намагається примусити іншу змінити свою позицію (особливо це характерно для більш сильної сторони – Росії), що збільшує напруженість у відносинах, яка може залишитись на десятиліття й стати базою для поновлення конфліктів у майбутньому (події у тій же Чечні в 1999–2000 р. це підтверджують).

Альтернативою даним переговорам, як зазначають Р.Фішер і У.Юрі<sup>13</sup>, є принципівий переговори або як вони їх називають – переговори по суті, виконання яких може бути зведене до чотирьох основних пунктів, кожний з яких передбачає певні рекомендації:

- ✓ люди (необхідно зробити розмежування між учасниками переговорів та предметом переговорів);
- ✓ інтереси (доцільно зосередитись на інтересах, а не на позиціях);
- ✓ варіанти (перед тим, як вирішувати що робити, треба виокремити коло можливостей);
- ✓ критерії (доцільно наполягати на тому, щоб результат ґрунтувався на якійсь об'єктивній нормі).

У силу того, що сучасні збройно-політичні конфлікти характеризуються високим рівнем емоційної напруги, далеко не завжди конфліктуючі сторони можуть

дійти згоди шляхом двосторонніх переговорів. У такому випадку способом, що сприяє врегулюванню конфлікту, є посередництво.

Після залученням посередника переговори по врегулюванню конфлікту перетворюються в тристоронні. У них сторони переслідують три мети: відстояти свої інтереси, дійти згоди з протидією стороною, вибрати таке рішення, що було б оцінене посередником як конструктивне.

Головна задача посередника – сприяти досягненню угоди між протидіючими сторонами. Тому його дії полягають у виробленні стратегії переговорів, наданні допомоги в осмисленні ситуації кожної з протидіючих сторін, переосмисленні ними вимог один до одного і створення атмосфери довіри між ними.

Посередництво не обмежується тільки переговорним процесом. Як засіб воно використовується протягом всіх етапів розвитку збройно-політичного конфлікту. І в залежності від ступеня його розвиненості може виконувати цілий ряд функцій і ролей.

Хто ж може виступати в якості посередника? Роль посередника можуть виконувати окремі лідери, держави, а також "коаліційні" суб'єкти, що володіють зазначеними якостями. Головною вимогою до них є нейтралітет стосовно інтересів кожної з протидіючих сторін і високий авторитет.

Найчастіше в цій ролі виступають міжнародні організації, такі як ООН, ОБСЄ, а також регіональні організації. Однак їхня діяльність не обмежується тільки посередництвом. Вона носить багатоплановий характер і тому може розглядатися як окремий засіб врегулювання збройно-політичних конфліктів.

Діяльність міжнародних організацій, а також зазначені мирні способи врегулювання конфліктів ефективні тільки тоді, коли є об'єктивна основа для компромісу між конфліктуючими сторонами. Такою основою є баланс сил між ними. Отже, способи врегулювання повинні бути в змозі вплинути на зміну балансу сил між протидіючими сторонами. В ролі таких способів може виступати підтримка і санкції. Якщо підтримка припускає зміну балансу чи дисбалансу шляхом нарощування сил однієї зі сторін, то санкції навпаки – шляхом зниження й обмеження сил і ресурсів.

Підтримка є досить дієвим способом врегулювання конфлікту. Прикладом у цьому відношенні може бути підтримка Сполученими Штатами Кувейту під час війни в Перській затоці. Володіння величезними політичними, військовими і фінансовими ресурсами дозволяє США мати найбільші серед інших країн світу і міжнародних організацій можливості по врегулюванню конфліктів.

Санкції, як і підтримка, можуть застосовуватися в економічній, фінансовій і військовій сфері. У 1993–1994 роках залишалися в силі обов'язкові санкції, введені Радою Безпеки стосовно Іраку, Лівії, Югославії, Боснії і Герцеговини. Вони здійснювалися, в основному, у формі ембарго на постачання зброї і нафти. У відношенні до Гаїті санкції також здійснювалися у формі ембарго на постачання зброї і нафти, а також заморожування закордонних активів уряду.

Маючи визначене значення, санкції, однак, менш дієві, ніж підтримка. Негативними побічними наслідками санкцій є те, що вони завдають шкоди не стільки урядам, проти яких спрямовані, а ні в чому не винним людям, населенню певної країни, яке в результаті лише й страждає від дій даних санкцій. Крім того, вплив санкцій або відчувається дуже повільно, або взагалі не відчувається.

Труднощі, пов'язані з врегулюванням конфлікту в Боснії, багато в чому визначаються дисбалансом сил між боснійськими хорватами, боснійськими мусульма-

нами і боснійськими сербами. Ембарго, введене одночасно стосовно всіх конфліктуючих сторін при початковій перевазі в силі сербів, навряд чи може призвести до конструктивного результату у врегулюванні даного конфлікту. Тому для більш кардинальної зміни балансу сил підтримка і санкції застосовуються одночасно. Зазвичай підтримка виявляється жертви агресії, а санкції застосовуються проти агресора.

Санкції, хоча й відносяться до невоєнного елементу, проте їх слід зараховувати до силових способів врегулювання сучасних збройно-політичних конфліктів. Іншим радикальними силовими способами врегулювання є збройні.

Оскільки врегулювання конфлікту за допомогою цивільного елементу можливо тільки при наявності компромісного типу відносин між протидіючими сторонами, то відповідно, філософія застосування збройних способів в даному контексті полягає в переводі радикально-конфронтаційних відносин у площину компромісних шляхом зміни балансу сил.

Адже в збройно-політичному конфлікті, незважаючи на те, що він є реалізацією несумісних політичних інтересів, доведених до точки кипіння, можуть співіснувати два типи відносин між конфліктуючими сторонами.

Перший тип відносин – компромісний, коли учасники конфлікту, незважаючи на запеклу збройну боротьбу, готові до діалогу, ретельно зважуючи власні витрати і здобутки та дотримуючись загальних правил гри (зокрема права збройних конфліктів).

Інший – радикально-конфронтаційний, його ще називають нераціональним типом відносин<sup>14</sup>, сутність якого полягає прагненні кожної зі сторін завдати максимальної шкоди своєму супротивнику, при цьому не зважаючи на власні втрати та не проводячи розрахунків пропорційності затрат і досягнутих результатів (часто даний тип відносин спостерігається під час збройних етнополітичних конфліктів особливо з релігійним забарвленням). Але не потрібно виключати можливості того, що радикально-конфронтаційний тип відносин може бути породжений аж занадто раціональними мотивами і твердою впевненістю в тому, що досягнуті цілі, в яких реалізовані головні державні інтереси чи завойовані певними суб'єктами політики необхідні ресурси політичної влади, значно перевищують затрачені зусилля, не зважаючи, навіть, на людські втрати (прикладом може слугувати остання війна в Іраку).

Звідси основна роль збройних способів у врегулюванні конфлікту зводиться до нейтралізації конфліктуючої сторони, що прагне в односторонньому порядку збройним шляхом домогтися перемоги чи діяти з позиції сили. Таким чином, головна мета збройних способів врегулювання збройно-політичного конфлікту полягає у встановленні балансу сил, необхідного для ефективного застосування мирних (несилових) способів.

Збройним способом врегулювання сучасних конфліктів виступають "операції з підтримки миру". Саме поняття "операції з підтримки миру" в Статуті ООН взагалі відсутнє. Воно балансує на межі між положенням Глави VI Статуту (про мирне вирішення суперечок) і положенням Глави VII (про примусові заходи відновлення миру). В останні роки миротворчі зусилля зазвичай описуються за розробленими західними експертами такими поширеними поняттями як "операції з підтримання миру" (Peacekeeping)<sup>15</sup> і "примус до миру" (Peaceenforcement). Але при цьому на практиці зміст цих процесів, які віддзеркалюють ці поняття, набагато складіший ніж їх теоретичне визначення. В чому сутнісна різниця між операціями "з підтримки миру" і "примус до миру"? В першому випадку збройні сили стріляють, а в іншому

патрулюють. Це звичайно гранично спрощене, але достатньо реальне уявлення. Та головне усвідомити, що це взагалі досить різні операції, при яких переслідуються різні цілі, застосовуються різні комбінації засобів, різні системи озброєння, різне тилове забезпечення, навіть у пропагандистсько-психологічних операціях їх підкріплення використовуються відмінні методики та й загалом проводяться вони повинні на різних етапах збройно-політичного конфлікту.

З 1945 року було проведено 47 операцій ООН з підтримки миру. На відміну від бойових дій застосування збройної сили в даному випадку для врегулювання збройно-політичного конфлікту має специфічні, чітко окреслені критерії і принципи.

М.І.Неліп та О.О.Мережко<sup>16</sup> виокремлюють наступні критерії, яких необхідно дотримуватись для того, щоб застосування воєнної сили під час гуманітарної силових операції було правомірним:

- ✓ об'єктивна кваліфікація гуманітарної кризи;
- ✓ терміновість застосування сили для вирішення гуманітарної проблеми;
- ✓ співробітництво з місцевими органами державної влади;
- ✓ повне вичерпання мирних засобів вирішення спору(переговорів, добрих послуг, посередництва, розслідування тощо);
- ✓ нейтральність та неупередженість сил ООН до ворогуючих сторін;
- ✓ правильний підбір етнічного, расового складу контингенту ООН;
- ✓ постійний контроль операції Генеральною Асамблеєю ООН для запобігання зловживанням;
- ✓ пропорційність сил ООН розмірові гуманітарної кризи.

Єдине що можна додати – неодмінною умовою використання воєнної сили в даних операціях є згода на них конфліктуючих сторін. Виключення можливі тільки в тому випадку, якщо операція за рішенням Ради Безпеки ООН проводиться на основі Глави VII Статуту ООН.

Проте з огляду на досвід Косово і Македонії можна дійти висновку, що знайти співвідношення між Peacekeeping і Peaceenforcement як у політичному так і воєнному аспектах залишається все ще одним з пріоритетних завдань, яке виноситься на порядок денний

всіх зацікавлених країн. Причому особливо важливо, щоб було знайдене певне універсальне розуміння цієї проблеми, адже без нього не може бути і взаємоприйнятної вирішення багатьох "заморожених" все ще не остаточно врегульованих конфліктів.

При всій радикальності воєнного елементу необхідно відзначити, що однобічне застосування збройної сили, навіть якщо воно проводиться вдало, саме по собі не вирішує проблему врегулювання. У кращому випадку воно створює лише передумови для цієї мети. Остаточний результат залишається за цивільним елементом.

Отже, головне у врегулюванні збройно-політичного конфлікту – досягти ефективного поєднання у використанні збройних і мирних способів. Тому важливо правильно зробити вибір у застосуванні дієвих способів врегулювання конфлікту, який багато в чому залежить від того, на якому етапі розвитку збройно-політичного конфлікту вони будуть застосовуватися, адже процес врегулювання повинен здійснюватися протягом всієї еволюції конфлікту. У зв'язку з цим представляється доцільним розділити процес врегулювання на ряд етапів, що відповідають етапам еволюції збройно-політичного конфлікту, і запропонувати способи врегулювання, які будуть притаманні кожному з цих етапів.

<sup>1</sup>Марк Тулій Цицерон. Про державу. Про закони. Про природу богів. – К., 1998. – С.236; <sup>2</sup>Гроцій Г. О праве войны и мира: В 3 кн. – М., 1994. – Кн. 2. – С.539, 546; <sup>3</sup>Бекон Ф. Сочинения: В 2 т., 2-е изд. – М., 1979. – Т.2. – С.382; <sup>4</sup>Там само. – С.385; <sup>5</sup>Там само. – С.386; <sup>6</sup>Darrendorf R. Gesellschaft und Demokratie in Deutschland. – Munchen, 1965. – P.174; <sup>7</sup>Політологія / За ред. О.В. Бабкіної, В.П. Горбатенко., – К., 2002. – С.398; <sup>8</sup>Grove E. UN Armed Forces and The Military Staff Committee. – A Look Back, International Security, – Cambridge, MA, Spring 1993, Vol. 17, No 4. – P.172–182, P.172; <sup>9</sup>Шляхтун П.П. Політологія. – К., 2002. – С.512; <sup>10</sup>Hay R. Civilian Aspekts of Peasekeeping: A Summary of Workshop Proceeding, Ottawa, 9–10 July 1991, / Ottawa, CIIPS, October 199, P.36–38; <sup>11</sup>Urguhart B. The UN: from Peasekeeping to Collectiv System? / Adelphi Paper 265, Winter 1991–1992. International Institute for Strategic Studies), P.18–29; <sup>12</sup>Фишер Р., Юри У. Путь к согласию или переговоры без поражения. – М., 1990. – С.140; <sup>13</sup>Там само. – С.140; <sup>14</sup>Данільян О.Г., Дзюбань О.П., Панов М.І. Національна безпека України. – Х., 2002. – С.39; <sup>15</sup>Houweling H. Peasekeeping after State Collaps / Peasekeeping Challenge for Evro-Atlantic security. – Roma. NATO Defence Collage Monograph Series, NO.2, 1994 – P.85–103, P.85; <sup>16</sup>Неліп М.І., Мережко О.О. Силовий захист прав людини: питання легітимності в сучасному міжнародному праві. – К., 1998. – С.124–125.

Надійшла до редколегії 12.04.2005

О.М. Брежницький, асп.

## ІНФОРМАЦІЯ ЯК ЧИННИК СУЧАСНОЇ ПОЛІТИКИ

*Сучасний стан суспільного розвитку нерідко характеризують як етап формування інформаційного суспільства. Стало звичним називати XXI століття, що настало, століттям інформації, підкреслюючи, що саме інформація володіє сучасним світом.*

*Modern community development status quite often is characterized as the stage of forming of informative society. Became usual to name XXI age which came, by age of information, underlining that exactly information owns the modern world.*

Протягом всієї історії людства інформація розглядалася як важливий військовий, політичний, економічний, соціальний чинник, що значною мірою обумовлював подальший розвиток держави, суспільства та особистості в конкретно-історичних умовах. Володіння певною інформацією означало володіння певною цінністю суспільного характеру. Здатність індивідуумів збирати, накопичувати, трансформувати та передавати інформацію взагалі стала однією з головних умов, що сформував людину як соціальну істоту, тим, що дало змогу передавати досвід та знання наступним поколінням. Взагалі соціальна взаємодія як окремих індивідуумів, так і соціальних груп, суспільства в цілому будується передусім на процесі обміну інформацією.

Здавалося б, така важлива субстанція, як інформація, повинна була давно стати предметом наукових досліджень. Але проблемами інформації, її сутністю, процесами її збирання, обробки, зберігання, передачі, поширення вчені стали безпосередньо займатися лише у XX столітті. Інформація стала предметом окремої галузі науки – кібернетики (від грецького *kybernetike* – мистецтво управління), яка являє собою науку про загальні риси процесів та систем управління в технічних пристроях, живих організмах та людських організаціях.

В цьому аспекті, як не дивно, юридична наука та право взагалі почали приділяти увагу проблемам інформації набагато раніше. Передовсім в аспектах регулювання обігу інформації, пов'язаної з діяльністю держави та державними інтересами. Але слабо дослідженою є

інформація з точки зору сучасної політології, перш за все як чинник різноманітних політичних процесів, у тому числі й трансформаційного характеру, що особливо актуально для України.

Слід зазначити, що на сьогоднішній день поняття "інформація" є одним з найпоширеніших у науці та практиці. Але разом з тим ця поширеність поєднується з невизначеністю та дискусійним характером самого визначення поняття інформації. Багато в чому ця дискусійність пов'язана з тим, що представники різних галузей науки та практичної діяльності по-різному сприймають поняття інформації, що обумовлено специфічним характером галузевих принципів та методів вивчення і використання інформації. Ці розбіжності виявляються у сприйнятті самої інформації як специфічної субстанції, у визначенні форм її прояву у матеріальному світі, її місця у певних системах світогляду, її ролі у функціонуванні індивідів, суспільних груп, держави та суспільства в цілому<sup>1</sup>.

Філософія виділяє два аспекти існування інформаційної субстанції. По-перше, це так звана структурна інформація, яка являє собою міру організації або впорядкованості системи чи процесу і є їхнього внутрішньої характеристикою. В другому аспекті інформація безпосередньо пов'язана з процесом віддзеркалення як в матеріальному, так і в нематеріальному світі. Якщо предмет зазнає певних змін, що є результатом (віддзеркаленням) впливу іншого предмета, то перший предмет стає носієм інформації про другий предмет. І якщо для неживої природи процес віддзеркалення носить пасивний характер, будучи простим механізмом констатації певних даних, то для об'єктів живої природи, передусім індивідуума, процес віддзеркалення носить активний характер і пов'язаний не лише із сприйняттям інформації, а й з її аналізом і переробкою. Говорячи про переробку інформації, слід зазначити, що сьогоднішній день лише людина може аналізувати і свідомо переробляти та передавати інформацію. Сьогодні, коли говорять про так зване "інформаційне право", дуже часто намагаються сприймати інформацію в чистому вигляді, хоча незалежно від носія вона стає предметом правового регулювання лише тоді, коли стосовно неї виникають певні суспільні відносини, тобто лише тоді, коли цією інформацією починають оперувати конкретні особи.

Засновником теорії інформації вважається К.Шеннон, який у своїй роботі "Праці по теорії інформації та кібернетики" на початку 60-х рр. XX століття виклав кількісно-математичні принципи інформації, визначаючи останню як невизначеність, що скорочується. Таким чином, інформація розглядається ним як чинник, що усуває невизначеність вибору, причому кількість інформації тим більша, чим більша невизначеність усувається за допомогою цієї інформації. Теорія інформації К.Шеннона стала затребуваною із зростанням інформатизації суспільства для визначення розмірів інформаційних потоків і згодом дала можливість розвинути нові концепції впорядкування інформаційних процесів<sup>2</sup>.

Кінець XX століття вніс значні зміни у сприйняття самого поняття інформації та її соціального значення в суспільстві. Це пов'язано з процесом формування так званого інформаційного суспільства, тобто суспільства, основною характеристикою якого є стрімко зростаюча, всепроникаюча інформація про всі сторони життєдіяльності такого суспільства. Головними аспектами, що характеризують соціальне і політичне обличчя та рівень розвитку такого суспільства, є "інформованість населення, безперешкодна робота всіх служб масової інформації та їх здатність збирати і передавати об'єктивні відомості і їх оцінки, а також, що не менш важливе, ін-

терес до їх роботи в всіх верствах народу, доступність інформації та наявність технічних засобів, що дають змогу її отримати".

Інформатизація суспільства докорінно змінила процес та методи державного управління. Відомий американський вчений А.Тофлер в одній зі своїх робіт висловлює сучасні погляди на роль інформації для функціонування системи публічної влади. Зокрема, він підкреслює, що на сьогоднішній день традиційна система влади, заснована на силі або на багатстві, вже втрачає свою ефективність. Як зазначає автор, суб'єкти управління "виявили, що більше ніхто не бажає сліпо підкорятися, як це було раніше. Підлеглі ставлять запитання і вимагають на них відповіді. Відбулася революція в самій природі влади. Зміщення влади – це не просто її зміна, це її перетворення"<sup>3</sup>.

Взагалі А.Тофлер виділяє три компоненти влади: сила, багатство та знання, що в принципі є трансформацією більш звичної нам класифікації методів управлінського впливу на примус, заохочення та переконання, тільки в даному разі мова йде не про самі методи здійснення влади, а про владні ресурси, що лежать в основі відповідних методів. Він, зокрема, відзначає: "Знання, сила та багатство, відносини між ними визначають владу в суспільстві". Для аналізу можливостей використання відповідних владних ресурсів важливими факторами є рівень їх доступності та наявності в управлінському арсеналі. Як влада, так і багатство є обмеженими та вичерпними ресурсами, що призводить до наявності відповідних обмежень щодо їх використання. Як застосування сили має певні обмеження та вичерпує значні ресурси – людські, технічні, матеріальні, так само і застосування багатства обмежене розмірами наявних фінансових ресурсів. Інформація ж, навпаки, є невичерпним ресурсом через її властивості копіювати сама себе будь-яку кількість разів. При застосуванні такого владного ресурсу, як знання або інформація, витрачається не сам ресурс, а наявні лише витрати на функціонування засобів комунікації та тиражування носіїв інформації.

Але реформування влади в напрямку орієнтації на використання інформаційного ресурсу регулятивного впливу сам по собі не означає демократизму цієї влади. Навпаки, згідно з рядом концепцій, розвиток у геометричній прогресії засобів масової комунікації привів до виникнення такого суспільного феномену, як інфоκραція, яка являє собою владу інформації<sup>4</sup>.

Завдяки розвитку засобів комунікації та інформаційних технологій влада отримала можливість, по-перше, здійснювати тотальний контроль та збирання інформації щодо своїх громадян, а по-друге, маніпулювати свідомістю мас. Ці два чинники можуть призвести до обмеження громадянських прав і свобод людини і навіть до утворення нового типу диктатури чи принаймні до порушень рівноваги між дефініціями "інститути держави" та "інститути громадянського суспільства".

Пріоритет у застосуванні органами публічної влади інформаційного ресурсу як засобу переконання також не завжди відображає демократичну сутність цієї влади. Засоби масової комунікації (преса, радіо, телебачення) являють собою один з масових процесів виробництва інформації і розраховані на передачу інформації не для окремих осіб, а для маси – специфічного стихійного угруповання індивідів. Нерідко саме засоби масової комунікації стають інструментом формування такої маси, її відтворення та передачі їй певних моделей поведінки. Засоби масової комунікації стали вагомим інструментом концентрації політичної влади завдяки своїй здатності охопити більшу частину суспільства і при-

стосувати будь-які ідеї до середнього загального рівня сприйняття. Недаремно преса отримала назву "четвертої влади", але такі функції вона може виконувати лише в умовах її реальної незалежності або альтернативності джерел інформації та їх конкуренції в суспільстві. Тоді засоби масової комунікації справді стають одним з атрибутів громадянського суспільства. У випадку монополізації засобів масової комунікації ми маємо таку саму ситуацію, як і у випадку монополізації або узурпації державної влади. Масова комунікація перетворюється на інструмент маніпулювання свідомістю і стає основою концентрації та зростання державної влади. Таким чином, інформація відіграє вирішальну роль у діяльності та функціонуванні владних інститутів<sup>5</sup>.

Інформаційні технології, що сьогодні активно впроваджуються в усьому світі, надають нові можливості здійснення внутрішньої і зовнішньої політики. Це означає, що коли проста сума інформаційних технологій породжує таке глобальне, цивілізаційного рівня явище як Інформаційне суспільство, громадяни отримують надзвичайно дієвий важіль впливу на розвиток суспільства, держави, економіки. Інформаційне суспільство забезпечує демократію в буквальному розумінні – правління народу як організму, що є чимось більшим від арифметичної суми індивідів, які його складають.

Інформаційне суспільство з точки зору політичних процесів є практичною реалізацією цінностей суспільства громадянського. Таке суспільство забезпечить максимальну реалізацію громадянських прав і свобод кожного громадянина відповідно до ступеню активності його соціальної позиції. Воно не лише надасть для цього можливість – але й сформує потребу, оскільки підвищить освіченість членів суспільства. Бо інформаційне суспільство – це й освіта протягом усього життя, а не лише на його початку для отримання спеціальності.

Інформатизація суспільства – організований соціально-економічний і науково-технічний процес створення оптимальних умов для задоволення інформаційних потреб і реалізації прав громадян, органів державної влади, органів місцевого самоврядування, організацій, громадських об'єднань на основі формування і використання інформаційних ресурсів.

В даний час, незважаючи на широке поширення терміна "інформаційне суспільство", вчені і фахівці ще не прийшли до єдиного розуміння його основного змісту. Одні вважають, що це суспільство, у якому забезпечується "легкий і вільний доступ до інформації з усього світу", інші що це суспільство, у якому "основними об'єктами і результатами праці більшості є інформація і знання". Видимо, якщо мова йде про деяку нову стадію розвитку суспільства, її більш правильно визначати на основі аналізу зміни продуктивних сил і виробничих відносин. З цього погляду "інформаційне суспільство" може бути визначене як суспільство, у якому основним предметом праці більшої частини людей є інформація і знання, а знаряддям праці — інформаційні технології.

Ідеологія інформаційного суспільства припускає кардинальні зміни в системі інформаційної політики суб'єкта соціально-політичних відносин і в його стратегії поведінки в інформаційному суспільстві стратегії, що відбиває можливі варіанти поведінки (функціонування) даного суб'єкта (соціальної, політичної системи) у сучасному інформаційному світі.

Глобальний інформаційний простір як якісно нове середовище функціонування і розвитку міжнародних відносин, органічно містить у собі економічні, політичні, соціальні й культурні процеси, а самі інформаційні технології стають значною змістовною характеристикою

цих процесів, створюють принципово нові умови функціонування й розвитку інформаційних ресурсів.

В умовах, коли інформаційні технології стають усе більш доступними для кожної окремої людини, права, обов'язки і відповідальність кожного суб'єкта інформаційних відносин мають бути визначені як національним законодавством, так міжнародними правовими нормами і забезпечувати розумне використання наукових знань і бібліотек, накопичених інформаційних ресурсів для потреб економічного розвитку і безпеки своєї держави, оскільки єдність людської цивілізації (економічна, екологічна й інформаційна) є альтернативною за своїми наслідками й у своїй природі.

Якщо тривалий час вважали, що саме військова сила визначає рівень могутності держави, то в XX ст. ми вже спостерігали висунування на перший план економічної сили як головного фактора могутності держави, як приклад – Японія і так звані "нові індустріальні країни". Нині складається нове уявлення про головний фактор могутності держави. Згідно з таким уявленням, головним фактором могутності держави в XXI ст. є інформація, здатність держави мати у своєму розпорядженні найсучасніші інформаційні технології і засоби, що дозволяють ефективно обробляти, зберігати, передавати й розповсюджувати необхідну інформацію. Володіння державою такою здатністю – шлях до подальшого нарощування на нових засадах своєї економічної й військової міцності.

Інформаційний простір створюється державою та суспільством, має цілі свого створення і визначені ознаки. Насамперед, відзначимо, що інформаційний простір – це простір, у якому циркулюють інформаційні потоки, топологічні властивості якого задаються інформаційною інфраструктурою. В свою чергу, інформаційний потік – інформація, яка переміщується у просторі й часі. Інформаційна інфраструктура є частиною інформаційного простору, яка забезпечує створення й циркуляцію інформаційних потоків у просторі. Вона має такі основні характеристики: якісний і кількісний склад елементів інфраструктури; просторове розташування елементів та їх взаємозв'язок; інформаційна виробність й пропускна спроможність елементів і всієї інформаційної інфраструктури в цілому.

Закономірності цивілізаційних трансформаційних процесів початку XXI ст., вплив інформаційних перетворень на свідомість і підсвідомість індивідів, як наслідок, на прискорену інтеграцію як на регіональному, так і міжнародному рівнях обумовлюють розробку і створення відповідних новітніх політичних технологій узгодження взаємодії акторів міжнародних відносин. Тобто серед глобальних проблем сучасності є проблема об'єктивного ускладнення структури міжнародних відносин, викликаних етнонаціональною дифузією – інформаційних носіїв найрізноманітніших ментальних особливостей-аспектів – цивілізації і, відповідно, проблема глобальної інформаційної безпеки.

Проблема глобальної інформаційної безпеки посідає особливе місце в структурі міжнародної інформаційної політики, визначає суперечність-невизначеність сучасного стану цивілізаційного розвитку, яка досягла такого ступеню, що виникає питання про загрозу існування цивілізації.

"Глобальна безпека як чинник міжнародних відносин, вплив якого має універсальний характер і врахування якого в діяльності міжнародного співтовариства та в зовнішній політиці окремих держав призводить до радикальних змін у поведінці акторів міжнародних відносин, до трансформації самої сутності проблеми безпеки після закінчення "холодної війни" і розпаду біполярної міжнародної системи, потребує концептуального

перегляду принципів функціонування міжнародних та національних інститутів, що відповідають за безпеку, а також врахування в нових доктринах інформаційної складової міжнародного співробітництва<sup>6</sup>.

Сучасні технології неминуче гратимуть винятково важливу роль у підготовці ООН до розв'язання проблем XXI ст. Швидкий прогрес в області комунікаційно-інформаційних технологій зумовлює появу нових методів компонування, передачі та використання інформації. Глобальна світова мережа Інтернет приєднуючись до тріади традиційних засобів масової інформації (ЗМІ) – преси, радіо й телебачення, новий, четвертий, засіб привертає своїми перевагами: оперативністю, скороченням витрат та можливостями прямого виходу на ширші аудиторії: такі, як молодь і особи, що відповідають за формування політики. Хоча інформаційна технологія усе ще знаходиться на ранніх етапах свого розвитку вона швидко стає незамінним інструментом комунікації між усіма країнами народами.

Департамент публічної інформації (ДПІ) ООН одним із перших скористався можливостями, наданими інформаційними технологіями, у своїх пріоритетних напрямках роботи. Життєво важлива інформація про діяльність ООН, глобальні статистичні дані, тексти міжнародних договорів, резолюцій та інші повідомлення для преси, поширення яких у свій час потребувало кількох годин і навіть днів, тепер вільно доступні на сайтах ООН у Всесвітній інформаційній мережі.

Використання інформаційних технологій обумовлює суттєву зміну комунікаційної стратегії ООН та організаційних засад її внутрішнього управління. Воно сприяє також встановленню тісного зв'язку між ООН та її партнерами, включаючи уряди, засоби інформації й громадянське суспільство, у справі зміцнення миру та взаєморозуміння між країнами світу.

Разом з тим, інформаційні технології все ще не стали загальнодоступними оскільки названі зміни дотепер відбувалися, головним чином, в окремих, найрозвиненіших регіонах. Завданням міжнародного співтовариства є забезпечення вільного доступу до будь-якої інформації, всебічне сприяння тому, щоб перевагами нових інформаційних технологій могло скористатися якомога більше країн.

Ефективна інформаційна діяльність не може здійснюватися без приділення першочергової уваги розвитку технічного забезпечення та використанню новітніх технологій. З огляду на це в багатьох своїх резолюціях Генеральна Асамблея ООН пропонувала ДПІ в контексті своєї ролі, а також завдань функціонування та методів роботи, впроваджувати сучасні технології для збирання, підготовки, збереження та поширення інформаційних матеріалів.

Доступ до інформаційних і комунікаційних технологій тягне за собою величезні швидкі й очевидні вигоди для країн, що розвиваються. Проблема інформаційних технологій обговорювалася у 2000 р. на різних етапах засідань високого рівня сесії Економічної та Соціальної Ради (ЕКОСОР), на Самміті тисячоліття, безпосередньо на самій Генеральній Асамблеї тисячоліття. Ця проблема стала також провідною темою самміту Північ-Південь у Гавані і була однією з пріоритетних тем саммітів Європейського союзу в Лісабоні та Групи "восьми" на Окінаві. Внаслідок співробітництва ЕКОСОР і групи експертів з діловими колами та неурядовими організаціями (НУО) створилося переконання, що інформаційні технології можна використовувати для прискорення розвитку й поліпшення інтеграції країн, що розвиваються, у світову економіку.

У декларації міністрів "Роль інформаційних технологій у контексті глобальної економіки, що базується на знаннях", яку було прийнято ЕКОСОР на її сесії 2000 р., вміщено рішучий заклик до погоджених дій на національному, регіональному та міжнародному рівнях для того, щоб перестрибнути "цифрову прірву" і поставити інформаційно-комунікаційні технології на службу розвитку в інтересах усього людства. Було підкреслено необхідність переборення основних труднощів – таких, як відсутність необхідної інфраструктури, можливостей капіталовкладень, низькі рівні освіти, охоплення системою зв'язку, які перешкоджають залученню більшої частини населення країн, що розвиваються, до користування наслідками революції в інформаційних і комунікаційних технологіях.

Згадана декларація закликає міжнародне співтовариство розпочати ініціативні кроки з метою термінового сприяння програмам активізації співробітництва, більш активного вивчення можливостей додаткового фінансування заходів в області інформаційних технологій, зменшення вартості пристроїв для користування Інтернет у країнах, що розвиваються, і сприяння навчанню у сфері інформаційних і комунікаційних технологій. Спільні зусилля урядів, міжнародних організацій та приватного сектору мають ключове значення для розв'язання проблеми "цифрової прірви".

Подолання її сприяє вся система ООН. У 1999 р. Програма розвитку ООН (ПРООН) прийняла на озброєння дієву стратегію підтримки національних партнерів. Ключовими елементами цієї стратегії є: підвищення рівня інформованості щодо революційних змін в різних галузях знань; інформаційно-пропагандистська робота й розроблення відповідної політики; забезпечення загального й такого, що не потребує великих коштів, доступу до телекомунікаційної інфраструктури Інтернет; всебічний розвиток національного інтелектуального людського потенціалу; збільшення числа інформаційних матеріалів, поданих місцевими мовами; пошуку творчих підходів до розв'язання проблем, що виникають<sup>7</sup>.

Таким чином, базовою, *фундаментальною інформаційною матрицею існування будь-якої країни як певної самостійної Системи є загально визнане бачення-уявлення інформації, інформаційного середовища, інформаційних технологій.*

"Немає нічого більш політичного по своєму характеру, – підкреслював Д.Хелд, – чим постійні спроби виключити деякі типи або види діяльності з поняття політики. Ці тенденції до абсурдного деполітизування (скажімо, заклики до того, щоб не розглядати у взаємозв'язку політичні і релігійні проблеми або відносини на виробництві і расові питання) часто приховують намір відвернути людей від участі в політиці, у виробленні і реалізації рішень, які мають найважливіше значення для забезпечення належних умов існування людини"<sup>8</sup>.

Отже, інформація про будь-яку суспільну проблему може придбати політичне значення, політичний характер, якщо вона зв'язується з питаннями влади або владин відносин.

<sup>1</sup>Макаренко Є.А. Інформаційне суспільство, політика, право в програмній діяльності ЮНЕСКО. – К., 2002; <sup>2</sup>Шеннон К.Е. Работы по теории информации и кибернетике. – М., 1963. – С.718; <sup>3</sup>Toffler A. Powershift. Knowledge, wealth, and the violence at the edge of the 21 century. New York: Bantam books, 1990. – Р.4; <sup>4</sup>Политология: Энциклопедический словарь / Общ. ред. и сост.: Ю.И.Аверьянов. – М., 1993. – С.130; <sup>5</sup>Кормич Б.А. Інформаційна безпека: організаційно-правові основи. – К., 2004. – С.384; <sup>6</sup>Коломієць В. Міжнародні інформаційні системи. – К., 2001; <sup>7</sup>Степко О. Проблеми розвитку інформаційних технологій в діяльності ООН // Вісник КНТЕУ., №3, 2002; <sup>8</sup>Held D. Political the Modern State: Essays on State, Power and Democracy. Stanford (Cal.), 1989., P.248.



## СЕРЕДНІЙ КЛАС ЯК СОЦІАЛЬНА ОСНОВА ГРОМАДЯНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА

*Аналізуються концепції та визначається поняття середнього класу, обґрунтовується теза про те, що середній клас є соціальною основою громадянського суспільства.*

*The conceptions of the middle class have been analyzed in the article. The thesis about the notion that middle class is a social basis of civil society is also discussed in the article.*

Метою статті є обґрунтування тези про те, що середній клас є соціальною основою громадянського суспільства. Завдання полягає в аналізі соціальної структури суспільства, аналізі наявних концепцій середнього класу та у визначенні поняття "середній клас".

Питанню якісних та кількісних характеристик середнього класу присвячено значну кількість наукових праць. При написанні статті були використані дослідження Е.Гідденса, П.Шляхтуна, Л.Шангіної, М.Комарова, В.Беленького та ін.

Для успішного проведення реформ у посттоталітарних державах важливо зберігати стабільність у суспільстві. Основою соціальної і політичної стабільності суспільства вважається середній клас. Ще в епоху античності йшлося про "середній елемент" – соціальну групу, яка за соціальним станом посідає проміжне місце між найбагатшими і найбіднішими. Так, Аристотель наголошував на важливості існування середнього класу як необхідної умови запобігання гострим конфліктам і забезпечення стабільності у суспільстві. За Аристотелем, середній клас характеризується здатністю заробляти собі на життя та зацікавленістю в економічному розвитку держави. "Там, де середні громадяни численні, завжди менше серед громадян протистоянь..., але коли через відсутність середніх громадян чисельність неіснуючих переважає, держава опиняється в небезпечному стані і швидко прямує до загибелі"<sup>1</sup>.

Сьогодні суть питання не змінилася: суспільство, де середній клас є чисельним, вважається політично стабільним, у тому суспільстві, де має місце поляризація на дуже багатих і дуже бідних, де так званий середній клас складає порівняно незначну частку, гострим є соціальне протистояння, немає політичної стабільності.

Становлення громадянського суспільства, розвиток демократії та формування середнього класу є взаємоумовненими процесами. У програмних документах українських партій як лівого, так і правого спрямування пріоритетним завданням проголошується формування середнього класу, який визначає поведінку електорату та моральні стандарти суспільства, через участь у виборчому процесі виконує функції носія демократії та політичних свобод. У посланні Президента України до Верховної Ради України "Про внутрішнє і зовнішнє становище України у 2001 році" від 31.05.2002 року значна увага приділяється проблемам формування середнього класу в Україні та виокремлюється ряд чинників, що дають підстави кваліфікувати певне соціальне угруповання як середній клас: певний рівень доходів; володіння нерухомістю; наявність власної справи; висока освіта і професійна кваліфікація; задоволеність своїм статусом; помірний політичний консерватизм, зацікавленість у підтримці соціальної стабільності та суб'єктивна ідентифікація. При цьому Президентом наголошується, що "вибір чинників для виокремлення середнього класу залежить від економічної ситуації і домінуючих ідеологічних принципів у різних суспільствах"<sup>2</sup>.

Не конкретизуючи, який саме чинник покладено в основу, Президент стверджує, що у більшості країн з розвинутою економікою середній клас охоплює понад 60 % населення.

На нашу думку, саме відсутність остаточного критерію, на основі якого повинен виокремлюватися середній клас, спричиняє значні розходження даних досліджень з приводу чисельності середнього класу, його чисельності та соціальних меж.

З метою з'ясування соціального складу середнього класу проаналізуємо соціально-професійну структуру населення Франції, яка є типовою розвинених країн Західної Європи.

Відповідно до марксистського підходу основною характеристикою середнього класу є те, що його представники володіють засобами виробництва і живуть переважно за рахунок власної праці. У такому розумінні середній клас займає проміжне становище між класом капіталістів і робітничим класом. З одного боку, представники середнього класу, як і капіталісти, володіють засобами виробництва і можуть використовувати найману робочу силу, а з другого боку, основним, а інколи і єдиним джерелом їх доходу є власна праця, що пов'язує їх з класом робітників.

Якщо основним критерієм середнього класу вважати наявність у його представників власності на засоби виробництва, то в такому разі до середнього класу належатиме лише незначна частка суспільства, а саме: сільські господарі, ремісники, власники підприємств та торгівці. Середній клас за такого його розуміння складатиме всього 8,9 відсотка самодіяльного населення, що не підтверджує досить поширену тезу про його переважання у суспільстві.

Відповідно до стратифікаційного підходу, який ґрунтується на тому, що суспільство складається з багатоманітних класів і верств, критерієм виокремлення середнього класу може бути обраний будь-який показник. В емпіричній соціології розрізняють два основні методи дослідження соціальної структурованості суспільства – об'єктивний і суб'єктивний. В межах об'єктивного методу при визначенні чисельності середнього класу за основу береться один або декілька об'єктивних показників (найчастіше це рівень доходу чи професія).

Використовуючи статифікаційний підхід, залежно від обраного об'єктивного критерію, ми щоразу отримуватимемо вражаючу різницю у показниках чисельності середнього класу. Так, професор Кембриджського університету Е.Гідденс на основі професійної ознаки виокремлює у складі середнього класу три "сектори": старий, вищий і нижчий середні класи. До "старого" середнього класу дослідник відносить власників невеликого бізнесу, власників приватних магазинів і маленьких фермерських господарств. Вищий середній клас, на думку дослідника, складається в основному з менеджерів і професіоналів. Ця категорія включає в себе значну кількість індивідів і сімей, більшість з яких здобули вищу освіту. Нижчий клас є більш гетерогенною категорією, включаючи конторський персонал, продавців, учителів, медсестер та ін<sup>4</sup>. На відміну від марксистів до середнього класу Е.Гідденс відносить також службовців (конторський персонал, продавці) та інтелігенцію (вчителі, медсестри, менеджери, професіонали). У такому складі середній клас становить більше половини самодіяльного населення розвинених капіталістичних країн (50,9 відсотка у 1999 році згідно таблиці 1).

Таблиця 1<sup>3</sup>. Динаміка соціально-професійної структури самодіяльного населення Франції (відсотки)

	1982 рік	1990 рік	1999 рік
Все самодіяльне населення, у тому числі:	100	100	100
Сільські господарі	6,3	4,1	2,5
Ремісники, торгівці, власники підприємств	7,9	7,3	6,4
Кадри і працівники професій складної розумової праці	8,2	10,9	12,1
Особи проміжних професій (сфер освіти, охорони здоров'я, апарату державного управління, громадських організацій, техніки, майстри)	17,0	19,0	22,1
Службовці	27,0	27,9	29,9
Робітники	33,6	30,8	27,0

Якщо критерієм буде обрати рівень доходу, то до середнього класу, крім осіб зазначених професій, потрібно віднести висококваліфікованих робітників, рівень доходу яких у розвинених капіталістичних країнах, перевищує рівень доходу службовців та основної маси інтелігенції. Можливе віднесення до середнього класу і соціально-професійної групи "Особи проміжних професій". В такому разі середній клас складатиме 73 відсотка самодіяльного населення.

Найбільш довільне визначення середнього класу ми бачимо при застосуванні суб'єктивного методу соціальної стратифікації, який передбачає самоідентифікацію індивіда з певним класом. У разі застосування цього методу різницю у показниках отримують навіть залежно від часу проведення дослідження та від варіантів відповіді, які пропонуються респондентам.

Отже, залежно від обраного критерію ми отримуємо вражаючу різницю у чисельності середнього класу. Проте наукова невизначеність поняття середнього класу зовсім не означає, що потрібно відмовитись від прагнення створити у суспільстві середній клас, який був би основою стабільності суспільства.

На нашу думку, найбільш доречним є виокремлення середнього класу на основі рівня матеріального достатку. Суспільством середнього класу є таке суспільство, більшість членів якого мають високий життєвий рівень і є власниками, але не тільки засобів виробництва, а й предметів користування – житла, транспортних засобів, побутової техніки, тощо.

Ми вважаємо, що найбільш важливою характеристикою середнього класу є його платоспроможність. Рівень доходу представника середнього класу повинен гарантувати людині економічну незалежність, зокрема від держави, і, має співвідноситись не з прожитковим мінімумом, а забезпечувати гідний рівень життя. Саме середнім класом утримуються незалежні інститути громадянського суспільства – засоби масової інформації, різноманітні громадські організації. Ще однією характеристикою середнього класу, пов'язаною з рівнем доходу, є можливість заощадження. Якщо людина отримує дохід, який дозволяє їй заощаджувати, вона почувається до певної міри економічно незалежною, впевненою у завтрашньому дні.

Середній клас, отже, є соціальним прошарком з відносно високим рівнем матеріального достатку. Такий середній клас є соціальною основою громадянського суспільства. Представники середнього класу вирізняються високим рівнем громадянської активності. За посередництвом політичних інститутів громадянського суспільства – політичних партій, громадських організацій, засобів масової інформації, органів місцевого самоврядування, – громадяни, які складають середній клас, мають можливість контролювати та впливати на процес прийняття рішень з метою забезпечення та збереження стабільності. "Середній клас не любить революцій, з притаманними їм радикалізмом та екстремізмом"<sup>5</sup>. Він є стрижнем соціокультурних і політичних стосунків у суспільстві. Відсутність цього стрижня робить країну політичну ситуацію в країні нестабільною. У су-

спільстві середнього класу є найбагатші і є найбідніші, але не існує великого розриву між доходами найбільш заможних і найменш забезпечених громадян. Наприклад, у Фінляндії 10 відсотків найбагатших громадян в 5,8 раз багатші 10 відсотків найбідніших членів суспільства. По середині між ними знаходиться середній клас. У США подібне співвідношення дорівнює 9,8<sup>6</sup>.

Формування середнього класу, як прошарку людей з відносно високим рівнем матеріального достатку, досягається завдяки перерозподілу доходів у суспільстві, що сприяє уникненню його поляризації, поділу на незначну частку багатих і бідних, де останні складають основну масу населення. Закріплений в масовій свідомості біполярний образ на зразок "верхи – низи", "багаті – бідні" спричиняє стресогенний фактор для тих, хто не зміг адаптуватись у нових умовах. Ця частка суспільства більш сприйнятлива до радикальних екстремістських і популістських гасел, а суспільство поділене таким чином на дві частини є нестабільним і соціально вибухонебезпечним.

В Україні вже 14 років "будують" громадянське суспільство та формують середній клас, не пояснюючи пересічним громадянам того, що являє собою цей середній клас, хто і за якими характеристиками повинен входити до цього соціального угруповання, яке є соціальною основою громадянського суспільства.

Процес формування середнього класу в Україні пов'язується з наданням більшості громадян України права власності на засоби виробництва. Як зазначається у вже згаданому посланні Президента України до Верховної Ради України "у ході економічних реформ процес утворення прошарку людей, які є власниками майна, здійснювався в кількох напрямках: 1) приватизація житла; 2) приватизація землі; 3) підприємництва; 4) приватизація підприємств. "Нині в українській економіці створюється вторинний ринок, який у процесі формування національного капіталу сконцентрує розпорошені в процесі масової приватизації акції підприємств. Це буде важливим кроком до створення реального класу власників як складової середнього класу"<sup>7</sup>.

Відповідно до цих офіційних тверджень впливає, що в Україні процес формування середнього класу пов'язується безпосередньо з приватизацією, метою якої є перетворення більшості самодіяльного населення у власників засобів виробництва. Однак соціально-класова структура розвинених капіталістичних країн, зокрема Франції, показово свідчить про те, що власність концентрується у руках незначної меншості і ніяких 60 відсотків населення, як власників засобів виробництва там немає. Як свідчать дані наведеної вище таблиці, частка власників має тенденцію до зменшення. Це пояснюється тим, що в умовах жорсткої конкуренції працювати за наймом, отримуючи достойну заробітну платню, значно легше, ніж вести власну справу.

Гасло про формування середнього класу в Україні, яке пов'язується з приватизацією, можна вважати політичним міфом. Соціологічні дослідження, відповідно до яких приблизно половина громадян України ідентифікує себе із середнім класом – не більше, ніж чергова спро-

ба змусити пересічного українця таки повірити в те, що середній клас в Україні існує.

За даними Українського інституту соціальних досліджень та Центру "Соціальний моніторинг", ідентифікують себе із середнім класом 47 відсотків населення України. До вищого класу відносять себе всього 1,2 відсотка, частка нижчого класу складає 44,5 відсотка, 7,3 відсотка громадян України не змогли визначитись. У даному опитуванні у якості критерію само ідентифікації було висунуто рівень життя. Більшість із тих, хто відніс себе до середнього класу складає молодь 18–29 років (33,8 %) і люди середнього віку 30–45 років (33,3 %), 20,2 % люди від 46 до 59 років, 12,8 % – люди віком від 60 років і старше<sup>8</sup>.

Той факт, що громадяни України відносять себе до середнього класу, можна пояснити соціальною інерцією, а також і свосвідомим бажанням втечі від реальності, бажанням бачити життя кращим, ніж воно є насправді. За умов Радянського Союзу до середнього класу відносились робітники науки, вчителі, медики, інженери і т. ін., існував так званий середній клас по-радянськи – люди, які отримували пристойну зарплату. Із крахом цієї моделі відбулося різка зміна статусних позицій, перш за все через зміну рівня доходу. Сьогодні у населення залишається колишній рівень самооцінки, який відповідає кваліфікації та професіоналізму.

На нашу думку, в Україні середній клас можна сконструювати тільки на основі самоідентифікації населення. Дані соціологічних досліджень красномовно свідчать про неспроможність виокремлення в Україні середнього класу на основі рівня матеріального достатку та наявності у власності предметів користування – житла, транспортних засобів, побутової техніки, тощо.

Так, у кожного п'ятого (22 %) представника "українського середнього класу" немає квартири, у 70 % – немає автомобіля (а у 20 % немає навіть пральної машини), у 80 % – немає того, що для представників середнього класу розвинених країн вже давно стало нормою – невеличкого будиночку у передмісті. Натомість, 36,5 % живуть у будинках, де немає центрального опалення, 23 % – в будинках без холодної води, 58,5 % – без гарячої, 26 % – без централізованого газопостачання. У 40,4 % тих, хто відніс себе до середнього класу, немає телефона; у 8,6 % – холодильника, у 5,3 % – телевізора; відеоманітофона немає у 65,9 % представників середнього класу, комп'ютера – у 94,3 %<sup>9</sup>.

Не менш, ніж дивним є те, коли люди, які ідентифікують себе із середнім класом, оцінюють свій рівень доходу як низький та дуже низький. Саме так свій рівень доходу оцінили 51,8 % представників середнього класу, 44,4 % – як середній, і, тільки 3,3 % – як високий. При цьому 36,4 % представників "середнього класу"

повідомили, що матеріальне становище їхніх родин погіршилось з початку 2000 року<sup>10</sup>.

На основі такої характеристики, як здатність до заощадження, середній клас в Україні виокремити також не вдається. 50,5 % тих, хто відніс себе до середнього класу, заощаджень не мають, 33,4 % можуть прожити на заощаджені кошти не більше місяця, 11,1 % – не більше, ніж півроку, 4 % – від півроку до року, і, лише 3,2 % представників середнього класу на наявні заощадження зможуть прожити рік і більше. За такої ситуації питання щодо здатності українського середнього класу утримувати незалежні засоби масової інформації, інші інститути громадянського суспільства, видається дещо неактуальним.

Отже, існування середнього класу в Україні, як більшості суспільства – це міф, громадянське суспільство, соціальною основою якого є середній клас, – це теж не про Україну. За даними деяких експертів, люди, які мають відносно високий рівень доходу, складають від 2 до 5 відсотків населення України. Інші відсотків – люди або малозабезпечені або ті, хто знаходиться за межею бідності<sup>11</sup>. В Україні доходи найбагатших перевищують доходи найбідніших у 24–25 разів<sup>12</sup>. За умов такої майнової диференціації мова про середній клас йти не може.

Формування середнього класу, як більшості населення з відносно високим рівнем матеріального достатку і становлення громадянського суспільства – процеси взаємопов'язані та взаємообумовлені. Формування середнього класу в Україні повинен пов'язуватися не з прагненням розподілити власність між усіма членами суспільства, а з рівномірним розподілом доходів. Це стане суттєвим кроком на шляху формування громадянського суспільства в Україні.

<sup>1</sup>Див. Аристотель. Политика // Соч.: в 4 т. – М., 1972. – Т. 4. – С. 379; <sup>2</sup>Див. Послання Президента до Верховної Ради України про внутрішнє і зовнішнє становище України у 2001 році від 31 травня 2002 року // <http://www.president.gov.ua/officdocuments/officmessages/blanks2/89039724.html>; <sup>3</sup>Див. Annuaire statistique de la France. Edition 2001. 104e volume. Nouvelle n 46. Resultats de 1999. – P. 59; <sup>4</sup>Див. Гудденс Э. Стратификация и классовая структура // Социологические исследования. – 1992. – № 9. – С. 122; <sup>5</sup>Див. Полохало В. Режим, який склався, є найбільшим ворогом середнього класу // <http://dialogs.org.ua/ru/dialog/opinion/3/82>; <sup>6</sup>Див. Гребенчук Ю. Дискуссию о среднем классе в Украине инициируют политики, обслуживающие экономику с колоссальным социальным неравенством // <http://dialogs.org.ua/ru/dialog/opinion/3/94>; <sup>7</sup>Див. Послання Президента до Верховної Ради України про внутрішнє і зовнішнє становище України у 2001 році від 31 травня 2002 року // <http://www.president.gov.ua/officdocuments/officmessages/blanks2/89039724.html>; <sup>8</sup>Див. Шангина Л. Отлаженная жизнь или Средний класс в украинском исполнении // Зеркало недели от 9.11.2002; <sup>9</sup>Див. Шангина Л. Народ золотой середины – 3 или эскизы о главном // Зеркало недели від 30.12.2000; <sup>10</sup>Там само; <sup>11</sup>Шангина Л. Средний класс: хорошая мина при плохой игре // <http://dialogs.org.ua/ru/dialog/opinion/3/88>; <sup>12</sup>Див. Гребенчук Ю. Дискуссию о среднем классе в Украине инициируют политики, обслуживающие экономику с колоссальным социальным неравенством // <http://dialogs.org.ua/ru/dialog/opinion/3/94>.

Надійшла до редколегії 05.01.2005

Т.В. Жукова, асп.

## ВЕРХОВНА РАДА УКРАЇНИ: ШЛЯХИ ПОДАЛЬШОГО РОЗВИТКУ

*Окреслено характерні тенденції, що притаманні явищу парламентаризму в Україні, зокрема її парламенту – Верховній Раді України. Акцентовується увага на таких моментах: в нашій державі конституційні повноваження та роль парламенту в політичній системі зменшуються, що в свою чергу негативно позначається на рівні демократії в країні; Президент України отримує все більше важелів впливу на парламент, намагаючись перетворити його на повністю контрольований ним орган державної влади, що призводить до створення у населення негативного образу законодавчого органу в цілому.*

*Characteristic tendencies, which the phenomenon of Ukrainian parliamentarism has is described. The author pays attention on such moments: constitutional authorities and the role of the parliament are decreased in the political system of our country, this fact has adversely affect level of the democracy in Ukraine; the President of Ukraine receives instruments of influence on the parliament more and more, trying to change it into completely controllable government body, and in it's turn this fact leads to creation of the negative image of the legislative power in the whole by population.*

З початком 90-х років в Україні розпочалася фаза всеохоплюючого трансформаційного процесу в усіх сферах життєдіяльності суспільства. Це актуалізувало

потребу нагального аналізу змін, що відбуваються на теренах нашої країни, задля більш оперативного та ефективного переходу до світових стандартів життя

українського народу. Не абиякого значення в перехідний період набуває парламент, оскільки саме він виступає сильним консолідуючим чинником суспільства.

Тому видається цілком логічним, що при переході колишніх авторитарних і тоталітарних політичних систем до демократії, що, власне, і переживає Україна, важливого значення набуває проблема парламентаризму. Рівень парламентаризму зрештою і є одним із головних показників демократичності державної влади, а сам парламентаризм – основою демократії.

Окрім цього саме на сьогодні проблема парламенту є досить обговорюваною та актуальною, оскільки політична ситуація в країні сприяє цьому (впровадження політичної та конституційної реформ).

Можна виокремити доволі багато публікацій, присвячених питанню парламенту та парламентаризму в нашій країні. Ґрунтовно дана проблема досліджується в працях О.Бандурки, А.Георгіци, Ю.Древалю, В.Журавського, П.Кислого, Л.Кривенко, П.Шляхтуна, О.Шморгуна, в статтях С.Рахманіна. Ряд ґрунтовних праць українських вчених, присвячених парламенту як політико-правовому феномену взагалі та українському парламенту зокрема, висвітлюють важливі аспекти його діяльності, проте, як правило, не ставлять за мету дослідити цю проблему в усій її багатоплановості в сучасності. При цьому виникає певна проблематичність – доволі багато матеріалу присвячено досвіду тих країн, які виступають взірцями демократії. Це є недостатнім для вірного розвитку власної парламентської традиції. Або ж дається детальний огляд тих елементів демократії, які мали місце в українській історії (як наприклад, робить це В.Журавський). За 14 років існування незалежної української держави Верховна Рада набула певного досвіду законодавчої діяльності, який потребує наукового осмислення задля того, щоб окреслити шляхи подальшого вдосконалення, не втрачаючи сталості утверджених демократичних принципів функціонування і своєрідності національної форми парламентаризму. В той же час спостерігаємо доволі мало конкретних можливих кроків, які б змогли вдосконалити та спрямувати на подальший розвиток українську систему демократії, парламентаризму зокрема. Тому залишається широке поле для наукових досліджень і прогнозів стосовно цього питання. Метою даної публікації буде намагання окреслити шляхи можливого розвитку в найближчий час ВРУ.

Парламентаризм як суспільне явище і форма парламентського правління є вагомим надбанням цивілізації. Непересічне значення парламентаризму полягає в тому, що він безпосередньо пов'язаний із запровадженням представницької влади, яка зумовлюється принципами представницької демократії, народного суверенітету, паритету прав людини і держави.

Зростання ролі парламентів – колегіальних представницьких органів законодавчої влади держави – усе виразніше виявляється як закономірність сучасного суспільного розвитку. Парламенти є органами загальнонаціонального представництва, процеси їх формування стають масовими виборчими кампаніями, в яких беруть участь десятки політичних партій, які є головними суб'єктами виборчого процесу і парламентської діяльності, і мільони людей<sup>1</sup>. Парламенти приймають важливі, а іноді навіть доленосні для суспільства і держави рішення. Від ефективності парламентської діяльності, якісного складу депутатського корпусу значною мірою залежить життя всього населення країни та кожного громадянина зокрема.

Із становленням незалежної української держави у 1991 році розпочинається формування парламенту – Верховної Ради України – на демократичних засадах. Віднов-

лення правової природи парламентаризму, встановлення відповідності діяльності парламенту його функціям та повноваженням як інституту народовладдя зумовили необхідність активного дослідження питань, які так чи інакше доторкуються до проблеми парламентаризму.

Проголосивши незалежність, Україна обрала курс на розвиток демократії, створення ринкової економіки, становлення громадянського суспільства, який знайшов своє правове оформлення в Конституції 1996 року.

Водночас, з середини 1990-х років у суспільно-політичному житті країни почали розвиватися авторитарні тенденції. Від того часу Україна все більш упевнено просувається шляхом так званої адміністративної демократії, коли суспільно-політичні процеси, за формального визнання демократичних норм, насправді контролюються державною владою, головною метою якої є забезпечення самозбереження та самовиживання. Особливо загострилася ситуація у 2000–2003 рр. Із того часу більшість суспільства та політичних сил переконалися в безперспективності такого шляху розвитку.

Верховна Рада, що за своєю природою є найдемократичнішим органом державної влади, не змогла протистояти цим негативним тенденціям. До 2003 року вона еволюціонувала до стану, коли діяльність парламенту значною мірою залежала від впливу зовнішніх чинників нелегітимного характеру. Парламент не здатен був у повному обсязі виконувати свої функції: законодавчу, установчу, представницьку та контрольну. Можна сказати, що робота ВРУ є неадекватною потребам всього суспільства, що аж ніяк не співставляється з роллю і впливом парламенту в розвинутих демократіях.

Становлення парламенту як демократичного інституту держави наразі пов'язане з вирішенням таких основних проблем: проведення політичної реформи, яка б передбачала створення політично відповідальної, демократичної, ефективної та прозорої системи влади; вдосконалення внутрішніх парламентських процедур, що сприяли б прозорості законодавчого процесу, підвищенню його якості.

Можна виділити декілька головних тенденцій становлення парламенту в Україні.

Перша з них – конституційні повноваження та роль парламенту в політичній системі держави зменшуються, що негативно позначається на рівні демократії в країні.

На початку 90-х років в Україні утвердилася система влади, яка акумулювала риси радянської системи влади. Ухвалення нової Конституції зумовило остаточне правове оформлення державності України, закріплення демократичних засад суспільного життя, встановлення змішаної (президентсько-парламентської) форми правління. Водночас, закладена в Конституції система організації державної влади має розбалансований характер. Президент отримав надто широкі владні повноваження: через систему кадрових призначень він контролює діяльність уряду та вертикалі фактично не підпорядкованих йому органів виконавчої влади<sup>2</sup>. В той же час глава держави не несе відповідальності за їх діяльність. Розширення повноважень Президента не компенсоване запровадженням відповідної системи стримувань та противаг з боку законодавчої влади – парламенту. Внаслідок цього політичний вплив Верховної Ради значною мірою обмежений.

Створена державно-політична система призвела до посилення авторитарних тенденцій у країні. Це зумовило проведення політичної та конституційної реформ, головна мета яких полягає у демократизації суспільного життя України та створення системи політичної відповідальності влади. 5 березня 2003 року Л.Кучма вніс до ВРУ проект Закону України "Про внесення змін до Кон-

ституції України". Експерти вважають, що з усього загалу пропозицій, що містяться в прєкті, можуть бути підтримані наступні: вибори до ВР на пропорційній основі; призначення прем'єр-міністра та інших членів Кабінету Міністрів та їх звільнення парламентом; припинення повноважень народного депутата, обраного за списком партії чи блоку партій в разі його виходу з партійної фракції. В той же час зараз трохи недоцільними є такі положення законопроекту: запровадження двопалатного парламенту; зменшення числа народних депутатів; запровадження практики прийняття законів безпосередньо референдумом.

На сьогодні прогнози перспектив політичної та конституційної реформ мають більш песимістичний характер. Оскільки серед політичної еліти країни немає чіткого консенсусу стосовно основних параметрів цієї реформи. Також президентська кампанія-2004 відволікла увагу основних політичних гравців від цієї реформи. Окрім цього можна мати підозри з приводу того, що внесені Президентом пропозиції скоріше несуть тактичний характер і мають на меті забезпечити його власні політичні інтереси.

Ще одна тенденція у розвитку ВРУ має такий вигляд: Президент України отримує все більше важелів впливу на парламент, намагаючись перетворити його на повністю контрольований ним орган державної влади. Як ми бачимо, останнім часом стосунки між парламентом та Президентом мають доволі багато загострень. Забезпечення підконтрольності діяльності парламенту главі держави досягалося за рахунок впливу на парламентські вибори, на процес обрання керівництва законодавчого органу, на законодавчий процес – шляхом накладання вето на деякі закони. Внаслідок цього політична структура парламенту не відповідає волевиявленню громадян, здійсненому на виборах. Численні перегрупування депутатів у парламенті спричиняють зникнення суб'єктів відповідальності за передвиборні зобов'язання, що, у свою чергу, призводить до зниження рівня суспільної довіри до Верховної Ради в цілому.

Є ще одна тенденція, яка впливає з попередньої. Імідж Верховної Ради в очах населення країни набуває дедалі більш негативного характеру. Поглиблення цієї тенденції може поставити під сумнів розвиток парламентаризму в Україні як невід'ємної складової демократії. Як свідчать результати досліджень громадської думки, сприйняття парламенту в суспільстві є скоріше негативним (частка тих, хто повністю підтримує діяльність ВРУ коливається в межах 4–8 %)³. Така ситуація зумовлюється причинами як зовнішнього, так і внутрішнього характеру відносно парламенту. Головною зовнішньою причиною є свідоме формування деякими державними інституціями негативного іміджу парламенту, ключовими характеристиками якого є неієздатність, зосередженість народних депутатів на власних інтересах, ігнорування проблем пересічних громадян, захопленість боротьбою за здобуття та утримання влади. До внутрішніх причин належить, зокрема, недостатня публічність діяльності Верховної Ради України. Причому останнє стосується, передусім, основної стадії, коли відбувається законотворча діяльність, – діяльності парламентських комітетів.

Також Верховній Раді не вдалося створити прозору, внутрішньо несуперечливу та послідовну систему законодавства, що сприяла б розвитку демократії та соціально-ринкових відносин у країні. Законодавча діяльність значною мірою здійснюється без чітко визначеної стратегії, немає належного аналітичного супроводу законопроектів.

Але не зважаючи на все вищесказане, Верховна Рада залишається на сьогодні найдемократичнішим

органом влади, підвищення політичної ваги якого буде великою мірою визначати загальний курс на демократизацію суспільних відносин у країні.

За своєю природою парламент є найбільш прозорим та демократичним органом влади. Можна сказати, що на сьогодні вже сформувалося політичне ядро парламентських партій – як провладних, так і опозиційних (які входили до ВР попередніх скликань). Наявність такого ядра свідчить про усталеність політичних орієнтацій значної частини виборців, є чинником стабільності законодавчого органу та передумовою спадковості його діяльності.

Становлення парламентаризму в нашій країні є неможливим без проведення масштабної державно-політичної реформи. Необхідно впроваджувати, в тому числі і за рахунок конституційних змін, таку схему: громадяни країни, що мають право голосу, обирають представників політичних партій до законодавчого органу державної влади, які об'єднуються в більшість. Більшість бере безпосередню участь у формуванні уряду і несе відповідальність перед виборцями за результати діяльності цього уряду. В свою чергу опозиція пропонує громадянам альтернативу державній політиці та критикує діяльність уряду.

З цього приводу слід звернути увагу на наступні пропозиції стосовно ключових змін до законів і Конституції України. По-перше, це пропорційна система виборів, яка сприятиме становленню впливових політичних партій як інститутів громадянського суспільства, а отже – багатопартійної системи як основи демократії. По-друге, формування уряду парламентською більшістю та можливість проголошення вотуму недовіри уряду, що тягне за собою його відставку. Окрім цього ВР повинна мати можливість оголошувати недовіру всім посадовим особам, яких вона призначає або стосовно яких дає згоду на призначення (в тому числі голові СБУ, Генеральному прокурору України і т.д.). Необхідно чітко окреслити порядок взаємодії в трикутнику "Президент – Парламент – Уряд".

Важливим кроком до стабілізації парламенту є законодавчо закріплена заборона виходу депутатів, обраних за партійними списками, із фракцій. Однією з підстав припинення повноважень народного депутата має бути його вихід із партійної фракції.

Також важливо спростити процедуру проведення імпичменту Президента України.

Що стосується вдосконалення законодавчої діяльності Верховної Ради України, то тут всім зрозуміло, що підвищення ролі парламенту є неможливим без суттєвого покращення виконання ним своєї головної функції – законодавчої. Досягнення цієї мети можливе шляхом удосконалення організації законодавчого процесу на всіх його етапах – підготовки законопроектів, їх експертизи, процедури розгляду в парламентських комітетах, процедури обговорення у пленарному режимі. З метою забезпечення розвитку законодавства, виходячи з потреб розвитку всього суспільства, необхідно забезпечити законодавчий процес достатньою кількістю фахівців високої кваліфікації для здійснення законопроектної роботи. Також разом із законопроектом необхідно подавати його фінансово-економічне обґрунтування, пропозиції стосовно змін чи доповнень до чинних законів, план фінансових, інформаційних, організаційних заходів для проведення відповідних змін. Необхідно залучати до процесу підготовки законопроектів більше неурядових організацій, які займаються аналітичною діяльністю. З метою запобігання ухвалення законів, які спрямовані на реалізацію корпоративних інтересів фінансово-політичних угруповань та сприяють корупційним діям посадових осіб, потрібна попередня експертиза законопроектів на

предмет наявності в них корупційних статей (також треба надавати слово експертам при обговоренні законопроектів на пленарних засіданнях ВРУ).

З метою запровадження більшої відкритості та прозорості законодавчого процесу, створення умов для контролю громадян над діяльністю обраних до парламенту представників кожен парламентський комітет повинен мати свою веб-сторінку, на якій будуть розміщуватися тексти законопроектів, що знаходяться на розгляді в даному комітеті, інформація про завдання комітету та інші матеріали, які будуть інформувати громадськість про діяльність комітету. Необхідне обов'язкове оприлюднення всіх найбільш соціально значимих законопроектів та звітів кожної депутатської фракції перед виборцями про проведenu роботу за визначений строк у парламентських виданнях (наприклад, в газеті ВРУ – "Голос України").

Таким чином, бачимо, що існує широке коло проблем щодо роботи вищого законодавчого органу державної влади України. Їх необхідно вирішувати в такий

спосіб, щоб від результатів цих рішень вигравало все суспільство країни. Оскільки до цього часу, як правило, громадськість лише потерпала від масштабних державних змін, проте реалізовувалися корпоративні інтереси незначних кіл населення. Обравши курс на розвиток демократії, українська влада має всіма своїми діями підтримувати його, доводячи спроможність нашої країни досягти світових стандартів життя. Реалізація вищевказаних та багатьох інших, дотичних до них, пропозицій сприятиме ствердженню демократії та парламентаризму в Україні, призведе до підвищення якості законодавчої роботи Верховної Ради, забезпечення прозорості її діяльності для українського суспільства.

<sup>1</sup>Шляхтун П.П. Парламентаризм: Словник-довідник. – К., 2003. – С.151. – С.3; <sup>2</sup>Медведчук В. Парламентаризм проти "революційної доцільності" // День. – 2002 р. – 11 червня. – № 103. – С.1; <sup>3</sup>Адаменко А. Парламентські електоральні цикли. Випробування виборчого законодавства. Український парламентаризм // Віче. – 2004. – № 4 – С.6.

Надійшла до редколегії 04.04.2005

І. Іванов, викл. (Біла Церква)

## ЕТНОНАЦІОНАЛЬНА ІДЕНТИЧНІСТЬ В КОНТЕКСТІ ФОРМУВАННЯ І КОНСОЛІДАЦІЇ УКРАЇНСЬКОЇ ПОЛІТИЧНОЇ НАЦІЇ

*У статті йдеться про проблему етнічної та політичної ідентичності в Україні.*

*This article is about problem of Ukrainian ethnic and political identification.*

Проблема становлення національної ідентичності стає центральною, оскільки вона виступає як синтез об'єктивних і суб'єктивних ознак нації. Суть проблеми полягає у наявності й збереженні національно-культурного консенсусу з фундаментальних питань економічного, політичного і соціального життя, поточного розвитку держави, її внутрішньої і зовнішньої політики.

Автор ставить за мету проаналізувати дослідження, в яких започатковано розв'язання даної проблеми, а також концепцію етнонаціональної ідентичності як консолідуючий національний процес; розглянути ознаки етнонаціональної ідентичності, взаємовідношення особистості до етнічної і національної спільності; показати, що національна самоідентифікація ґрунтується на досягненні національних інтересів, збереженні і розвитку національного характеру держави. Проаналізувати рівні політичної ідентифікації нації в окремих регіонах країни, перспективи подальших досліджень.

Об'єктом дослідження є формування етнонаціональної ідентичності у процесі її становлення у взаємозв'язку з політичними і національними процесами.

Предметом дослідження є процес формування етнонаціональної ідентичності: його сутність, критерії, особливості розвитку, проблеми і перспективи.

Проблема етнонаціональної ідентичності широко розглядається західною наукою, вона залишається однією з найбільш складних і "розмитих" категорій етнополітології. В дослідження проблеми свій внесок зробили Б.Андерсон, Б.Барбер, Д.Бунью, І.Валлерстайн, Є.Гобсбаум, К.Дойч, Є.Еріксон, Я.Коллар, Д.Келлнер, А.Козінг, Х.Лінц, А.Мартіні, Г.Момзен, Ф.Майнеке, М.Перессіні, Дж. Розентау, А.Снайдер, Є.Сміт, А.Степан, Є.Тоффлер, Г.Теджфел, Й.Фіхте, М.Фріб, Є.Ян.

Значний теоретичний і практичний інтерес становлять намагання західних вчених зробити порівняльний аналіз між етнічною та національною ідентичностями. Під останньою, як правило, розуміють почуття належності й відданості людини якійсь певній нації. Як зауважив дослідник США Дж. ДеВос, для багатьох громадян моноетнічних держав ці дві ідентичності існують у не-

розривній єдності, національність не відрізняється від етнічності. Щодо поліетнічних держав, то тут зазначені ідентичності не збігаються, так як "етнічна ідентичність є або специфічнішою, або ширшою ідентичністю, ніж національна ідентичність"<sup>1</sup>.

Джерелову основу дослідження складають твори А.Антоновича, В.Винниченка, М.Грушевського, М.Драгоманова, В.Липинського, І.Франка та інших відомих вчених. Так, І.Франко у своїх поглядах на проблему етнонаціональних відносин і консолідацію нації визначив місце і роль національних засад у розвитку людства... "синтезом усіх ідеальних змагань, будовою, до якої повинні йти всі цеглини, буде ідеал повного, нічим не зв'язаного і не обмежуваного життя і розвою нації. Все, що йде поза рами нації, се або фарисейство людей, що інтернаціональними ідеями раді би прикрити своє змагання до панування одної нації над другою, або хворобливий сентименталізм фантастів, що раді би широкими "вселюдськими" фразами прикрити своє духовне відчуження від нації"<sup>2</sup>.

Важливим теоретико-методологічним підґрунтям дослідження стали праці сучасних вчених: В.Іщука, В.Євтуха, І.Кураса, Г.Касьянова, О.Картунова, І.Кресіної, І.Надольного, Л.Нагорної, О.Майборода, В.Малахова, С.Макєєва, І.Прибиткової, В.Панібудьласкі, Ю.Римаренка, С.Римаренка, М.Шульги, Ю.Шемшученка, Л.Шкляра та інших. Серед них заслуговує уваги монографія С.Римаренка<sup>3</sup>, в якій розглядається одвічна суспільна проблема – співвідношення особи, нації та держави, її глибинний взаємозв'язок. Це перше видання в Україні, в якому особистісне, національне та державно-політичне розглядається у контексті етнонаціонального фактора суспільного розвитку, що є основою для розуміння політичної консолідації.

В монографії Л.Нагорної<sup>4</sup> висвітлюється широкий спектр проблем національної ідентичності як соціогуманітарної категорії і політико-культурної реальності в Україні. Об'єкт дослідження розглядається у трьох напрямках – феноменологічному, історичному та соціокультурному. Автор праці пропонує свій погляд на фено-

мен національної ідентичності, враховуючи об'єктивні і суб'єктивні підходи. Аналізуються рівні і криза ідентичностей, гострота протистоянь в їх оцінках, конкуруючі моделі ідентичностей. Визначено пріоритети державної етнонаціональної політики, основним завданням яких є інтеграція і консолідація української політичної нації.

Наукові дослідження феномена етнічності започаткував ще в другій половині XIX століття видатний французький історик і філософ Е.Ренан. У 1953 році термін "етнічність" у науковий обіг ввів дослідник США Д.Рісмен. Феномен етнічності протягом останнього десятиріччя знаходиться у центрі уваги вітчизняної науки. Досліджуються соціологічні, політологічні, культурологічні аспекти прояву етнічності. Концепція етнонаціонального чинника дає можливість визначити роль і місце актуалізованої етнічності в системі соціальних чинників, розглянути проблему і її вплив на державотворчі процеси, зокрема на консолідацію української нації.

Близько 150 років процес політизації етнічності майже повністю ігнорувався, а якщо і вивчався, то досить необ'єктивно і тенденційно. Політизація етнічності – процес набуття етнічною спільнотою політичної свідомості, мобілізація спільноти на досягнення певних цілей, вихід на арену політичного життя і боротьба за право на участь у прийнятті політичних рішень. Це процес виходу етнічних спільнот на політичну арену і перетворення їх на суб'єкти історії. Аналізуючи наукову літературу з проблеми, можна дійти головного висновку, усі негативні явища (загострення конфліктів, заколоти, війни тощо) породжені не стільки процесами політизації етнічності, скільки спробами їх загальмувати, зупинити і повернути назад силою зброї, або загрозою її застосування.

Соціальні процеси формують ідентичність, яка детермінується соціальною структурою. Застосування при дослідженні етнополітологічного методу дає змогу виділити окремий тип ідентичності – етнічної та національної, як основи консолідації нації. Визначення критеріїв, що лежать в основі процесу ідентифікації і усвідомлення ідентичності, ставлять питання про систему ідентифікаційних ознак, чи основних рис. Ознаками етнічної ідентичності, на думку багатьох вчених, є: "спільність походження, мови, культури, релігії, історичної пам'яті, стереотипів поведінки, особливостей психології"<sup>5</sup>, які співвідносяться лише з даною спільнотою і є диференційними щодо інших етносів. Одночасно ознаки етнічної ідентичності є чинниками консолідації українського етносу, етнічних меншин. Елементи етнічної спільноти являють собою цілісну систему. До початкових етнічних елементів відносяться: усвідомлення єдності предків, проживання на одній території, спільність господарсько-культурних зв'язків, що і слугувало основою для усвідомлення до даної групи і консолідувало їх.

В даному випадку йдеться про ідентичність як соціальний феномен. Визначено види ідентичності: індивідуальна й колективна; соціально-функціональна (людина одночасно може себе ідентифікувати за багатьма функціями), які вона виконує: професійною, сімейною, громадянською, політичною тощо; реальна та уявна; постійна і тимчасова ідентичність; стабільна і маргінальна та інші.

Розрізняють ідентичність і ідентифікацію, ці поняття не є тотожними. Етнічна ідентичність – результат процесу співвіднесення себе з тією чи іншою етнічною групою (спільність походження, історичної пам'яті, спогадів про єдиних предків, зв'язки з батьківщиною, спільність культури, солідарність з членами своєї спільноти). Ідентифікація – є пізнавальний засіб для встановлення тотожності, подібності речей, процесів, явищ, осіб. Ідентифікацією називають також процеси,

пов'язані зі сферою самосвідомості, самопізнання особи, ототожнення себе з іншими, уява іншої людини як продовження самого себе.

Етнічна ідентичність в різних умовах може виявляти себе неоднозначно. Оптимальними виявляються випадки, коли в міру політизована етнічність (на прикладі Японії, Південної Кореї, Китаю) у перехідні часи виявляє високі мобілізаційні якості й інтегративну здатність, що ґрунтуються на поєднанні модернізаційних і інноваційних устремлінь із традиційними, глибоко закоріненими в етнічну історію, цінностями.

Одночасно етнічність реагує на етнонаціональні процеси і процеси глобалізації посиленням відцентрованих тенденцій, зростанням етнорегіоналізму, конфліктності на етнічній основі. Це відбувається, коли етнічні меншини розглядають цінності і інтереси власної етнічної спільноти як вищі у порівнянні з інтересами держави, звідси вимоги збереження "етнічної чистоти", ксенофобія (Боснія, Косово). Тому демократичні держави будуються не на етнічній, а на політичній теорії нації.

Кожний етнос має свою структуру, яка сприймається людьми як етнічна цілісність. Його стереотипи поведінки є фундаментом етнічної традиції, яка включає культурні і світоглядні засади, форми співжиття і господарства – неповторні за своїми особливостями у етнічних групах. Важливе значення мають етнічні цінності, котрі слугують для внутрішньоетнічної консолідації, – це споконвічні матеріальні і духовні цінності, створені і нагороджені етнічною групою протягом всього свого існування і передаються від покоління до покоління. Це власна етнічна територія, власна держава, власний економічний розвиток, власні – генофонд, спосіб життя, мова, культура, звичаї і традиції, власні історична пам'ять, міфи і легенди, власні – етнічна самосвідомість, психологія і характер, самоназва і аура.

Етнічні інтереси є реальною причиною поведінки і діяльності етнічних спільнот, спрямовані на збереження і зміцнення існуючого статусу, або на його поліпшення. Також інтереси більшості етнічних меншин співпадають з інтересами українського етносу, основою яких є "демократична держава, характерними рисами якої є громадянське суспільство, правова держава, економічний та політичний плюралізм, ідеологія та мораль, що базується на національних та вселюдських цінностях"<sup>6</sup>. Такі інтереси слугують порозумінню і злагоді у суспільстві.

Оскільки людина є особливим суб'єктом, в якому зливаються воедино матеріальне і духовне, фізичне і психічне, то вчені розрізняють психофізіологічну, особистісну і соціальну ідентичність людини. Особистісна ідентичність включає ставлення до свого минулого, теперішнього і майбутнього. Ця єдність і спадковість життєдіяльності, цілей, мотивів, настанов, ціннісних орієнтацій самосвідомості особистості важлива для консолідації нації.

Що стосується взаємовідношення особистості до етнічної спільноти, то спільність через групову свідомість і психологію діє на особистість. "Етнічна спільнота вимагає від особистості засвоєння національної мови, духовної і етнічної культури, проживання на території, історично освоєної даним етносом"<sup>7</sup>.

Етнічна ідентичність – це нерозривний зв'язок особистості із спільністю, ототожнення людиною себе з певною суспільною групою, це система цінностей, ідеалів, вимог, яка відповідає спільності. "Самоідентифікація з певним етносом є не лише ознакою останнього, а й системним зв'язком між людьми, а відтак – основою етнічної ідентичності і консолідації"<sup>8</sup>.

Етнічна спільнота на певному етапі створює націю як таку єдність, в основі якої лежить прагнення до політич-



ного самовизначення і суверенітету, конституювання через інститут держави. Найбільш поширеною на Заході точкою зору (В.Андерсон, Е.Геллнер, К.Дойч) є та, що нації – це історичні спільноти, котрі виникли на певному розвитку людства на засадах не стільки спільного походження, скільки спільного громадянства. Субстратом нації є етнічна спільнота, а ознаками – політичні та громадянські цінності. О.Бочковський схилився до думки, що вирішальними і характерними ознаками нації і національної ідентичності є національна свідомість і воля, які водночас є основою утворення держави.

Розрізняючи об'єктивні / територія, мова, культура, історичні традиції / і суб'єктивні / воля, ідея / ознаки нації, В.Старосольський дійшов висновку, що об'єктивні ознаки нації – це тільки чинники, які в тих чи інших умовах допомогли нації утворитися... жодна з цих об'єктивних ознак не становить основи нації... оскільки вони не виступають головною рушійною силою у боротьбі нації за політичну самостійність і суверенність. "Лише суб'єктивний чинник – воля бути нацією, усвідомлювати себе окремою нацією – є свідченням існування нації і національної належності"<sup>9</sup>.

Проблема становлення національної ідентичності стає центральною, оскільки це поняття виступає як синтез об'єктивних і суб'єктивних ознак, консолідуючим началом. Нація може розвиватися далі, лише маючи власну політичну організацію. Нація є політичним поняттям, це "політична форма існування етносу"<sup>10</sup>. Вітчизняні вчені Ф.Горовський, О.Картунов, І. Кресіна, М.Обушний, В.Панібудьласка, Ю.Римаренко, Л.Шкляр, М.Шульга вважають, що на відміну від етнічної ідентичності, де головним ідентитетом-ознакою є спільне походження, в національній ідентичності цю функцію виконують культурні та громадянсько-політичні цінності – національні традиції, інтереси, перспективи політичного розвитку. "Нація – історична своєрідна форма переходу від етнічного до загальнолюдського, від особливого до загального"<sup>11</sup>.

Етнічність, зрештою, і є те національно-специфічне в нації, що визначає її неповторне обличчя, етнічну індивідуальність, ідентифіковану самовизначеність в поліетнічному суспільстві. Соціальне ж, що входить в структуру національного, робить акцент на створення соціальних умов етнічного буття.

По різному співвідносяться етнос і нація в процесі державотворення. Для існування етносу наявність держави не є обов'язковим компонентом. Підтверджується це тим, що один і той же етнос одночасно може перебувати в різних державно-політичних об'єднаннях. "Нація ж, як показує історичний досвід, без державності сформуватися не може. В цьому розумінні державність визначає національне походження людини, і навпаки"<sup>12</sup>.

Національна ідентичність сприяє консолідації нації в тим, що вона спрямована на збереження національної держави, етнонаціональної культури, історичної пам'яті. Однак в Конституції України поняття "українська нація" не визначене, а визначено тільки "український народ". В цей термін вкладається переважно етнічний зміст. Концепція нації не пов'язується з Концепцією громадянства. "Українська нація у такому розумінні – це, передусім, етнічно-культурна, мовна нація"<sup>13</sup>.

Важливо закласти правові основи формування державної української нації як основи її консолідації, а також спиратися на концепцію української політичної нації (За Ю.Римаренком), де підкреслюється, що нація – "новою етнополітичне поняття, метаєтнічна, політична спільність, яка передбачає співіснування в ній соціальних та етнонаціональних категорій основного рівня, прошарків, класів, націй, національних груп. В її основі

– наближення цілей та ідеалів у справі розбудови української державності"<sup>14</sup>.

Національна свідомість є одним із важливих чинників консолідації нації-держави, бо вона включає не лише феномени національно-політичної самоідентифікації, але і теоретичні, буденні, масові, національні та зарубіжні ідеї, культурні набуток, які сприяють прогресу нації. Національна свідомість має різні рівні функціонування: теоретичний, політико-державний і буденний. На сьогодні жодний з цих рівнів не характеризується певною завершеністю, що стримує процеси консолідації.

Національна самоідентифікація, що лежить в основі національної самосвідомості і консолідації, ґрунтується на досягненні національних інтересів, вартостей, історичної долі. "Звідси бажання зберегти ці особливості, не піддатися асиміляції, розвивати національну культуру, плекати традиції, звичаї, мову. Звідси це прагнення до економічного, політичного суверенітету, створення національної держави, громадянського суспільства"<sup>15</sup>. Звідси прагнення української нації до консолідації, злагоди, взаємопорозумінню, миру і поважанню прав інших. В концепцію національної самоідентифікації вписуються думки В.Литвина... відмова від заполітизованих і заідеологізованих дискусій навколо зовнішньоекономічних орієнтацій покликана відіграти позитивну роль у внутрішньому житті України. Спрямованість на співробітництво з Європою і Євразією і Сходом сприятиме консолідації всього суспільства і населення певних регіонів зокрема... Шлях, на який ступила Україна, досягши стабілізації, повинен отримати природне і гідне продовження. Він має бути ані "європейським", ані "євразійським", а тільки українським і вести до зміцнення і процвітання нашої держави та добробуту її народу"<sup>16</sup>.

Нам не треба соромитися своєї історії, свого народу, своєї землі, важливо пам'ятати, що люди, які дозволяють безкарно плюндрувати загальнонародні цінності минулого і сучасності, втрачають історичну пам'ять своєї батьківщини, сприяють асиміляції нації і приречені на забуття. "Народ без пам'яті є народом без серця і розуму, без майбутнього"<sup>17</sup>.

Національна ідентичність, як і поняття "нація", як значає Ю.Хабермаз, відображають історію виникнення національної держави. З XV століття термін "нація" входить у народні мови, а в період Нового часу нація виступає як носій суверенітету. Із середини XVIII століття обидва поняття – нація, як родова спільність, і нація, як "народ держави", переплітаються. Французька революція кінця XVIII століття наголосила націю джерелом державного суверенітету, а народ джерелом влади. За кожної нацією стали визначати право на політичне самовизначення. Наприкінці XIX століття нація набуває своєї ідентичності не в етнічно-культурній схожості, а в практиці громадян, які стали використовувати своє демократичне право. Трансформація національної ідентичності спостерігається і в Україні.

Національна ідентичність розвивається в історичному і соціальному напрямках. Тому одномірний погляд на неї, як на набір постійних рис та ознак, не припустимий, хоча і їх розуміння має більшу роль. За С.Римаренком, рисами національної ідентичності є: історична територія; спільні міфи та історична пам'ять; спільна масова, громадянська культура; єдині юридичні права та обов'язки для всіх членів; спільна економіка і економічні зв'язки між регіонами"<sup>18</sup>.

Національна ідентичність, на відміну від етнічної, спирається на свідомий вибір і залежить від раціональних чинників: усвідомлення суб'єктом ідентифікації – особою, етнічною групою чи нацією – історичних, громадянських, політичних вартостей, які лежать в основі



етнічної ідентифікації і які є, як правило, сталими, незмінними. Національна ідентичність прямо залежить від співвідношення етнонаціонального і загальногромадянського змісту, передбачає існування в нації почуття спільної історичної долі та близького майбутнього від бажання стати нацією. В зв'язку з цим, В.Липинський підкреслював: "Ніхто нам не збудує держави, коли ми самі не збудуємо, ніхто з нас не зробить нації, коли ми самі нацією не хочемо бути"<sup>19</sup>.

Національна ідентичність – це уявлення про себе, як про національну спільноту, про націю. Коли особистість вважає себе часткою такої спільноти і усвідомлює особливі відмінні риси даної спільноти, можна стверджувати факт існування національної ідентичності. Однак, ще не відбулася самоідентифікація української нації, самоусвідомлення її справжньої сутності та ваги, що не дає можливості здійснити цілісний стратегічний план всього суспільства, вирішити проблеми його консолідації. А також спостерігається незбалансованість інтересів, цінностей, традицій населення різних регіонів, що сприяло посиленню в деяких з них, насамперед східних, західних, південних відцентрованих тенденцій. Спостерігаються значні регіональні відмінності щодо почуттів з приводу належності до українського суспільства та ідентифікації респондентів із уявними соціокультурними групами. Найбільша частка тих, хто пишається, "що є мешканцем, громадянином України, у західних – 69,7 % і центральних областях – 58,6 %, дещо менше у східних – 51 % і найменше у південних – 31,7 %"<sup>20</sup>. Це відмінності показників значущі, по-різному впливають на консолідацію регіонів країни.

Встановлено, що ідентифікаційний процес розвивається в історичному плані, уможливаючи самовизначення суспільства на основі минулого, теперішнього і майбутнього. Він реалізується через ідентифікаційні практики, які покликані виробляти ідентичності, тобто поняття, образи, теорії, що фіксують і пояснюють рівень його соціального розвитку. Ідентифікаційна практика – це конкретна історична форма вираження та реалізації ідентифікаційного процесу, що відбувається в ньому, це продукування і відтворення ним усталеної власної соціальної ідентичності, свого соціального образу, яким визначається і його уявлення про самого себе, своєї спільноти. Цей образ є складним продуктом тривалого історичного досвіду і пам'яті, взаємодії науки і культури, національних традицій. Він стає стійким елементом суспільної свідомості, суспільного інтелекту, сприяє формуванню і консолідації української політичної нації.

Досліджено, що на певному історичному етапі ідентифікаційна практика не забезпечує суспільство адекватними ідентичностями для самовизначення різних соціальних груп, які втрачають чіткість соціальних орієнтирів; створюється ситуація ідентифікаційної невизначеності, в якій ні соціальні групи, ні суспільство у цілому не можуть віднайти свій соціальний образ. У такому разі може виявитися під загрозою стійкість світоглядних, моральних, культурних засад суспільства, що відбувається на практиці. Щоб цього не сталося, має бути ідентифікаційна практика нового типу, яка б була спроможна дати нові ідентичності соціальним групам, визначити нові шляхи формування української політичної нації.

Проаналізовано, що більш як половина українців поки ще не співвідносять свою етнічну самоідентифікацію із громадянською (політичною). Громадянами України вважають себе 44,6 % етнічних українців, а 52 % громадян ніяк не визначилися у соціальному плані<sup>21</sup>. Етнічний фактор не повністю пояснює проблемність сприйняття ідентичності громадянами України, у тому числі і етнічними українцями. Натомість неприйняття можна

пояснити двома основними причинами: багатовіковою бездержавністю, що викликало диспропорцію між сформованою етнічною самосвідомістю і відсутністю до кінця XX століття умов для державного самовизначення; тривалою русифікацією і незадоволеністю громадянами своїм соціально-економічним становищем.

Існуюча криза ідентичностей і самоідентифікації спостерігається також у соціально-політичній, економічній, духовній, геополітичній сферах, це обумовлено тим, що не сформоване громадянське суспільство як головний чинник формування української політичної нації; суспільство має низький рівень політичної свідомості, це підтверджується незбалансованістю інтересів, цінностей; проблемою залишається ідентифікація суспільних і етнічних груп у соціально-культурному і політичному аспектах. У державі не створені відповідні умови для ідентифікаційної практики, яка в той же час не обґрунтована наукою, що не дає можливості здійснити стратегічне завдання – побудувати демократичну, правову державу.

Національна ідентичність має внутрішні і зовнішні функції. До внутрішніх функцій національної ідентичності, на думку більшості вчених, належать: згуртування людської спільноти, яке досягається завдяки обов'язковій державній системі масової освіти; засіб самовизначення і самоорганізації індивіда у світі крізь призму колективної особистості та своєї самобутньої культури; розвиток соціальних зв'язків між класами та індивідами, який створює спільні цінності, символи і традиції. Зовнішніми функціями національної ідентичності є: політичні – управління політичною діяльністю, врахування національного інтересу країни; економічні – нації гарантується контроль над ресурсами і їх розподілом, виробляється єдиний поділ праці, вільно пересуваються товари і робоча сила; територіальні – нація визначає певний соціальний простір, де вона живе і працює, а також забезпечує індивідів об'єктами духовного та історичного значення. Внутрішні і зовнішні функції національної ідентичності спрямовані на формування і консолідацію української політичної нації, досягнення злагоди і порозуміння у суспільстві.

Чинниками етнічної і національної ідентичності, які сприяють консолідації нації, є: формування громадянського суспільства, здатного гармонійно узгоджувати та забезпечувати реалізацію на практиці національних потреб етнічних меншин, а також загальнонаціональні інтереси; реалізація природного права кожної етнічної меншини на самостійне, гідне існування, збереження самобутності, мови, культури; створення механізму відбудови основних компонентів етнічної і національної системи, розвиток ознак національної ідентичності, які б відігравали функціональну роль самозбереження і відтворення українського етносу як цілісного організму; створення соціально-економічних, політико-правових та духовно-моральних механізмів забезпечення розвитку українського етносу і національних меншин; право кожної людини на особисту національну самоідентифікацію, як основу консолідації, виходячи із етнічної та громадської самосвідомості; розвиток країни на власній національній основі.

**Політологічний аналіз показує, що етнонаціональна ідентичність:**

✓ є чинником консолідації української політичної нації. Це обумовлено їх змістом. В основі етнічної ідентичності лежать біологічні, соціокультурні ознаки, як традиційні характеристики, так і сучасні, що є продуктом соціалізації та політизації етнічності. В національну ідентичність вкладаються такі поняття, як національна правова і демократична держава, національна ідея, незалежна внутрішня і зовнішня по-

літика, історична пам'ять, національна і політична свідомість, громадянство, національні інтереси. Національна ідентичність не є природним, біологічним, а духовним феноменом;

✓ національна ідентичність народжується і здійснюється у свідомості. Тому її генеза означає початок боротьби людини між етнічною та створюваною новою громадянською ідентичностями, між якими виникає суперечність. Інтегративна здатність національної ідентичності прямо залежить від співвідношення етнонаціонального і загальногромадянського змісту. Вона тим вища, чим дійовіша горизонтальна ідентифікація спільноти;

✓ стратегія держави має бути підпорядкована: завданням виховання громадянської ідентичності, яка виступає як політична форма загальнонаціональної ідентичності і є фундаментом консолідації і патріотизму; посиленню уваги держави до процесів політичної соціалізації; забезпеченню правової основи для ліквідації відчуження людини від влади і навпаки; вирішенню проблеми самоідентифікації нації як суверенної держави; відмовленню від меншовартості в українській свідомості, нечіткого уявлення про власні інтереси і вибір пріоритетів; виробленню хотіння бути нацією;

✓ національні ідентичності використовуються політичною елітою у боротьбі за владу і власність. Одночасно слід ліквідувати кризовий синдром ідентичності, який обертається для індивіда відчуттям душевної спустошеності, ціннісною порожнечою, для суспільства зникненням консолідуючих начал, розмиванням соціуму, як певної цілісності;

✓ невирішеними проблемами, що стосується феномена етнічної і національної ідентичності, є: не вироблені нові методологічні засади дослідження процесів етнооб'єднання (або деякі західні теорії, на які спираються вітчизняні вчені, не відповідають сучасним етнічним і політичним процесам, існуючим в Україні); не розроблена методика етнополітичних, соціологічних досліджень з урахуванням специфіки етнонаціона-

льної ідентичності, їх рухливості, об'єктивності і суб'єктивності, особливостей ознаків.

Аналіз етнічної і національної ідентичності здійснюється характеристиками, які являють собою таку типологію, як: етнокультурний, політичний і національний процес; ідентифікаційні ознаки і інтегруючі чинники; світоглядна парадигма; історичний, етнокультурний та етнодержавницький досвід та інше. На все потрібен вітчизняний погляд, своя джерелова база, на ґрунті якої буде вироблятися етнонаціональна ідентичність і консолідуватися нація-держава.

<sup>1</sup>Етнос. Нація. Держава: Україна в контексті світового етнодержавницького досвіду / За ред. Ю.Римаренка. – К., 2000. – С.29; <sup>2</sup>Гаврилюк Н. Проблеми нації і етнонаціональних відносин у суспільно-політичній спадщині І. Франка // Мала енциклопедія етнодержавознавства. – К., 1996. – С.781; <sup>3</sup>Римаренко С. Самовизначення особи, нації, держави. – К., 1999; <sup>4</sup>Нагорна Л. Національна ідентичність в Україні. – К., 2002; <sup>5</sup>Стеліко М.Т. Буття етносу: витоки, сучасність, перспективи / філософсько-методологічний аналіз / – К., 1998. – С.46; <sup>6</sup>Етнонаціональний розвиток України: Терміни, визначення, персоналії / Відповід. ред. Римаренко Ю., Курас І. – К., 1993. – С.244; <sup>7</sup>Шульга Н.А. Этническая самоидентификация личности. – К., 1996. – С.87–88; <sup>8</sup>Кресіна І.О. Українська національна свідомість і сучасні політичні процеси. – К., 1998. – С.94; <sup>9</sup>Старосольський В. Теорія нації. – Відень, 1999. – С.48; <sup>10</sup>Кухта Б. Основи політичної науки. – Львів, 1997. – С.295; <sup>11</sup>Картунов О. Нація і людство // Мала енциклопедія етнодержавознавства. – К., 1996. – С.124; <sup>12</sup>Обушій М. Націотворення в умовах розбудови української держави // Етнос і нація: проблеми ідентичності. – К., 1998. – С.186; <sup>13</sup>Касьянов Г. Теорія нації та націоналізму. – К., 1999. – С.260; <sup>14</sup>Римаренко Ю. Українська політична нація / концепція // Мала енциклопедія етнодержавознавства. – С.631; <sup>15</sup>Кресіна І.О. Українська національна свідомість: природа, особливості, складники // Етнос. Нація. Держава. – С.239; <sup>16</sup>Литвин В. Європа чи Євразія? // Голос України. – 2003. – 20 червня; <sup>17</sup>Чижевський Б. Історична пам'ять – заповідь демократичності суспільства // Освіта України, 1999. – 22 грудня; <sup>18</sup>Римаренко С. Самовизначення особи, нації, держави. – С.66; <sup>19</sup>Липинський В. Листи до братів-хліборобів. – Відень, 1926. – С.57; <sup>20</sup>Скокова Л.Г. Соціокультурні ідентифікації населення України // Соціологічна наука і освіта в Україні: збірник наукових праць. – Вип.1 / Укладач В.І.Судаков, М.В.Туленков. – К., 2000. – С.249–250; <sup>21</sup>Степаненко В. Громадяни чи піддані: самоідентифікаційні практики населення України // Україна – 2002. Моніторинг соціальних змін / За ред. В.Ворони, М.Шульги. – К., 2002. – С.199.

Надійшла до редколегії 12.04.2005

Л.М. Мельник, асп.

## ІДЕЇ НАЦІОНАЛЬНОЇ ЕЛІТИ У ПОЛІТИЧНИХ ПОГЛЯДАХ П.КУЛІША

У статті подано політологічний аналіз ідей національної еліти у творчій спадщині П.Куліша.

This article about politological analysis of national elite's ideas in creative inheritance P.Kulish's.

Важливим етапом розвитку політичних теорій в Україні було ХІХ століття, особливо його друга половина. У цей час виникає в Україні багато різних політичних течій, які втілювали собою складну гаму суспільно-політичних відносин, різноманітних вподобань та політичних намірів. В кінці 40–х років ХІХ століття в Києві створюється Слов'янське товариство св. Кирила і Мефодія, більш відоме в літературі під назвою Кирило-Мефодіївське товариство, що проіснувало, за оцінками істориків, не більше ніж п'ятнадцять місяців. Його засновниками були чиновник канцелярії генерал-губернатора М.Гулак, ад'юнкт Київського університету М.Костомаров та студент цього ж університету М.Білозерський. Згодом до них приєдналися поет Т.Шевченко, вчителі Д.Пильчиков та П.Куліш. Щодо участі П.Куліша в діяльності Кирило-Мефодіївського братства, були сумніви у дослідників його життя. Один із дослідників творчості письменника – І.Житецький спираючись на слова самого письменника про те, що його і Шевченка "не прийнято в таємне товариство задля того, що ми і самі по собі працювали для слов'янської й української свободи, а тим часом, на випадок іге-

моністського гонення до нас ніхто не причепиться"<sup>1</sup>. Далі він звертає увагу на безпідставність Кулішевих заяв і стверджував "в дійсності, як Шевченко, Куліш був одним із основоположників з Кирило-Мефодіївського братства, оскільки цей гурт одностайними людьми можна вважати таємним товариством, і оскільки можна рахувати його членами Костомарова, Гулака, Білозерського, Навроцького та інших"<sup>2</sup>. Також збереглися матеріали і листи, які підтверджують зв'язок П.Куліша з членами товариства. В одному із листів письменник писав М.Гулаку про співпрацю "В мені ви знайдете тут (в Петербурзі) саму найвірнішу вам людину і з'єднавши наші сили, ми з вами багато чого здійснимо"<sup>3</sup>.

Великий вплив на розвиток політичної думки України мали ідеї Пантелеймона Куліша, а Кирило-Мефодіївське товариство було своєрідним поштовхом, початком активної діяльності вченого на ниві культурно-політичного руху. У своїх творах П. Куліш неодноразово торкається проблем формування національної еліти, що особливо актуально для України, яка зазнала величезних згубних дій цілеспрямованої політики країн-окупантів по викоріненню національної еліти. Дана

стаття ставить за мету дослідження ідей національної еліти у творчості вітчизняного мислителя та надання політологічного аналізу його поглядів на національну еліту, її характер, принципи формування. Важливо зазначити, що термін "еліта" не застосовувався широко в суспільних науках до початку XX століття на Україні, натомість вживали "панство", "інтелігенція".

Дослідження суспільно-політичних поглядів П.Куліша мали місце у працях: Д.Донцова, М.Драгоманова, К.Зерова, В.Петрова, Є.Кирилюка, В.Базилевського, І.Житецького та інших вітчизняних науковців. Однак теоретична спадщина П.Куліша з точки зору аналізу становлення ідей національної еліти є недостатньо вивченою.

У творчості мислителя дослідники виділяють декілька періодів: "козакофільський", "москвофільський", "полонофільський" та "туркофільський". На думку вчених, які вивчали його творчість, ідейно-політичні позиції письменника першого "козакофільського" періоду (до розгрому Кирило-Мефодіївського товариства) значною мірою формуються під впливом ранніх поезій Т.Шевченка, який в своїх творах ідеалізував козацтво. П.Куліш казав навіть, що Шевченко "національний пророк", "а сяйво Духа його було чимось надприродним"<sup>4</sup>. Багато що ріднило Куліша і Шевченка, передусім – вболівання за долю рідного народу, в ім'я соціального і національного визволення для якого так натхненно трудилися ці подвижники духу, з тією тільки різницею, що революційний демократ Шевченко обстоював ідею бунтарства, неминучої розплати за знуцання над простолюдом, ідею революції, посилаючи прокльони на голови злотворящим, а Куліш застерігав від кровопролиття.

Оспівуючи козацьке минуле П.Куліш особливо наголошує на демократизмі козацтва, його прагненні до соціальної рівності, вважаючи, що саме це є тією засадою яка визначає роль української нації у світовій історії. У епілозі до поеми "Кумейки" можна прослідкувати позицію вченого щодо безелітності української нації:

Нехай буде, нехай буде,  
Коли божа воля,  
Щоб росла в боях кривавих  
Українська доля!

Нехай знають на всім світі,  
Як ми погубили  
І, гинучи, свою правду  
Кров'ю записали.  
Записали – прочитають  
Неписьменні люде,  
Що суду із шляхетством  
В нас згоди не буде.

Поки Рось зоветься Россю,  
Дніпро в море ллється,  
Поти серце українське  
З панським не живеється"<sup>5</sup>.

Якщо П.Куліш в 40–60-ті роки вніс і свою частку в романтичне уславлення козацької героїки, то в наступні десятиліття, після скрупульозного вивчення історико-архівних матеріалів, він змінив свої погляди на історію України та українського козацтва. Що й казати, П.Куліш був одним із перших, хто доходив до першоджерел, хто відходив від ідеалізованих стереотипів сприйняття історичного минулого, хоча й сам, не раз потрапляв у полон історичних схем і домінантних в польській історіографії концепцій.

В праці "Книга о ділах народу українського і славного війська козацького запорізького", ним був даний ана-

ліз прояву соціального відчуження. Вчений робить висновок: "Одні були пригнічені до крайнощів злого долею і незнаючи правди людьми опустили не просвічені голови, втратили гордість, забули про славу імені свого, придавилися до худоби, безтолковим і уподобилися їм. Другі, негідно задовольняються дарами землі, а бідні духом, перетворилися в кучохостих німців і французів, назвали своїх земляків мужиками і хохлами, стали їх відчувати."<sup>6</sup> Історичний роман "Чорна рада. Хроніка 1663 р.", написаний П.Кулішем, правдиво відтворив соціальні суперечності на Україні після переможної визвольної війни і здобуття автономії: між поміщиками і селянами, шляхтою і міщанами, міщанами і козаками, козаками й селянами, запорожцями та городовими козаками, старшиною і рядовим козацтвом. Одним із наслідків цих суперечностей і стала "чорна рада", в якій взяла участь народні низи – "чернь".

Однак не ідеалізує він і козацьку старшину. У своїй роботі "Записки о Южной Руси" мислитель показує, що козацька еліта діє лише в особистих інтересах, а не на благо народу і це веде до руйнування нації як єдиного цілого. "Якби Гетьманщина трималася на спільному благу Малоросійського населення, вона була б значно довговічнішою; так як міцно стоїть громадянське суспільство, якого всі представники живуть рівно усвідомленими, рівно дорогими інтересами для кожного. Тут, проти, прагнення старшин зовсім розходилися за користями народу, і оскільки кожен з вищих діяв для себе і ніхто для суспільства, то Малоросіяни природно пригнічували одне одного, пригнічували хто кого міг і довели врешті край до повного безладу. Охоронці старих форм громадянства самі на кожному кроці знищували їх своїми неправдами, і втратили нарешті саму ідею спільних інтересів. Всі інтереси їх обмежувались особистими вигодами і перевагами; ідея нації зникла; утворилися тільки родини і зв'язки. Користуючись знатною кривди і спираючись на багатство, пани Малоросійські зробились, щодо дрібних власників і простолюду, чимось на кшталт феодалів баронів; і не тільки знатний з простолюдином, а й пан з паном дозволяв собі і мав можливість зробити саме волаюче насилля"<sup>7</sup>. Козацька еліта, на думку мислителя, навіть і не думала ставити собі за мету забезпечення добробуту українського народу, ті козаки, які ставали вищими по рангу, діяли всупереч українському суспільству, використовуючи владу у власних цілях". Про народ, його добробут і його людських прав не було ніякого по мислення у самих освічених людей того часу. Все, що стояло вище простолюдинів, дивилось на них як на джерело збагачення, і що тільки допускалося хитро мереженими юридичними формами, чи могло пройти безкарно, все вважалось законним у тогочасній громадській думці"<sup>8</sup>. Куліш свідомо деідеалізував козачину, він започаткував критичний погляд на історичне минуле України і, зрозуміло, цим замахнувся на стереотипні уявлення, які побутували серед тогочасної громади.

Зокрема Д.Донцов у роботі "Дві літератури нашої доби" зазначав: "Для П.Куліша – не було в козаків ні змагання до волі, ні поняття честі, ні лицарства. Воля їх – це було шарпання чужих маєтків, честь – "людей душити, а лицарство – християнську кров річками лити". Негуючи Шевченка за ідеалізування того лицарства він гудить і "прежнього" себе самого, і всіх подібних поетів, які пишалися "розбишацькими ділами" козацтва, замість славити просвітну і культурну працю"<sup>9</sup>. Засуджував деякі його твори й Іван Франко.

Тим часом М.Драгоманов зумів побачити у його поглядах прояв більш реалістичного, ніж доти, підходу до зображення козащини: "Безспірно, добродій Куліш пересолив і наговорив багато зовсім чудного, та все-таки зміна його поглядів свідчить, по крайній мірі, про те, що настав уже час, коли не можна цінити історію нашої України з погляду одного тільки національного, а надто перемішаного з православним..."<sup>10</sup>. І далі Михайло Драгоманов зазначав, що необхідно осмислити історію та культуру України в європейському контексті, з орієнтацією на вселюдські цінності. "Тільки таким же способом можна оказати правдивий суд і почасти над нашим козацтвом, – над його вартістю й хибами, над причинами його смерті... і над тим, що воно залишило по собі цінного в нашому народі, котре може ще дати свій плід, а що в ньому є такого, котре треба просто здати в "архів" і признати навіть шкодливим для поступу"<sup>11</sup>.

Засуджує мислитель козацьку старшину і за те, що вона у своїй більшості зрадила кращі ідеали свого народу, відцуралась рідної мови не дбала за розвиток вітчизняної культури: "Тільки ж бо наші пани, що поставили на Україні з нових народних дуків, дбали не про те, як би рідну мову підняти до научної чи хоть громадянської поваги, а про те, як би приподобитись до своїх приятелів, панів московських... Так само, як і в поєднанні з Польщею, нікому було в нас запровадити народну мову в школу, нікому звести на церковну амбону, нікому посадити її на судовій трибуні. Соромились розмовляти нею серед людей великосвітніх; погорджували тисячолічним предківським словом у печатнях"<sup>12</sup>.

Однак П.Куліш не втрачає надії на сформування "справжньої" національної еліти. На його думку, за певних обставин, вона може повернутись обличчям до власного народу і виконати своє історичне призначення. Втрачена гордість козацької еліти, яка потоплена в "іноземному чаді", може відродитись коли українці, "звернувшись до своєї старовини, до своїх пісень і до своєї багатой і гарної мови, докажуть народам, що не даремно, їх діди гриміли славою по всьому світі і не даремно залишили їм гучні свої пісні і багате слово"<sup>13</sup>. На думку митця, українська інтелігенція не повинна брати зразки із вчинків козацької старшини, а сягаючи вглиб історії Куліш знаходить свій ідеал у правлінні князів Київської Русі: "Уставши з попелів козацької руїни, кликну до синів слов'янської родини..."<sup>14</sup>, так як вони на відміну від козацтва не руйнували, а розбудовували національну культуру:

Великі ж тим були, що, сидя на престолі,  
Науку і талант над значність перекладали.  
Мов той ратай, зерно насущне сіє в полі,  
Так школами вони все царство засівали

І, школи сіючи, на диких не дивились,  
Що звали новину в науці недовірством,  
З дурними бунтами хоробрим серцем бились,  
Боролись день у день із нашим древнім звірством..."<sup>15</sup>.

П.Куліш усвідомлював, що для пропаганди своїх ідей, а головне – поширення знань – від етнографічних, історичних праць до літературно-критичних розвідок, – необхідна трибуна, потрібний журнал. Спочатку цензура відмовляє йому, і він видає альманах "Хата". Згодом бере участь в організації журналу "Основа", в якому працює самовіддано, передусім як літературний редактор, автор численних праць та наполягає, на тому, щоб журнал "Основа" друкував статті не лише українською мовою а й російською, гадаючи, що таким чином вда-

ється розбудити національну свідомість тих, хто втратив мовний зв'язок зі своєю нацією і залучити їх набіг української справи. У листі до М.Костомарова він зазначає про те, що необхідно насамперед займатися просвітою саме соціальної верхівки українського суспільства, яка потім буде доносити в своїх творах "українське слово" до народу. У "Зазивному листі до української інтелігенції" П.Куліш закликає народ України забути класове розмежування в ім'я збереження рідної мови: "До гурту ж, небожата, і великі, й малі! До гурту, паненята з мужичатами! До гурту рятувати святе наслідде – слово! Воно-бо – скарбіння нашого духа. Воно – великий завіт незазваної нашої предківщини. Воно – правдиве пророкування нашої будущини"<sup>16</sup>. Мислитель вірив, що слово має велику живлющу силу, здатну зростити могутнє дерево української національної культури: "Що стосується розвитку, а не стояння, то він здійснюється в діях, а потім (особливо за кращих зовнішніх обставин) перейде до народу. Наші письменники своїми вченими і поетичними працями багатьох примусили подумати, як би врятувати те, що вціліло. І література малоросійська, якою вона є до цього часу, повинна продовжуватись своїм порядком для освічених невігласів, а для неграмотних невігласів треба писати підручники настановні – практичні книжки і по можливості зводити школи..."<sup>17</sup> У творчості пізнього Куліша помітно відбилися раціоналістичні ідеї Б. Спінози, предтечі Просвітництва (про ознайомлення українського письменника з його працями найпромовистіше свідчить епіграф з твору Спінози до "Зазивного листа до української інтелігенції" і апеляції в тексті листа до "філософії природовідання"). Нідерландський філософ XVII століття повчав, що людина тільки тоді зможе стати щасливою, коли пізній всесвітній закон вільного, гармонійного розвитку всього сущого і згідно з ним діятиме. Більш того, Пантелеймон Олександрович глибоко усвідомлював, що без розбудовування національної культури, неможливо сформувати "справжню" політичну еліту і в свою чергу, без якої важко виробити й елементарні форми державності. Звідси його послідовна подвижницька культурно-просвітня діяльність, постійні компроміси з самодержавством, а також пошуки легальних форм у справі розвитку українського слова, спроби об'єднати навколо ідеї культурної цивілізації українського народу багатих і бідних, українську аристократію і темну "чернь". Не даремно у вірші "Піонер" він пише про себе:

Я не поет, і не історик, ні  
Я – піонер з сокирою важкою:  
Терен колючий в рідній стороні  
Вирубую трудящою рукою,  
Не раз кроплю свою роботу й кров'ю,  
Да весело так поратись мені..."<sup>18</sup>.

Саме з метою підвищення загального освітнього рівня населення він видає широко популярні "метелики" – дешеві книжечки серії "Сільська бібліотека" (1860–1862). З великим бажанням дійти до найширших мас українським словом, зумовлена його багаторічна праця над перекладом "Біблії", творів світової літератури: Й.Гете, В.Скота, Дж.Байрона, В.Шекспіра. Мислитель плевав надію піднести в очах народу авторитет предківської мови як придатної для культурного поступу. Саме культурний поступ, на думку письменника здатен зробити свій народ щасливим на противагу насильству:

"Брати забудьмо давні чвари  
Та засвітимо світло вкупі,  
Щоб хижак не пирували,  
Як звір вночі на людським трупі

Шкода мечем нам воювати:  
Бо дика сила силу дику  
Єхидно стане викликати  
Серед торжественного крику..."<sup>19</sup>.

П.Куліш наголошує на тому, що формування власної політичної еліти, національної свідомості, та пов'язана з цим культурницька робота є дуже довгою справою. У листі до М.Карачаєвської-Вовківни 7 липня 1892 року він зазначає: "Підождемо ще з сотняку років, покіль не-вмируща жизнь вивозе на Божий світ правду слова і діла. А поки що, працюймо, знані і незнані земляки, як і працювали! Кожна бо справа мусить заслужити своє право між людьми живими і ненародженими: а ми нація, чим її заслуговуємо?"<sup>20</sup>. Мислитель часто замислювався над тим, хто продовжить його справу збираючи колосок до колосочка, збагачувати скарбівню рідного народу. А таких, на жаль, було мало... Великих надій на українську інтелігенцію Куліш не покладав. Ще в січні 1862 року у листі до Ганни фон Рентель він писав: "Кращого від українців в ідеї нема нічого, але в дійсності я не відчуваю до представників українізму особливої пошани. Небагато в нас людей гідних, решта – дурно-ляпи, можливо, більш шкідливі, ніж корисні для розповсюдження в суспільстві рятівної для майбутнього української ідеї"<sup>21</sup>. Більше було балакунів, ревнителів української справи на словах, а не на ділі, ніж тих, хто ладен був покласти на свої плечі цю примусову від усвідомленого обов'язку справу. Ось чому П.Куліш, шукаючи молоді, здорові сили, звертав свій погляд на Галичину, де побачив активний духовний розвій, туди він посилав свою "Крашанку русинам і полякам на Великдень 1882 року" в надії залучити до спільної культурницької діяльності українських і польських інтелігентів. Він друкується у львівських журналах, листується з діячами культури, часто буває у Львові, живе там, бере участь в організації журналу "Правда", намагається примирити українську і польську інтелігенцію в ім'я культурно-освітнього і громадського співробітництва. Та цей, як називав його І.Франко, "духовний керманіч "Правди"<sup>22</sup>, не зміг своєю "Крашанкою русинам і полякам на Великдень 1882 року"<sup>23</sup> втихомирити пристрасті та ідейні суперечності львівської інтелігенції, бо там пам'яталася його чиновницька місія у Варшаві (після поразки в 1863 році польського повстання прийняв запропоновану йому посаду чиновника у Варшаві), та й духовна атмосфера в Галичині була суперечливою, не могли вони погодитись із твердженням культурника про, те що козацькі повстання і війни проти шляхти, то виступи "руїників" проти "культурників" і що добиватись національної незалежності України від Речі Посполитої потрібно мирним шляхом, тобто просвітою мас.

П.Куліш знаходить деякі позитивні риси у російській еліті, саме тому він і закликає українську інтелігенцію брати приклад у росіян, так як на його думку, вони вміють пожертвувати власним заради загального, чого так бракує нашій соціальній верхівці. Адже, на думку письменника, без "справжньої" національної еліти, яка діятиме на благо свого народу, Україна ніколи не буде мати власного дому.

Український народ звик до категоричності суджень, а головне – до однозначних присудів, йому миліша односторонність, а суперечливість лякає і обурює. П.Куліш – суперечлива постать в історії вітчизняної політичної думки, але його помилки аж ніяк не повинні перекреслювати його достоїнства, усе позитивне в його творчості. На думку, В.Петрова, П.Куліш завжди був резонер, а тому іноді й прихильник педантичної абстра-

ктності, він був ідеологом, людина системи й розрахунків, людина формул і тез. Але ця оцінка надто категорична! Маргінальність Кулішевої особистості зумовлена тогочасною дійсністю, яка й спонукала його піднятися над цим суперечливим світом класових пристрастей, політичних орієнтацій, культурологічних спрямувань і прагнути загальнолюдських духовних цінностей.

Тому то саме так, ще в 1925 році М.Хвильовий писав до М.Зерова про П.Куліша: "Що ж до науки, до політики й культури в широкому розумінні цього слова, то тут більшого за Куліша я не бачу. Здається, тільки він один маячить світлою плямою з темного минулого. Тільки його можна вважати за справжнього європейця, за ту людину, яка наблизилась до типу західного інтелігента"<sup>24</sup>.

П.Куліш вірив, що його зрозуміють нащадки, пізнає благородство його трудів і замірів Україна. У вірші "На чужій чужині" він писав:

"Не забудеш мене, поки віку твого, моя нене Вкраїно,  
Поки мова твоя голосна у піснях, як срібло чисте,  
дзвонить:

На що глянеш, усюди згадаєш твого бідолашного сина;  
Туподумство людське, моя нене, від тебе його не заслонить"<sup>25</sup>.

Головне ж полягає у тому, що визначальним стимулом власної подвижницької праці письменник завжди вважав збереження національних традицій, розвиток української мови й культури, утвердження почуття національної самосвідомості, наповнення духовного арсеналу нації культурними здобутками світової цивілізації. Він засуджував національне безпам'ятство і "сліпе" уславлення свого історичного минулого, висміював недоугість української шляхти, виступав проти соціального і національного гноблення, закликав до морального самовдосконалення і духовного очищення. П.Куліш намагався залучити пана й мужика під знамена просвітительських і християнських ідеалів братолюбства, вимрюючи той час, коли пан із мужиком навіки побрататься.

Політичні погляди видатного письменника не пройшли осторонь вітчизняної політичної думки. Сучасна національна еліта будується по суті за тими принципами, що пропагував свого часу мислитель.

<sup>1</sup>Житецький І. П.О.Куліш про Кирило-Мефодіївське товариство. – К., 1997 – С.2; <sup>2</sup>Там само. – С.2; <sup>3</sup>Дорошкевич Д. Шевченко в приватному листуванні. – К., 1926. – С.371; <sup>4</sup>Куліш П.О. Історичне оповідання // Куліш П.О. Твори в двох томах. Т.1. – К., 1994. – С.364; <sup>5</sup>Куліш П.О. Кумейки (1837рік) // Куліш П.О. Твори в двох томах. Т.1. – К., 1989. – С.37–38; <sup>6</sup>Кирило-Мефодіївське товариство: У 3-х т.т. – К., 1990. – Т.2. – С.66–67; <sup>7</sup>Куліш П. Записки о Южной Руси. – К., 1994. – С.171–172; <sup>8</sup>Там само. – С.174; <sup>9</sup>Донцов Д. Дві літератури нашої доби. – Торонто, 1958. – С.13; <sup>10</sup>Драгоманов М. Чудацькі думки про українську національну справу // Драгоманов М. Літературно-публіцистичні праці: У 2-х т. – Т.2. – К., 1970 – С.348; <sup>11</sup>Там само. – С.348; <sup>12</sup>Куліш П.О. Зазивний лист до української інтелігенції // Куліш П.О. Твори в двох томах. – Т.1. – К., 1994. – С.402–403; <sup>13</sup>Кирило-Мефодіївське товариство: У 3-х т.т. – К., 1990. – Т.2. – С.66–67; <sup>14</sup>Куліш П.О. Двоє предків // Куліш П.О. Твори в двох томах. Т.1. – К., 1994. – С.416; <sup>15</sup>Куліш П.О. Двоє предків // Куліш П.О. Твори в двох томах. Т.1. – К., 1994. – С.416; <sup>16</sup>Куліш П.О. Зазивний лист до української інтелігенції // Куліш П.О. Твори в двох томах. – Т.1. – К., 1994. – С.410; <sup>17</sup>Вибрані листи Пантелеймона Куліша українською мовою писані / Ред. Ю.Луцького. – Нью-Йорк – Торонто, 1984. – С.267; <sup>18</sup>Куліш П.О. Піонер // Куліш П.О. Твори в двох томах. – Т.1. – К., 1994. – С.448; <sup>19</sup>Епілог // Куліш П.О. Твори в двох томах. – Т.1. – К., 1994. – С.399; <sup>20</sup>Вибрані листи Пантелеймона Куліша українською мовою писані / Ред. Ю. Луцького. – Нью-Йорк – Торонто, 1984. – С.270; <sup>21</sup>Там само. – С.45; <sup>22</sup>Франко І. Збір. Творів: У 50-ти т. – К., 1981. – Т.31. – С.334; <sup>23</sup>Там само. – С.334; <sup>24</sup>Хвильовий М. Думки про течії. – Харків, 1926. – С.53; <sup>25</sup>Куліш П.О. На чужій чужині // Куліш П.О. Твори в двох томах. Т.1. – К., 1994. – С.481.

## ІНТЕГРАТИВНА ІДЕОЛОГІЯ ЯК МОБІЛІЗАЦІЙНИЙ ФАКТОР ПРОЦЕСІВ ДЕРЖАВОТВОРЕННЯ

*У статті розглянуто чинники формування державницької ідеології в Україні.*

*This article is about factors of formation of state ideology in Ukraine.*

Аналіз сучасної ситуації дозволяє констатувати, що сьогодні в економіці України простежується наявність певних позитивних тенденцій. В цей же час, на думку автора, ще не можна говорити про ідеологічну єдність населення нашої країни, що, в свою чергу, унеможливує усвідомлення певною частиною населення українських національних інтересів, і призводить до свідомої чи несвідомої відмови у сприянні їхній реалізації.

З іншого боку, на сучасному етапі вже назріла необхідність формування інтегративної ідеології як своєрідного мобілізаційного фактора процесів державотворення та становлення громадянського суспільства.

Уведене в обіг російськими науковцями поняття "інтегративна ідеологія" у вітчизняному суспільствознавстві залишається малодослідженим, але, незважаючи на це, можна констатувати певне зростання наукового інтересу до ідеологічної ситуації в Україні загалом і питанню інтегративної ідеології зокрема.

Після тривалого періоду деідеологізації вітчизняні науковці та політики виявляють посилений інтерес до ідеологій, оскільки кожний народ, кожна нація, кожна держава, щоб зберегти себе, повинні мати певну систему ідей та цінностей, що відображають глибинні основи їхнього життя. Це посилення інтересу кількісно фіксується науковими публікаціями, політичними заявами та офіційними виступами керівництва держави.

У сучасній західній науковій літературі проблеми визначення, класифікації ідеологій та їх місця в суспільному і державному житті досліджені в працях Л.Бараданта, І.Боббіо, Б.Векіо, Ф.Воткінса, Є.Гідденса, Д.Інгерсола, О.Лемберга, Н.Лумана, Д.Макленнона, Р.Макрідіса, С.Московичі, П.Окоіна, Дж.Паломбара, Дж.Племінеца, М.Ріджея, М.Рокича, Л.Саржента, Дж.Сатторі, М.Селігера, Л.Фойєра, Ф.Фюре та ін.

На теренах колишнього СРСР проблеми формування інтегративних ідеологій виникли в процесі державотворення та після ейфорії "деідеологізації", яка завершила падіння тоталітарної системи. Починаючи з "круглих столів", на сторінках газет та журналів українські вчені О.Валевський, Є.Головаха, С.Здіорук, В.Кремінь, І.Курас, М.Мищенко, Б.Парахонський, М.Попович; російські дослідники Г.Водолазов, К.Гаджиев, А.Галкін, М.Горшков, М.Ільїн, Б.Капустін, А.Кара-Мурза, Ю.Красін, В.Кувалдін, Т.Олексієва, І.Пантін, П.Федосов та ін. широко обговорювали проблеми інтегративних ідеологій.

Проблемні аспекти консолідуючої ідеології в українському суспільстві та визначення її певних елементів знайшли відображення в роботах вітчизняних суспільствознавців: О.Бабкіної, А.Білоуса, О.Валевського, І.Варзара, О.Волкова, С.Здіорука, Г.Касьянова, В.Кізіми, В.Кременя, І.Кресіної, В.Медведчука, М.Михальченка, В.Недяхи, Б.Парахонського, М.Пірен, І.Попової, В.Ребкала, Ф.Рудича, П.Ситника, В.Скуратівського, І.Смагіна, С.Телешуна, Б.Хараша, та інших.

Необхідність подібної ідеології в Україні задекларована не тільки суспільствознавцями. Про потребу в державницькій ідеології неодноразово у своїх виступах наголошував Президент України Л.Д.Кучма та урядовці.

Однак, незважаючи на такий, що посилюється, науковий інтерес до питань ідеологічного розвитку України, тут ще залишається чимало проблем, які є малодослід-

женими. Зокрема це стосується тієї ролі, яку інтегративна ідеологія відіграє у національному відродженні України, а також тих цінностей, на яких подібна ідеологія має базуватися.

У зв'язку з цим, головною метою, що поставила при написанні даної статті є розгляд різних підходів до визначення інтегративної ідеології, виділення основних цінностей, на яких вона має базуватися та аналіз ролі цієї ідеології у зміцненні української національної ідеї при переході країни до сталого економічного та соціально-політичного розвитку.

В сучасній науці існує широкий діапазон підходів до визначення духовного стану нашого суспільства, але більшістю дослідників він трактується як кризовий. При характеристиці стану української ідеології, української національної ідеї та стану української нації загалом часто використовуються терміни "криза національної ідентичності", "утрата почуття історичної перспективи", "зниження рівня самооцінки нації", "ідеологічна розірваність" тощо.

Дійсно, є підстави стверджувати, що єдиний духовний простір виявився розірваним, був утрачений національний консенсус по базових культурних і моральних цінностях, що перетворилися з непорушних основ життя в предмет дискусії. Але, незважаючи на песимізм більшості подібних висловлювань, можна водночас дійти до висновку про те, що в Україні можливим і необхідним є формування інтегративної ідеології, яка має стати об'єднавчою ідеологією українського перехідного суспільства, дати йому поштовх до подальшого розвитку.

Деідеологізація, що виникла на тлі краху Радянського Союзу поступово розмила самі механізми ідейної консолідації суспільства. Різко знизилася роль інститутів, що традиційно виконували в суспільстві морально-регулятивну і "соціалізуючу" функції – родини, релігії і церкви (незважаючи на масове поширення " моди на релігію"), армії, школи й ін. Наслідком дискредитації попереднього історичного досвіду став колосальний розрив між поколіннями, національна історія була демонізована, а механізми передачі культурного досвіду зруйновані.

Як підсумок ціннісної кризи в очах значної частини суспільства були загублені цінності традиційної моралі, права, освіти і науки, замість яких затвердилися анти-соціальні нігілістичні установки. Суспільство виявилось нездатним до консолідації, до усвідомлення і відстоювання власних інтересів у діалозі з державною владою.

Рішення цих проблем, безумовно, неможливо в умовах деідеологізації. Жодне суспільство не здатне функціонувати без ясно усвідомленої ідеології – якщо розуміти під останньою не насаджувані зверху установки, стереотипи і догми, а цінності, що виражають культурний досвід і актуальні загальні інтереси українського суспільства. Вона не повинна мати якого-небудь однобічного етнічного, конфесійного, соціально-класового, світського або клерикального характеру, – в іншому випадку ця ідеологія не зможе виконати функцію соціальної інтеграції в сучасному українському суспільстві.

Вона не повинна спиратися на ідею "історичної перемоги" якої-небудь однієї соціальної сили або ідеї, заперечувати досвід і значення кожної з епох української історії з усіма її зламами і протиріччями. Вона не повинна бути абстрактно-декларативною, а відбивати

реальний історичний досвід співіснування різних соціальних шарів і груп.

У зв'язку з цим виникає питання про те, що саме повинно стати "ядром" нової "інтегративної" ідеології, які з ідей, цінностей, і форм світогляду повинні стати її основою.

При пошуку відповіді на це запитання необхідно насамперед зазначити, що інтегративна ідеологія ні в якому разі не повинна бути "чарівною ілюзією, що заступає собою реальність"<sup>1</sup>. Вона повинна бути перш за все реальним та зрозумілим набором цінностей, що приймаються *більшістю* членів суспільства.

Формування інтегративної ідеології має відбуватися еволюційним шляхом. Еволюція ідеології є результатом потреби подолання історико-культурної дискретності, узгодження реалій сучасності та традицій.

Таким чином, ідеологія покликана примирити минуле й сьогодення, окресливши одночасно й найперспективніші шляхи в майбутнє. Ця проекція на майбутнє втілюється в категорії "належного". Відсутність такої проекції може означати або відсутність власних уявлень про належне, або небажання (неготовність) з якихось причин оприлюднити програму перетворень дійсного в належне.

Справді, інтегративна ідеологія має бути спрямована на далеку перспективу. Однак вона цілком придатна для того, щоб бути критерієм оцінки сьогоденного стану справ. Вона має не лише надихати на майбутнє, а й детермінувати конкретну повсякденну поведінку людини. За допомогою інтегративної ідеології людина має більш рельєфно оцінювати сучасне, бачити його вади, більш критично ставитися до негараздів і тих причин, якими вони обумовлені. З іншого боку, інтегративна ідеологія має допомогти кожній людині і суспільству загалом подолати ці негаразди (а головне, їхні причини) і сприяти переходу держави до сталого економічного і соціально-політичного розвитку.

Інтегративна ідеологія має носити державницький характер, тобто її носії мають усвідомлювати українські національні інтереси як свої власні цінності і діяти в своїй повсякденній поведінці у відповідності з цими цінностями.

Державницьку ідеологію слід відрізнити від ідеології державної. На думку М.Михальченка, "*державна ідеологія*" – це ідеологія, що визнана єдино вірною в державі і яка не дозволяє існування опозиційних ідеологій<sup>2</sup>.

Поняття "*державницька ідеологія*" М.Михальченко визначає як ідеологію створення і розвитку держави, ідеологію, що ґрунтується на цінностях, закладених в основу держави<sup>3</sup>. Державницька ідеологія – це сутнісна характеристика основної спрямованості будь-якої ідеології суспільного ідеологічного поля на підтримку цінностей національної державності.

Державницький характер в його єдності з загальнолюдськими цінностями і з опорою на реальне економічне зростання повинні знизити вірогідність небезпечної гіпертрофії кожного з необхідних елементів нової інтегративної ідеології, а саме: гіпертрофії ідеї держави як тоталітарного Левіафана – в'язниці народів; гіпертрофії ідеї рівності як тотальної зрівняльності; гіпертрофії ідеї свободи, що веде до зневаги соціальними і національними інтересами.

Парадоксальність ідеологічної ситуації у посттоталітарній Україні полягає у наявності ідеологічного вакууму в умовах плюралізму ідеологій, які у більшості своїй не відповідають вимогам демократичного суспільства – забезпечувати індивідуумови для раціонального судження про дійсність. Необхідність нової об'єднавчої ідеології не тільки очевидна, вона вже має засади в існуючих пріоритетах національних цінностей, громадянських свобод, релігійно-духовних тради-

цій. Вироблення подібної ідеології можливо в умовах ідеологічного плюралізму, репрезентуючого ідеали, цілі і програми практично усіх соціальних верств суспільства. Зіставлення різних позицій дозволяє, з одного боку, виявляти спільні інтереси, а з іншого – сприяє дифузійним явищам в ідеологічній сфері. В результаті з'являється можливість знизити загострення ідеологічного протистояння, добиватися соціального консенсусу.

Інтегративність в ідеологічному процесі забезпечується не тільки шляхом контакту різних ідеологій, але й шляхом об'єднання представників різних політичних орієнтацій навколо якої-небудь однієї концепції: претензія на вираження універсальних цінностей та інтересів закладена у кожній ідеології. Тим більш, що усім ідеологіям властиво виходити на принципово єдині положення імперативного плану.

Україні потрібна державницька ідеологія, що має соціальну спрямованість: посттоталітарна свідомість не схильна ідентифікувати власне "я" з уявленнями про обов'язок перед державою. І все-таки соціальна спрямованість інтегративної ідеології здатна забезпечувати певну цілісність суспільства. При цьому дана ідеологія повинна відповідати наступним вимогам:

1. Ця ідеологія не може ґрунтуватися на конкретних цінностях та характеристиках класової, національної, соціальної чи партійної належності. Навіть українська національна ідея на даному етапі навряд чи зможе стати об'єднуючим підґрунтям через поліетнічність, майнову диференціацію, партійно-політичний плюралізм.

2. Інтегративна ідеологія повинна володіти особливим динамізмом, який би постійно забезпечував співставлення позитивного (морально-виправданого, прогресивного) і негативного (того, що заслуговує осудження, реакційного). Подібне співставлення, своєрідний національний моніторинг, може стати стимулом активізації гуманістичної складової ідеології.

3. Інтегративна ідеологія повинна всіляко підтримувати і пропагувати позитивні соціальні зрушення, сприяти підвищенню рівня комунікативних зв'язків між індивідами.

4. Ідеологічні настанови і стратегічні цілі повинні бути доступними для масової свідомості. Тому їх викладення мовами народонаселення і граничне спрощення – досить важлива функція ідеологів.

5. Інтегративна ідеологія, щоб вона була сприйнята більшістю населення України, повинна підкріплюватися реальним економічним зростанням.

Отже, ідеологія має виступати в ролі суспільного інтегратора і координатора у відцентровано спрямованій свідомості окремих соціальних груп. Як держава виступає інтегратором і координатором суспільного буття, так ідеологія має бути координатором та інтегратором свідомісного та світоглядного полів, що взаємодіють і взаємозалежать від потреб, інтересів та цінностей людського життя.

Таким чином, висновки даної статті ще раз підкреслили необхідність формування української інтегративної ідеології. В якості подальших розвідок у даному напрямку можна виділити, по-перше, більш глибокий аналіз цінностей, що мають ввійти в поле інтегративної ідеології, по-друге, розробка реального механізму її впровадження, по-третє, виявлення критеріїв існування та розвитку інтегративної ідеології, і, нарешті, необхідно розглянути інтегративну ідеологію України з точки зору її носіїв. Оскільки інтегративна ідеологія має, з одного боку, спиратися на українські національні інтереси, мати державницький характер, з другого, бути якомога ширше розповсюдженою в суспільстві, і з третього – спиратися на реальне економічне зростання, то основним носієм даної ідеології має стати український серед-

ній клас, що зараз знаходиться у стадії бурхливого формування. Однак ще раз підкреслимо, що дана ідеологія повинна спиратися на загальнолюдські цінності і бути зрозумілою максимально широким верствам українського населення.

Тільки шляхом впровадження подібної інтегративної ідеології можливо закріплення позитивних тенденцій, що тією чи іншою мірою намічаються в українській економіці, закріплення через усвідомлення українцями

власних національних інтересів, духовне та ідеологічне єднання на даній основі і, відповідно, остаточне подолання духовно-ідеологічного вакууму і формування нової української культури XXI століття.

<sup>1</sup>Губерський Л., Андрущенко В., Михальченко М. Культура. Ідеологія. Особистість: Методолого-світоглядний аналіз. – К., 2002. – С.578;  
<sup>2</sup>Михальченко Н. Украинское общество: трансформация, модернизация или лимитроф Европы? – К., 2001. – С.440.

Надійшла до редколегії 18.02.2005

М.А. Шульга, докторант

## ПОСТПОМАРАНЧЕВА УКРАЇНА В РОСІЙСЬКИХ ГЕОПОЛІТИЧНИХ РОЗВІДКАХ

*У статті аналізуються міркування сучасних російських вчених про завдання Росії стосовно "постпомаранчевої" України. З'ясовуються теоретичні аргументи та практичні кроки, що їх Україна може використати та здійснити під час вирішення спірних з Росією питань.*

*In the article opinion of contemporary Russian researchers was under analysis. This opinion has to do with the task of Russia in Ukraine after orange revolution. Theoretical arguments and practical steps are turning out. This steps Ukraine may use for selling disputable questions with Russia.*

Президентська кампанія-2004 в Україні викликала широкий резонанс у російській геополітичній думці. Свідченням цього є багаточисельні публікації в провідних російських журналах, – "Поліс", "Россия в глобальной политике", "Pro et contra", "Политический журнал" та ін., – де аналізуються причини помаранчевої революції, окреслюється перспектива українсько-російських відносин з огляду на останню, з'ясовуються завдання, що постали перед Росією після перемоги В. Ющенка.

Загалом міркування сучасних російських дослідників про завдання Росії стосовно "постпомаранчевої" України та перспективу українсько-російських відносин після президентських виборів-2004 в Україні можна звести до наступних положень. Перше, це визнання значення України для майбутнього влаштування світу загалом та переформатування усієї системи міжнародних відносин на просторі колишнього СРСР зокрема. Так, А.Марчуков пише, що перспективи державної незалежності України прямо стосуються системи міжнародних стосунків, яка склалася після 1991 та 2001 років. С.Кургінян також підкреслює, що ситуація після "оранжевої кризи" на Україні є якісно іншою як у світі в цілому, так і в Росії зокрема, зважаючи на зазначену вище можливість формування американсько-ісламсько-європейського трикутника. Причому мова йде не лише про важливість для Росії внести певні корективи у свою зовнішню політику (налагодження більш тісних стосунків між Росією та Індією, Росією та Китаєм), а й про певні внутрішньополітичні проблеми, що обов'язково постануть після помаранчевої революції на Україні. Т.Мацук, наприклад, зазначає, що українські події можуть рикошетом вдарити саме по російським демократичним прагненням та силах, які їх підтримують. "Захід дедалі більше сприймається як ворожа сила. Посилюються тенденції до ізоляції, нарощування сили, укріплення кордонів. І стає вповні можливим виправдання населенням повороту до "холодної війни"<sup>1</sup>. В.Пастухов не виключає, що прибічникам демократії в Росії прийдеться заплатити по рахункам, які виписані під час президентської кампанії-2004 українською опозицією. "Обмеження плюралізму ЗМІ, дискредитація опонентів і формування "зверху" керованої пів-опозиції, перешкоди на шляху отримання організаціями "третього сектору" фінансової і/або технічної допомоги з-закордону – ось лише деякі, далеко не самі дієві засоби, покликані запобігти експорту "оранжевої революції" з України в інші країни СНД"<sup>2</sup>. А.Рябов характеризує внутрішньополіти-

чний аспект наслідків для Росії української помаранчевої революції як стратегію "контрреволюції", що має попередити революційні експерименти на території Росії. З огляду на зміст першого положення Україна має продовжувати рух у напрямі ствердження власної геополітичної суб'єктності, пам'ятаючи, що країна в якості суб'єкта міжнародних відносин автоматично не стає суб'єктом геополітики. Лише в останньому випадку держава спроможна використовувати власний фізичний, соціальний, матеріальний та моральний потенціал для досягнення своїх цілей на міжнародній арені.

По-друге, – це визнання неспроможності нинішньої Росії запропонувати Україні який привабливий проект інтеграції, що був би альтернативний європейському. "Змагання з Заходом у цивілізаційній привабливості Росія програла всерйоз і надовго а тому всі мрії про повернення попередньої чи побудову нової, хай навіть і "ліберальної", імперії ні до чого доброго не ведуть"<sup>3</sup>. Звідси робиться висновок, що Росії, з одного боку, не слід чинити опору євроінтеграційним прагненням України, а з іншого, – варто посилювати економічну і культурну складову своїх інтеграційних проектів з тим, щоб протиставити українському "антимосковітству" конструктивну ідеологію співробітництва за подолати його отожднення зі справжнім "українством" і "українською самобутністю". Перше пояснюється тим, що, як зазначає О.Міллер, смисл вступу України до ЄС може виявитися зовсім іншим, аніж це було у випадку країн Вишеградської групи, куди російський капітал зацікавився назавжди. "За відповідної підготовки він принесе не обмеження можливостей російського капіталу, а їх розширення"<sup>4</sup>. Друге, – доповнення економічних аспектів російських інтеграційних проектів культурними, – зумовлене певними ризиками, що їх несе з собою приваблива, на перший погляд, "економізація" стосунків Росії з країнами СНД, в тому числі й з Україною. Спрямованість на "економізацію" відносин, вважає А.Рябов, може надзвичайно зашкодити міжнародному авторитетові Росії, дії якої будуть інтерпретовані міжнародною спільнотою як економічний тиск на своїх партнерів з метою отримання від них політичних поступок. "Одночасно така лінія змусить країни СНД з подвоєною енергією шукати собі нових торговельно-економічних партнерів"<sup>5</sup>.

Першим кроком у напрямі подолання зазначеного негативу "економізації" стосунків, на думку О.Міллера, має стати перегляд Москвою своєї політики стосовно країн так званої "Нової Європи", тобто країн на нових



східних кордонах ЄС – України, Білорусії, Молдови. Передусім Росії варто відмовитися від логіки гри з нульовою сумою на "новоєвропейському просторі", – "чим ближче до нас, тим далі від ЄС", – і перейти до політики стриманості та прагматизму, роблячи акцент на економічній доцільності, сенс якої полягає не стільки у підпорядкуванні перспектив співробітництва економічним інтересам Росії, скільки у неприпустимості розірвання економічних зв'язків в якості покарання за "погану поведінку". "Шлях до цього пролягає через налагодження партнерства з ЄС (по крайній мірі, з тією його частиною, яка не бажає відчуження Росії) і у спільному разом з "новою Східною Європою" пошуку взаємоприйнятних варіантів розв'язання проблем цього регіону"<sup>6</sup>.

Вирішення цього завдання вбачається, зокрема, на шляху оптимізації геополітичного образу "Україна" та більш ефективному його використанні у спосіб представлення України в якості посередника, "мосту" між Росією і Центральною Європою, між Росією і Близьким та Середнім Сходом. Зважаючи на це, Україна має глибоко аналізувати економічні та культурні аспекти ініційованих Росією інтеграційних проектів під кутом зору їх відповідності своїм національним інтересам, оскільки роль "мосту", що відводиться цими проектами Україні не може вважатися прийнятною для неї. Обмежуючись виключно цією роллю, Україна багато втрачає в плані набуття геополітичної суб'єктності.

По-третє, наголошування того, що Росія не повинна підтримувати проекти територіального розчленування України, зокрема, утворення самостійної Південно-Східної республіки. Ідея геополітичної декомпозиції України, що свого часу була висунута О.Дугіним, таким чином заперечується і відкидається як непродуктивна і небезпечна для територіальної цілісності самої Росії. В той же час, загальноприйнятно можна вважати позитивну оцінку з огляду на російські національні інтереси можливої федералізації України, ініціювання якої, однак, має виходити з самої України, а не з Москви. "Якщо Москві і варто підтримувати політичних представників українського сходу, то саме підтримувати (причому не вітальними телепрограмами з Кремля), а не тягнути за собою"<sup>7</sup>.

Аргументами на користь федеративного устрою України російські вчені традиційно називають "цивілізаційну рубіжність", "цивілізаційну розколотість", "цивілізаційну амбівалентність" українського суспільства тощо. Так, на думку К.Затуліна, найважливішим результатом президентських виборів-2004 в Україні є оголений розкол України, що демонструє теоретичну неминучість її федералізації. Саме це, вважає К. Затулін, а зовсім не прихід до влади того чи іншого кандидата до влади є однією з гарантій збереження України в орбіті особливих стосунків з Росією. Тому Росія стосовно постпомаранчевої України має витримати на офіційному рівні паузу, надавши новому президенту можливість самому доводити, що він зацікавлений в Росії. Адже, зауважує К.Затулін, якщо б переміг Янукович, то Москві прийшлося би як ніколи раніше допомагати Україні вирішувати її економічні проблеми і при цьому терпіти неминучі кроки "проросійського" президента в бік Заходу. Тепер же Росія може дозволити собі застосувати у відносинах з Україною прагматичний підхід, який, однак, не повинен торкатися зусиль парламентських і позапарламентських політичних сил, всього російського суспільства, спрямованих на підтримку родинних зв'язків з Кримом, Донбасом, Слобожанщиною і Новоросією.

В той же час В.Дубнов зазначає, що традиційна роздвоєність української свідомості ще не означає роз-

колу України, хоча проблема її політико-географічної неоднорідності справді існує. Українську свідомість визначають, з одного боку, прагнення до втраченої у минулому незалежності, а з іншого – тяжіння до імперії, наріжним каменем і складовою частиною якої Україна завжди була. "Відповідно українсько-культурний проект розроблявся до недавнього часу виключно в піку Москви: красномовність як форма самоствердження, постійна полеміка з приводу мови, Криму і Чорноморського флоту ... Російсько-культурний схилився до збереження попередньої орієнтації на Росію, що відображало звички пострадянської номенклатури і особливості її бізнесу"<sup>8</sup>. Після помаранчевої ж революції обидва проекти дещо змінили свій зміст. Український проект поступово набуває самоцінності, трансформуючись в проект більш чи менш громадянського суспільства, а питання протистояння Москві відходить на другий план. "Російський" проект не заперечує української держави, але намагається віднайти інші, аніж це передбачено українським проектом, принципи її побудови. "Ті, хто голосував за Ющенка або проти Януковича, зовсім необов'язково виходили з дилеми "За Москву чи проти", не вона визначала й волевияв прибічників Януковича"<sup>9</sup>. Такою дилемою, згідно з В.Дубновим, був механізм отримання влади, який склався в колишніх радянських республіках. На думку ще одного російського науковця В.Гельмана, саме необхідність для Росії легітимувати останній і зумовила її підтримку Януковича, деякі кроки якого, зокрема виключення російської групи "Северсталь" з участі приватизації "Криворіжсталь", скоріше характеризують його політику як антиросійську. "Роблячи однозначну ставку на нього як на спадкоємця Кучми, російські власті тим самими прагнули легітимувати не стільки самого кандидата, скільки механізм наступництва режиму, який не допускав зміну влади в результаті поразки на виборах"<sup>10</sup>.

В будь-якому разі подолання уявлень про себе як про "цивілізаційно рубіжну" державу потребує від України певною мірою позиціонування себе в якості центру Східної Європи, за якого акцент з рубіжності як перепони зміщується на рубіжність як зону культурних контактів і обміну (Д.Замятін). До речі, таку думку обстоює і український вчений М.Шепелєв, який наголошує на нагальності для України усвідомлення своєї інтегруючої ролі у формуванні єдиного континентального простору Великої Європи. Мова йде про створення такої конструкції, щоб існуючі "мінуси", які сьогодні потенційно загрожують Україні розколом за цивілізаційною ознакою, обернулися б на "плюси". Першим кроком на шляху до такої конструкції має стати відповідь на питання про те, "... яка Європа найбільш сприятиме конкурентоспроможності нашої держави – Європа з новими розподільчими лініями, де Україна буде державою, або Європа, де Україна буде виконувати роль інтегруючої ланки і яка без України існувати не зможе?"<sup>11</sup>.

В той же час ряд російських вчених ставить під сумнів доцільність для України використання образу "мосту". Так, А.Марчуков наголошує, що для таке використання і, відповідно, утвердження за рахунок гри на відмінностях між Заходом і Сходом можливе лише за деяких умов. Мова йде про наявність самого факту існування цих відмінностей, про можливості функціонування самого суб'єктивного фактор, тобто бажання рубіжного українського суспільства стати таким "мостом". Всі перераховані умови, вважає А.Марчуков, на сьогодні є відсутніми. Скажімо, будь-які заяви української влади про багатовекторність, зацікавленість у "євразійському співробітництві"

лишаються пустим звуком або ж є тактичними кроками. "А стратегія – в ЄС, НАТО, в "цивілізований світ"<sup>12</sup>. Більш того, Росія сьогодні навряд чи є "альтернативою" царству "Міккі-Мауса", і, оскільки світ фактично рухається у напрямі однополярності, в тому числі й у питаннях цінностей, то й будувати "міст" немає сенсу<sup>13</sup>.

О.Васильєв застерігає, що, будь-які ігри України в "особливість", – "міст", "посередник", "об'єднуюча сутність" тощо, – можуть зашкодити її євроатлантичним прагненням, бо ні ЄС, ні НАТО не терплять двозначності в політиці своїх потенційних членів. "Тому вповні зрозуміла достатньо ясна програма європейської орієнтації України В.Ющенка на протиположності політиці балансування Л.Кучми"<sup>14</sup>. Крім цього, ідеї "мосту" між Сходом і Заходом, які дозволяють зберегти незалежність від них і користуватися перевагами від сусідства з ними, в регіоні Центрально-Східної Європи існують протягом доволі довгого відрізка часу, а величезна кількість претендентів на виконання функції "мосту" підготовлена для цього значно краще порівняно з Україною. В якості такого "мосту", пише О.Васильєв, себе активно пропонують і Молдова, і Білорусія, які здійснюють певні кроки у напрямі адаптації своєї транспортної та економічної інфраструктури для реалізації цих планів. На цю ж роль, але в значно більшому масштабі, претендує і Росія. "По суті, практично всі східноєвропейські країни претендують на цю роль як у геополітичному, так й в геостратегічному плані"<sup>15</sup>. Зважаючи на об'єктивне підґрунтя "цивілізаційної рубіжності" України, – Україна, за визначенням С.Рудницького є "країною границь", – напрошується висновок, що ефективність для України образу "посередника" чи "мосту" може бути забезпечена за умови його підпорядкування образу центру Східної Європи.

По-четверте, розуміння того, що антиросійське спрямування української незалежності є об'єктивно зумовленим завданням її утвердження саме як незалежності від Росії. Наприклад, Т.Нарочницька пише, що напруженість українсько-російських стосунків в разі набуття Україною державної незалежності пояснюється, як це не парадоксально, саме генетичною близькістю і крайньою спорідненістю обох народів. Оскільки росіяни і українці мають спільну культуру і мову з діалектними відмінностями, меншими, ніж у баварців і саксонців, а також спільну історію, то першість отримують саме ті ідеологи, які зуміли швидко обґрунтувати логіку окремого буття України за допомогою контрастно протилежних духовних, ідеологічних і геополітичних орієнтирів. Схожа думка належить Ю.Бялому. Україна, зауважує цей вчений, є однією з найбільш соціокультурно близьких до Росії пострадянських республік. І саме через це їй прийшлося в статусі незалежної держави найбільш різко означити свої відмінності від "москалів". "Тобто реанімувати найбільш антиросійські соціокультурні коди: галичанство першої половини ХХ століття і "вільне козацтво" чотирьохсотлітньої давності"<sup>16</sup>. А.Марчуков теж зауважує, що орієнтованість українських національних цінностей на "захід" пояснюється особливостями українського націоґенезу, передусім його "негативною домінантою". Зміст останньої полягає у тому, що український національний рух базувався на запереченні, – "геть від Москви", – і протиставленні української самобутності так званій "російськості" – російській мові, культурі, історії. "Ідея орієнтація на Захід була в ньому закладена з самого початку і в основному виражалася в запереченні своєї належності до "східної" цивілізації і зарахуванні себе до "західного світу"<sup>17</sup>. А тому, робить висновок, А.Марчуков, в силу своєї істо-

рії, свого економічного і геополітичного положення та за ментальністю суспільства і його "розколотістю" Україна здатна лише на "незалежність від" – чи то від Росії, чи то від Заходу. А за твердженням Д.Бондаренка, стратегічний курс на вступ до ЄС для України є нічим іншим, як новою ідеологічною доктриною, створеною на протиположності зближенню з Росією.

З огляду на це робиться висновок про недосяжність дружніх, в сенсі особливих, союзницьких чи навіть "братських" стосунків між Україною та Росією і пропонується розвиток цих стосунків на підставі взаємної вигоди, оскільки обидві країни в силу тих чи інших причин лишаються зацікавленими одна в одній. Однак, з аналізу думок російських вчених можна зробити висновок, що мова в даному випадку йде не просто про прагматизм як такий, а скоріше про своєрідний прагматизм "з поправкою". "Ми не стверджуємо, що нас цікавлять лише економічні цілі, але ми й не переслідуюмо, і тим більше не збираємося витратитися на суто політичні цілі", – наголошує В.Христенко<sup>18</sup>. Відкидаючи можливість дружніх стосунків з Україною у найближчому майбутньому, Росії, як слідує з роздумів російських дослідників, не варто відмовлятися від їх ініціювання, оскільки вони є надзвичайно важливими з огляду на майбутнє Росії в якості великої держави. Таке ініціювання може існувати як у вигляді "паузи на офіційному рівні", так і у вигляді зусиль російських парламентських і позапарламентських політичних сил, спрямованих на підтримку "родинних зв'язків" з південно-східними регіонами України (К.Затулін). "Братські" відносини – не вигадка, це надзвичайно складний і суперечливий комплекс як тяжіння, так і відштовхування та ревності", – зауважує Н.Нарочницька<sup>19</sup>.

Зважаючи на зміст цього положення, Україні варто не стільки декларувати власну незалежність від Росії, скільки здійснювати активні кроки по реалізації своїх євроатлантичних прагнень, підкреслюючи, що останні не є перешкодою для розбудови стосунків між Україною та Росією як двома рівноправними незалежними державами. Відкидання "братських" стосунків з Росією як таких, що є неможливими з огляду на національні інтереси України, не повинно тягнути за собою заперечення можливості побудови взаємовигідних українсько-російських стосунків, базованих на взаємній повазі та прагматизмі. При цьому, звичайно, варто, брати до уваги функціональне навантаження останнього, як воно визначене в сучасній російській геополітиці, та пропонувати Росії свою версію прагматично орієнтованих стосунків з нею.

Можна припустити, що в розбудові дружніх, а не просто вигідних чи взаємовигідних, стосунків з Україною Росія буде використовувати як образ "Росії-Євразії", так і образ "Росії в Євразії". Доцільність першого зумовлена визнанням того, що проект ЄЄП має за мету створення навколо Росії дружнього простору держав-сусідів. Крім цього, вищим національним інтересам Росії, зазначає С.Тюшкевич, відповідає збереження СНД та трансформація його у Співдружність як регіональну підсистему ООН, що функціонує на принципах цієї міжнародної організації. Б.Межуєв взагалі прогнозує "воскресіння" в Росії після помаранчевої революції в Україні євразійства і називає в якості можливої для Росії стратегії її стосунків з країнами близького зарубіжжя стратегію "нового євразійства", євразійства, що бере на озброєння не "імперські" (Росія-Євразія як імперія), а "антиімперські" (Росія-Євразія як багатонаціональна спільнота) компоненти цієї ідеології. Відповідно Росія має відкинути заклики до отождолення її з проімперським гегемоном чи світовим революційним підпіллям і прийняти на себе образ Євразії в

сміслі простору, вільного від глобальної ієрархії, простору, де не існує політичного розподілу між привілейованими і непривілейованими народами. "Саме цю "територію свободи", свободи від прокляття глобальної нерівності, і захищає сьогодні Росія"<sup>20</sup>.

Доцільність другого образу, – "Росія в Євразії", продиктована тим, що характер українсько-російських відносин, за визнанням А.Марчукова, багато в чому залежить від вирішення Росією проблеми власної самоідентичності у спосіб "повернення собі власної сутності", або, за словами С.Тюшкевича, у спосіб знаходження нею свого місця в глобальній і регіональній розстановці сил. В будь-якому разі, визнають російські вчені, необхідним є духовне відродження Росії (А.Марчуков), формування власної ідеологічної мотивації (В.Пастухов), подолання "стратегічної слабкості" всередині Росії (С.Кургінян). "Шлях від залежності і бездуховності – це повернення до традиційної ціннісної системи, це необхідне замикання в собі і самовідновлення"<sup>21</sup>. Ці завдання й акумулюються образом "Росія в Євразії".

І, нарешті, останній висновок, який можна зробити з аналізу точок зору російських науковців на перспективи українсько-російських відносин. Самою болючою проблемою останніх слід вважати на майбутнє проблему Криму та присутності тут російського чорноморського флоту, адже "... здійснити повне геополітичне і духовне роз'єднання росіян і українців ... можна лише за умови витіснення Росії з Криму і Севастополя, що буде й остаточною поразкою Росії і слов'янства"<sup>22</sup>. Неважко помітити, що цей аргумент логічно слідує з семантики образу Росія-Євразія. Образ же "Росії в Євразії" передбачає обґрунтування необхідності для Росії збереження своєї присутності у Криму інтересами її національної безпеки. Якщо, зазначає С.Кургінян, ситуація в Криму "зірветься" за сценарієм міжетнічного протистояння, – сценарієм перетворення Криму на Косове через кримських татар, згідно з Н.Нарочницькою, – неминуче почнуть детонувати Адигея, Північний Кавказ, а потім Поволжя, Середня Азія і Близький Схід. Видається, що

для оптимізації дискусії навколо "кримської проблеми" Україні, поміж усім іншим, варто керуватися наступним. По-перше, – це не лише подальша критика теорії "слов'янської єдності" та "єдності трьох братніх народів", а й акцентування з опорою на теоретичну спадщину С.Рудницького та Ю.Липи тези про те, що історично прерогатива в освоєнні Чорноморського побережжя належить українській геополітиці і що вона (ця прерогатива) свого часу була "перебрана" на себе Російською імперією після того, як Україна була включена до її складу. По-друге, – створення умов для унеможливлення розгортання конфлікту на міжетнічному ґрунті у Криму з одночасним переконанням офіційної Росії в тому, що саме присутність її військових баз на території України є одним з тих чинників, який робить таке розгортання вповні реальними.

<sup>1</sup>Мацук Т. Плацдарм демократии или "холодной войны"? // Евразия сегодня. – 2005. – №1. – С.52; <sup>2</sup>Пастухов В.Б. Украина – не с Россией. Причины и последствия стратегических просчётов российской политики по отношению к Украине // Полис. – 2005. – №1. – С.46; <sup>3</sup>Миллер А. Многое испорчено, но не всё потеряно // Pro et contra. – 2005. – №1. – С.28; <sup>4</sup>Там само. – С.37; <sup>5</sup>Рябов А. Москва принимает вызов "цветных" революций // Pro et contra. – 2005. – №1. – С.25; <sup>6</sup>Миллер А. Многое испорчено, но не всё потеряно // Pro et contra. – 2005. – №1. – С.37; <sup>7</sup>Там само; <sup>8</sup>Дубнов В. Оранжевый цвет буржуазии // Россия в глобальной политике. – 2005. – №1. – С.72; <sup>9</sup>Там само. – С.73; <sup>10</sup>Гельман В.Я. Уроки украинского // Полис. – 2005. – №1. – С.47; <sup>11</sup>Шепелев М.А. Глобализация управления как мегатенденция современного мирового развития. – К., – 2004. – С.415–416; <sup>12</sup>Марчуков А. Об Украине, России и даже немного об Ираке // Россия XXI. – 2003. – №3. – С.20; <sup>13</sup>Там само. – С.21; <sup>14</sup>Васильев А. Украина на линии цивилизационного разлома // Россия XXI. – 2003. – №3. – С.31; <sup>15</sup>Там само; <sup>16</sup>Кургинян С., Бялый Ю. Украина: вызов и урок для России // Россия XXI. – 2005. – №1. – С.48; <sup>17</sup>Марчуков А. Об Украине, России и даже немного об Ираке // Россия XXI. – 2003. – №3. – С.19; <sup>18</sup>Христенко В. Есть ли в ЕЭП политика? // Евразия сегодня. – 2005. – № 2. – С.12–13; <sup>19</sup>Нарочницкая Н.А. Украина: историческая ретроспектива и геополитическая перспектива // Российский кто есть кто? – 2005. – №1. – С.15; <sup>20</sup>Межуев Б. Братство кольца. Двуликая империя Дугина – Чубайса // Политический журнал. – 2005. – №3. – С.57; <sup>21</sup>Марчуков А. Об Украине, России и даже немного об Ираке // Россия XXI. – 2003. – № 3. – С.21; <sup>22</sup>Нарочницкая Н.А. Украина: историческая ретроспектива и геополитическая перспектива // Российский кто есть кто? – 2005. – №1. – С.19.

Надійшла до редколегії 12.04.2005

# ІНДИВІД У ПРОСТОРІ КУЛЬТУРИ: АСПЕКТИ ТЕАТРАЛЬНОЇ СЕМІОТИКИ

*У статті розглядається спів-творчий потенціал суб'єкта у просторі культури.*

*The article deals with creative cooperation between subjects in the sphere of culture.*

Україна, увійшовши у процес власного державотворення, залучилася також і до загальносвітового культурного поступу, що, окрім позитивних аспектів (можливості відкритого діалогу у полі культурної багатоманітності світової спільноти), має також і негативний аспект – необхідність протистояння глобалізаційним тенденціям в межах власного культурного простору.

Про деструктивний вплив глобалізаційних тенденцій сьогодні пишуть багато. Серед найвагоміших визначають тенденцію до уніфікації культурного простору як процес підміни "діалогу культур" експансією стандартів культури західного походження загострення соціальних конфліктів (В.Табачковський) та загострення протистояння етнокультур у глобалізаційному процесі формування таких фікцій як мегасупільство, мегакультура та мегаетнос (Ф.Кессіді), об'єктивізація індивіда у механізмах "культіндустрії" (О.Льовкіна), необхідність переорієнтації людської спільноти зі спеціалізації та споживання на рівноправно-креативний діалог індивідів один з одним в цілеспрямованій реалізації сутності творчого потенціалу індивіда як суб'єкта культури (С.Павлов). Сам індивід, як творчо-діяльній суб'єкт культури, у сучасній філософії переосмислюється через детермінацію ряду нерациональних та непізнавальних факторів: ідеології, несвідомого, мови, тощо. Це розщеплення суб'єкта в протистоянні "Воно" та "Над-Я" (З.Фрейд), в ідеї "смерті суб'єкта" (М.Фуко, Р.Барт), "децентралізація суб'єкта" у символічному світі мови та гри символів (Ж.Лакан). Суб'єкт культури визначається не як самототожний індивід у просторі культури, а як комбінація окремих об'єктивних елементів загального культурного досвіду людства.

Таке "розщеплення", можливо, є спробою зняття в позиції індивіда протистояння суб'єкта та об'єкта – його дифузії у просторі культури як можливий новий гуманізм по відношенню до індивіда. Проте подібний підхід заперечує і культуру як впорядкований людський світ – світ для людини, що є загрозою розуміння індивіда як сутнісного чинника культури. Тому у даній статті буде здійснена спроба реабілітації індивіда як основного суб'єкта культури та аналіз проблеми його деоб'єктивізації.

Сучасні процеси глобалізації мають тенденцію стандартизації способу існування людини, її матеріальних потреб та духовних пріоритетів у поширенні так званої "масової культури". Масова культура, що ґрунтується на принципі культурного виробництва, відрізняється від "культури – загалом" сутнісним значенням якої є культуротворчий процес, що є дихотомічним з творчим потенціалом кожного людського індивіда. Саме людське **Я** є суб'єктом творення культурного простору, а процес створення людиною "культури для себе" є водночас творенням "культури усіх".

Масова ж культура позбавляє цього принципу вибору власного **Я** з можливістю створити світ "культури для себе". Постійно продукуючи певні стандарти споживачього способу життя, вона тотально проникає у "культуру для себе", подавляючи її творчий потенціал та позбавляючи його унікальної неповторності. У просторі культури людина втрачає власний суб'єктний статус і стає продуктом (об'єктом) "культури-Машини": політич-

них, економічних та соціальних передумов свого існування у просторі культури.

Великі економічно-політичні системи як комунізм та капіталізм по відношенню до культури, по-суті, не мають між собою різниці, оскільки їх результатом є деактуалізація та децентралізація індивіда як суб'єкта культурного розвитку через механізм ідеологічної маніпуляції його свідомістю.

Так, капіталізм спричинив розвиток так званої комерціалізованої культури, що, як і "культура-Девжава", є різновидом масової культури. В обох своїх різновидах масова культура трансформує індивіда від статусу суб'єкта культури до статусу виробника культурної продукції, та механізує культуротворчий процес. Різниця між ними полягає у тому, що маніпулятором цим процесів у першому випадку є економічна система, а у другому – політична.

Суб'єкт української культури, що стає на шлях пошуку себе як діяльничого суб'єкта, потребує усвідомлення альтернативи розвитку власної культури у динаміці державотворчих процесів та можливості встановлення відповідних взаємовідносин між державою, культурою та індивідом.

Суб'єкт культури походить з латинського *subjectus* (знаходиться в основі) – є носієм предметно-практичної діяльності і пізнання (індивід, соціальна група), джерело активності, що спрямована на об'єкт<sup>1</sup>. Отже, суб'єктом культури є будь-яка соціальна спільність, або конкретний індивід як культуротворче начало, що реалізується в системі предметно-практичної діяльності і відтворює себе як представник певного культурного досвіду суспільства та представник певної історичної епохи. Йому, як правило, протиставляється об'єкт культури – предметний елемент буття культури, артефакт культуротворчого процесу. Тож індивід у просторі культури може поставати як "суб'єкт культури" – активне начало, або ж як її "об'єкт" – фрагмент буття культури, історичний результат розвитку та елемент її функціонування як системи. Так, простір культури по відношенню до індивіда має два аспекти: статичний – "буття в культурі" та діяльничий – поле його творчої активності, що ґрунтуються на спільному знаменнику "самодетермінації людини як особистості"<sup>2</sup>.

Наголошуючи на цій позиції, ми повинні її протиставити принципу, згідно яким людина є продуктом культури, як певний пасивний результат "культури – Машини", оскільки така позиція ґрунтується на механізмі маніпуляції індивідом через його деактуалізацію та об'єктивізацію. Як об'єкт культури, індивід існує тоді, коли **щось** (державна, соціальна спільнота, економічна система, тощо) прагне тотально ним оволодіти – тобто, зробити його засобом та результатом своєї впливу та діяльності.

Цікаві аспекти цих процесів можна прослідити якщо порівняти простір культури з семіотичним простором театру. Маються на увазі інформаційно-сміслові потоки, що рухаються або транслюються тими, хто їх породжує і ними володіє (адресантами) в напрямку адресата (глядача у театрі, або споживача у культурі). Позиція адресанта відповідає позиції суб'єкта у певному творчому процесі. В театрі це актор, драматург, режисер,

сценограф, а у просторі культури – це митці та працівники культури загалом.

Такий процес трансляції містить два суперечливі аспекти: позитивний та негативний. Позитивний аспект полягає у прагненні суб'єкта донести до адресата певну здобуту і пережиту ним сутнісну інформацію. Це вихід суб'єкта за межі власного замкненого творчого процесу через твір мистецтва (культури) до *Іншого* (до іншого індивіда культури, глядача у театрі), – прагнення діалогу.

Негативний аспект ж полягає у самій наявності адресата як певного об'єкта, якому представляють певний готовий продукт (мистецтва чи культури), нав'язуючи йому сприйняття-здум автора (суб'єкта). Ще гірша ситуація постає тоді, коли цей твір створюють з метою певного впливу на адресата. Це вже не прагнення адресанта до діалогу, а цілеспрямований процес створити відчужений (передусім і від творця) твір як знаряддя здійснення прорахованого ефекту. Такий процес вже є не творчістю у полі культури, а маніпуляція свідомістю індивіда. Так, "твір-вистава" у театрі, або "твір-продукт" у культурі може використовуватись як знаряддя для "підкуплення – використання" свідомості *Іншого*.

Такий твір-продукт, оскільки вже в процесі створення він відчужується від самого процесу творчості, трансформується у певну смислову шкарлупку, що лягає тонким й крихким, проте, яскравим та ефектним покривалом поверх певної ідеологічної зброї, що спрямована на адресата.

Подібний процес яскраво прослідковується і у театрі, де такою зброєю може слугувати сценічна постановка. Зокрема, про ідеологічну заангажованість театру та його політико-суспільну відповідальність писав та активно впроваджував у театральне мистецтво кінця XIX ст. Г.Брехт. Його театр – театр ідеологічний, у ньому є певна позиція по відношенню до природи, політики, соціального відчуження, проте не нав'язує певних стереотипів мислення чи сприйняття, а спонукає глядача до пошуку відповідей на поставлені питання у мистецькому сценічному просторі.

У просторі культури, що охоплює всі сфери людської життєдіяльності, такий процес передусім прослідковується у політико-ідеологічному її зрізі. Наприклад – це використання культурної продукції (кінофільми, розважальні видвища, тощо) в тенденції "культурного споживацтва". Простір культури наповнюється певною індустрією вироблення культурної продукції, смислове наповнення якої витісняється прихованою або ж явною ідеологією. Слід також зазначити, що виробник цієї культурної продукції сам не прагне маніпулювати свідомістю *Іншого* (іншого суб'єкта культури, як діяльного та творчого потенціалу), а є лише відчуженим від продукції своєї діяльності, яку і використовує маніпулятор. Маніпулятор завжди залишається "в тіні" під час процесу обміну "виробник продукції Культури" – "споживач", і якщо й з'являється у динаміці цього процесу – то лише під певною соціальною маскою (наприклад, спонсора, замовника, мецената).

В межах закритого суспільства (авторитарних чи тоталітарних політичних устроїв) таким маніпулятором є передусім держава. Саме вона є замовником певного стибу культури у всіх її проявах та продукції – починаючи від, наприклад, кіно продукції, літературних творів до стилю життя індивіда: його одягу, побуту, тощо.

Не кращою є ситуація в умовах розвинених капіталістичних країн, де відповідним маніпулятором є численні комерційні організатори. Наприклад, це проявляється у процесі нав'язування певного продукту як "необхідного" для споживача, аби він відповідав "високим стандартам" споживацької культури. Культура тут функціонує

вже не як певний творчий процес, а як виробництво та збут продукції її виробниками й споживання цієї продукції обивателями.

За таких умов необхідна й оцінка характеру культурного життя суспільства. Зокрема культурна акція, до якої долучається індивід (глядач у театрі) перетворюється в ідеологічну пастку, де індивід відіграє роль жертви. Так у просторі культурної індустрії будь-який концерт, шоу, тощо, має на меті систему "підкупити – використати" адресата. Культурна акція вже не є актом зустрічі митця з *Іншим* (митцем, глядачем), а механізм популяризації своєї продукції, винесенням її на ринок збуту. Іншим прикладом маніпулятора є суб'єкт політичної влади, який певну культурну продукцію, а також і самих її виробників, використовує для власних цілей як засіб реалізації власних цілей та задоволення власного "жадання влади" (Ф.Ніцше).

Споживацька культура, що нині нахлинула на наші терени, не принесла українській культурі кращої альтернативи, ніж коли замовником-маніпулятором була радянська влада. Стаючи на новий шлях та напрям державотворчого процесу Україна у прагненні створення демократичної, правової держави повинна шукати власний шлях свого розвитку та характеру культуротворчих процесів.

Реальною альтернативою за даних умов є розгортання та активізація суб'єктного сектора культури. Тут також можна привести приклад у сфері театального мистецтва. Театральна постановка може розраховуватись на трансляцію певної інформації чи здійснення заздалегідь запланованого впливу на глядача, або ж може мати на меті залучити, активізувати самого адресата, перенесення його з позиції об'єкта впливу до рівня спів-суб'єкта театального дійства. Глядач вже не пасивно сприймає (споживає) певний сміловиражений твір мистецтва, а через власну уяву, активізацію власного творчого потенціалу як "пошук – породження" смислу включається у сценічну дію як у певний процес.

Такі театральні постановки активно впроваджувались в експериментальній діяльності визначного українського режисера Л.Курбаса на поч. XX ст. Тут від глядача вимагалось не пасивне сприйняття сценічної дії, а його активне включення в сценічну дію, що, за Л.Курбасом, не має у собі чітких суб'єктивно-об'єктивних взаємовідносин. Глядач включається у творчий процес через власний асоціативну та смислопошукову активність під час сценічної дії, а внутрішній простір театру (глядацький та сценічний простори) тоді постає полем комунікації та процесу колективної творчості.

Л.Курбас також активно відстоював позицію театру як певного суб'єкту культурних трансформацій, важливий осередок формування нової культурної свідомості, нових культурних цінностей. Його театр, як і театр Б.Брехта, є політично та ідеологічно значимим та відповідальним, він включений у духовно культурний дискурс епохи, відповідати її запитам та є ведучим вектором її культурного розвитку власне через активну творчісну позицію кожного індивіда.

Подібна культурна акція є реалізацією діалогу між митцем та *Іншим*. За таких умов, і лише за таких умов, виконується провідна роль як мистецтва, так і культури загалом – включення індивіда у конструктивний, творчий процес. Таким чином відбувається взаємодія мистецтва (культури) з індивідом як взаємостворююча та взаємокультивуюча: людина створює культуру, а культура створює людину. Можливо, твір мистецтва тут і втрачає претензії на "професійну бездоганність", проте він стає відкритим генератором творчої творчої взаємодії спів-суб'єктів.

За Е.Левінасом, культурна творчість включає у себе суб'єктність процесу сприйняття як інтенціональності, спрямованості до об'єкту та об'єктність процесу вираження як праця у сприймаючому світі "Ми суб'єкти світу і частинки світу не з двох різних точок зору, але у вираженні ми одночасно його суб'єкти, і його частина"<sup>3</sup>.

Цікавий приклад порівняння культури та драматичного твору наводить В.Біблер. На противагу "схематизму сходження" культура ґрунтується на схемі драматичного твору як "сфера людських звершень"<sup>4</sup>. Суб'єкт культури тут порівнюється з персонажами, кількість яких постійно зростає. Кожний суб'єкт вперше формулює нові властивості та спрямованість в образі певного культурного героя – "в персонажах, що *раніше* вийшли на сцену"<sup>5</sup>. Статус суб'єкта культури постає як певна спадковість, що постійно інтерпретується кожним індивідом.

Суб'єкт культури, таким чином, є суб'єктом сукупним, що охоплює широке коло індивідів у просторі загальносуспільної культури, що є водночас і сукупністю різних ролей-позицій, можливих для індивіда у просторі культури як цілісність простору "сцени" та "глядацького залу" та де індивід відіграє роль і глядача, і діючої особи. Постійна динаміка зміни позиції суб'єкта культури у її внутрішньому просторі дає можливість індивіду створювати культуру і водночас себе самого через культуру, а також оцінювати "зі сторони" і культуру і себе. Цим забезпечується рефлексія культури і людини.

Вміння лабіювати позиції у просторі культури є досить складним процесом, що не є одвічно притаманним людині як суб'єкту культури. Більш яскраво виражена тенденція до "закріплення ролей" індивідів у просторі культури: хтось усвідомлює себе як діяча культури (мистецтва), а хтось – як споживача (глядача), а стандартизований у своїй культурі індивід відповідно до історичної епохи, соціального економічного чи політичного статусу, індивід у загальносуспільному просторі культури відіграє роль "сценічної декорації".

Така тенденція створює "невидиму стіну непорозуміння" між кожною з ролей у просторі культури та сприяє їх відчуженню. Звідси і породження бар'єрів комунікації у просторі культури, де кожна роль ніби "замкнена на собі" – не пізнаючи іншого не пізнає і себе. Це тенденція обмеження і статусу суб'єкта культури до "обслуговуючого рівня" в мистецтві (чи культурі), і споживача – до деактивізації його творчого потенціалу.

Суб'єкт культури в культуротворчому процесі розкривається В.С.Біблером як не співпадання кожної ролі в просторі культури з нею самою як "можливість бачити зі сторони своє власне буття"<sup>6</sup>, що виражається у творі через ідею особистості, що через твір формується як "потенційно особлива і неповторна культура". Тут необхідно зазначити, що такий твір слід розуміти не як певний артефакт культури, а швидше як процес чи поле дискурсу різних культурних смислів, діалогу як різних суб'єктів культури, так і різних культур загалом. Такий твір відрізняється від культурної продукції і є більш аналогічний бартівському "тексту", що не має власного одноосібного автора (роль автора тут розсіюється на множинність суб'єктів культури).

У полі такого діалогу та спів-творчої взаємодії адресант та адресат виходять на рівень бартівського "Тексту", де вже зникає певний твір (об'єкт) культури як замкнена у собі продукція автора – виробника. Така взаємодія є сукупним культуротворчим процесом, в межах якого суб'єкт культури включається у дискурс смислорозкривального та смислогенеруючого процесу, що акумулює позиції митця, замовника та глядача.

Так, у бартівському полі Тексту через гру відбувається той процес смислотворення, який і включає у се-

бе творчісно-діяльнісний аспект феномену культури – "шляхом множинного зміщення, взаємо нашарування, варіювання елементів... здійснюється сама множинність смислу"<sup>7</sup>. Смислорозродження є процесом привнесення нових смислів та значень у культурний досвід суспільства та його інваріація щодо сучасних імпульсів буття. За Е.Левінасом, множинність значень у культурі "не спотворює буття, а навпаки: лише через цю множинність значення піднімаються до міри і сутності буття, іншими словами, до його способу буття"<sup>8</sup>.

Р.Барт розрізняє читання тексту як споживачтво, або ж прочитання тексту як "гра з текстом". Читач "грає в Текст"<sup>9</sup>, шукає таку форму практики, в якій би він відтворився, але, щоб практика ця не звелась до пасивного внутрішнього мімізису – читач (суб'єкт культури, або ж глядач) "грає в Текст", що вимагає діяльної співпраці.

Оскільки поле такого тексту є взаємодією різних текстів культури, воно розгортає і множинність форм культури певного суспільства – це реалізація поліфонічності культури. Так, поле тексту певного суспільства є полем діалогу, дискурсу суб'єктів множинних культур, що виступають як "міжтекст"<sup>10</sup> в інтертекстуальності загальносуспільної (а також й загальнолюдської) культурної багатоманітності. Включення тексту кожної індивідуально неповторної культури в інтертекст культури загальносуспільної сприяє тому, що процес культуротворення як "гра в текст"<sup>11</sup> не замикається межами експансії певних культурних стандартів, а розгортається у внутрішній (внутрішньо-суспільній) та зовнішній (загальносвітовій) динаміці культуротворчих процесів. Цей процес не є прагненням наповнити простір культури *Іншого* артефактами культури за принципом споживання культурної продукції, а – інтерсуб'єктна взаємодія, що включає культуру певного індивіда в загальнолюдську (загальносуспільну) культурну багатоманітність.

Простір культури, як текст, слід розуміти і як множинність, варіативність джерел інформації, їх знакову структуру, що або взаємо посилюють, або розщеплюють загальний культуротворчий процес. Оскільки кожний індивід (група) на своєму рівні, через власну знаково-семіотичну систему входять у даний дискурс. Так простір культури, наділений феноменом театральності, виражається в "інформаційній поліфонічності", що є структурною різноманітністю як самої фактури знаків, так і у характері, ритмі їх дії.

Ця інформативна поліфонія також може мати конструктивний, або ж деструктивний характер. Останній полягає у руїнації культуротворчого процесу як такого. За таких умов суб'єкт культури не взаємодіє з *Іншим* заради досягнення певної згоди, консенсусу, а лише проголошує власну точку зору, погляд, тощо. Він залишається замкненим у собі, а прагнучи бути почутим встановлює у культурному просторі власний імператив. Сукупність імперативів є не дискурсом у полі культуротворчого процесу, а деструкцією культуротворчого процесу у суспільстві. Наприклад, на державотворчому рівні – це неспроможність суб'єктів політики згуртуватися для вирішення спільних державотворчих проблем.

Самоусвідомлення кожного індивіда у процесі культуротворчого дискурсу є свого роду розщеплення центру тяжіння, що робить неможливим жодну культурну та ідеологічну уніфікацію у суспільстві. Вироблення конструктивного потенціалу поліфонічності культурного дискурсу вимагає не лише можливість кожного включитись у "гру", а відкритість та здатність до спів-дії, співтворчості при умові плюралістичної ідеології-смислу створити "однорідну різноманітність" як поліфонічний простір культури певного суспільства, держави. За таких умов можлива реалізація-співритм державотворчого та культуротворчого

процесу в українському суспільстві, що з одного боку є альтернативою експансії масовою культурою як механізму уніфікації культурного простору, а також актуалізації громадської ініціативи у державотворчому процесі, консолідації суспільства у політичному середовищі та реалізація права індивіда на свободу та творчість.

У просторі культури переорієнтація від "споживачької культури" до культури пріоритетного суб'єктного розвитку фактично відкриває можливість реалізації права людини на творчість, а також захист її безпеки як захист її від маніпуляції. В полі саме такого "Тексту" реалізується право на свободу індивіда та захист його особистості від маніпуляції через імперативу будь-якого "автора-замовника". Реалізуючи себе як суб'єкта культури, індивід є відкритим у процесі творчості як гри.

Тож культурна політика держави, що прагне орієнтуватись на плюралізм та демократизм влади у суспільстві, може реалізувати свої принципи лише через захист індивіда від потенційного та реального маніпулювання у полі "культурної продукції". Дана теза передбачає не ізоляцію індивіда від культурної продукції, а розширення суб'єктного сектора у динаміці культуротворчих процесів українського суспільства.

Це реалізація творчих потенцій індивіда та активізація його культуротворчої активності. Оскільки лише через власний розвиток, людина здатна протистояти спробам маніпуляції над собою. Це не зниження (і не байдужість до зниження) рівня способу життя індивіда у суспільстві (рівня її цієї ж споживачької культури), а можливість оформлення власного способу життя без "заготовлених іншим" стереотипів, штампів та шаблонів

масової організації культурного простору. Це звільнення від запити "бути відповідним" до чітких стандартів. Це реалізація права бути "*собойо – інакшим*", реалізація індивідуальної неповторності людської особистості як суспільної та державної цінності.

Тому у програмах державної культурної політики велика увага повинна приділятися, поряд з професійним, і непрофесійному, аматорському сектору культури, а також – не заангажованим акціям у динаміці культурного життя суспільства. Такий сектор суспільного життя повинен розгортатись на всьому віковому розрізі життя індивіда – починаючи з дитячих та підліткових гуртків й закінчуючи клубами за інтересами та аматорськими колективами для різних вікових груп населення. Це програма – програма громадської ініціативи, реалізація якої дасть можливість активізувати творчий потенціал культури як "плюралізм форм вираження" у динаміці культурного життя українського суспільства.

<sup>1</sup>Див.: Хоруженко Е.В. Субъект и объект // Культурология. Энциклопедический словарь. – Ростов-на-Дону, 1997. – С.469; <sup>2</sup>Див.: Библер В.С. От наукоучения к логике культуры: Два философских введения в двадцать первый век. – М., 1990. – С.289; <sup>3</sup>Див.: Левинас Э. Время и другой. Гуманизм другого человека. – СПб., 1999. – С.127; <sup>4</sup>Див.: Библер В.С. От наукоучения к логике культуры: Два философских введения в двадцать первый век. – М., 1990. – С.282–288; <sup>5</sup>Див.: Там само. – С.283; <sup>6</sup>Див.: Там само. – С. 288; <sup>7</sup>Див.: Барт Р. Избранные работы. Семиотика. Поэтика. – М., 1989. – С.417; <sup>8</sup>Див.: Левинас Э. Время и другой. Гуманизм другого человека. – СПб., 1999. – С.153; <sup>9</sup>Див.: Барт Р. Избранные работы. Семиотика. Поэтика. – М., 1989. – С.421; <sup>10</sup>Див.: Там само. – С.418; <sup>11</sup>Див.: Там само.

Надійшла до редколегії 12.02.2005

Т.П. Глушко, асп.

## ФІЛОСОФІЯ ЕКОНОМІКИ І СОЦІАЛЬНИЙ ПРОГРЕС

*Стаття присвячена визначенню ролі та значення філософії економіки в процесі формування методологій соціальної модернізації. В цьому контексті автор розглядає філософію економіки як соціальну технологію та форму суспільної свідомості.*

*The article analyses philosophies of economics role and meaning in the process of forming social upgrade methodology. In this context author considers philosophy of economics as a technology of social modeling and prediction as well as a form of social consciousness.*

Зміни, що мають місце в соціальній сфері сучасного українського суспільства вимагають як низки теоретичних обґрунтувань їх закономірності та особливостей, так і нових концептуальних рішень щодо окреслення прогресивного напрямку їх подальшого розвитку. В системі таких рішень особливе місце займає філософія економіки як методологічна основа їх обґрунтування та самостійна галузь соціально-філософських досліджень.

Становлення останньої як окремого напрямку філософського пошуку відбувалося в контексті загальнокультурного процесу формування методологій комплексного системного аналізу соціальної реальності засобами врахування потенціалу синергетичного ефекту взаємодії різних наукових дисциплін, і формування їх засобами нового результативного знання як підґрунтя наукових концепцій та теорій. Однією з таких теорій і стала філософія економіки, що на сьогодні вже сформувалась як самодостатній напрямок соціально-філософського знання.

Аналіз філософських засад економічного знання, дійсно, вже має на сьогодні певні історичні традиції. В цьому контексті слід відзначити, що загальне теоретичне обґрунтування філософії економіки як особливої сфери соціально-філософських досліджень вперше було здійснено в межах теоретичного спадку видатного італійського філософа-гегельянця Б.Кроче, який виокремлював чотири ступеня "сходження світового духу", одним з яких є економічний<sup>1</sup>. Тобто саме Б.Кроче пер-

шим наголосив на необхідності впровадження такої сфери філософського знання як філософія економіки в якості одного із вимірів соціальної культури та філософії духу.

В контексті сучасних реалій філософія економіки є доволі розгалуженою системою соціальних досліджень і, відповідно, в її межах формуються нові теоретико-методологічні та функціональні виміри, що свідчить про актуальність філософії економіки як специфічної галузі філософського знання, інтерес до якої обумовлений рядом причин, повний спектр та теоретичний потенціал котрих є потребує свого розкриття.

Одним із основних аспектів розкриття її змісту, сутності та функцій на сьогодні є, на нашу думку, визначення її засобами життєво-важливих економічних детермінант соціального розвитку суспільства та розкриття змісту економічних відносин і процесів крізь призму їх впливу на тип мислення, характерний для тієї чи іншої соціально-економічної системи.

Засоби та методи сучасної філософії економіки дозволяють, на наш погляд, розглядати її, в першу чергу, в якості однієї із соціальних технологій, без розробки та застосування котрих неможливий соціальний прогрес. В такій якості методологічний потенціал філософських засад економічного знання розкривається в контексті її функціонування як ефективного засобу формування методів реконструкції моделей соціального розвитку.

Тобто в якості соціальної технології філософія економіки, з нашої точки зору, покликана розкривати співвідношення між соціальною моделлю та засобами її реалізації. Тому одну з основних її функцій складає теоретичне обґрунтування ефективності моделей соціального розвитку, що здійснюється засобами реконструкції попередніх форм організації соціальної системи, оскільки "прогрес слід розглядати не з точки зору загальної структури соціального розвитку, але лише з точки зору повного пере моделювання суспільства"<sup>2</sup>. З цієї позиції впровадження засобами філософського аналізу економічної реконструкції моделей суспільного розвитку, порівняно з притаманним теоріям політичної філософії заміщенням однієї соціальної моделі іншою, бачиться більш якісним і ефективним засобом конструювання стабільної соціальної системи. Особливості та характер такої реконструкції і визначають напрям соціального розвитку в контексті його прогресивних або регресивних тенденцій.

Відповідно, практична цінність та праксеологічний потенціал тієї чи іншої соціальної моделі, в контексті основних засад філософії економіки, можуть бути визначені за ступенем ефективності її подальших реконструктивних можливостей. Реконструктивний характер філософії економіки сприяє, на наш погляд, також формуванню умов нового розуміння, почуття і усвідомлення таких соціальних феноменів як власність, виробництво, споживання, обмін та розподіл, а також розкриттю онтологічного значення основних понять та концептів сучасної філософії економіки, зокрема таких як ринок, конкуренція, економічна свідомість та економічне мислення.

Оскільки безпосереднім підґрунтям конструювання та визначення форми організації економічної системи як соціального феномену є насамперед таке цілісне соціальне явище як ринок, що визначає форму та структуру соціальної системи як такої, то останній ми можемо визначити в якості однієї з основних детермінант рівня соціального розвитку. Прогрес як соціальне явище, таким чином, визначається за рівнем достатнього впливу потенціальних форм суспільної організації, а саме вільного, регульованого та стихійного ринку, особливостей їх прояву та взаємовпливу.

Вершиною трансформації теорій ринкових відносин, на даному етапі їх розвитку, ми можемо вважати концепцію вільного ринку, оскільки "суспільство, яке визначається ... законами вільного ринку, виглядає не лише як сфера, вільна від панування, а й як взагалі вільна від насильства"<sup>3</sup>. Згідно з цією концепцією, саме теорія вільного ринку визнається в якості підґрунтя формування найпридатнішого, з точки зору соціального прогресу, суспільного устрою. Однак, обґрунтування сутності такого феномену як вільний ринок вимагає аналізу, або хоча б елементарного визначення понять стихійного та регульованого варіантів економічної організації соціальної системи.

Дескриптивний аналіз ринкових форм суспільної організації дозволяє, на наш погляд, визначити такий соціальний феномен як стихійний ринок в якості економічного явища, яке ґрунтується на співвідношенні попиту і пропозиції, що означене конкуренцією і розгортається під впливом ціноутворення, визначеного індивідуальною і соціальною природою людини. Стосовно ж регульованого ринку, треба підкреслити, що він заснований на такому співвідношенні попиту і пропозиції, що регулюється зовнішніми чинниками, насамперед державою, громадянським суспільством та іншими елементами політичної системи. Регульований варіант економічної організації суспільства визначається, таким чином, політичною конкуренцією та політичною свободою соціуму, яка доволі рідко співпадає з економічною свободою індивіда, в зв'я-

зку з тим, що "централізоване планування економіки ліквідує навіть спогади про свободу і залишає індивіду єдине право – не заперечувати і підкорятися"<sup>4</sup>.

Стосовно ж вільного ринку, то він, як і будь-який інший, також ґрунтується на конкуренції, яка визначена процесом ціноутворення, однак на відміну від стихійної і регульованої форм ринкової системи, в якості основного чинника його виникнення і розвитку постає єдність індивідуальної та соціальної свободи людини. Оскільки універсальним критерієм суспільного прогресу, в межах будь-яких сучасних концепцій та моделей соціального розвитку, є становище людини в соціальній системі, а саме рівень її духовної та матеріальної свободи, то ефективне використання концепції вільного ринку, заснованої на принципах лібералізму та індивідуалізму як гарантій забезпечення максимальної економічної свободи індивіда в межах соціальної системи, ми можемо вважати одним з головних показників рівня соціального розвитку. Соціальний прогрес, в даному контексті, визначається саме як поступальний розвиток суспільства, що сприяє збільшенню міри свободи людини загалом і економічної свободи зокрема, "без якої особистісна і політична свобода ніколи не існувала"<sup>5</sup>.

В такому проблемному контексті феномен економічної конкуренції, як один із проявів економічної свободи індивіда та атрибут вільного ринку визначається (зокрема в межах соціально-економічної концепції Ф.Хайека) в якості "процедури відкриття", засобу продукування соціально необхідного знання, методу використання знань та здібностей, оскільки "більшість людських досягнень здійснена саме засобами конкуренції як рушійної сили соціальної ефективності"<sup>6</sup>. Таким чином, притаманний концепціям вільного ринку фактор індивідуальної економічної свободи, в якості одного із засновків формування особистості та як джерело вільної конкуренції, складає антропологічний вимір концепцій соціального розвитку.

Звичайно жодна із визначених вище форм ринкових відносин не може бути абсолютизована, оскільки всі вони мають як певні переваги, так і недоліки. Саме це дозволяє нам стверджувати, що з точки зору соціального прогресу слід, перш за все, сформулювати принципи їх ефективного поєднання, в межах якого модель вільного ринку, як надійного засобу забезпечення індивідуальної економічної свободи, була б домінуючою. Таким чином, ми приходимо до висновку, що ефективність соціально-економічної організації тієї чи іншої соціальної системи може бути визначена також і за рівнем індивідуальної економічної свободи особистості незалежно від її соціального статусу. Відповідно прогрес соціальної системи в її аксіологічному аспекті неможливо розглядати відокремлено від становища людини в межах соціальної системи, яке, зокрема, розгортається в сфері діяльності "приємливого духу бізнесменів-приватників"<sup>7</sup>, адже рівень індивідуальної економічної свободи проявляється, перш за все, в забезпеченні відповідних практичних умов реалізації індивідуальних економічних можливостей.

Отже, практичне значення філософії економіки, як особливої галузі соціального знання, полягає, на наш погляд, у формуванні в її межах такого специфічного, заснованого на принципі максимального задоволення власних і суспільних потреб, типу соціальної практики як філософія бізнесу, відповідно до якого і визначається парадигма життєвого успіху того чи іншого суб'єкта соціально-економічної діяльності. Філософія бізнесу, таким чином, розкриває свою роль в соціальному прогресі засобами створення нею умов для "свідомої реалізації безпосередніх зусиль індивідуума, що здатна створити складний економічний порядок"<sup>8</sup>, який, в свою



чергу, сприяє підвищенню темпів модернізації соціальної системи в контексті якісно зростаючих перспектив її можливих реконструкцій.

Окрім того, філософія економіки, як один із теоретичних вимірів філософського знання, функціонує також і як форма суспільної свідомості. В даному аспекті філософія економіки концептуалізується у вигляді певної системи смислових конструкцій, що постають в якості елементу соціального світогляду і складають невід'ємну частину соціального життєвого світу та духовної культури суспільства.

В межах такого підходу правомірним бачиться також висвітлення і тієї особливості філософії економіки, що її засобами можуть вирішуватись не лише методологічні, але й світоглядні завдання, що проявляється насамперед в сфері поєднання в її межах духовних та економічних ідей. Така інтерпретація філософії економіки дозволяє стверджувати, що вона, маючи власний об'єкт вивчення – комплекс соціально-економічних відносин та їх організацію, здатна зосереджувати свою увагу і на об'єктах, що знаходяться в інших сферах соціальної реальності. Тому ми можемо припустити, що функціонування філософії економіки в якості елемента духовної культури найбільш вагомо проявляється у сфері ідеології. Це продиктовано насамперед тим, що в її основі знаходиться економіка як "універсальна наука, яка має усвідомлювати себе не тільки як аналітичну дисципліну, але і як ідеологію"<sup>9</sup>, що дозволяє нам вести мову про необхідність функціонування певної економічної ідеї в межах конкретної соціальної системи.

Подібне визначення теоретичних меж філософії економіки дозволяє, на наш погляд, позиціонувати її в якості структурного елемента національно-культурної ідентичності, що виявляє свою присутність в структурі суспільної свідомості як засіб формування нового типу економічного мислення та один із векторів соціального та загальнонаціонального самовизначення. Так через ідеологічну функцію, яка є результатом діяльнісного осмислення дійсності і визначальним чинником організації суспільства, розкривається роль філософії економіки в формуванні національного образу світу, адже в межах економічного мислення відбувається і онтологічний вибір нації, про що свідчить визначення останньої в якості "феномену, що конститується в історії та культурі, правопорядку, економіці та суспільному житті ... отримуючи в кожному з цих вимірів відповідну форму"<sup>10</sup>.

Філософія економіки постає, таким чином, як одна з форм самоідентифікації нації та методологічний принцип організації її соціальної діяльності. Тому наше бачення сутності філософії економіки як елемента духовної культури та системи національних економічних цінностей і пріоритетів, полягає у визначенні та обґрунтуванні нею максимально ефективних схем розвитку суспільства не лише як соціального феномену, але і як національно-культурного явища. Отже, в окресленому аспекті, філософія економіки може бути представлена в якості теоретично-ідейного обґрунтування комплексу загальнонаціональних заходів, спрямованих на постійний і стабільний розвиток економічної системи суспільства.

Узагальнюючи попередній виклад, ми можемо визначити філософію економіки в якості репрезентанта певної системи визнаних в суспільстві цінностей<sup>6</sup>, що складають його соціальний капітал. Вся багатоманітність проявів філософії економіки у формі такої структури як соціальний капітал розкривається, на наш погляд, крізь призму її функціонування в якості способу мислення, що пронизує всі сфери соціального буття та засвідчує свою присутність в таких важливих його вимірах як світогляд, ідеологія та соціальна практика, формуючи певну картину світу

та методи прогнозування ефективної реконструкції моделей соціального розвитку. Отже, в межах такого бачення змісту і сутності філософії економіки ми можемо стверджувати, що вона відіграє також і своєрідну прогностичну функцію, яка проявляється в якості засобу передбачення соціальної системи з врахуванням закономірностей її розвитку. Прогностична функція філософії економіки одночасно розкривається і в сфері передбачення нею шляхів формування національної самосвідомості та її основи – національної ідеї як соціальної парадигми національного розвитку.

Світоглядні принципи різноманітних методологій соціального розвитку, в тому числі економічних, в їх зв'язку з засобами соціального прогнозування забезпечують, таким чином, можливість визначення та конструювання потенціально прогресивних його тенденцій та парадигм, що дозволяє нам вести мову про відповідне місце філософії економіки серед методологій соціального моделювання. Ця функція філософії економіки дозволяє, з нашої точки зору, формувати принципово нові бачення, якісно нові концепції соціально-політичного розвитку суспільства та закласти підґрунтя його загальнонаціонального визнання.

В контексті визначення філософії економіки як основи формування національної самосвідомості, в якості одного з головних пріоритетів для сучасного українського суспільства слід визнати потребу ґрунтового аналізу проблем існуючої соціально-економічної системи і необхідності змін, які слід в ній запланувати для того, щоб вона виявилася здатною чітко виконувати відведені їй функції, а також віднайти шляхи забезпечення оптимального характеру економічного управління та його високої ефективності.

Запорукою ефективної організації соціальної системи та її національного розвитку є визначення всієї сукупності ключових елементів соціального прогресу, що зокрема стосується формування нового типу економічного мислення, принципів забезпечення індивідуальної економічної свободи, визначення основних принципів організації національної економічної системи та придатної для нашого суспільства ринкової моделі. Адже, прогрес як соціальне явище вимагає насамперед самоідентифікації соціальної системи як самостійної, унікальної спільноти, формування нею власного неповторного світогляду (зокрема економічної ідеї як елемента духовної культури), власного бачення свого майбутнього і шляхів досягнення своєї мети, відповідно до здійснення яких цей прогрес буде визначатись.

Звернення до філософського осмислення економічних реалій як сфери соціальних відносин, в умовах сучасного соціально-економічного становища українського суспільства, є, таким чином, бажаним в контексті пошуку найбільш вдалих форм реконструкції та вдосконалення соціальних моделей у напрямку надання їх реалізації тенденцій прогресивного розвитку і, відповідно, формування у межах соціуму чинників національної самодостатності засобами створення нової соціально-економічної парадигми, яка включала б в себе елемент національної самобутності, що дозволить уникнути тенденцій наздоганяючої модернізації та намагання скопіювати західний тип соціально-економічних відносин, унікальність якого, на наш погляд, ще не означає універсальності його соціальних моделей.

Таким чином, формування надійних засад загальнонаціональної самоідентифікації як підґрунтя соціального прогресу – а саме таке завдання стоїть перед нашим суспільством – бачиться можливим лише в тому випадку, якщо в процесі її становлення формуватиметься і

нова людина, в структурі світогляду якої відбудуться фундаментальні зміни.

Набуття визначених вище характеристик соціальної системи в якості необхідної умови соціального прогресу вимагає чітко сформульованої мети, стратегії, що була б вироблена саме для конкретного соціуму і охоплювала всі сфери життєдіяльності суспільства. Тому в межах сучасного українського суспільства актуально залишається потреба визначення тієї вихідної економічної, соціальної, політичної та духовної бази, що здатна стимулювати ефективну реконструкцію змісту та орієнтирів соціальної діяльності.

Отже, формування чіткої та ефективної концепції соціального розвитку сучасного суспільства з кожним днем стає все більш актуальною проблемою як в структурі матеріальних, так і духовних цінностей. Відповідно, очевидним стає той факт, що формування ідеологічного виміру соціальної дійсності, який визначає тенденції суспільного розвитку, можливо лише за умови наявності обґрунтованої концепції соціального прогресу в цілому та його економічної парадигми зокрема, створення національної економічної моделі та формування їх засобами таких суспільних феноменів як національна самосвідомість та національна ідея.

Тому роль та значення філософії економіки в якості соціальної технології, одного з факторів соціального прогнозування та форми соціального світогляду роз-

кривається в її безпосередньому зв'язку з засобами визначення рівня та перспектив розвитку соціальної системи. Формування та усвідомлення її засобами національної парадигми соціального прогресу, що складає один з вимірів соціального капіталу як підґрунтя національного розвитку, визначає, таким чином, майбутні перспективи суспільства в сфері його життєздатності та продуктивності. Таким чином, саме невизначеність сучасного українського суспільства щодо конкретних перспектив суспільного розвитку, його амбівалентність, необхідність трансформації існуючої системи соціальних зв'язків, створення нових засобів активізації людських сил зумовлює необхідність звернення саме до філософії економіки як підґрунтя формування максимально ефективних концепцій соціального розвитку.

<sup>1</sup>Кроче Б. Антология сочинений по философии. – СПб., 1999. – С.462; <sup>2</sup>Hayek F.A. The road to Serfdom. – The University of Chicago Press., 1994. – P.23; <sup>3</sup>Габермас Ю. Структурні перетворення у сфері відкритості. Львів, 2000. – С.125; <sup>4</sup>Мизес Л. Индивид, рынок и правовое государство. – СПб., 1999. – С.16; <sup>5</sup>Hayek F.A. The road to Serfdom. The University of Chicago Press., 1994. – P.16; <sup>6</sup>Хайек Ф.А. Познание, конкуренция и свобода. – СПб., 1999. – С.51; <sup>7</sup>Арендт Г. Становище людини. – Львів, 1999. – С.72; <sup>8</sup>Hayek F.A. The road to Serfdom. The University of Chicago Press., 1994. – P.19; <sup>9</sup>Хайлбронер Р.Л. Экономическая теория как универсальная наука // Теория и история экономических и социальных институтов и систем: Альманах. – Т.1. – Вып.1. – Зима 1993. – С.54; <sup>10</sup>Пролесев С. Национальное буття: тотальність культури та альтернативність побуту. Стаття друга. // Філософська думка. – 2003. – №1. – С.154.

Надійшла до редколегії 11.02.2005

К.О. Дубровіна, асп.

## ДУХОВНЕ ПІЗНАННЯ СВІТУ В ФІЛОСОФІЇ П.ЮРКЕВИЧА

*У статті розглядається проблема духовного пізнання світу людиною в філософській концепції П.Юркевича. Питання розглядається в межах проблеми віри і розуму, яка є ключовою в етичній концепції П.Юркевича "філософії серця".*

*The problem of spiritual cognition of the world by the person in P.Yurkevich's philosophical doctrine is considered in this paper. The question is examined within the framework of a problem of belief and intellect which is key in ethic concept of Yurkevich, called "the philosophy of heart".*

В історії світової філософської думки, в різних філософських концепціях поставало питання про духовний бік людських спроможностей. Філософію завжди цікавило: чи є щось поза межами наших відчуттів і нашого розуму? Чи є людина носієм чогось незвіданого і нескінченного?

В цьому дослідженні пропонується подивитись на проблему духовного пізнання світу в межах філософської концепції Памфіла Юркевича (1827–1874) – представника української академічної філософії XIX століття. Концепція П.Юркевича, за своєю суттю, є релігійною. Він аналізує Святе Писання, намагаючись таким чином дати відповідь на важливе питання: чи є людина заручницею своїх п'яти відчуттів, і чи здатна вона віднайти шлях до пізнання "сердечного", духовного?

Персона Юркевича цікавила багатьох дослідників. Основні положення його "філософії серця" розкриваються у роботах таких авторів: О.Шинкаренко, І.Бичко (порівнює філософію П.Юркевича з філософією його західного сучасника С.К'єркегора), М.Лук, Р.Піч, С.Ярмусь. Вплив платонізму на творчість П.Юркевича досліджували А.Тихолаз та А.Абрамов. Проблема віри та розуму частково розглядалась у працях таких дослідників початку XX століття, як Вол.Соловійов, Г.Шпет, А.Ходзинський. Вплив православної традиції на формування філософських поглядів П.Юркевича спробував розкрити прот. В.Зеньковський.

Основний акцент у цих працях було зроблено на "філософії серця", а питанню співвідношення віри та розуму належало другорядне значення. В основу цього дослідження закладено саме проблему віри та розуму, як ключову в філософії П.Юркевича.

П.Юркевич не сприймав однобічності як ідеалізму, так і реалізму, критикував і перший і другий. Крайньою формою реалізму Юркевич вважав матеріалізм, ставлення до якого в нього було неоднозначним. З одного боку він зазначав, що матеріалізм у західноєвропейській думці XVIII ст. мав важливе значення для науки постановкою питання про багатоманітність залежностей між фізіологічним і психічним визначенням причинних зв'язків світу, а з іншого – різко виступав проти грубого, вульгарного і механістичного матеріалізму за його спроби звести все до законів механіки, в тому числі і саме життя, людину.

Найбільше відштовхувало Юркевича в матеріалізмі те, що він заперечував реальність ідеального, зводив психічне до фізіологічного, пояснював психічні процеси фізіологічними механізмами, термінами фізіології.

Для нього самого було неперечним визнання того, що ідеали, ідеї, ідеальні зв'язки, ідеальний порядок входять в систему світу як умова його життя й розвитку. Відмовляти реальності ідеального, духовного тільки на тій підставі, що їх ніхто не бачив, означає ігнорування показань внутрішнього досвіду, який свідчить про реальність існування духовного начала в людині. Вивести духовні начала тільки з матеріального майже неможливо, тому що лише у взаємодії з духовним матеріальне є тим, що ми сприймаємо як досвід.

Відповідно до цього, Юркевич закликав до перевірки духовних явищ внутрішнім самоспогляданням, наголошував на зв'язку людської душі з мораллю, моральних принципів із свободою.

Перед тим, як перейти до основного питання, ми звернемося, власне, до проблеми співвідношення віри

та розуму. Як відомо, існує три традиційних вирішення питання про співвідношення розуму та віри: 1) перевага розуму і заперечення віри; 2) перевага віри і заперечення розуму; 3) дуалізм розуму і віри.

Звичайно ми не зводимо віру лише до релігійної віри, так само і П.Юркевич розглядав це поняття значно ширше. Віру можна визначити як впевненість у правильності якихось ідей, які неможливо перевірити, довести практично. Її можна порівняти з творчим переживанням, внутрішнім осяянням. П.Юркевич вважав, що у переживаннях, відчуттях людини відкривається її особистість, а ці душевні чуття не пояснювані розумом і є шлях віри.

Найважливіші для нас думки приходять до нас як світло блискавки, як промені внутрішнього світла. І ми намагаємось виразити це внутрішнє переживання, надати йому власне ім'я, усвідомити його. І ми починаємо творити, писати, висловлювати, називати те, що дає нам таке емоційне піднесення. А усвідомлення – це вже акт розуму. Отже, П.Юркевич відстоює позицію дуалізму розуму і віри. Бо будь-яке творче переживання має бути усвідомленим, засвоєним розумом. Так як істина неусвідомлена взагалі не є для нас істиною. П.Юркевич вважає, що розум – це лише вершина, а не корінь духовного життя людини. Спільним коренем для віри і розуму є серце людини, її духовність. Тільки виникнувши в серці знання можуть бути засвоєні.

"Світ, як система явищ життя, сповнених краси і знаменності, існує і відкривається перш за все для глибинного серця і звідси вже для розуміючого мислення"<sup>1</sup>.

Істина відкривається не тільки мисленням, а й серцем, оскільки пошук істини пов'язаний з релігійними і моральними прагненнями людини. У цьому процесі сходження до істини знання пов'язане з вірою, яка є більш могутнім фактором ніж просто емпіричний зміст мислення. Істина, оскільки вона існує лише в абстрактній думці людини, не відноситься нами при цій оцінці прямо і безпосередньо до її духовної сутності. Ми в першу чергу бажаємо знати чи хвилює ця істина серце людини, які духовні прагнення цієї людини, її симпатії, від чого вона може зрадити і засумувати, в чому полягає скарб її серця. Отже, істини для нас немає, якщо вона не хвилює наше серце, якщо вона не є частиною нас самих.

Коли ми кажемо про невідвертість, лицемірство людини, то при цьому маємо на увазі те, що її думки і слова не належать до її сутності, що на серці в неї щось зовсім інше, ніж те, що вона каже, що є в неї думки задушевні і сердечні. Ми тут розрізняємо особистість людини удавану, яку ми бачимо, і особистість дійсну, яка з своїми різнорідними змістами прихована в серці людини. І в цьому випадку "двоєдушия" істина є лише тим, що йде від серця, духовне одкровення людини.

У своїй "філософії серця" П.Юркевич виходив з біблійського вчення про серце. За Біблією, серце виступає носієм не лише усіх тілесних сил людини, але і центром усього її духовного і душевного життя. В ньому укорінені не лише різнорідні душевні почуття, воління, пристрасті та моральнісні стани, але також і всі пізнавальні дії душі, що своїм глибинним підґрунтям мають не розум як такий, а серце. "Урозуміти" серцем означає зрозуміти; пізнати всім серцем – зрозуміти цілком.

Це вчення П.Юркевич намагався по-новому освітити даними науки, переосмисливши його у відповідності до надбань його сучасності. Він виступає проти однобічного інтелектуалізму Нового часу, який бачить у мисленні центральну і основну силу душі. У той час як сама мова встановлює дещо "задушевне", тобто таку глибину, яка стоїть позаду душі, як системи психологічних процесів, в тому числі і мислення.

Він приходить до думки, що сама наука приводить людину до факту парадоксальної надрозсудкової структури світу. Те, що для "здорового глузду" несе в собі незворотне протиріччя, підтверджується у вищому типі фізико-математичного і філософського мислення. Але абстрактне мислення – чи то наука, чи спекулятивна філософія – не може дати кінцевого і повного пізнання реальності. Виникає необхідність шукати третій аспект гносеології, окрім емпіричного і абстрактного. Він не лише повинен доповнити їх, але і дозволити реально проникати в саму сутність пізнаваного, як би зливаючись з ним в одне ціле і бачити його "зсередини".

Людина наділена не лише відчуттями і розумом, але і як би особливим "органом" внутрішнього осягнення, яке розкриває перед ним сутність буття в безпосередньому акті інтуїції.

Одних лише рецепторів і логічного аналізу не досить для того, щоб зрозуміти великі витвори мистецтва. Навіть в сфері точних наук інтуїтивне передбачення передуює ланці строгої аргументації. Згадаємо, що багато наукових відкриттів з'явилися їх творцям, як миттєві інтуїтивні осяяння, які лише з часом обґрунтовувались фактами і логікою.

"Інтуїція, натхнення, – стверджував В.І.Вернадський, видатний російський вчений, – основа великих наукових відкриттів, що в подальшому спираються на факти і йдуть строго логічним шляхом, – їх не можна викликати ні науковою, ні логічною думкою і не пов'язані вони із словом і поняттям у своїй генезі"<sup>2</sup>.

Головна особливість інтуїтивного пізнання полягає в тому, що воно дає тому, хто пізнає можливість доторкнутись до таємниць буття. Природно, що цей шлях пізнання не міг не привернути увагу філософів. Поняття про інтуїцію, про духовне пізнання існувало і в індійському, і в грецькому світогляді; про нього говорили середньовічні теологи Хома Аквінський і Якоб Бьоме; вказуючи на останні межі раціонального знання, Декарт закликав "повною мірою довіритись інтуїції"; Лейбніц називав цей тип пізнання "самим досконалим знанням"; Шеллінг підкреслював, що в інтуїтивному спогляданні долається безодня, яка відокремлює об'єкт від пізнаючого суб'єкта.

З поняттям інтуїтивного, духовного тісно пов'язане поняття віри, яка уявляє собою такий внутрішній стан людини, при якому вона впевнена у достовірності чогось не залежно від органів відчуття або логічного ходу думки, шляхом непояснюваної впевненості.

Лише в органічному поєднанні безпосереднього досвіду, абстрактного мислення і інтуїції народжується найвищий інтегральний тип пізнання, в якому панує, за визначенням М.Бердяєва, "Великий розум". "Є обмежений розум, розсудок, розум раціоналістів, і розум божественний, розум містиків і святих. В божевільній відмові від розуму індивідуального набувається розум універсальний"<sup>3</sup>. "Великий розум" не обмежує себе вузькими рамками розсудку і здатен піднятися у сферу парадоксального, антиномічного. Він включає в себе усі сили малого розуму, як ціле – частини.

М.Бердяєв пропонує розчинитись в акті віри, відмовитись від себе, тоді підносишся, тоді отримуєш Вищий розум. Людина, що вірить є людиною, що вільно ризикує подолати звабу гарантуючих доведень. У вірі індивідуальний малий розум відмовляється від себе заради розуму божественного. В останній глибині віра і знання – одне, тобто володіння повнотою реального буття. Він зазначає, що віра є знанням, а отже містить раціональний момент, і що віра має бути розумною, так як людина поєднує в собі два початки – духовний і тілесний, і за

самою своєю природою має необхідність усвідомлювати будь-які духовні акти, наскільки це є можливим.

Памфіл Юркевич в своїх розмірковуваннях багато в чому схожий на Миколу Бердяєва, але він не відкидає ті принципи, які були висловлені німецькою класичною філософією, він лише наповнює їх власними настановами пріоритету праведності над розумністю. Ці ідеї є традиційними для вітчизняної культури і мають під собою глибинні корені. Зокрема – у Іларіона, Г.Сковороди, М.Гоголя ми можемо знайти відображення цих принципів.

Перед П.Юркевичем, в першу чергу, поставало таке питання: чи можемо ми погодитись з тим, що мислення вичерпує всю повноту духовного життя людини? П.Юркевич відповідає: "Ні ...". Мислення – це ще не вся людина. Він наголошував на тому, що духовне єство людини не вичерпується свідомістю і мисленням. І душевний стан людини ніколи не можна визначити через зовнішні прояви – думки, слова і справи не можуть виявити цей стан цілком, в повній мірі.

"Якщо б людина віднаходила себе одним лише мисленням, то багатомірний, багатий життям і красою світ розкривався б її свідомості лише як правильна, але безжиттєва математична величина"<sup>4</sup>.

Тоді постає інше питання: як ми отримуємо знання? Згідно з позицією П.Юркевича, все вихідне в знанні є безпосередньо даним, в нього вірять. І це недоказове підґрунтя виявляється значно міцнішим доказового і похідного. Усі відчуття, з яких складаються для нас картини світу, залежать від наших рецепторів, або сприймаючих апаратів. Але органи відчуття дуже часто обдурюють нас і дані, отримані за їх допомогою, сповнені ілюзорністю. Оперуючи інформацією, що сповіщається лише органами відчуття, ми навряд чи зможемо віднайти об'єктивні критерії для пізнання світу. Але є речі, про які ми знаємо, і при цьому їх ніколи не бачимо: це наші душевні переживання, світ нашого серця. Мабуть, окрім відчуттів і простих умовиводів є інший ступінь пізнання – пізнання духовне.

Коли ми читаємо праці видатних філософів, або ж просто літературні твори, інколи ми знаходимо там "наші" думки, ті, що турбують наше серце, і саме ці слова і твори серед багатьох інших стають надбанням нашого знання, нашого мислення, частиною нас самих. Те, що ми добре пам'ятаємо, полишаємо в душі, те ми засвоюємо і записуємо в нашому серці.

Мабуть кожен погодиться з тим, що ми не здатні зробити чітким знанням ті радощі і прикрощі, страхи і надії, ті відчуття добра і любові, які безпосереднім чином змінюють биття нашого серця. Ми навіть не помічаємо, як в нашому внутрішньому досвіді змінюються наші думки, наше світосприйняття від зміни наших бажань і почувань, які породжуються нашим серцем.

Усі відомі людині почуття і емоції є властивістю її серця. За Біблейським вченням, серцем засвоюються всі ступені радощів, від заспокоєння до захоплення; всі ступені скорбот, від сумного настрою – коли безнадійна пристрасть в тілі серце засмучує, – до великого лиха, коли людина помирає від болю в серці своєму; всі ступені ворожнечі, від ревності та гірких заздрощів до люті, в якій людина забуває себе саму; всі ступені невдоволення, від турбування, коли серце хвилюється, до відчаю, коли воно відрікається від усіх прагнень; і усі види страхів, від хвилюючого трепету до пригнічуючого жаху<sup>5</sup>.

Безсумнівно для П.Юркевича залишається те, що мислення не вичерпує всієї повноти духовного людського життя. На його думку пояснювати душевні явища за допомогою мислення це все одно, що пояснювати явища слуху – звуки, тони, слова – з явищ зору, якими є протяжність, фігура, колір.

Коли ми насолоджуємось спогляданням краси в природі або в мистецтві, коли нас торкаються задушевні звуки музики..., тоді народжуються найвидатніші витвори мистецтва і науки. Поезія, все самобутнє в мистецтві і науці, наші симпатії та антипатії – мають своє глибинне джерело в безсвідомих процесах душі.

Між тим настрої і прихильності душі, які визначаються її загальним відчуттям, є найглибиннішою основою наших думок, бажань і справ.

Нажаль, в повсякденному житті, яке сповнене турботами про поточну дійсність, ми майже не звертаємо уваги на той задушевний бік в наших думках і вчинках, на наш сердечний настрій. Ми навіть не замислюємось над тим, що висловлюючи якісь думки, ми в першу чергу виражаємо таким чином наші духовні прагнення, які вже доведені до стану усвідомлення.

В нашому внутрішньому почуванні ми навіть не звертаємо уваги на те, що наш головний мозок здатен змінюватись, коли змінюються наші думки, прагнення і бажання. Простий приклад: людина відчуває себе щасливою, і її вже переповнюють інші думки, інші бажання; людина за своєю біологічною структурою не змінилась, але змінилось світосприйняття, внутрішнє сердечне почування, і вже на весь світ ця людина дивиться крізь призму цього відчуття.

Найпрекрасніші відчуття пов'язані з переживанням таємничого. Людина, яка не знає цих відчуттів, яка втратила здатність дивуватись, – вмирає. Знання про те, що є незвідана реальність, яка відкривається нам як вища мудрість і найчарівніша краса, – це знання і це відчуття є корінням істинної духовності.

Відчуваючи необхідність осмислити свій духовний досвід, ми на цьому шляху перш за все звертаємось до самого достовірного, що нам дане: до нашого внутрішнього світу, до нашого серця.

Подібно до того, як наше тіло є відображенням матеріального буття, духовний наш світ, в свою чергу, говорить про реальність духовного виміру. Науковці, жертвують своїм життям на шляху до відкриття, філософи за переконання, людина, що посміхається перед обличчям смерті, не може стримати сліз, коли вона слухає музику, – усі вони, переходячи межу природної дійсності, потрапляють в сферу реальності духовної. Лише завдяки приналежності до неї, людина стає людиною по-справжньому. Лише в ній ми можемо віднайти виправдання і задоволення нашим надприродним духовним потребам.

Людина через себе і в собі відкриває інше, відмінне від природи буття. І чим більш інтенсивний і досконалий процес людського самопізнання, тим більш достовірним стає цей таємний світ, який в акті віри віднаходить себе, виходячи за межі окремої особистості.

Наш духовний світ – це вікно у всесвіт. Як гармонія між людиною і природою є основою її життя на землі, так єдність з вищим визначає її духовне існування. Тому Анрі Бергсон бачив в містичному досвіді не лише прорив до божественної єдності, але і умову подальшого становлення людства.

Чим більше розвивається природознавство, тим ясніше стає те, що пізнання самих основ світу лежить поза межами науки.

Памфіл Юркевич вважав, що наші п'ять зовнішніх відчуттів зовсім не є безумовним одкровенням, яке б давало нам знати про всі сили і діяльність в природі. Він припускає, що наше чуттєво-духовне єство має такі способи пізнання, про які ми ще нічого не знаємо лише тому, що зовнішня природа не вміє діяти на них належним чином і викликати їх до діяльності.

Індивідуальне становлення, зростання людини є обов'язковою умовою для виявлення її вищої природи. Одна

з основних особливостей людини полягає саме в подоланні чисто біологічних меж. На це вказують такі її потреби, які невідомі тварині. Природа людини є такою, що безмежність земних багатств не задовольняє її бажань і не стримує її пристрастей. Людина шукає повноти і досконалості, яких не може їй дати одне лише природне буття. Справа тут в тому, що пізнавши свою свободу, людина вже не може не прагнути до поклику надприродних. Саме в цьому – умова її нескінченного розвитку.

Реалізацією духовного початку виступає і прагнення до творчості, що невіддільне від історії людської культури. М.Бердяєв в своїй праці "Сенс творчості" вважає творчість головною виокремлюючою рисою людини, яка дозволяє їй прориватись через цей світ до світу іншого. "Пізнавати щось в світі – означає мати це в собі. Пізнання є творчим актом, і не можна чекати пізнання творчої активності від пізнання як пасивного пристосування"<sup>6</sup>.

В процесі творчості людина стає частиною світового духовного буття, і саме тут виявляється її сутність. В творчості наче відкривається завіса потаємного, незданого, того, до чого ми прагнемо, але не можемо пізнати повною мірою. Саме тому творчий процес відкритий нескінченному вдосконаленню. Саме тому, кожен майстер, закінчивши свою працю, відчуває невдоволення, яке спонукає його до нових творчих пошуків.

Насамкінець, вся наша творчість є радість, що переплетена із тугою про досконалість і ідеал. Ми відчуваємо в собі безмежні можливості, здійснити які повною мірою ми не здатні. Але можливо, ми ще просто не навчилися використовувати увесь наш духовний потенціал, і слухати власне серце.

П.Юркевич вважає, що для того, щоб добре робити якусь справу, щоб зрозуміти іншого треба любити. Любити – означає робити щось частиною самого себе, частиною свого серця, а відкриваючи своє серце для іншого ми починаємо ставитись до його прагнень і почувань як до своїх власних, стаючи там самим ще багатше духовно.

В коханні взагалі полягає певна абсурдність з точки зору розуму. "Чому" і "за що" – це поняття, які не можна застосувати за для пояснення нашого кохання. Але які безмежні горизонти відкриває перед нами це духовне відчуття... В його ілюзорності закладений шлях до нескінченності, вічності. П.Юркевича наголошував, що лише в здатності любити знаходиться шлях до щастя людини, і навпаки, всі біди людини від нездатності любити й турбуватись про іншого. Цю думку П.Юркевич виводить із християнського постулату "возлюби ближнього свого як самого себе".

Справжнє самоствердження людини як одухотвореної істоти полягає в подоланні егоїзму, в тому, щоб ствердити себе в іншому. Лише в духовному поєднанні двох істот, однорідних і різнозначних, стає можливим створення нової людини. Любов до ближнього змінює наше світовідчуття, а кохання змінює весь наш внутрішній світ, наше світосприйняття.

Подолання егоїзму не може обмежитись тим, що ти переніс свою виключність на об'єкт свого кохання, вважаєш центром всесвіту не лише себе, але і свого партнера. До певної міри, дійсно, кохання – це егоїзм удвох, але коли навколо закоханих перестає існувати суспільство, в межах якого вони є виключенням, кохання потрапляє у пастку буденності.

Як здатність говорити полягає не в говорінні самому по собі, а в передачі через слово думки, так істинне призначення любові не в простому пізнанні відчуття, а в тому, що завдяки цьому здійснюється, в справі любові, в перетворенні соціального та природного середовища.

П.Юркевич постійно наголошував на парадоксальності людської істоти, яка поєднала в собі тіло, яке постійно потребує задоволення матеріальних потреб, та душу, яка потребує задоволення духовних потреб. Але "людськість" людини полягає саме в її духовному багатстві, і це зовсім не означає, що людина повинна відмовитись взагалі від своєї тілесності, бо це є безглуздом до неможливості. Просто людина не повинна стати рабою свого тіла, а отже, втратити свою духовність.

В наш час людина більше турбується не про власну душу, а про свій імідж. Це безсумнівна правда про людину, що її неважко спокусити матеріальними благами, заради яких вона здатна піти на братовбивче кровопролиття. Але в людині є також початки вищі, про які писав Памфіл Юркевич. Вони закладені в її серці, і тому людина здатна відмовитись від шматка хліба і піти за тим, хто здатен дати їй духовне заспокоєння.

Майбутнє філософії П.Юркевич бачав в розвитку внутрішніх духовних здатностей людини, в розкритті її дійсного потенціалу.

Людина дуже складна істота за своєю природою, бо в ній поєдналось непокінченне: тілесність, а отже кінцевість, та духовність, а отже нескінченність. Тому і світ і саму себе людина буде завжди пізнавати двоюко: зовнішніми відчуттями – тіло і його органи, і внутрішніми відчуттями – душевні явища. Питання полягає лише в тому, що буде домінувати в людині? Чи навчиться вона слухати власне серце і керуватись його прагненнями, тим самим навчиться пізнавати сутність речей цього світу? Чи вона потопить своє внутрішнє в зовнішньому, відмовившись тим самим від можливості духовного пізнання?

<sup>1</sup>Юркевич П.Д. Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению слова Божия // Юркевич П.Д. Философские произведения: приложение к ж-лу "Вопросы философии". – М., 1990. – С.82; <sup>2</sup>История религии: В поисках Пути, Истины и Жизни. По книгам протоиерея Александра Меня. – М., 1994. – С.11; <sup>3</sup>Бердяев Н.А. Вера и знание // Бердяев Н.А. Философия свободы. – Харьков, М., 2002. – С.69; <sup>4</sup>Шпет Г.Г. Философское наследие П.Д.Юркевича (к сорокалетию со дня смерти) // Юркевич П.Д. Философские произведения: приложение к ж-лу "Вопросы философии". – М., 1990. – С.626; <sup>5</sup>Юркевич П.Д. Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению слова Божия // Юркевич П.Д. Философские произведения: приложение к ж-лу "Вопросы философии". – М., 1990. – С.71; <sup>6</sup>Бердяев Н.А. Творчество и свобода. Индивидуализм и универсализм // Бердяев Н.А. Смысл творчества: Опыт оправдания человека. – Харьков, М., 2002. – С.140.

Надійшла до редколегії 14.01.2005

В.В. Колотило, асист.

## КОНСТРУКТИВНІСТЬ ФУНКЦІЙ ІДЕОЛОГІЇ У ПРОЦЕСІ СУСПІЛЬНИХ ЗМІН

*У статті розглянуто особливості конструктивної дії функцій ідеології в процесі суспільних перетворень. Висвітлено домінування технологічного аспекту в сучасному ідеологічному процесі.*

*The article studies the features of the constructive action of the functions of ideology in the process of social changes. The prevalence of technologic aspect in the modern ideologic process is highlighted.*

Проблема соціальних функцій ідеології розроблялася в межах радянського та зарубіжного суспільствознавства. Значна увага відповідному аспекту була приді-

лена і в соціально-філософських дослідженнях українських науковців. Зокрема, розглядаючи соціальні функції ідеології, український дослідник М.Михальченко виокре-

млює такі як: пізнавальна, регулятивна, виховна, комунікативна, інтегративна, оціночна, нормоутворююча, організуюча, програмна, духовна зброя<sup>1</sup>. Вітчизняні вчені П.Ситник та А.Дербак у праці "Проблеми формування національної самосвідомості в Україні" наголошують на існуванні таких основних функцій: пізнавальної, репрезентативної, функції цілепокладання або моделюючо-конструктивної, ціннісно-прогностичної, спонукальної та консолідуючої<sup>2</sup>. Український науковець М.Зелінський фіксує гносеологічну, аксіологічну, інтегративну, програмно-цільову, мобілізуючу та прогностичну функції ідеології, що відтворюються в суспільному процесі<sup>3</sup>.

Загалом наведені класифікації мають описово-типологізуючий характер або ж акцентується увага на якійсь певній функції, тому втрачається можливість комплексного дослідження конструктивної ролі ідеології у процесі суспільних змін. Зазначимо, що на наш погляд конструктивна роль трактується як здатність здійснювати системоформуючий вплив на розвиток духовної та інституціональної сфери суспільства. Зазначена властивість постає метою дослідження яка досягається через аналіз функцій ідеології у процесі суспільних перетворень та особливостей їх прояву через призму світогляду, науки та технології.

Загальновідомо, що ідеологія відображає більш чи менш об'єктивно наявний стан суспільного життя: соціально-класову структуру, диференціацію та боротьбу інтересів різних верств населення, розстановку політичних сил, провідні історичні тенденції суспільного розвитку, стан політичної свідомості тощо. У той же час вона виступає складним духовним утворенням, що відіграє важливу (а в переломні періоди – навіть визначальну) роль у розвитку суспільства. Адже суспільне життя немислиме без соціально-політичного самоусвідомлення, отже й без її інтегративного елементу – ідеології. Отже, тут мова може йти лише про рівень рефлексії, відображення конкретною ідеологією об'єктивного стану та потреб соціального й політичного життя, а також про реалістичність запропонованої нею програми та ефективність намічених заходів.

Таким чином, ідеологія постає як інтегративне утворення, органічне поєднання системи знань і цінностей. Необхідно зазначити, що такий підхід є дещо ідеалізованим, оскільки на практиці до цих дефініцій додаються об'єктивні похибки та свідомі містифікації. Насправді ж, у даному зрізі кожна ідеологія відображаючи соціальне буття має два прояви та більшою чи меншою мірою виконує дві протилежні функції: позитивно-конструктивну й негативно-містифікуючу, що й визначає неоднозначне, часто діаметрально протилежне ставлення до неї.

Якщо ж аналізувати пізнавальну функцію, то очевидно, що вона полягає в об'єктивному відображенні соціальних інтересів певних верств і пошуку шляхів їх досягнення, а негативно-містифікуюча – у свідомому приховуванні, маскуванні цих інтересів. І в першому, і в другому випадку ідеологія виступає більш-менш ефективним засобом досягнення її носіями певних цілей. На думку українських дослідників П.Ситника та А.Дербак, масштаб містифікації прямо пропорційний несумісності інтересів носіїв ідеології і тих соціальних суб'єктів, яких вона розглядає як засіб своєї об'єктивації<sup>4</sup>.

Щодо ж конструктивності ідеології, то вона завжди є вираженням "відчуттів" тих чи інших соціальних спільностей на мові пояснення теперішнього і програми створення майбутнього, яка одухотворена привабливою мрією. Пояснення і програмування постає як раціоналізація "соціальних відчуттів". Здійснювати таку раціоналізацію – специфічна задача інтелектуалів-ідеологів. Визвати її "обернений резонанс" в середовищі

"соціальних відчуттів" – справа тієї соціальної організації, яка виступає носієм даної ідеології.

Досліджуючи сутність відповідного соціального механізму чи функції ідеології констатуємо, що вона полягає передовсім у проясненні людям їх власних "відчуттів", "інтуїцій". Лише резоновані ідеєю "відчуття" організовуються і вибудовуються таким чином, щоб перетворитися на установки колективної дії. Ідея перетворює розрізнену множинність світо- і життєвідчуттів у пояснюване і більш чи менш зв'язане ціле, в якому можлива ціленаправлена колективна дія. У подальшому раціоналізація забезпечує поєднання людей в інтегрований соціально-політичний суб'єкт. Але люди чи групи людей, навіть при подібності "відчуттів" щодо тих чи інших соціальних явищ, можуть так суттєво відрізнитися "перереживаннями", що будуть не здатні до організованої дії. Тому ідеологія, ієрархізуючи та пояснюючи, стягує подібні елементи в єдність і робить її дієвою через формування прихильників загальної справи. Іншими словами, раціоналізація формує мову комунікації, тобто такий набір знаків і символів, за допомогою яких носії даної ідеології розпізнають один одного і утворюють культурний і соціальний блок. Знову ж раціоналізація фокусує "прояснені" відчуття на певну ціль. Важливість цього моменту полягає не стільки в тому, щоб вказати на практично досяжну ціль, скільки в тому, щоб переконати людей у можливості дій певного роду. Звичайно, кінцева мета будь-якої ідеології ніколи не досягається – чи мова йде про комунізм, про "свободу – рівність – братерство", чи про "невідчужувані права людини", – але дії, мотивовані нею, змінювали світ і часом суттєво.

Саме тому ідеологія проявляється як специфічна форма раціоналізації світу і життя (через світоглядний та комунікативний прояви), що дозволяє окремій людині зокрема, і різноманітним соціальним групам загалом віднайти "стійкі" координати орієнтацій для своєї індивідуальної чи соціальної діяльності. Звідси спільність цілей та цінностей забезпечують можливість "взаємо-впізнання" і спілкування.

Слід звернути увагу й на те, що ідеологія часто отожднюється із такими поняттями як "хибна свідомість"<sup>5</sup>, "система маніпулювання ідеями"<sup>6</sup>, як дещо, що виступає в якості "теорії прихованих інтересів"<sup>7</sup> тощо, але всі ці прояви, на нашу думку, можна звести до єдиного принципу – принципу ідеологічної деформації різноманітності і багатовимірності соціального буття. Він не був предметом детальних розвідок, оскільки є загалом очевидним атрибутом ідеологічного процесу.

Німецький дослідник У.Матц зазначає, що ідеологія є, по суті, картиною світу, яка склалася в процесі систематичної редукції складності дійсності<sup>8</sup>. Редукціонізм, у даному випадку, виступає в якості ідеологічної функції, яка полягає "...у зведенні соціального буття до абстрактних схем"<sup>9</sup>. Наприклад, у соціальних теоріях ідея прогресу є настільки ідеологічною, наскільки вони не враховують можливість суспільного регресу і занепаду. К.Маркс відводить їм місце в прогресивному процесі в якості його діалектично необхідних ступенів. Іншим яскравим прикладом виступають соціальні теорії тотального конфлікту, наприклад, расизм і марксизм, згідно із якими стани інтеграції і консенсусу або взагалі відсутні, або вони сутність конфліктної ситуації, яка отримала насильницьке врегулювання. Тут, наразі, проявляється двохступінчатий редукціонізм, коли складна феноменологія конфліктів зводиться до одного єдиного фундаментального конфлікту, наприклад, расового чи класового. Поряд із редукуванням горизонту сприйняття присутня й ідеологічна техніка редукування складності того,

що належить сприймати через універсалізацію якого-небудь окремого фактору дійсності.

Російський політолог М.В.Ільїн, підтримуючи традицію розгляду ідеології як дискурсу, яка склалася в англо-американській школі аналізу історичних трансформацій дискурсу, пропонує розглядати її як операційну редукцію світогляду, що полегшує взаємодію акторів<sup>10</sup>. Дякуючи їй, будь-яка соціальна взаємодія не вимагатиме пояснення свого світогляду. Достатньо пред'явити певну редуковану схему, за якою суб'єкти взаємодії будуть впізнаванні і, яка буде відразу презентувати їх цілі, цінності і моральні принципи соціальної практики.

На нашу думку, потрібно зважати і на іншу обставину в контексті розуміння відповідної функції ідеології і ідеологічних технік. Ідеологія як редукована схема світогляду може мати різні прояви в межах буденної та теоретичної свідомості. Цю тезу підтверджує результат аналізу М.В.Ільїним таких праць К.Маркса і Ф.Енгельса як "Маніфест комуністичної партії" та "Німецька ідеологія"<sup>11</sup>. З одного боку, "Маніфест комуністичної партії" побудований на бінарних опозиціях, що дослідниками дискурсу вважається переконливим свідченням установки на конфронтацію і ворожнечу. Текст роботи, який ґрунтується на відношеннях "ми-вони", "свій-чужий", "чорне-біле" виключає будь-яку можливу альтернативу. З іншого боку, "Німецька ідеологія" представлена витонченими діалектичними переходами, які в гегелівській традиції постають як "зняття". Тобто, фіксується побудова принципово різних світоглядів, двох альтернативних комунікативних проектів. Один тип розрахований на філософів і загалом освічених людей, інший – на пересічних громадян.

Отже, потрібно відмітити, що відповідна функція може проявлятися, з одного боку, позитивно як комунікативна практика і, з іншого боку, негативно як ідеологічне редукування складності дійсності, що веде до практичного і філософського догматизму.

Однією із основних функцій ідеології виступає прогностична, оскільки спроби зробити обґрунтований образ майбутнього в суспільствознавстві завжди спирались на ідеологічне передбачення, в якому відображався ідеальний суспільний устрій з точки зору тієї чи іншої групи.

Одна з найважливіших особливостей зазначеної функції виражається в тому факті, що ідеологія формулює і обґрунтовує у своїх висновках соціальний ідеал – модель бажаного майбутнього.

Суттєвою якістю ідеологічного прогнозу є його значний вплив на суспільний розвиток, що свідчить про відносну самостійність ідеології. У сучасній літературі важко зустріти автора, який би заперечував "зворотній ефект" ідеологічного передбачення. Ідеологічне прогнозування, яке здійснюється в межах соціально-політичної дійсності, виходить із взаємозв'язку між передбаченням і передбачуваними подіями. Російський дослідник А.Гендин, вивчаючи відповідний взаємозв'язок, окреслює його як явище "самоорганізації" і "саморуйнації" прогнозів. На його думку, суть цих явищ в тому, що прогнози за певних умов впливають на передбачувані події, так чи інакше їх модифікуючи<sup>12</sup>. Розглядаючи особливості прояву цього явища, К.Поппер зазначає, що між цими двома крайнощами існує багато проміжних випадків, оскільки "дія передрікання чогонебудь – так само як і дія утримання від передрікання, може дати усі різновиди наслідків"<sup>13</sup>.

На нашу думку, механізм процесу "самоорганізації" чи "саморуйнації" прогнозів пов'язаний значною мірою з тим, що передбачення бажаного майбутнього, яке відповідає інтересам соціальних груп, стимулює їх діяльність у даному напрямку. При цьому видимість успіху сприяє

дії соціально-психологічної закономірності "зараження" знаходячи все нових adeptів руху.

Потрібно зазначити, що знання відповідних закономірностей та вмиле оперування ними дає сильний інструмент для контролю над суспільством та маніпуляції ним.

Ставлячи перед прогресивними силами реальні цілі, конструктивне передбачення, яке обґрунтоване науково, значною мірою прискорює соціальний прогрес, вказує шляхи подолання небезпек, отже, дозволяє віддалити чи навіть попередити настання небажаних подій.

Окреслені вище особливості прогностичної функції фіксують більшою мірою науковий та технологічний аспекти ідеології як суспільного явища. Світоглядний же аспект має своє соціально історичне коріння, що пов'язане із динамікою світобачення та "мислення як засобу колективної дії в суспільному бутті" (термін К.Манхейма).

На думку російських дослідників І.Савельєвої та А.Полетаєва "моделювання майбутнього – це явище типово для Нового часу. Середньовічна історія, обрамлена вічністю, сплутала минуле, теперішнє і майбутнє, а середньовічна людина...існувала переважно в теперішньому"<sup>14</sup>.

Можна погодитися із означеною тезою, оскільки світобачення епохи Середньовіччя не спонукало до соціального творення майбутнього чи управління ним, так як це була прерогатива церкви як суспільного інституту. Відповідна особливість обумовлювалась специфікою світовідчуття релігійно-історичного світогляду та провідніцоналістськими концептами, що були в ньому закладені.

Зміна ситуації відбувається в епоху Просвітництва, коли у суспільній свідомості закріплюється уявлення про майбутнє, яке можна не лише передбачати, але й формувати, наприклад, на рівні політичних процесів. Саме в цей час виникає і закріплюється ідея прогресу як невідворотного "кращого майбутнього", яке при правильному розумінні характеру історичного процесу можна наблизити і побудувати. Відповідну світоглядну особливість підкреслює також і Е.Фромм: "Великі Обіцянки Безмежного Прогресу – передчуття панування над природою, матеріального достатку, найбільшого щастя для найбільшої кількості людей і необмеженої особистої свободи – живили надію і віру поколінь з самого початку індустріальної епохи"<sup>15</sup>.

Соціальна творчість суспільної свідомості через своїх активних суб'єктів починає конструювати майбутнє в соціальних теоріях, суспільних ідеалах та утопіях. У світоглядному сенсі історія починає пропонувати набагато складніше співвідношення часу. Майбутнє постає фактором формування теперішнього і перегляду минулого. Іншими словами, ще не існуюче втручається в межі існуючого суспільного буття і видозмінює його. Про цю діалектику пише К.Ясперс: "Бачення теперішнього такою ж мірою залежить від сприйняття минулого, як і від прогнозування майбутнього. Наші думки про майбутнє впливають на те, як ми бачимо минуле і теперішнє. Прогнозуюче історичне мислення визначає наші дії. Душа, зворушена турботою і надією, стає ясною видуючою. Або ж ми витісняємо із нашої свідомості виникаючі образи різних можливостей і сприяємо звичайному перебігу подій"<sup>16</sup>.

Образ майбутнього у суспільній свідомості породжує що до себе певну залежність. Існуюче суспільство стає за означенням недосконалим і вимагає кардинальних змін. Характеристикою історичного процесу в ідеології постає своєрідне коло, коли нове має перерости в старе, радикальне стає ортодоксальним, утопічне догматичним. Акцентуючи увагу на відповідній особливості світобачення, німецький соціолог К.Манхейм підкреслює: "Історичний процес – не що інше, як постійно від-

новлюване витіснення топії (соціального порядку) за допомогою утопії, що виникає в ній самій. Лише в утопії і революції закладене дійсне життя; інституціональний порядок завжди – лише...залишок, який зберігся в період спаду утопії і революції. Таким чином, шлях історії веде від однієї топії через утопію до іншої топії"<sup>17</sup>.

Отже, світоглядний аспект прогностичної функції, на нашу думку, відтворюється через його специфічні прояви в ідеологічному процесі суспільного буття. Це, зокрема, історична генеза світобачення, яка пов'язана із впровадженням установок соціальної творчості як в суспільній, так і в індивідуальній свідомості. Координатами відповідної соціальної діяльності постає прогресистське розуміння суспільного процесу, яке відтворюється у формі ідеалів, утопій тощо. У соціальних теоріях же відтворюється модель розвитку суспільства як рух від інституціонально впорядкованого буття до бажаного, належного буття, що окреслюється ідеологічною перспективою короткострокового (цілі) та довгострокового (мета, мрія) соціального прогнозування.

Однією із основних функцій ідеології є її здатність до ідентифікації та інтеграції. Зокрема, цю функцію виокремив К.Мангейм, на думку якого, ми належимо до певної соціальної групи не лише від народження, не тільки тому, що декларуємо свою приналежність до неї, і не тому, що даруємо їй свою лояльність і вірність, а передусім тому, що дивимося на світ і на ряд явищ світу також, як і вона (тобто відповідно зі смисловими значеннями, прийнятими відповідною групою)<sup>18</sup>. До того ж нерідко, зміст тієї чи іншої ідеології аналізується через призму даної функції. Зокрема, такий підхід був запропонований нідерландським дослідником Т.А. ван Дайком, який, пристосовуючи поняття ідеології до потреб дискурс-аналізу, визначає його як суму фундаментальних переконань, що складають основу соціальної презентації груп<sup>19</sup>. Ван Дайк розглядає завдання самоідентифікації та інтеграції групи в якості визначальної функції ідеології і вважає, що структура останньої повинна слідувати більш чи менш фіксованим лініям базових категорій, які відображають ідентичність групи. Таким чином, він пропонує розглядати ідеологію як свого роду схему самовизначення групи, в якій відображається інформація про критерії членства в ній, цілі, норми і цінності групи, її ресурси, ставлення до "інших" тощо. Інтерпретована таким чином ідеологія виявляє себе в самих різноманітних текстах (не лише в тих, які ми звикли сприймати як "ідеологічні").

Однією із найважливіших функцій ідеологічного процесу постає мобілізаційна, що фіксується в багатьох соціально-філософських працях присвячених аналізу суспільного розвитку і змін. Але у відповідних дослідженнях, які були орієнтовані на розробку теоретичних моделей соціальної дійсності, ідея мобілізації використовувалася як описова ознака таких понять як "революція", "колективне насилля", "девіація", "соціальні проблеми", "соціальний конфлікт", "рекрутування" тощо. Тому відповідні означення ідеологічної мобілізації носять дескриптивний характер і не розкривають повною мірою конструктивної ролі явища.

Вимірами, через які окреслюється соціальна і, зокрема, ідеологічна мобілізація, постають взаємозв'язки між ознаками мобілізаційної ситуації та ідеологічними механізмами цього процесу (причинами, стимулами, умовами тощо). Ознаками мобілізаційної ситуації є: по-перше, умови інституціональної ригідності соціальної системи; по-друге, нездатність груп влади (в силу певних обставин) здійснювати повноцінний контроль над сферами суспільного життя, які мають регулюватися. Різноманітні трансформації, які відбуваються як на суспільному, так і на ло-

кальному рівнях, ставлять перед людьми нові завдання, породжують у різних соціальних груп нові інтереси, які все важче задовольняти, не змінюючи при цьому інституціональний порядок суспільства. Соціальні рухи, громадські об'єднання небезпідставно розглядають ідеологічну мобілізацію як одну із можливих стратегій реалізації своїх інтересів. Вони застосовують позаінституціональні механізми колективних дій (протест, революція, колективне насилля) з метою досягнути результату в інституціональній сфері. Одними із найважливіших ознак ідеологічної мобілізації об'єктивно постають групова солідарність і соціальна ініціатива, як умова ефективного і дієвого ідеологічного процесу. Тому процес мобілізації консенсусу і розвитку солідарності, рекрутування, політичні акції та активні соціальні дії постають ланками ідеологічної мобілізації, спрямованої на досягнення тієї чи іншої суспільної або групової мети. Небезпідставно, на нашу думку, можна стверджувати, що в межах відтворення означеної функції беруть участь, з одного боку, ідентифікативні та інтегративні соціальні механізми, а, з іншого – дискурсивні практики, спрямовані на конструювання і легітимацію соціальних дій по перетворенню інституціональної сфери суспільства.

Загалом, відтворення мобілізаційної функції ідеології можна розглядати як процес конструювання солідарних спільнот, що визначається, з одного боку, активізацією структурно-утворюючих і структурно-перетворюючих механізмів суспільства, а, з іншого – формуванням предмету мобілізаційної активності (проблема, ідея, ідеал, міф, утопія), на якому фокусується суспільна увага і заради якого відбувається інтенсифікація і дерутинізація діяльності індивідів.

Однією із значущих у своєму прояві постає маніпулятивна функція ідеології.

Соціально-політична маніпуляція постає як система засобів ідеологічного і духовно-психологічного впливу на свідомість мас з метою нав'язування певних ідей, цінностей, а також як цілеспрямований вплив на громадську думку і соціальну поведінку задля спрямування їх у заданому напрямку.

Означене поняття найбільш яскраво узагальнює процеси "соціального контролю" над свідомістю і поведінкою людей на базі спотворених, упереджених уявлень про ті чи інші сторони дійсності, блокування свідомості від соціальної дійсності. Серед засобів спеціалізованого впливу політичного маніпулювання на маси використовуються штучно створені і нав'язані масам мовні формули, штампи, стереотипи поведінки, а також ідеологічні міфи. Ідеологія, завдяки своїй природі та характеристикам, має вагомий вплив на трансформацію, зміни масової свідомості. Характеристики маси дозволяють маніпулятивній функції ідеології проникати в її свідомість та керувати нею.

Автор однієї з перших концепцій масового суспільства Г.Лебон вважав основною характерною рисою маси злиття індивідів в єдині розум і почуття, які затушовують особистісні розходження і знижують інтелектуальні здібності. Кожний прагне бути схожим на ближнього, з яким він спілкується. При цьому все одно, яку має освіту чи до якого соціального класу належить людина, що потрапляє до юрби: "З того самого моменту, коли люди виявляються в натовпі, невіглас і вчений стають однаково нездатними міркувати. Натовп не міркує, а кориться пристрастям"<sup>20</sup>.

Французький дослідник С.Московичі відзначає, що характерною рисою масової людини є відсутність критичності і здатності приймати правильне рішення. "Єдина мова, яку вони розуміють, – це мова, що минає розум і звернена до почуттів"<sup>21</sup>.



У 60–70 роках XX століття в межах суспільствознавства була поширена полеміка з приводу проблем "деідеологізації" та "реідеологізації", одночасно ж лунали заклики до "деміфологізації" та "реміфологізації" соціальних процесів. Сьогодні ж тематика отримала новий поштовх, відтворюючись, зокрема, в дослідженнях взаємозв'язку ідеології і міфологічного рівня суспільної свідомості та їх вплив на соціальне буття. Однією із проблем постає вивчення маніпулятивної функції ідеології через реалізацію її на міфологічному рівні суспільної свідомості. Особливості відтворення зазначеної функції відображає явище міфотворчості яке постає "...цілеспрямованою раціональною дією, продуктом якої є міф з обміркованим задумом, ірраціональністю якого пов'язана з безсвідомим сприйняттям і поширенням міфу"<sup>22</sup>. Міфотворчість є процесом активного впливу соціального суб'єкта на що-небудь або кого-небудь. Саме ця ознака є спільною для міфології і ідеології. "Ніщо так не нагадує міфологію, – пише Е. Кассіер, – як політична ідеологія. Можливо, у нашому сучасному суспільстві остання просто замінила першу"<sup>23</sup>.

Міф як продукт міфотворчості безумовно містить раціональну складову. А так як ідеологічний міф звертається до сьогоднішнього та майбутнього, то він обов'язково актуалізується і тому проходить процедуру раціоналізації. У зв'язку з цим, як зазначає російський дослідник І. Кравченко, в політичній міфології відбувається радикальна перебудова відношення раціонального та ірраціонального. На відміну від архаїчного міфу, політичний міф починається не з ірраціональної ідеї, яка потім раціоналізується, а з раціонального задуму, що потім свідомо наповнюється ірраціональним за сутністю, хоча і раціональним за формою змістом (досягнення, успіхи, обіцянки, демонстрація могутності, виключності тощо), але і ця формальна раціональність зазвичай набуває ірраціонального вигляду з культами, ритуалами, символами дійсності<sup>24</sup>.

Говорячи про сучасну міфотворчість, Е.Кассіер зазначав, що змінилася сама техніка створення сучасних міфів. "Міф створюється відповідно до плану. Нові політичні міфи не виникають мимоволі, вони не є продуктом неприборканої уяви. Навпаки, вони являють собою штучні утворення, створені вмілими і спритними "майстрами". Нашому XX століттю – великий епосі технічної цивілізації – судилося створити нову техніку міфу, так як міфи можуть створюватись так само і відповідно до тих же правил, як і будь-яка інша сучасна зброя, чи то кулемети чи літаки. Це новий момент, що має принципове значення. Він змінив усе наше соціальне життя"<sup>25</sup>.

Отже, міф виникає під дією раціоналізації, яка наповнює розумовий процес, що веде від інстинктів, емоцій, почуттів до переконань з некритичним змістом, підказаним, нав'язаним або запозиченим. Таким чином, відкривається шлях від відчуттів, емоцій і почуттів до ідей, тобто до повного сприйняття міфу, яке не потребує подальшої аргументації.

Моменту, коли міф стає засобом маніпулювання масами, передусім низка необхідних дій або етапів. По-перше – це процес міфотворчості, тобто штучне створення міфу або виклик його до життя, що існує в масовій свідомості, але не діє. Термін "міфотворчість", як зазначалось раніше, передбачає існування творчого суб'єкта, який створює міф з певною метою. Саме міфотворчість запрограмована на маніпуляцію.

По-друге – це поширення міфу та впровадження його в масову свідомість з метою створення певної громадської думки, що може впливати на зміну соціального процесу у бажаному напрямку.

По-третє – це поширення міфу в процесі комунікації та його безпосередня дія. Саме на цьому етапі починає працювати маніпулятивна функція ідеологічного міфу.

Яскравим дослідженням і показом дієвості конструктивної ролі є праця американського дослідника Г.Шиллера "Маніпулятори свідомості" в якій він ілюструє п'ять міфів, що закладені і функціонують у свідомості громадян США, і за допомогою яких відбувається активне маніпулювання масами<sup>26</sup>. Ними постають, наприклад: міф про індивідуалізм і особистий вибір, міф про незмінну природу людини, міф про відсутність соціальних конфліктів тощо.

Окреслені особливості сучасного суспільного процесу та стану суспільної свідомості загалом надають розглянутій маніпулятивній функції ідеології негативно-го означення. Але свідомі міфотворчість може орієнтувати суспільство і в позитивному напрямку. Міф мобілізує, уніфікує та об'єднує свідомість нації, спрощуючи сприйняття дійсності. Програма розвитку держави на майбутнє завжди складна та багаторівнева для сприйняття на буденному рівні, але короткі тези декларативного характеру, а тим більше загальна ідея будь-якої реформи та перебудови суспільних відносин стануть зрозумілими для багатьох прошарків населення, якщо передати їх у вигляді ідеологічного міфу.

Підсумовуючи все вище зазначене, можемо зробити наступні висновки.

Динаміка конструктивності функцій ідеології базується на взаємозв'язку і взаємообумовленості їх існування в ідеологічному процесі та на системоформуючому впливі на процеси модернізації, інституціоналізації, культурогенезу, внутрішньогрупової динаміки та міжгрупової взаємодії.

Світглядний прояв відтворюється через соціальну творчість як прагнення до кращого майбутнього. Науковий – презентує "оптику" чи інструментарій через який стає можливим об'єктивне відображення соціальної дійсності. Технологічний – постає як практичний рівень реалізації впливу на суспільну свідомість чи як реалізація ідеологічного дискурсу орієнтованого на консенсус та узгодження соціальних інтересів. Характеристики сучасного суспільства надають технологічному прояву домінуючого значення в ідеологічному процесі.

<sup>1</sup>Михальченко Н. Политическая идеология как форма общественного сознания. – К., 1981. – С.179; <sup>2</sup>Ситник П., Дербак А. Проблемы формирования национальной самосвідомості в Україні. – К., 2004. – С.172; <sup>3</sup>Зелінський М. Прогностична функція ідеології // Філософські проблеми гуманітарних наук. – 2005. – № 4. – С.28; <sup>4</sup>Ситник П., Дербак А. Проблемы формирования национальной самосвідомості в Україні. – К., 2004. – С.173; <sup>5</sup>Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология: Сочинения, 2 изд. – М., 1955. – Т.3; <sup>6</sup>Грицанов А. Идеология // Всемирная энциклопедия: Философия XX век. – М., Мн., 2002. – С.290–291; <sup>7</sup>Pareto V. Tractate di Sociologia Generale. – Milano, 1964. – Vol.2; <sup>8</sup>Мамц У. Идеологии как детерминанта политики в эпоху Модерна // Политические исследования. – 1992. – № 1–2. – С.133; <sup>9</sup>Редукция // Современный философский словарь / Под ред. д.ф.н., проф. В.Е.Кемерова. – Бишкек, 1996. – С.405; <sup>10</sup>Современные тенденции развития символического пространства политики и концепт идеологии // Политические исследования. – 2004. – № 4. – С.49; <sup>11</sup>Там само; <sup>12</sup>Гендин А.М. "Эффект Эдипа" и методологические проблемы социального прогнозирования // Вопросы философии. – 1970. – № 5. – С.80–89; <sup>13</sup>Поплер К. Злиденність історизму. – К., 1994. – С.39; <sup>14</sup>Савельева И., Полетаев А. История и время. В поисках утраченного. – М., 1997. – С.308–309; <sup>15</sup>Фромм Э. Иметь или быть. – М., 1986. – С.32; <sup>16</sup>Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М., 1994. – С.155; <sup>17</sup>Мангейм К. Идеология и утопия // Диагноз нашего времени.: Пер. с нем. и англ. – М., 1994. – С.169; <sup>18</sup>Там само. – С.24–25; <sup>19</sup>Van Dijk T.A. Ideology and discourse. A Multidisciplinary Introduction. Internet Course for the Universitat Oberta de Catalunya // <http://www.hum.uva.nl/teun/>; <sup>20</sup>Лебон Г. Психология народов и масс. – СПб., 1995. – С.170; <sup>21</sup>Московичи С. Век толп. Исторический трактат по психологии масс. – М., 1996. – С.421; <sup>22</sup>Зубрицька Л. Міфотворення і міфотворчість в політиці // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Серія: Філософія. Політологія. – К., 2004. – Вип.65. – С.137; <sup>23</sup>Кассіер Е. Иудаизм и современные политические мифы // Новый круг. – 1992. – № 2. – С.186; <sup>24</sup>Кравченко И.И. Политическая мифология: вечность и современность // Вопросы философии. – 1999. – № 1. – С.13; <sup>25</sup>Кассіер Е. Техника современных политических мифов // Вестник МГУ. – 1990. – № 2. – С.59; <sup>26</sup>Шиллер Г. Манипуляторы сознанием. – М., 1980.

## КРИЗА ДЕРЖАВНОСТІ ЯК ЗАГРОЗА ЗАГАЛЬНОЛЮДСЬКИМ ЦІННОСТЯМ

*Протягом XX ст. спостерігається процес зміни парадигми міжнародних відносин, який пов'язаний з розвитком наддержавних і субдержавних структур і одночасним зниженням рівня державного суверенітету на їх користь. Його причини мають в основному об'єктивний характер і відповідають внутрішній логіці розвитку державності як соціального феномену. Однак, його можливі наслідки для людства у вигляді маргіналізації національних культур є неоднозначними, оскільки саме в цих культурах, а не в глобальному інформаційному просторі, формуються і реалізуються загальнолюдські цінності.*

*In the 20th century, the paradigm of international relations changes due to the development of supra-state and sub-state structures and the subsequent depreciation of the state sovereignty. This change is caused by predominantly objective reasons that are consistent with the inner logic of the development of state as a social phenomenon. However, the potential consequences of such a change, in the form of marginalizing national cultures, are rather ambiguous for humanity, since the human values are formed and materialized in the national cultures rather than in the global informational space.*

Процес зміни парадигми міжнародних відносин, який ми спостерігаємо протягом XX ст., і який особливо інтенсифікувався протягом останніх десятиліть, змушує замислитися над природою і подальшими перспективами їх суб'єктів – держав і соціального субстрату останніх – націй. Водночас слід хоча б приблизно оцінити наслідки цього процесу для майбутнього людства, як загального, і людини, як особливого.

**Мета дослідження** – аналіз взаємозв'язку нації і держави; розгляд причин і наслідків кризи державності як соціального феномену.

Нації в загальноприйнятому розумінні цього слова є продуктом історичного розвитку європейської цивілізації. Їх становлення було пов'язане з формуванням централізованих держав, які мали уніфіковане законодавство, управління, освіту, єдиний внутрішній ринок і капіталістичне промислове виробництво. Це не означає, що всі європейські нації сформувалися за таких умов. В одних випадках (їх – меншість) ці умови були наявні у повному обсязі, в інших – частково, ще в інших – вони були відсутні взагалі, принаймні на першому етапі становлення нації – етапі виділення еліти, яка ініціювала національний культурно-просвітницький чи національно-визвольний рух.

Історія навіть у межах однієї цивілізації не знає жорстких закономірностей, яким би підпорядковувалися всі без виключення або з незначними виключеннями явища. Але в ході історичного розвитку в рамках тієї чи іншої культурної спільноти виникають значущі парадигми, які можуть наслідуватися іншими спільнотами. Це цілком очевидно у випадку релігій. Хоча загальна поширеність "релігії" як такої є беззаперечним фактом, так само беззаперечним є й те, що не можна знайти двох культур, в рамках яких виникли незалежно одна від одної дві однакові релігії. Кожна зі світових релігій, поширених серед багатьох народів, мала одне джерело. Спільне джерело мають дві найбільш поширені світові релігії – християнство та іслам.

На це можна заперечити, що такі соціальні інститути, як сім'я, власність і держава виникали в різних місцях цілком самостійно. Але це – лише порожні форми, які стають парадигмами лише з конкретно-історичним наповненням. Те саме стосується і суспільного ладу в його найзагальнішому визначенні, як форми організації людського виду, принципово відмінної від організації природних видів. Так, наприклад, феодалізм, навіть у межах Західної Європи, набув своїх класичних форм лише у Франції, а його походження історики виводять з таких специфічних умов, як суспільні трансформації у Франкській імперії. Коли ми говоримо про давньоруський чи японський "феодалізм", нам доводиться робити стільки застережень, що після винесення їх за дужки у нас фактично залишається гола схема.

Однією з таких значущих парадигм є нація. Класичними націями можна вважати французьку та англійську. Вони служили взірцем для національних рухів Європи та інших континентів, стратегічною метою яких була побудова національних демократичних держав у вигляді парламентських республік або конституційних монархій. Французи та англійці були в першій половині XIX ст. найбільш ефективними націями сучасності, а отже й найбільш сучасними націями. Процес становлення інших націй пов'язувався, таким чином, з політичною та економічною модернізацією. Стати нацією означало для етнічної спільноти підвищити свою конкурентоспроможність у світі, стати більш-менш рівноправним гравцем на міжнародній арені, суб'єктом історичного процесу, отже, забезпечити своє виживання, а можливо, й процвітання.

Безпосередній зв'язок націєтворення та державності в Європі, результатом якого стало явище "політичної нації", породив переконання у тому, що наявність власної держави є необхідною умовою становлення нації. З іншого боку, сучасна держава не мислилася без нації, як її суспільної основи, тому після здобуття державної незалежності правляча еліта ставила собі за одну зі стратегічних цілей національну консолідацію, часто досить строкатого, населення країни. Звідси розуміння нації як "культурного конструкта, викуваного і спроектованого різними елітами з метою задоволення певних потреб та специфічних інтересів"<sup>1</sup>. Наслідком цього, врешті решт, стало уявлення про націю як про похідну від держави. Як пише Е.Сміт, "ідея про те, що нації є реальними утвореннями, закоріненими в історії та суспільному житті, що вони гомогенні, єдині і являють основні соціальні та політичні сили в сучасному світі – все це більше не здається так само задовільним, як це було тридцять і навіть ще двадцять років тому"<sup>2</sup>.

Але перетворення нації на фікцію є першим кроком до підризу авторитету і легітимності її політичного репрезентанта – держави. Коли нація стає лише етнографічною етикеткою або культурним брендом для громадянського суспільства – посередника між державою та індивідом, – держава позбавляється свого вертикального виміру, історичної глибини, запоруки її життєздатності незалежно від минулих політичних та економічних обставин. Громадянське суспільство існує "тут і тепер", воно є складним переплетінням групових та індивідуальних інтересів, і мета його – їх максимальне задоволення. Державі при цьому відводиться інструментальна, обслуговуюча роль, і її сенс та потрібність визначаються тим, наскільки вдало вона цю роль виконує. За таких умов не важко уявити ситуацію, коли не лише нації, але й держави "будуть сприйматися як тимчасові сили, що швидко стають непотрібними в світі широких транснаціональних ринків, центрів сили, глобального консюмеризму та масових комунікацій"<sup>3</sup>.

Ця тенденція була закладена на самому початку епохи модерну, коли з'явилося усвідомлення держави як відчуженої форми, необхідного зла, інструменту легітимного насильства. "Суверен" Т.Гоббса, маючи безмежну владу, позбавлений будь-яких елементів сакральності. На відміну від середньовічних і сучасних Гоббсові королів та імператорів, він не є помазаником Божим, і його влада є не виконанням Божої волі, а реалізацією прав і можливостей людської спільноти, яка добровільно відчужила їх на користь суверена, ставши внаслідок цього раз і назавжди спільнотою підданих. Аналогічних поглядів, хоч і в менш системному вигляді і з дещо іншими акцентами, дотримувався і Н.Макіавеллі. Однак, і перший, і другий визнавали державу єдиним можливим засобом організації нормального, безпечного життя спільноти, альтернативою якого є, для Гоббса, *bellum omnia contra omnes*, а для Макіавеллі – жалюгідний політичний стан тодішньої Італії з внутрішніми усобицями, змовами, зрадами і зовнішніми інтервенціями, тобто, власне, те саме у конкретному вигляді.

У менш радикальному вигляді ці погляди зберігали домінуюче становище до ХХ ст. Політичне застосування ідеологій, що заперечували державу, в кінцевому рахунку лише зміцнювало ці погляди, оскільки мало наслідком або терор, а в перспективі – соціальний хаос, або локальні і нежиттєздатні прояви комунального співжиття. Однак, негативний досвід тоталітаризму як крайнього вияву етатизму, з одного боку, і розвиток демократії, з другого, виявили обмеженість держави як засобу політичної організації соціуму, а відтак, і обмеженість політики як сукупності технологій маніпулювання волею особистостей та легітимного примусу.

Кінець ХХ ст. – початок ХХІ ст. характеризуються кризою державності як соціального феномену. Вона вже не визнається беззастережно найбільш легітимним способом організації великих людських спільнот. Її конкурентами виступають наддержавні і субдержавні утворення, ставлячи під сумнів непорушність її суверенітету і часто об'єднуючи свої зусилля в цій справі. Механізм виправдання згаданої конкуренції досить простий: проголошується примат загальнолюдських цінностей над локальними традиціями; формулюються чи реартикуються загальні права людини; держава а priori підпадає під підозру у нехтуванні чи недостатньому забезпеченні цих прав. При цьому мотиви самої держави, як і логіка її історичного розвитку, вважаються несуттєвими.

Посилення цієї тенденції суттєво впливає на характер міжнародних відносин. Визнається як доконаний факт, що з боку цивілізованих країн вони будуються на пріоритетності згаданих цінностей і прав. При цьому маєтеся на увазі, що дані цінності і права в своїй основі одні й ті самі, незалежно від культури, в якій виховується і живе людина, тобто, фактично є природними. Культура розглядається лише як спосіб їх вираження, "аранжування". Звідси толерантне і, навіть, заохочувальне ставлення до мультикультуралізму в рамках однієї держави. Такий підхід дозволяє цивілізованим країнам, а власне – світовим лідерам у політичному, технологічному і військовому відношенні, діяти на власний розсуд і з огляду лише на власні матеріально-військові можливості та політичну кон'юнктуру по відношенню до тих країн, які, на їхню думку, нехтують згаданими цінностями і правами, не зважаючи на те, з яких мотивів вони це роблять.

Пріоритетність загальнолюдських цінностей над політичною доцільністю декларується і в міжнародних відносинах, і у внутрішніх стосунках цивілізованого суспільства. Рівень її забезпечення вважається мірою цивілізованості країни. У зв'язку з цим виникають питання:

що таке загальнолюдські цінності, де і як формується людина як носій усієї їх повноти.

Усі загальнолюдські цінності можна звести до двох – життя і свободи. Це, здавалося б, елементарні речі, основа людської життєдіяльності. Однак, похідна від них понятійна конструкція – свобода жити – виявляє непрозорість поняття життя. Свобода жити і право на життя – не одне й те саме. Змістом останнього поняття є право, тоді як життя виступає голою абстракцією, поєднаною з правом лише зовнішнім чином. Зміст першого полягає у діалектичному взаємозв'язку життя і свободи, в якому зміст життя є визначальним. Для того, щоб зрозуміти, що таке свобода жити, ми маємо проаналізувати, що таке життя, для якого необхідна свобода.

Очевидно, йдеться не про життя як природну даність, оскільки остання підпорядкована необхідності і не передбачає довільності, тобто, свободи, а про специфічно людське життя, що відбувається в межах і під впливом соціального. Також очевидно, що йдеться про "своє" життя, тобто всю сукупність видів життєдіяльності, які людина сама продукує і реалізує, пізнає і привласнює. Відчужені форми життєдіяльності у вигляді виконання зовні накинених функцій не потребують свободи для своєї реалізації і навіть заперечують її, витісняючи на периферію дозвілля. В результаті маємо часткову людину з частковою свободою і урізаним життям.

Але чи всі види життєдіяльності, які людина продукує, пізнає, привласнює, можуть стати дійсно "її"? Досить часто буває так, що людина стає рабом діяльності, яку їй ніхто не накладав, яку вона сама, добровільно виконує, за власною ініціативою і планом, привласнюючи кінцевий продукт цієї діяльності. Зовнішньою ознакою рабської праці є, передусім, монотонність, доведена до автоматизму. Раб – це дійсно "живе знаряддя", яке використовують періодично для виконання однієї й тієї самої функції. Працюючи таким чином, людина весь час залишається на одному рівні, а відтак і деградує, оскільки людський розвиток не передбачає зупинки. Зупинка у прогресі є початком регресу.

Здавалося б, під свободою жити можна мати на увазі й свободу бути рабом. Але це принципово невірно. Рабом можна стати. Після цього акту про свободу вже не може бути мови. Свобода ж жити передбачає постійне оновлення цього воління, не в сенсі його вербального підтвердження, а в сенсі підтримання інтенсивності життя, яке для людини є "своїм".

Отже, "своїми" видами життєдіяльності можуть бути ті, які передбачають інтенсивність життя, тобто, безперервне зростання людини, її саморозвиток. Однак, у чому полягає це зростання-саморозвиток? Якщо воно не має кінцевої мети, то це просто технічне самовдосконалення або шлях в "дурну безкінечність" беззмістовного пізнання. До речі, тоді не зовсім і зрозуміло, що в людині має розвиватися. Але якщо зазначена мета присутня, то де гарантія, що вона не є хибною? На це запитання навряд чи можна дати відповідь, вказавши, як на мету, на певну об'єктивну реальність. В кожному випадку таке вказування потребуватиме верифікації у вигляді досягнення даної мети. Життєвий досвід дає нам підстави для попередньої оцінки часткових, короткострокових цілей, але не мети всього життя.

Мету життя, в досягненні якої розвивається людина, можна визначити у загальному вигляді як відкритий горизонт можливого людського досвіду. В об'єктивному вимірі – це ідеал, синтезуючий духовні прагнення, моральні принципи та естетичні взірці культури, в якій живе людина. Функція ідеалу завжди сотеріологічна: він рятує або звільняє людину від зовнішніх та інтеріоризованих обмежень. Передумовою його прийняття є усві-

домлення недостатності буденного існування. Причини цієї недостатності можуть висуватися різні: гріх, який зіпсував від початку досконалий світ; занепад або "старіння" світу внаслідок дії космічного закону; страждання, яке є природою існування живих істот.

Недосяжність ідеалу як цілі – це недосяжність "максимуму" в тому сенсі, якого надавав цій категорії Миколай Кузанський, за винятком релігійних конотацій. Вона передбачає не монотонний шлях у безкінечність, а постійне трансцендування особистості, отже, попри позірну негативність, несе в собі позитивний імпульс.

Підсумовуючи, можна сказати, що життя, як загальнолюдська цінність, є сукупністю видів життєдіяльності, в яких, у перспективі руху до ідеальної цілі, реалізуються потенції розвитку людини. Вище ми визначили ідеал як синтез духовних прагнень, моральних принципів і естетичних взірців певної культури. Культура ж завжди має конкретного етнічного носія. Але спираючись лише на етнічний ґрунт, позбавлений державного оформлення, вона прирікається на недорозвинутість, провінціалізм, довічне перебування в тих формах, які здатне виробити аграрне суспільство, оскільки повноцінну міську культуру етнос розвиває лише в умовах державності, тобто, ставши нацією. І це – в кращому випадку. В гіршому – культура етносу, як і сам етнос, стає жертвою асиміляційних процесів.

Можна заперечити, що асимільований етнос просто переходить в іншу етнічну якість, ставши інтегральною складовою іншої нації і прийнявши її культуру і цінності, тобто, його представники нічого не втрачають у загальному сенсі. Але в дійсності все відбувається не так просто і безболісно. Зміна культурної парадигми, як правило, призводить до спрощення культурних запитів і духовних прагнень асимільованого етносу. Культура нації-асимільатора сприймається ним переважно з прагматично-матеріального, споживачького боку. На цій основі виробляється і відповідні цінності, орієнтація на які виглядає досить безневинною на побутовому рівні, але може призвести до катастрофічних наслідків, якщо підносити їх на рівень глобальний, інтерпретуючи в якості загальнолюдського ідеалу.

Отже, асиміляція діє згубно не лише на етнос, що їй піддається, але й на націю-асимільатора. Глобальна ж асиміляція національних культур системою стандартизованих цінностей та уявлень, політичним відповідником якої є розмивання державних суверенітетів на користь наддержавних і субдержавних структур, може призвести до глобальних згубних наслідків, головним з яких уявляється спотворення образу людського в людині через фальсифікацію загальнолюдських цінностей.

Делегітимацію державності можна розглядати і з іншої точки зору – як закономірний наслідок її десакралізації. У попередні епохи вища влада і держава періодично десакралізувалися у колективній свідомості їх підданих і сприймалися як відчужені форми, що лише заважають правильному плину життя. Але ця десакралізація сприймалася переважно в есхатологічних тонах, як порушення космічного порядку, і мала етичне і релігійне обґрунтування. Реакцією на неї була ресакралізація поля людського співіснування у формі нової влади і держави, що усвідомлювалося як відновлення космічного порядку, відтермінування світової катастрофи.

Як приклад можна навести Римську імперію – вищу форму і логічне завершення античного типу державності. Її криза виявилася у запереченні священного статусу її вищої влади, партикуляризації особистого життя, розвитку позадержавних соціальних інститутів. Але десакралізована Римська імперія знайшла своє продовження у державі, яку її піддані називали "Імперією ромейв", а

європейські історики, починаючи з XVII ст., — Візантійською імперією. Це стало можливим завдяки духовному синтезу, коли джерело сакралізації життєдіяльності індивіда стало джерелом сакралізації державної влади, і ті сили, які були антагоністами в дохристиянському Римі, стали союзниками на тисячу років у християнському Константинополі. Іншими спадкоємицями Римської імперії стали Франкська імперія і її продовження – Священна Римська імперія німецької нації у Центральній Європі та Французьке королівство – у Західній.

Влада імператорів і королів санкціонувалася не стільки заради забезпечення можливості виконання їх світських функцій, скільки заради святості їх вищої місії – разом з Церквою вести свій народ до трансцендентної мети – Царства Божого. І це була, дійсно, головна мета, на яку орієнтувалася середньовічна свідомість, яка, на відміну від сучасної, не знала ідеї прогресу, сприймала соціум у категоріях ієрархічності, а світ – у категоріях невинного занепаду і була впевнена у близькості Страшного Суду. Для такої свідомості держава в сучасному розумінні цього слова – як політичне оформлення прагматичних колективних потреб і цілей певної спільноти – не могла бути чимось значущим, тим більше, цінністю самою по собі. Натомість, сакралізована влада сприймалася як вища необхідність, як те, що відповідає не лише прагматичним потребам суспільного життя, а і внутрішній, духовній природі людського. Необхідність держави сприймалася як необхідність жити під цією владою, перебувати в полі її дії.

Світська влада, яка прийшла на зміну священним монархіям визнавалася як необхідна і єдино можлива форма організації суспільства, але водночас, як зазначалося вище усвідомлювалася як відчужена форма людської спільноти, необхідне зло. А зло, навіть необхідне, рано чи пізно має бути подолане.

Тому сучасна криза державності сприймається здебільшого як позитивне явище, власне, не як криза, а як черговий етап прогресивного розвитку людства, на якому особистість здобуває нові можливості реалізації всієї повноти своїх людських здібностей. Цю антиетатистську парадигму можна назвати неогуманістичною, на відміну від класичної антиклерикальної і, в кінцевому рахунку, антисакральної (хоча на ранніх етапах вона розвивалася під відчутним впливом магії та окультизму) гуманістичної парадигми XVI-XVIII ст.ст.

Нині держава, яка втратила ореол колишньої величчя і відносно гармонійні стосунки з власним соціумом, не заперечується як уособлення гріховності і духовно-морального безладу, а критикується і, водночас, толерується як найманий працівник на службі громадян, "податкоплатільників". Ту частину її функцій, що стосується забезпечення прав, свобод і життєдіяльності індивідів, намагається перебрати на себе громадянське суспільство – складна мережа різноманітних осередків колективної самодіяльності та самоуправління. Ресакралізувати таку державу неможливо, тому що вона й не мала ніколи сакрального змісту. А тому залишається відкритим і питання повернення держави до колишнього рівня легітимності, а разом з тим і питання майбутнього нації, культур і того образу людського в людині, який вона ще не відвкла вважати своєю найвищою цінністю.

**Висновки.** Природа державності щільно пов'язана з природою нації. Взаємовідносини державного і національного мають не причинно-наслідковий, а діалектичний характер. Історично усвідомлення феномену держави пройшло такі етапи: держава як втілення сакралізованої влади, держава як відчужена, але єдино можлива і в цьому сенсі – вічна форма організації суспільства, держава як перехідна форма організації суспільства.

Нині спостерігається тенденція зменшення суверенності держави на користь наддержавних і субдержавних утворень. Розвиток цієї тенденції несе загрозу для існування і нормального розвитку націй, як соціальної субстанції держав. У загальному вигляді цей процес можна охарактеризувати як поступове витіснення органічних соціальних форм штучними, в основі яких лежить реалізація економічного інтересу або політична кон'юнктура.

Штучні форми продукують штучні цінності, привабливість яких полягає лише у позірній доступності. Однак, і те й інше є ознакою культурного примітиву, глобальне поширення якого може мати фатальні наслідки у глобальному масштабі.

<sup>1</sup>Смит Э. Национализм и модернизм. – М., 2004. – С.25; <sup>2</sup>Там само. – С.21–22; <sup>3</sup>Там само. – С.21.

Надійшла до редколегії 11.03.2005

Д.Є. Прокопов, доц.

## АНАЛІЗ ПРИЧИН ВИНИКНЕННЯ ХИБИ В РОЗУМІ ТА НАУЦІ У "ТРАКТАТІ ПРО ПРИНЦИПИ ЛЮДСЬКОГО ЗНАННЯ" ДЖ.БЕРКЛІ

*В статті досліджуються проблеми тлумачення Дж.Берклі причин походження хиби у людському знанні, окреслюються основні напрями його критики теорії абстрактних ідей. Автор реконструює беркліанську модель розбудови істинного знання, засновану на принципі невіддільності буття зовнішнього світу від процесу його сприйняття.*

*The article investigates problems of G.Berkeley's interpretation of the causes of an origin of errors in human knowledge, and also the basic directions of his criticism of abstract ideas theory. The author offers the reconstruction of berkeleyan's true knowledge reception model, based on a principle of indissolubility of the external world's being and the process of its perception.*

"Трактат про принципи людського знання", який було вперше видано у 1710 р. становить хоча й одну з ранніх, але, безумовно, найбільш важливих теоретичних праць Джорджа Берклі. По суті, серед тріади робіт раннього Берклі "Трактат" являє собою своєрідний центр, оскільки, з одного боку, в ньому знаходять свого логічного розвитку і завершення ідеї окреслені в "Досліді нової теорії зору" (1709), а, з іншого боку, видані у 1713 році "Три розмови між Гіласом та Філонусом" здебільшого є нічим іншим як популяризованим викладенням основних положень "Трактату". Саме тому звернення до цієї роботи виглядає цілковито логічним кроком з огляду на те, що в ній в систематизованій і послідовній формі викладено основні положення беркліанської концепції, яку не варто зводити а ні до "філософських марень", як це зробив Шеллінг<sup>1</sup>, а ні до "дотепного вигадування аргументів при витонченому стилі письма", як це зробив Б.Рассел<sup>2</sup>.

Однак залишаючи в стороні такі проблеми як тлумачення матерії, спиритуалізм, соліпсизм, і т.д. (всі ці поняття майже завжди виникають в полі історико-філософського дискурсу щойно мова заходить про філософію Берклі), звернемося до питання пояснення причин виникнення хиби, як воно розглядається в "Трактаті". Про те, що зазначена проблема жодним чином не може бути витлумачена як другорядна свідчить бодай те, що вона була винесена самим автором у назву "Трактату". Нагадаємо, що повна назва звучить наступним чином "Трактат про принципи людського знання, в якому досліджуються основні причини помилок (the chief causes of error) та ускладнень в науках, а також основи скептицизму, атеїзму та невіри".

Так саме на значущість проблеми хиби для Берклі вказує і характер "Трактату", адже він пишеться і як своєрідний вступ до системи, і як вирішальний крок до реалізації проекту "просунення вперед корисного знання" (про що сам Берклі каже у зверненні до Герберта Томаса, графа Пемброка і Монтгомері, якому і було присвячено зазначену роботу). Тому питання виявлення критеріїв відокремлення істинного знання від хибного та прояснення причин всіляких непорозумінь в науці виступають на перший план. Більш того, визначаючи філософію як потяг до істини, проблема хиби стає однією з основних ще за тієї причини, що не маючи можливості чітко пояснити причини її походження ми, за словами Берклі, ризикуємо зануритися у всепоглинаючу стихію скептицизму, який є чи не найгіршим розумовим гріхом.

Вже з самого початку, окреслюючи майбутнє коло своїх пошуків, Берклі вводить дві надзвичайно цікаві і історично розведені теми, які у нього доволі органічно переплітаються. Перша з цих тем може бути визначена як аристотелівська. Йдеться про потяг до істини та пізнання. У цьому сенсі Берклі фактично відтворює ідею про "фізичний потяг до пізнання" "Метафізики" Аристотеля. Інша тема – це декартівський принцип "Бога, який не обманує" (до речі про інтенсивне студіювання Декарта молодим Берклі свідчать його "Філософські нотатки" (1707–1708 р.) написані під час студіювання в коледжі св. Трійці в Дубліні). Проте, оскільки природність потягу до пізнання витлумачується Берклі виключно у термінах божественності його походження (в цьому сенсі "від природи" означає ніщо інше як "від Бога"), то стає очевидним, що чесний і головне – благий Бог, не міг надати людині одночасно потяг до пізнання (варто звернути увагу, що для Берклі, так саме як і для всієї новоєвропейської філософії "пізнання" та "пізнання істини" виступають як синонімічні терміни) і недосконалу здатність реалізації цього потягу.

В результаті чого Берклі приходить до формулювання вихідної методологічної настанови: причини виникнення хиби слід шукати не у речах, не у природній слабкості нашого розуму і його нездатності осягати нескінченні й причетні божественному речі (в такому разі ми б повинні були уявляти собі Бога чи як злого демона, який втручається в процес сприйняття і спотворює правдиві образи речей, чи як злого творця, який наділивши людину певним потягом не дав собі ради подумати про можливості задоволення цього потягу), а радше в нашому невмінні правильно його використовувати. Проте, ця беркліанська теза є тільки негативним визначенням хиби. Тобто вона вказує лише на те, де її не слід шукати, чи точніше на те, що не є її причиною.

Тому, наступним кроком, який мав бути зробленим у "Трактаті" полягав у позитивному визначенні джерел хиби. Всього, як зауважує сам Берклі, ми можемо вказати на дві основні причини виникнення хиби. Перша з них полягає у припущенні існування зовнішніх предметів, реальність яких не є пов'язаною з процесом їх сприйняття. Інша – у визнанні справедливості вчення про абстрактні ідеї.

Хоча, разом з тим, по ходу викладення "Трактату" Берклі вказує й на ряд додаткових причин, які виступаючи самостійними джерелами виникнення хиби, тим не менш, можуть розглядатися у якості своєрідних модифікацій дій двох окреслених ним базових причин виник-

нення хиби. Скажімо, такою додатковою причиною може виступити зневіреність у силі людського знання, та проголошення його ненадійним і слабким інструментом осягнення світу. До речі, наведена теза Берклі є надзвичайно показовою в тому плані, що вона дозволяє продемонструвати його глибинну вкоріненість в філософську традицію мислення Нового часу, в якому домінує тенденція на проголошення незаперечної сили розуму, як універсального інструмента пізнання світу. Справді, наслідуючи логіці беркліанських міркувань, ми маємо визнати скептицизм не тільки хибною формою філософського мислення, але до того ж й надзвичайно небезпечною доктриною, яка спокушає науковця і змушує його відхилятися від істинних цілей дослідження. До речі, проблеми критики скептицизму в філософії Берклі серед вітчизняних дослідників було докладно розглянуто О.Паничем<sup>3</sup>.

При цьому, розглядаючи зазначену "третю" причину виникнення хиби, Берклі пропонує виокремлювати принаймні дві форми, в яких вона може впливати на людське пізнання. Перша з них може бути визначена як чистий негативний вплив зневіри. В основі такої зневіри в людський розум і його можливості лежить, як не дивно, аналіз розвитку природознавчих наук. В цьому сенсі, як демонструє Берклі, кількісне зростання обсягів знання об'єктивно породжує непевність щодо можливості емпіричного сприйняття та наступного раціонального узагальнення всієї кількості тих феноменів, які відкриває природа перед науковцем. Більш того, не маючи підстав заперечувати значущість досвіду як такого, ми тим не менш, отримуємо достатні підстави для сумніву в позитивності власного сприйняття (адже, насправді, відчуття дають людині знання здебільшого про наслідки тих чи інших природних явищ, які, до того ж, часто сприймаються неадекватно, а не по їх причини), а також в можливості розуму охопити всю повноту справжніх причин природних феноменів. В результаті чого науковець (і взагалі – кожна людина) припиняє довіряти власним відчуттям і намагається спиратися виключно на розум, який виявляється принципово неспроможним осягати сутність явищ без допомоги відчуттів.

Друга форми зневіри є, так би мовити, погіршеним варіантом першої, коли вакуум недовіри відчуттям і розумові заповнюється штучно введеним в систему знання припущенням щодо специфічних форм існування причин. Певною мірою подібна зневіра може бути умовно визначена як "позитивна". Тобто, на відміну від чистої "негативної" зневіри, у випадку "позитивної" зневіри розум намагається компенсувати недосконалість чуттєвого сприйняття імплантацією в структуру речей певних додаткових сутностей. Зміст цієї процедури полягає в тому, що розум припускає (і одночасно диктує) існування в речах їх власних внутрішніх причин (в цьому плані розум діє всупереч принципів Оккама), які є джерелом всіх сприйманих нами якостей об'єкту. У якості прикладу введення зазначеної додаткової сутності Берклі пропонує розглянути поняття тяжіння (пар.103–104). Так, описуючи процес падіння каменя на землю чи рух світового океану, ми пояснюємо зазначені явища поняттям "тяжіння". На перший погляд, введення подібної внутрішньої причини виявляється не тільки правомірним, але й цілком виправданим навіть з суто прагматичної точки зору. Але, насправді, як зауважує Берклі, це поняття аж ніяк не може вважатися причиною зазначених явищ: "у будь-якому випадку я не бачу щоби це слово ("тяжіння", *asm.*) означало що-небудь ще, крім самого результату дії".

Таким чином, з міркувань Берклі впливає один, дещо несподіваний, але цілком логічний висновок,

який він формулює в пар.105. Йдеться про те, що і науковець (наприклад, фізик, який ретельно протягом тривалого часу досліджує природні явища) і звичайна людина виявляються абсолютно рівними щодо можливості пояснення тих чи інших природних феноменів. Їх знання, а точніше – не знання, причин окремих подій є абсолютно однаковим. І той і інший рівною мірою не знають, що саме послужило тією причиною, яка викликала те чи інше явище (за винятком тих випадків, коли причина безпосередньо спостерігалась). Єдина відмінність між ними, як намагається довести Берклі, полягає лише у рівні та широті їхнього розуміння того, що трапляється, а також того – що могло (повинно було) трапитися. У цьому сенсі науковець доволі часто використовує принцип аналогії (що є своєрідною науковою навичкою, яка дозволяє розширяти науковий кругозір та пропонувати наукові прогнози). Але "ненормоване" застосування цього принципу аналогії, як намагається довести Берклі (пар.106), може стати безпосередньою причиною виникнення хиби.

Зазначений механізм спрацьовує наступним чином: виходячи з серії спостережень, ми формулюємо певне правило "X" для кола об'єктів "а, в, с..." . Наприклад, вказавши на існування сили тяжіння між багатьма об'єктами які нами спостерігаються, ми робимо аподиктичний висновок, що ця сила є універсальною для всього всесвіту. Але, насправді, як пише Берклі, такі аналогії далеко не завжди є правомірними за двох причин. По-перше, ми ніколи не здатні сприйняти всю серію подій (у всій повноті та розмаїтті Всесвіту) аби вивести з них якесь загальне правило. А, по-друге, сприймаючи та описуючи певні серії подій, ми ніколи не можемо бути абсолютно впевненими, що в ряду "а, в, с..." ми на наступному кроці не зустрінемо такий факт "z", для якого сформульована нами аналогія не спрацьовуватиме.

Однак, не зупиняючись на більш докладній характеристиці "похідних" причин виникнення хиби, повернемося до тих, які сам Берклі визначає "основними". Нагадаємо, що ними є: а) припущення існування зовнішніх і одночасно незалежних від нашого сприйняття речей, та б) віра в можливість існування абстрактних (самодостатніх і незалежних від сприйняття) ідей. Щодо першого з перелічених джерел хиби, то його спростування є теорія сприйняття Берклі, а також його модель пізнання, яку можна кінець-кінцем звести до широковідомої і сформульованої самим Берклі тези "*esse – percipi*" (ч.1, пар.3). Блокувати це джерело хиби можна шляхом заперечення положення про реальність існування речей поза нашого їх сприйняття. Тобто, єдине, що ми маємо зробити в цьому сенсі це не прагнути помислити будь-які додаткові сутності речей, крім тих, які ми сприймаємо (чи можемо сприймати).

Що ж до другого джерела хиби, то з ним справи обстоять дещо складніше. На перший погляд, може здатися, що вивільнитися від абстрактних ідей так же просто як і від уявлення про незалежне від сприйняття існування світу речей. Але, насправді, проблема з абстрактними ідеями полягає в тому, що довести їх хибність складно за двох причин. По-перше, за самим значенням поняття "абстрактна ідея" (як воно вживається метафізиками) ми позбавляємося можливості віднайти для них будь-який корелят у реально сприйнятому світі, а тому не можемо вказати наскільки хибною є кожна абстрактних ідей. А, по-друге, у випадку коли йдеться про абстрактні ідеї ми не можемо дати жодній з них точного визначення.

Тому, пояснюючи причини виникнення хиби у "Трактаті", Берклі починає з проблеми абстрактних ідей. Отже, другою причиною виникнення хиби, хоча текстуально

(точніше – вже у пар.6 Вступу) Берклі розглядає її першою, є вчення про абстрактні ідеї, завдяки яким "навіть зрозумілі і звичайні речі, які нам добре відомі, стають важкодоступними і незрозумілими". Спочатку може здатися, що Берклі просто апелює до здорового глузду. Зокрема, коли він наводить приклади таких понять як "простір", "час", "рух" (ч.1, пар. 97) тощо, і демонструє відмінність між їх конкретним та абстрактним сприйняттям, виникає враження, що йдеться виключно про відмінність між повсякденним розумінням та штучно ускладненою метафізикою (яка, звісно ж, зловживає абстракціями).

Але, насправді, мета, яку ставить перед собою Берклі, є значно змістовнішою, адже використовуючи хибу він прагне продемонструвати не тільки її прагматичну недоцільність (якщо хіба асоціюється з фактом наявності абстрактних ідей, то, очевидно, що їх використання виявлятиметься недоцільним, оскільки єдиним наслідком цієї дії буде виникнення "комунікаційних шумів", які тільки заважатимуть розумінню), а ще й її онтологічну неможливість. Мається на увазі спроба обґрунтувати те, що апеляція до абстрактних ідей є не лише методологічно і прагматично недоцільною (оскільки абстрактні ідеї не здатні слугувати реалізації жодної з функцій, які, за правилом, їм приписуються: а ні функцію розширення людського знання, а ні функцію адекватної передачі цього знання), але й онтологічно неприпустимою, оскільки абстрактних ідей немає ні в природі, ні в нашому розумі.

Щодо відсутності абстрактних ідей в природі, коли вони починають розглядатися як специфічні сутності поряд з речами, то в цьому плані можна безумовно згадати Д.Локка. Хоча, заперечуючи існування корелятивів абстрактних ідей в природі, останній тим не менш жодною мірою не відмовляв в існуванні абстрактним ідеям як таким. Більш того, саме в здатності людини до утворення абстрактних ідей Д.Локк і вбачав сутісну відмінність людини від всіх інших живих істот: "абстрагування взагалі немає у тварин... наявність загальних ідей цілком виокремлює людину від тварини, і є тією перевагою, якої ніколи не досягають здатності тварини"<sup>4</sup>.

Критикуючи цю "непослідовність" Локка, Берклі вводить одну надзвичайно важливу для нього дистинкцію. Йдеться про відмінність між загальними поняттями та абстрактними ідеями. Під першими він має на увазі такі поняття які можуть бути однаково замінені будь-якими окремими предметами, що ж до других, то ними є такі ідеї, які не можуть бути представлені через жодну з безпосередньо сприйманих якостей. Для прикладу Берклі, наводить поняття трикутника. Якщо ми маємо загальне поняття трикутника, то це означає, що незалежно від того, про який саме з трикутників йтиметься (рівносторонній, прямокутний тощо), все одно сума всіх його кутів дорівнюватиме сумі двох прямих кутів. Тобто загальне поняття завжди представляється (може бути представленим) нами через певну конкретну річ. Тому сенс всіх геометричних теорем, а також їх ознака загальності, за Берклі, ґрунтується не на тому, що людина, завдяки своїй здатності до абстрагування, утворює абстрактну ідею тих чи інших геометричних фігур, а в тому, що вона використовує такі поняття, які можуть бути легко замінені конкретними поняттями.

На відміну від цього, абстрактна ідея – це така ідея, під яку не можна підвести жодне емпіричне уявлення. Хоча, надаючи визначення поняттю абстрагування Берклі каже, що його можна використовувати у двох значеннях: прецизному та нечіткому. Якщо під абстрагуванням ми розуміємо тільки мисленеву діяльність пов'язану з відокремленням у нашому сприйнятті таких якостей, що і в реально сприйнятому світі можуть існувати окремо одна від одної, то за такою абстракцією

Берклі визнає право на існування (пар. 5). Але, якщо наша претензія на абстрагування сягає далі, і ми намагаємося абстрагувати такі властивості, які реально ніколи не можуть розподілені, то таке абстрагування стає джерелом хиби і взаємного непорозуміння.

Здавалося б, що попри очевидну для Берклі обмеженість здатності абстрагування, ми все ж таки можемо вказати на факт існування в людському розумі абстрактних ідей (наприклад, людина взагалі, а не окремий Петро чи Павло). Але, як намагається довести Берклі, ми радше віримо в абстрактні ідеї, ніж насправді маємо їх. Я можу уявити собі білу, темношкіру, червоношкіру, високу, низьку чи середню на зріст людину, пише він, але я не можу уявити собі абстрактну людину, тобто таку яка б була позбавлена всіх цих якостей<sup>5</sup>.

Отже, певною мірою продовжуючи хід міркувань Локка, але водночас і значно трансформуючи локківську теорію, Берклі робить наступний, характерний для всієї його філософії, крок. Для нього абстрактних ідей немає не лише в природі, а ще й в розумі. У якості прикладу він звертається спочатку (у Вступі) до ідей людини, протяжності, руху, кольору, а вже у самому "Трактаті" – до ідей часу та простору. Дійсно, кожен раз коли хтось каже нам про час, чи коли це повідомлення робимо ми самі, то завжди мається на увазі якийсь конкретний час: ранком, опівдні, ввечері, вчора, сьогодні, завтра, і т.д.. Накажіть своєму слугі очікувати вас у певний час, каже Берклі, і він завжди вас зрозуміє. На відміну від цього, введення абстрактної ідеї часу (припущення її існування чи просто апеляція до неї) означає навіснимне введення в людський розум неясності і хиби. Ця хибність впливатиме з того, що абсолютно ніхто (навіть досвідчений метафізик) не буде в змозі відповісти чим є такий абстрактний час, оскільки єдиною нашою можливістю дати визначення часу є його представлення чи через порядок нашого сприйняття, чи через порядок наших ідей.

Однак подібне заперечення онтологічного статусу абстрактних ідей – якщо ми спробуємо абстрагуватися від порядку слідування ідей в нашому розумі, то така ідея як "час" перетвориться на ніщо, пише Берклі, – змушує його відповісти на одне важливе гносеологічне запитання. Якщо абстрактних ідей насправді немає (ми лише віримо в їх існування), то яким чином вони отримують можливість впливати на процес пізнання, і завдяки чому вони набувають "псевдоонтологічного" статусу? Про те, що абстрактних ідей реально не існує, за Берклі, свідчить той факт, що ми не можемо уявити собі (чи сприйняти у нашому внутрішньому досвіді) жодної абстрактної ідеї. Кожного разу ми отримуватимемо не час чи простір взагалі, а "зараз-час" чи "тут-простір". Але, тим не менш, звідкіляся ці абстрактні ідеї все ж таки беруться, чи, інакше кажучи, існує певна інстанція, яка надає цим абстрактним ідеям певний модус існування, а саме – удаване існування. Якщо такою інстанцією не є а ні природа, а ні Бог (як Бог, так і природа можуть виступити причиною виключно необхідного, але жодним чином не удаваного, існування), то єдине, що залишається – це сама людина, яка починає використовувати свій розум некоректним способом.

Отже абстрактні ідеї виникають за причини двох хибних способів розумової діяльності: коли ми розглядаємо певні якості предметів окремо від інших якостей, коли ми намагаємося абстрагувати буття тієї чи іншої якості від процесу її сприйняття. Звісно, як перший, так і другий спосіб формування і сполучення думок (до цих двох дій, за Берклі, можуть бути зведеними всі мисленеві акти) не є правильними. Однак зараз нас цікавить не стільки те, як можна позбавитися цієї звички утворювати хибні абстрактні ідеї (нагадаємо ще раз, що хиб-



ність абстрактних ідей має для Берклі не гносеологічне, а насамперед онтологічне обґрунтування), скільки те, звідки взагалі вона береться?

Очевидно, що вважати її божественним подарунком (на кшталт потягу до пізнання) аж ніяк не можна. Більш того, сам Берклі окреслює цю звичку поняттям "спокуса". Тому єдиним джерелом цієї причини походження хиби слід назвати саму людину. Але подібна відповідь викликає чимало наступних і вкрай складних проблем. Зокрема, виявляється, що формуючи одну зі своїх здатностей (нехай навіть і таку негативну здатність, як здатність породжувати хибу) людина отримує одну з властивостей Бога: виступати причиною як своєї власної діяльності (в цьому сенсі здатність, яку сама собі дарує людина є здатністю помилятися), так і причиною буття. Звісно, чим парадоксом "негативної рівності" Богу можна було б нехтувати, якби не одне "але". Річ у тім, що прирівнення Бога до людини (наділення людини божественними здатностями) спричиняє необхідність пояснення підстав розмежування "нормального" та "аномального". Тобто основою істини, за Берклі, виступає нормальне сприйняття світу, яке властиве Богові. Привілейованість божественного сприйняття по відношенню до всіх інших впливає з його самодостатності, воно є причиною самого себе (у цьому сенсі можна сказати, що Бог не прагне до пізнання істини, оскільки він сам є як пізнанням, так і істиною). Але, якщо у певних випадках, людське сприйняття є таким же самодостатнім як і божественне, тобто сама людина обумовлює процес і результати сприйняття, то стає вкрай складним визначити причину за якої нам слід надавати перевагу божественному сприйняттю перед людським, і, відповідно, – чому одне сприйняття ми вважатимемо нормальним (загальним, адекватним і правильним), а інше – аномальним і неадекватним.

Фактично відповіді щодо причин, які підштовхують людину до абстрагування і породження хиби Берклі не дає. Він обмежується виключно критикою абстрактних ідей як таких, оскільки вони виступають одночасно джерелом хиби і причиною чисельної кількості наукових суперечок.

Таким чином, про що Берклі пише у пар.22 Вступу, саме в припиненні впливу основи будь-яких словесних суперечок (тобто відмові від концепції абстрактних ідей) він бачить свою основну заслугу в сприянні розвитку науки, а також росту істинного і здорового знання. Цілковито співзвучними цій частині вступу є пар.143–144 "Трактату", в яких Берклі розглядає причини ускладнень, які виникають в науках про "духовні речі" (насамперед в метафізиці та етиці). Фактично переважна більшість всіх суперечок, непорозумінь та нісенітниць, які переповнюють ці дві науки, за Берклі, впливає з прагнення людини спочатку утворювати абстрактні поняття про сили та окремі дії духу, а потім – розглядати утворені абстрактні ідеї відсторонено як від розуму або духу, так і від співвіднесених з ними предметів і дій.

До речі, в цій же суцільній відмові від концепції абстрактних ідей вбачає оригінальність та специфіку вчення Берклі і В.Віндельбанд, на думку якого центральним положенням його теорії є ніщо інше як заперечення існування абстрактних ідей<sup>6</sup>, які не можуть існувати не тільки в природі, але й в душі<sup>7</sup>. При цьому майже одразу кидається в око та відмінність між словами та ідеями, до якої протягом всього трактату звертається Берклі (на якій він наголошує і яку він постулює). Тобто самі по собі ідеї складають основу як нашого мислення, так і процесу побудови наукових теорій. Але справа в тім, що доволі часто ми сприймаємо не ідеї як такі, а тільки їх знаки, чи інакше кажучи – ті слова якими вони позначаються. В результаті чого навколо ідей (звісно ж, яс-

них, чітких і прозорих) утворюється своєрідна аура "зловживання словами", "завіса слів".

Більш того, завдяки ряду гадок, в своїх розмислах людина починає апелювати не до ідей, а до слів (до речі саме тому в пар.22 однією з трьох настанов свого дослідження Берклі називає "обмеження думок власними вивільненими від слів ідеями"). Найбільш шкідливою гадкою у цьому сенсі є впевненість в тому, що єдиним призначенням мови є позначення наших ідей, з чого робиться відповідний висновок про наявність чіткої кореляції між словами та ідеями: якщо є слово, то йому обов'язково має відповідати певна ідея. Подібна інтерпретація походження слів як дзеркальних відбитків ідей, фактично заперечує можливість існування понять, які б не мали певного змісту. Тому, якщо слово не має конкретного значення (тобто якщо ми не можемо співвіднести його з якоюсь конкретною ідеєю), то з цього робиться припущення, що воно відбиває абстрактне поняття. Певною мірою подібний хід міркувань може нагадати спрощений варіант онтологічного аргументу, коли наявність слова виступає основою доведення існування його денотату.

Критикуючи цей спосіб обґрунтування існування абстрактних ідей Берклі мав довести дві речі: а) те, що слова не завжди чітко і аподиктично співвідносяться з ідеями; б) те, що джерелом походження слів можуть виступати не тільки ідеї. Стосовно першого з перелічених моментів, Берклі звертається до звичайного досвіду використання мови і розмірковує наступним чином: якщо зв'язок між словами та ідеями був необхідним, то одні й ті самі слова викликали би у різних людей одні й ті самі ідеї. Однак, оскільки таке трапляється далеко не завжди, то з цього впливає неправомірність встановлення аподиктичного зв'язку між ідеями і словами. Проте, якщо наведений аргумент, який вживає Берклі, може здатися доволі банальним, то наступні його міркування видаються значно більш цікавими. Йдеться про те, що причиною ототожнення слів з ідеями виступає припущення, що єдиним призначенням слів є реалізації функції означення. Але, насправді, які відмічає Берклі, слова виконують ще й цілий ряд інших функцій, як то: викликати певну пристрасність, спонукати до певної дії, налаштувати на певний душевний стан тощо. І в цьому сенсі між словами та тими наслідками, які вони спричиняють зовсім не обов'язково повинні виникати ідеї. Наприклад, читаючи чи слухаючи опис якихось подій в нашій душі можуть виникати відчуття страху, любові, ненависті, здивування, огиди тощо, для чого зовсім немає потреби аби в оповіді безпосередньо з'явилося слово "страх", "ненависть", і т.д. Тому, каже Берклі, ми можемо дуже легко віднайти в нашій мові такі слова, яким не відповідає жодна ідея. Зокрема, такими словами позначаються абстрактні ідеї.

Отже проголошена Берклі настанова на пошук чистих і незабруднених словами ідей призвела його до проголошення доволі характерної для філософії всього Нового часу орієнтації на пошук універсальної та доступної системи знання: відкинувши завісу слів, ми "спрямовуватимемо свій погляд в небеса, заглиблюватимемося у земні надра, ознайомлюватимемося з писаннями вчених мужів та вглядатимемося у темні сліди давнини". Не піддаючи цю методологічну модель наукового пошуку Берклі більш ретельному аналізу, зауважимо виключно на тій мапі гносеологічної географії, яку пропонує Берклі. Фактично ця мапа складається з двох материків: фізичного (все, що є на землі, над землею та під нею) та історичного (розроблені в процесі людського пізнання теорії, концепції, системи знання)<sup>8</sup>, які якщо й сполучаються, то якимось надзвичайно дивним, якщо не сказати – дивовижним, чином. Дивовижність подіб-



ного сполучення полягає в тому, що історична передача знання передбачає наявність мови і слів. Однак слова завжди вводять в оману та породжують хибу. У зв'язку з чим доволі симптоматичним виступає сумнів Берклі щодо можливості передачі істинних знань за допомогою мови: "більша частина знань є настільки заплутаною і затьмарена зловживанням слів та мовою, що може виникнути запитання: чи не є мова більше перешкодою, ніж допомогою у розвиткові науки?" (пар.21).

Таким чином, підводячи підсумок беркліанському аналізу джерел походження хиби ми можемо вказати на наявність двох її основних причин, які обидві коріняться в людині. Перша причина – це припущення існування несприйманого світу, чи такого реального світу за яким би ми визнавали власне, незалежне від нашого власного сприйняття існування. Наслідком, подібного хибного уявлення є скептицизм, який завжди заповнює собою лакуну, що утворюється в зазорі подвійності існування: між інтелегібельністю та реальністю. Адже щойно ми припустимо можливість існування сприйманих нами речей і таких, що мають незалежне від сприйняття існування, як одразу ж потрапимо у небезпечну прірву, що розверзається між світом самим-по-собі і світом-для-нас.

Друга причина походження хиби – це віра в абстрактні ідеї, які штучно затьмарюють процес пізнання і сприяють непорозумінню між вченими. У цьому плані той спосіб пояснення виникнення хиби, який пропонує Берклі є надзвичайно своєрідним продовженням беконівсько-декартівсько-спінозівської лінії. Спільним з цією традицією є те, що для Берклі, хиба виникає виключно як наслідок певної характерної для людини властивості (для Бекона це були ідоли, для Декарта – неочевидні гадки, для Спінози – афекти, для Берклі – здатність до абстрагування). Своєрідність же беркліанського витлумачення хиби полягає в тому, що він ніяк не може визнати за цією людською здатністю онтологічного статусу, тобто припустити її божественне походження.

<sup>1</sup>Шеллинг Ф.В.И. Сочинения в 2-х т. – М., 1989. – Т.2. – С.457;  
<sup>2</sup>Рассел Б. История западной философии. – Ростов н/Д., 1998. – С.731–732; <sup>3</sup>Панич О.О. Проблема скептицизма у філософії Джорджа Берклі: Стаття перша // Філософська думка. – 2003. – №2. – С.51–72; <sup>4</sup>Локк Д. Сочинения в 3-х т. – М., 1985. – Т.1. – С.208; <sup>5</sup>Беркли Дж. Сочинения. – М., 2000. – С.123; <sup>6</sup>Виндельбанд В. История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками: в 2-х т. – М., 1997. – Т.1. – С.332; <sup>7</sup>Виндельбанд В. История философии. – К., 1997. – С.397; <sup>8</sup>Беркли Дж. Сочинения. – М., 2000. – С.135.

Надійшла до редколегії 23.02.2005

О.Л. Русина, мол. наук. співроб.

## ТЕЛЕБАЧЕННЯ ЯК МІФОТВОРЧІСТЬ (ЧАСТИНА 2)

*У статті розкрита природа міфу та прояви міфотворчості в сучасних засобах масової інформації і телебачення.  
The article analyses the nature of the myth and the creation of myths in modern means of mass media.*

Слово "міф" має подвійне значення: під ним мається на увазі як вигадка, ілюзія, так і справжня, реальна подія і, що ще важливіше, подія сакральна, значне і таке, що служить прикладом для наслідування, священна традиція. Ці дві характеристики, на наш погляд, виражають зміст і роль міфів в ЗМІ сьогодні.

Потенційно кожне повідомлення ЗМІ містить в собі основу для породження міфу або підтримка того, що вже існує, або саме є міфом.

Повідомлення ЗМІ носять міфологічний характер, оскільки важко провести грань між реальністю і вигадкою, а також тому, що повідомлення засноване на проведених в житті певної моделі поведінки, певного відношення.

Міфи генеруються засобами масової інформації в результаті багатократної появи в ЗМІ повідомлень про який-небудь факт, подію, явище, персону. Об'єкт журналістського твору обростає безліччю тлумачень, характеристик, описів, відомостей, з декількох або багатьох повідомлень у реципієнта формується єдиний образ події.

Таким чином, розповідь про який-небудь об'єкт стає схожим на міфічну розповідь, на міф. У образ об'єкту можуть вміщатися протилежні точки зору. Міфи створюються ЗМІ і тоді, коли повідомлення є чистою вигадкою. Породжуються вони і тоді, коли увага акцентується і фокусується на певних подіях, особах, темах. Також міф виражає і безліч характеристик одного об'єкту, одержаних із ЗМІ, з інших джерел, із безпосереднього досвіду.

Відомості, що суперечать один одному, отримані із альтернативних джерел, також можуть служити основою міфів<sup>1</sup>.

Міфологічна свідомість мислення завжди була присутня людській природі. Тому людина, зважаючи на особливості індивідуального сприйняття, сама проводить, створює свої власні міфи як із приводу себе, так і з приводу навколишнього її світу. Багато чинників впливає на те, що людина постійно живе у світі міфів. ЗМІ або пропонують нам певні міфи у своїх повідомленнях, або сприяють їх

породженню та генерують їх. Породження міфів ЗМІ виступає як результат взаємодії реципієнтів і журналістів, комунікації між ними. Аудиторія – активний учасник цього процесу. Дійсність міфологізується завдяки активним діям обох сторін. Можна сказати, що "ЗМІ в цьому процесі виступають як головний генератор міфів, тобто того, хто створює, проводить міфи, породжує і сприяє їх закріпленню в культурі та у свідомості людини, підтримує існування того або іншого міфу"<sup>2</sup>. Така роль ЗМІ стала можлива тільки завдяки розвитку комунікаційних технологій, які дозволили охоплювати найширшу аудиторію і мати великий ступінь впливу на масову і індивідуальну свідомість.

Міфи зачіпають глибинні основи психіки, мислення людини. Розповсюдження засобами інформації тих або інших міфів може надавати конструктивний або деструктивний вплив на все суспільство.

Засоби масової комунікації привертати до себе пильну увагу вітчизняних дослідників як у міру свого зростання, так і у зв'язку з політичним курсом на активізацію участі громадян в розвитку країни, що було відбито свого часу у відомих рішеннях XX з'їзду КПРС. З цими обставинами було пов'язано і посилення інтересу до аналізу масової комунікації за кордоном, перш за все на Заході і особливо в США, де в даній області був накопичений і проводився найбільш обширний матеріал.

Для теорії масової комунікації є, важливим, саме поняття "масова комунікація", без якого, як це неважко собі уявити, ніякі її теоретичні розробки взагалі неможливі.

В рамках дискусії "Дня" про ситуацію в нашому інформаційному просторі, концепції інформаційної безпеки країни були опубліковані цілий ряд матеріалів (див. "День" №191, №195, №196, №201). Денис Жаркіх виділяє конкретні телеміфи<sup>3</sup>. Перший – інформаційна безпека безпосередньо пов'язана з добробутом чиновників і керівників, які за неї відповідають. Міф другий – обмеження доступу іноземних ЗМІ зменшить вплив інформаційної політики зарубіжних країн. Під словами "зару-

біжні ЗМІ", зрозумілими широким верствам населення, Д.Жаркіх розуміє, перш за все, ЗМІ російські і підкреслює, що Україна хоч і європейська країна, але російська мова залишається єдиною іноземною мовою, на якій середній український громадянин здатний спілкуватися.

Не можна погодитися із думкою дослідника про те, що впровадження московських технологій, примусить українців думати московськими стандартами, навіть якщо зомбування проходитиме українськй мовою. Все залежить від рівня інформаційної та загальної культури тих, хто сприймає інформацію.

Міф третій – Україна не здатна експортувати інформаційні політичні технології і призначена тільки для їх імпорту. І тут Жаркіх переходить до ідеї імперського телебачення відзначаючи, що у України немає таких імперських традицій, як у Росії, а тому експортувати в неї тоталітарні технології все одно, що їхати до Тули з своїм самоваром. На його думку, Росія вже експортує до України своє імперське бачення і користується не російськими, а українськими ЗМІ. "Якщо українське ТБ піде по шляху створення імперського телебачення (хай з національним колоритом), то експорт цього інформаційного продукту буде неможливий. Європі такий продукт не потрібен взагалі, а в Росії це вже є"<sup>4</sup>

Аналізуючи ознаки імперського ТБ (брежньовських часів), Д.Жаркіх виділяє наступне: (1) Тотальне переважання позитивної інформації. (2) Міжнародний блок новин складав приблизно половину всієї інформації. (Таким чином, обговорення внутрішніх проблем звужується і в тимчасових рамках). (3) Інформаційна подача підганялася під конкретні інтереси, які вважаються святыми і непорушними. (4) Не допускалося існування альтернативної думки. (Телеглядачів вчили критикувати, не розуміючи, і розуміти, не критикуючи). (5) Тотальне переважання політичних передач. (Учені, художники, що не мають відношення до влади, на екран не потрапляли, а політиків, контролюючих телебачення, життя інших громадян просто не цікавить). (6) Телезірки були одночасно і політиками, і чиновниками. (7) подача інформації йшла тільки у чорно-білому контексті.

Отже, виділяються витoki міфотворчості у сфері інформаційної безпеки.

ЗМІ часто дорікають в маніпулюванні громадською думкою. Наприклад, американський вчений Майкл Паренті вважає, що ЗМІ "відбирають велику частину інформації і дезінформації, якими ми користуємося для оцінки соціально-політичної дійсності. Наше відношення до проблем і явищ, навіть сам підхід до того, що вважати проблемою або явищем, багато в чому зумовлені тими, хто контролює світ комунікації"<sup>5</sup>.

Цей підхід плідний дозволяє краще зрозуміти механізми дії ЗМІ на масову свідомість, їх роль в міфологізації дійсності.

Надзавдання ЗМІ – постійно знаходитися в сьогоденні, там, де дія відбувається в даний конкретний момент часу.

ЗМІ створюють і постійно відтворюють міфи, які ми одержуємо під виглядом новин. Тому ЗМІ є могутнім інструментом оперативного управління масовою свідомістю.

Одним з перших міфологічний потенціал ЗМІ помітив канадський соціолог Маршалл Маклюен, який займався вивченням дії телебачення на масову свідомість. Він вважав, що телебачення міфологізує людське спілкування. Властива телебаченню постійна зміна картинок призводить до того, що єдиним засобом об'єднання розрізнених частин інформаційної мозаїки є міф. Згідно Маклюєну, разом з телебаченням настає епоха "нової плеїдної людини". Телевізійні новини – це міфи. Вони засновані на реальних подіях (і те не зав-

жди), але не є дзеркалом реальності. Факти – лише привід, відправна крапка для формування телевізійного міфу. При цьому міфологічне трактування реальних подій здійснюється телебаченням так правдоподібно, що глядач приймає міф за реальність.

Хрестоматійний приклад дії телебачення на глядачів – теледебати Р.Ніксона і Дж.Кенеді. Більш телегенічний Кенеді взяв верх над ґрунтовнішим Ніксоном. Але, що найцікавіше, радіослухачі, які не могли бачити зовнішні переваги Кенеді, віддали перевагу Ніксону. Таким чином, телебачення спотворило сприйняття дебатів, відсунувши їх змістовну сторону на задній план. На перший план вишли зовнішній вигляд політиків, їх одяг, манера себе тримати і т.і.

Американські дослідники Джемисон і Кемпбелл виділили п'ять основних ознак значущої для ЗМІ події.

Перша ознака – наявність головного героя, навколо якого розвивається сюжет. Глядач підсвідомо ідентифікує себе з героєм телесюжета, переживає разом з ним різні перипетії. Емоційне залучення глядача полегшує засвоєння закладеної в сюжеті інформації.

Друга ознака – драматургія події, конфлікт інтересів, який може супроводжуватися відкритим насильством. Телебачення так влаштоване, що чим сильніший конфлікт, чим жаркіші пристрасті, тим більше часу воно приділяє такого роду подіям. Подібна установка може мати наслідки, що далеко йдуть.

"У телеглядача деколи формується помилкове уявлення, що сцени насильства, які він бачить на екрані телевізора, є нормою. На події, що не містять елементів насильства, засоби масової інформації можуть зовсім не звернути уваги, а про важливі проблеми, які не можна піднести ефектно, де немає конфліктуючих сторін і відсутня яскрава особа, згадуватимуть лише побіжно"<sup>6</sup>.

Третя ознака – подія повинна містити активну дію, щоб привертати увагу глядача. Дія є свого роду "гачком", на який підсаджують глядача, щоб довести до нього яку-небудь інформацію.

Четверта ознака – новизна події і ступінь відхилення від загальноприйнятих норм. Найяскравіший і страшний приклад – це теракти 11 вересня 2001 року в США. Ця подія не мала аналогів за всю історію існування телебачення.

П'ята ознака – можливість прив'язки події до тем, які в даний момент активно розробляються ЗМІ, тобто актуальність події.

Виділені Джемисоном і Кемпбеллом п'ять ознак значущої для ЗМІ події зайвий раз підтверджують, що простір, що формується сучасними ЗМІ, є простір міфологічний. Таким чином, телебачення не просто інформує про подію, а перетворює його на міф.

Існують також вторинні ознаки важливої події. Наприклад, необхідність правдоподібності репортажу про подію.

Це важлива характеристика штучно створюваного міфу. Глядач повинен повірити, що відбувається – реальність. Тоді він підключиться до міфу. Навіть якщо йдеться про тарілки, що "літають". Адже багато хто вірить в їх існування, інакше не дивилися б передачі про такого роду "явищах".

Р. Харріс також виділяє гостроту події, можливість розповісти про неї коротко. Час телевізійного репортажу украй обмежений. Конкуренція між телеканалами дуже жорстка. Тому журналіст повинен в лічені секунди уміти привертати увагу глядача до свого сюжету.

Ще одна ознака важливості події – ступінь впливу наслідків події на конкретне співтовариство людей. Якщо навіть новина безпосередньо не стосується більшості глядачів, телебачення володіє засобами для того, щоб переконати їх в зворотньому. Можливості телеба-

чення в плані дії на масову свідомість роблять його могутнім політичним інструментом. Не випадково всі політичні пертурбації в СРСР супроводжувалися переділом влади на телебаченні.

Щоб зрозуміти суть цих розбіжностей, Автанділ Цуладзе (експерт Незалежного Інституту Комунікативістики, Росія) виділяє деякі характерні міфологеми, що формуються по відношенню до такого сильного символічного образу, як Захід.

Починає А.Цуладзе із "прив'язки" до Заходу. Тут виникає декілька міфологічних конструкцій: (1) У нас життя вже як на Заході, Росія (чи Україна) нормальні країни. (2) Наше життя ще далеке від західного ідеалу. (3) У нас життя краще, ніж на Заході, і міняти тут нічого не треба.

Перша міфологема будується на ідентифікації нас із західним світом, на уявленні про те, всі ми одна загальна сім'я. Ця міфологема, в основному, реалізується на комерційних розважальних каналах, її провідником є сучасна масова культура, яка стирає національні межі і відмінності, привчає аудиторію до єдиних стандартів поведінки і мислення. При цьому саме мас-культура є одним з найбільш ефективних провідників толерантності в суспільстві, особливо в молодіжному середовищі.

Друга міфологема характерна для ліберальних ЗМІ. Виникла вона в період "перебудови", коли населення зомбували "відчуття провини" за все скоєне комуністами. "Архітектори перебудови" закликали до "покаяння", але це "покаяння" вилилося в те, що очорнило власну історію, а боротьба з державою перетворилася на головне гасло лібералів.

У цій міфологічній конструкції на противагу "чорному" минулому задається образ "світлого" майбутнього – західна демократія.

Третя міфологема про те, що "Захід нам не указ". Телебачення відповідає на сформовані у суспільстві запити на захист національної гідності і національних інтересів. При цьому трьох представлених нами "таборів" телевізійників – розважального, ліберального і державницького – жоден не в змозі виступити повноцінним суб'єктом формування толерантності в суспільстві.

Суспільство втомилося від конфронтації. Але ні влада, ні ЗМІ не можуть їй цього забезпечити. У цьому полягає якнайглибша суперечність сучасного моменту.

Для подолання цієї суперечності необхідно позбутися застарілих міфологем і стереотипів, що відображають вже не існуючу політичну реальність.

З середини 80-х років в США телебачення стало основним джерелом новин для 62 % американців, газети – для 56, радіо для 13, журнали для 9, а прямою міжособовою спілкування – тільки для 1 % (сума більше 100 %, тому що можна було називати більше одного джерела, що ще більше знижує значення особистого спілкування). Таким чином, з процесу отримання інформації виключається діалог, який створює найважливіший захист проти маніпуляції свідомістю. Одержувачі

повідомлень перетворюються на натовп в тому сенсі, що вони можуть лише пасивно сприймати сигнали від "комунікатора-суггестора".

Відкриттям ХХ століття слід визнати встановлений наукою факт, що мозок людини не може відрізнити реальну ситуацію життя від уявної в мисленні. Гіпноз є найціннішим і переконливішим підтвердженням цього факту. В стані гіпнозу людина вірить в будь-які твердження гіпнотизера – він їх уявляє, а мозок приймає їх за реальну картину і впливає на організм людини. Тут можна провести паралелі із міфотворчістю. Телебачення, яке на рівні державної ідеології є штучним конструюванням тієї реальності, в якому існує суспільство, реагуючи не на істину історії – факти, статистику, всесторонні знання щодо причин і цілей суспільних явищ минулого або сьогодення, а на спотворений, упереджений або свідомо підроблений спосіб інтерпретації цього явища міфотворцями-ідеологами згідно їх кон'юнктурних цілей.

Телебачення поставляє увазі людину наочно-образний матеріал, а мислення людини свідомо або несвідомо витягує логічний сенс і значення цих образів.

Людина нашого суспільства повністю зомбується на результат – будь-якими способами добути гроші, а оскільки найкоротший спосіб одержати гроші – це крадіжка, то по суті культ грошей розкладає суспільство зсередини і вселяє йому свій головний принцип: чим аморальніше способи заробітку – тим швидший і вагомийший результат.

На думку Інни Підлуської (Президент Фонду "Європа ХХІ") чітко проявляють себе наступні міфи: (1) ЗМІ підтримують авторитет політичних лідерів, виставляючи їх у негативному або кумедному світлі. (2) ЗМІ цікавляться лише політичними скандалами. (3) ЗМІ друкують і транслюють лише ту інформацію, за яку їм платять.

Разом з тим, існують і реальні проблеми: ЗМІ не виконують своєї основної функції, оскільки переважно розважають, інтерпретують, оцінюють, а не інформують суспільство; кампанія в ЗМІ, "бренди" та "іміджі" впливають на результати виборів більше, ніж ідеологія, політичні кроки і програми; ЗМІ намагаються самі стати гравцями, захищаючи інтереси своїх власників, а не суспільства, замовчують невідомі для своїх власників інформацію та ігнорують альтернативні думки.

<sup>1</sup>Мельник Г.С. Масс Медиа: Психологические процессы и эффекты. – СПб., 1996. – С.103; <sup>2</sup>Обухова В.А. СМИ как главный генератор мифов в современном обществе. Телевизионная реклама в классификационном аспекте. Коммуникация в современном мире // Материалы всероссийской научно-практической конференции исследователей журналистики, рекламы и публичных рилейшнз. Воронежский государственный университет, факультет журналистики. – Воронеж, 2004. – С.26–27; <sup>3</sup>Жарких Д. Информационная безопасность. Витики мифотворчества // "День". – № 206, п'ятниця, 10 листопада 2000 р.; <sup>4</sup>Там само; <sup>5</sup>Паренти М. Демократия для немногих. – М., 1990. – С.216; <sup>6</sup>Харрис Р. Психология массовых коммуникаций. – М., 2001. – С.233; <sup>7</sup>Там само. – С.236–237; <sup>8</sup>Цуладзе А. Право знати: історія, теорія, практика. – К., 2003. – № 3–4 (75–76).

Надійшла до редколегії 13.05.2005

М.М. Стадник, докторант

## ПРОТЕСТАНТИЗМ: ТЕОЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ ВЗАЄМОВІДНОСИН НАУКОВОГО І РЕЛІГІЙНОГО ПІЗНАННЯ

*У статті йдеться про сучасні методологічні основи протестантської гносеології у її взаємодії з науковим пізнанням. Розкрито особливості структури теологічного розуміння наукового і релігійного пошуку. Показано, що сучасна протестантська гносеологія побудована на намаганні коадаптувати науку і релігію.*

*In work the modern methodological bases protestantics gnosology in interrelation with scientific knowledge are opened. Is opened features of structure of theological understanding of scientific and religious search. Is shown, that modern protestants gnosology to aspire to connection a science and religion.*

Практично кожний із дослідників, які так або інакше розглядають проблему взаємодії науки і релігії, зупи-

няються на аналізі окремих елементів релігійної гносеології. Особливого значення, у цьому процесі, надаєть-

ся осмисленню різноманіття модерністських гносеологічних тенденцій у протестантизмі. Водночас, на теперішній час, ще не у повній мірі проаналізовано методологічну основу сучасних модерністських тенденцій у протестантській гносеології.

Дана тема розкривалась у наукових працях В.І.Лубського, Т.Г.Горбаченко, М.В.Лубської, А.М.Колодного, а також теологами Д.Гудінгом, Д.Ленноксом, І.Барбуром тощо. Але слід зауважити, що на теперішній час у науковій літературі недостатньо розкрито основи гносеології протестантизму у їх взаємодії із наукою.

Метою даної статті є розкриття основ теологічної методології і зіставлення елементів наукової гносеології у їх взаємодії з протестантською, для обґрунтування коадплативної єдності наукового й релігійного пізнання.

Теологи сучасного протестантизму, у своїх логічних обґрунтуваннях, намагаються максимально використати досягнення сучасної науки, із метою коадптувати науку до релігії. Першооснови цього процесу зародились у теологічній доктрині епохи великих наукових відкриттів і виникнення протестантизму. Особливе місце у осмисленні сучасних коадплативних тенденцій протестантизму належить переорієнтації логіки пізнавального процесу. Осмислити її можливо шляхом зіставлення наукового пізнання й методів пізнання у протестантизмі. Для цього сучасні теологи намагаються, шляхом зіставлення окремих елементів наукового й релігійного пізнання, показати перевагу теологічної доктрини. Як правило, у цьому процесі протестантські теологи порушують концептуальні основоположення сучасної наукової гносеології, зокрема, принцип об'єктивності, принцип пізнаваності, активного творчого відображення, діалектики, практики, історизму, конкретності істини тощо. У протестантській доктрині пізнання розглядається у співвідношенні між різними основними елементами наукового пошуку: фактами й теорією, аналізуються й зіставляються теологічні аргументи, тобто релігійний досвід, переказ й обряд. Функції їх апелюють до певної "тотожності" між функціями релігійної віри і наукових теорій. При аналізі наукового пізнання теологи намагаються "відірвано" від усієї системи наукового пошуку, апелювати до окремих дійсних сторін цього процесу.

Так, сучасні протестантські теологи визнають, що основними компонентами сучасної науки є спостереження й експериментальні дані, загальні концепції й теорії. У співвідношенні теорій із фактами з часів Бекона й Милля представники індуктивного методу вважали, що основою для науки є спостереження, а теорії створюються шляхом їхнього узагальнення. Однак такі уявлення показали, що для створення теорій необхідні також нові поняття й гіпотези, які не засновані на фактах. Окрім того, теорії найчастіше мають справу з об'єктами й відносинами, які не можна споглядати безпосередньо.

Структура наукового пізнання, на думку Ієна Барбура включає шлях від отриманих даних до теорій не безпосередньо, а через акт логічного міркування, який містить такі елементи пізнання як моделі, аналогії, уяву тощо. Це є акт творчої уяви, для якого не існує чітких правил і обмежень. Нове поняття або співвідношення найчастіше вводиться за аналогією з більш відомим поняттям або співвідношенням, які піддаються деяким удосконаленням і переробці. Часто така аналогія у подальшому переходить у концептуальну модель відображуваного об'єкта, якого не можна спостерігати безпосередньо. Модель веде до формулювання узагальненої й абстрактної теорії. Наприклад, модель більярдних куль припускала існування невидимих часток газу, що зіштовхуються один з одним подібно більярдним кулям. На підставі цієї моделі було розроблено кінетич-

ну теорію газів. Щоб теорію можна було використовувати у науці, її необхідно перевірити експериментально. Окрім того вона передбачає існування визначених, реальних результатів спостережень. Якщо теорія або гіпотеза вірна, то пошукач очікує визначені підсумкові результати, хоча процес міркування завжди має на увазі різні припущення, допоміжні гіпотези і правила, що зв'язують теоретичні й експериментальні дані. У випадку кінетичної теорії газів ми можемо розрахувати зміну імпульсу гіпотетичних часток при ударі об стінку посудини. Допустивши ідеально пружне зіткнення і, нехтуючи малим розміром часток, ми одержимо закон Бойля, що зв'язує тиск з обсягом газу. Підтвердження цих висновків дозволяє прийняти наукову теорію ймовірно<sup>1</sup>.

Гіпотетично-дедуктивні погляди процесу пізнання домінували у філософії науки в 1950–х і початку 1960–х рр. У їх основі міститься можливість опису мовою спостережень, вільному від теоретичного навантаження. Різні теорії повинні перевірятися за допомогою визначених і об'єктивних даних. Хоча узгодженість із даними ще не доводить теорію, оскільки може виявитися, що й інші теорії теж із ними узгоджуються. Проте Карл Поппер й інші вважали, що неузгодженість із даними переконливо заперечує теорію. Однак вивчення історії науки поставило це судження під сумнів.

У ряді випадків дані, що не узгоджуються, можна привести у гармонію з теоретичними припущеннями за допомогою введення спеціальних допоміжних гіпотез. Перші супротивники астрономії Коперніка були упевнені, що гіпотеза, відповідно до якої Земля обертається навколо Сонця, невірна, оскільки немає помітних щорічних змін положення найближчих зірок щодо далеких. Однак Копернік усунув це протиріччя, запропонувавши гіпотезу, до якої всі зірки занадто далекі, якщо порівняти відстань до них із розміром Сонячної системи. В інших випадках теорія залишалася незмінною, а суперечливі дані просто визнавалися не поясненою аномалією. Ньютон у своїх "Початках" вважав, що рух апогею, який спостерігається, орбіти Місяця при його обертанні навколо Землі вдвічі більший того, який передбачався у його теорії. Протягом шістдесятих років – це протиріччя, що далеко виходило за рамки можливих експериментальних погрешностей, його не могли пояснити, але воно ніколи не використовувалося для спростування теорії.

Ми ніколи не можемо перевірити окремо узятую теорію. Вона повинна розглядатися як частина системи теорій. Якщо теорія погано узгоджується з даними по якомусь моменті, то інші частини системи, звичайно, можна добудувати так, щоб усунути це протиріччя. Теорії, які оперують поняттями, що виходять за межі спостереження, неоднозначно визначаються даними. Звичайно, група загальноприйнятих теорій просто приймається як даність і безсумнівно, тоді як уся увага концентрується на новій або спірній теорії. У багатьох наукових суперечностях, із різними методологічними підходами, дві широкомасштабні теорії використовують різні методи інтерпретації даних або співвідносяться з різними групами даних, що осмислюються по-різному, і тоді проста експериментальна перевірка не можлива.

Більш того, на думку теологів, усі факти теоретично спричинені. Теорії впливають на спостереження по-різному. Підбір явищ для дослідження й вибір перемінних, що має велике значення для вимірів, також теоретично спричинені. Форма питань, які задаються, визначає тип відповідей, що ми одержуємо. Теорії впливають і на використання устаткування, і на вибір мови для результатів звіту щодо спостереження. Такий підхід сильно відрізняється від емпіричного, при якому знання базується на твердій підставі бездоганих фактів.

Окрім того, досліджуваний об'єкт може змінюватися у ході самого процесу спостереження. Це складає особливу проблему для мікросвіту квантової фізики і складної мережі екосистем. Виступаючи як спостерігачі, ми не можемо відсторонитися від досліджуваних об'єктів, оскільки є частиною взаємозалежної системи.

Томас Кун доводив, що наукові дані у значній мірі залежать від домінуючих парадигм. Остання являє собою групу понятійних і методологічних припущень, втілених у тих або інших наукових теоріях, наприклад, у механіці Ньютона XVIII століття або у теорії відносності й квантовій фізиці XX століття. Парадигма неявним образом устанавлює для даної наукової громади питання, на які можуть бути отримані відповіді, й способи пояснення, які варто шукати. Зміна парадигми – це "наукова революція", "радикальна трансформація наукової уяви", що не визначається однозначними експериментальними даними або звичайними критеріями дослідження. Тому прийняті парадигми більш стійкі до змін, й спростувати їх складніше, ніж окремі теорії. Парадигми створюються в рамках визначених історичних світоглядів<sup>2</sup>. Такий контекстуалізм, історизм і релятивізм протистойть формалізму й емпіризму Поппера.

Протестантські теологи виділяють чотири критерії оцінки теорій при звичайному науковому дослідженні:

1. Відповідність істини з отриманими даними. Це найважливіший критерій, хоча він і не може бути точним доказом істинності теорії, оскільки інші, ще не розроблені, можуть не гірше або навіть краще узгоджуватися з даними. Теорії завжди визначаються даними. Але неузгодженість із ними ще не доводить помилковості теорії, оскільки спеціальні гіпотези і не пояснені аномалії можуть зберігатися протягом не визначеного часу. Проте, узгодженість із даними й успіх пророкувань, особливо нових, що раніше не очікувалися явищ, служить вражаючою підтримкою для теорії.

2. Теорії повинні бути взаємозв'язаними і узгоджуватися з іншими прийнятими теоріями. Науковці цінують також внутрішній взаємозв'язок і простоту теорії (простоту формальної структури, найменше число незалежних і спеціальних припущень, симетрію тощо).

3. Охоплення. Окрім того, критеріями оцінки теорій можуть служити всесторонність і єдність. Теорія цінна, якщо вона зв'язує воедино раніше розмежовані області, якщо вона підтримується різноманітними свідченнями або застосовна щодо широкого кола відповідних перемінних.

4. Результативність. Теорія оцінюється не просто з погляду її минулих досягнень, але і з погляду її нинішніх можливостей і здатності створити каркас для майбутніх дослідницьких програм. Чи результативна теорія для підтримки подальших теоретичних розробок, для створення нових гіпотез, пропозицій щодо нових експериментів? Основна увага звертається тут на безперервну дослідницьку діяльність наукового співтовариства, а не на кінцевий результат їхньої роботи<sup>3</sup>.

У західній традиції існує три основних погляди на отриману істину, кожний з яких звертає основну увагу на ті або інші з перерахованих вище критеріїв. Прихильники першого з цих поглядів вважають, що припущення правдиве, якщо воно відповідає дійсності. Це загальноприйняте розуміння істини. Твердження "йде дощ" істинно в тому випадку, якщо дійсно йде дощ. Таку позицію займає класичний реалізм, і вона відповідає емпіричній стороні науки, визначеної першим критерієм: теорія повинна узгоджуватися з даними. Однак ми уже відзначали, що не існує вільних від теоретичного навантаження фактів, із якими можна порівняти теорію. Багато теорій постулюють явища, що не спостерігаються. У науковця немає прямого доступу до дійсності, щоб

порівняти її з нашими теоріями. Прихильники взаємозв'язку вважають, що група припущень дійсна, якщо вона є всебічною й внутрішньою, не суперечливою. Таких поглядів дотримується раціоналістична й ідеалістична філософія, і вони відповідають теоретичній стороні науки. Теорія ніколи не оцінюється ізольовано від інших доктрин. Є частиною системи теорій, тому в розрахунок необхідно приймати не тільки зв'язність, але й охоплення. Однак із такою позицією теж пов'язаний ряд проблем, оскільки в одній області може бути кілька зв'язних груп теорій. Окрім того, судження про узгодженість із даними відрізняються за своїм характером від суджень про внутрішній взаємозв'язок, і тому їх не можна порівняти одне з одним. Нарешті, сама дійсність більш парадоксальна і менш логічна, чим це уявляється раціоналістам.

Третій, прагматичний погляд визнає, що припущення дійсне, якщо воно підтверджується практикою. Науковець зобов'язаний судити по наслідках. Чи істина теорія і чи наводить вона на міркування? Чи корисна вона для задоволення індивідуальних і суспільних потреб і інтересів? Ідеї й теорії служать керівництвом до дії у визначеному контексті. Прихильники інструменталізму і лінгвістичного аналізу звичайно відкидають питання про істину і говорять лише про різні функції мови. Однак вони найчастіше розділяють прагматичний погляд на наукову мову. Деякий прагматичний елемент є у тезі Куна, що наукове дослідження вирішує проблеми лише у визначеному історичному контексті й у контексті визначеної парадигми. Ця сторона науки відображена у нашому останньому критерії, результативності. Проте сам по собі він неадекватний, оскільки без подальшої перевірки концепцій за допомогою інших критеріїв, залишається не зрозумілим, "працює" ідея або чи вона "корисна"<sup>4</sup>.

Таким чином, істина повинна співвідноситися з дійсністю. Але оскільки дійсність як така для нас недоступна, критеріями істини повинні служити всі чотири вищезазначені пункти. Узяті разом, вони містять у собі всі перераховані погляди на істину. На визначеній стадії наукового дослідження, той або інший критерій може бути важливішим інших. Оскільки як визначення істини приймається – її відповідність дійсності, то ми маємо справу з деякою формою реалізму, але це – критичний реалізм, тому що він з'єднує різні критерії.

Порушуючи закони логічного мислення, допускаючи свідомі логічні помилки, Ієн Барбур вважає, що структури релігії й науки у певному відношенні подібні, хоча вони і відрізняються по декількох важливих моментах. Як нібито "бездоганні" дані – релігійна громада використовує особистий досвід, а також перекази й обряди, що склалися у релігійній традиції. Релігійний досвід, завжди інтерпретується за допомогою з'єднання концепцій і вірувань. Ці концепції й вірування не є результатом логічного аналізу даних. Їхнім джерелом служать акти творчої уяви. Моделі також виводяться з традиційних переказів і виражають структурні елементи, які у динамічній формі повторюються у відповідних оповіданнях. Самі моделі, у свою чергу, приводять до формування абстрактних концепцій і визначених вірувань, які систематично формулюються у богословських доктринах<sup>5</sup>.

Експериментальна перевірка релігійних вірувань, як зазначає Барбур, "досить проблемна". Окрім того, не існує досвіду, вільного від інтерпретації, так само, як у науці не існує даних, вільних від теоретичного навантаження. Релігійні вірування впливають на досвід і інтерпретацію традиційних переказів і обрядів. Парадигми тут також незвичайно стійкі до змін, і якщо парадигма все – таки змінюється, то разом із нею змінюється і вся сукупність понятійних і методологічних припущень. Розглянемо по черзі кожну з цих ознак релігійного пізнання<sup>6</sup>.

У різноманітних світових традиціях повторюються шість різних типів релігійного досвіду.

1. Духовний досвід включає "пізнання божественного" люди описували "почуттями благоговіння і поваги, таємниці й подиву, святості". Люди можуть "випробувати почуття потойбічності", "протистояння й зустрічі" тощо. Як правило, люди розуміють свою залежність, кінцеву, обмеженість і випадковість. Інтерпретація досвіду часто здійснюється у рамках особистісної моделі божественного.

2. Містичний досвід єдності. Містики вказували на "досвід єдності всіх речей, знайдених у глибинах душі людини й у світі природи". Єдність досягається "дисципліною медитації і характеризується радістю, гармонією, спокоєм і світлом". У крайніх формах цю єдність можна описати як "самовідданість, утрату власної індивідуальності й радість, близьку до блаженства". Такий досвід часто співвідноситься з як із безособовими, так і особовими моделями божественного. Основний тиск тут робиться на єдність людську й божественну, а не на їхній поділ. Два, вище описані типи релігійного досвіду найбільше широко поширені у світі.

3. Досвід переорієнтації. У житті деяких людей за визнанням провини впливав досвід прощення. Інші описували перехід від відчуженості до цілісності й примирення. Деякі випробували зцілення від внутрішніх захворювань або відновлення взаємин з іншими. Така переорієнтація і відновлення, раптового або поступового, може привести до примирення із самим собою, звільненню від егоцентризму, до відкритості назустріч з новим можливостям життя, до співчуття іншим людям, а часом і до присвяти себе життю, заснованому на повній довірі й любові. Такий досвід займає важливе місце в християнській традиції.

4. Мужність при зустрічі зі стражданням і смертю. Досвід страждань, смерті і швидкої кінцевості існування відома усім, і відгуки на нього можна знайти практично у всіх релігійних традиціях. Безглуздість переборюється, коли люди розглядають завдання людського буття у широкому контексті, що виходить за рамки життя окремої людини. Відношення до страждань і смерті стає іншим, коли на зміну тривозі приходить довіра (у західній традиції), або коли відчуженість замінюється прихильністю, яка дає стражданням і смерті владу над нами. Подібний досвід, звичайно, можна описувати в психологічних термінах, однак релігійні традиції трактують його у зв'язку з уявленням про вищу реальність, що лежить за межами особистості.

5. Моральний досвід зобов'язання. Багато людей відчують моральні вимоги, що перевершують їхні власні можливості. Хоча голос совісті хоч і частково є продуктом соціальних умов, він може також вести людей до осуду їхньої культури і моральних учинків перед особою зла і навіть перед особою смерті. Судження про добро і зло, про істинне або хибне людина виражає у світлі своїх уявлень про природу вищої реальності. Моральні вимоги можна розуміти як Божу волю до справедливості й любові або як вимога гармонії у космічному процесі. На Заході пророчий протест проти соціальної несправедливості розглядався як відгук на Божі цілі.

6. Благоговіння перед порядком і творчими силами світу. На інтелектуальному рівні існування у світі гармонійності служить підставою для висновку про наявність божественного джерела порядку, краси (подібно класичному доказові "від задуму"). На рівні досвіду люди відносяться до світу з повагою, і з вдячністю за дарунок життя і з подивом перед тим, що у науці реальний порядок природи можливо пізнати нашим розумом. У духовній традиції це розуміється як залежність від Твор-

ця, що є основою порядку і творчих сил, а в містичних традиціях – скоріше, як залежність від творчих сил, іманентних природі<sup>7</sup>.

Описані типи релігійного досвіду часом здаються чимось особистісним й індивідуальним, але вони завжди переживаються у контексті громади. Досвід завжди обумовлений попередніми чеканнями й вірою. Засновники нових традицій відштовхуються від успадкованих ними культурних уявлень, навіть якщо й ставлять під сумнів деякі з них. Їх власний особливий досвід викликає могутній відгук у їхніх послідовників. У наступних поколіннях громада, що розвивається, відбирає окремі сторони індивідуального досвіду своїх членів. Така група приймає визначені форми досвіду і відкидає інші, і це обмежує припустимі вірування, хоча ці обмеження міняються протягом історичного процесу і піддаються визначеному переформулюванню. У більшості традицій існували пророчі фігури, що критикували прийняті ідеї й установлену практику, тоді як священнослужителі переважно піклувалися про безперервність і збереження традицій. У всіх традиціях були як періоди кодифікації й інституціоналізації, так й періоди реформування й змін.

Якщо завдання богослова систематично відображати життя й думки релігійної громади, то до неї входить і критична оцінка на підставі визначених критеріїв.

1. Погодженість із даними. Релігійні вірування, на думку Ієна Барбура, повинні "вірно відображати ті області досвіду, що громада вважає найбільш значимими". При чому вихідними даними тут є "індивідуальний релігійний досвід, з одного боку, і громадський переказ і обряд з іншого". Ці дані значно сильніше зумовлені теорією, ніж у випадку науки.

2. Взаємозв'язок. Погодженість з іншими прийнятими релігійними уявленнями гарантує безперервність даної традиції. Судження, що виносяться всією громадою, захищають від індивідуалізму й довільності. Однак і тут залишається місце для нових формулювань і нової інтерпретації, і, дійсно, ідеї релігійних громад значно змінилися протягом історії.

3. Охоплення. Релігійні вірування можуть поширюватися і на тлумачення інших видів людського досвіду, що лежать за межами вихідних даних, зокрема, на інші аспекти нашого особистого й громадського життя. У вік науки вони повинні, принаймні, узгоджуватися з науковими відкриттями. Релігійні вірування можуть також внести свій внесок у формування погодженого світогляду і всеосяжної метафізики.

4. Результативність. У науці теорії оцінюються по тому, як вони сприяють розвиткові конкретних дослідницьких програм, що дуже важливо для розвитку самої науки. Оскільки релігія значно різноманітніша у своїх проявах, і її функції помітно відрізняються від функцій науки, то її результативність оцінюється з різних позицій. На особистому рівні релігійні вірування варто оцінювати по їхній здатності викликати особисту трансформацію і сприяти досягненню цілісності особи. Що включає те, як вони впливають на характер людини? Чи здатні вони викликати жаль і любов? Як вони співвідносяться з сучасними проблемами нашої епохи, наприклад, з руйнуванням навколишнього середовища й небезпекою ядерної війни? Відповіді на ці питання, звичайно, залежать від парадигм і є найважливішою частиною оцінки релігії як способу життя.

3. Переказ і обряд у християнстві. Окрім релігійного досвіду, як даних для релігійних традицій виступають також перекази й обряд. Передача традиції здійснюється в першу чергу за допомогою переказу і його втілення в обрядах, а не за допомогою абстрактних концепцій і релігійних доктрин. Релігійний переказ споконвічно є

продуктом творчого переосмисленого досвіду й фактів. Пізніші усні перекази були записані і ввійшли до складу писань, що, таким чином, стали даними для наступних поколінь. Багато дослідників релігії для позначення основних оповідань релігійної традиції використовують термін міф, наполягаючи на тім, що у цей термін не вкладається ніяких, ні позитивних, ні негативних, оцінок історичності й правдивості оповідання<sup>6</sup>.

Основний релігійний переказ "описує космічний порядок й взаємини людини з ним". Вони займають важливе місце в особистому й громадському житті, оскільки схвалюють визначені види досвіду, що упорядковує, і дають зразки для вчинків людини. Ці перекази розповідають про нас самих і впливають на нашу само ідентифікацію як особистостей і як членів громади. Вони відображаються у літургії а також в обрядах. Минулі події стають дійсними за допомогою символічного втілення. У більшості культур переказ про утвір описують основні структури дійсності і космічний контекст людського існування. Інші перекази розкривають силу, що рятує. Вона здатна перебороти деякі вади й недоліки людського життя<sup>9</sup>.

У християнстві існують три основних перекази.

1. Створення світу. Перші розділи Книги Буття містять відомості про людське життя у контексті, що додає йому значення й зміст. Вони зображують світ благим, упорядкованим і зрозумілим. Зображений у цих главах Бог вільний, трансцендентний і цілеспрямований. Усі ці богословські твердження, виражені у драматичному оповіданні, в основі якого лежить донаукова космологія.

Наприклад, древні псалми, сучасні гімни й молитви постійно висловлюють подяку за створений світопорядок. Уявлення про творіння впливають на відношення до природи і до навколишнього середовища.

2. Заповіт з Ізраїлем. Оповідання про результат єгипетського полону і про потребу заповіту на Синаї не тільки займають центральне місце в іудаїзмі, але й у християнстві відіграють важливу роль. Існування громади розуміється тут як виклик Богові – Визволителю, а не тільки Творцеві.

3. Життя Христа. Найбільш важливим для християнства є переказ оповідання про життя, учення, смерть й воскресіння Христа. Ці оповідання, засновані на "історичних фактах", відіграють основну роль для індивідуальної й громадської самоідентифікації. Найважливіші обряди (євхаристія, або Таємна вечеря) і свята (Різдво й Великдень) прославляють і втілюють найбільш важливі частини цього переказу<sup>9</sup>.

Таким чином, вихідними даними для пізнання у протестантизмі є характерний досвід, перекази й обряди окремих релігійних громад. Систематичні концепції, вірування й доктрини розробляються й переосмислюються, інтерпретуючи ці первісні релігійні явища, які поширюються і на пізнання природи.

<sup>1</sup> Барбур Іен. Релігія и наука. – М., 1998. – С.129; <sup>2</sup> Kuhn Thomas. The Structure of Scientific Revolutions. – Chicago, 1970; <sup>3</sup> Барбур Іен. Релігія и наука. – С.131–132; <sup>4</sup> Там само. – С.133; <sup>5</sup> Там само. – С.134; <sup>6</sup> Там само. – С.134; <sup>7</sup> Streng J. Frederick. Understanding Religious Life. – Belmont, 1976; <sup>8</sup> Барбур Іен. Релігія и наука. – С.136–137; <sup>9</sup> Там само. – С.138.

Надійшла до редколегії 23.04.2005

Д.А. Товмаш, асист.

## ПОЛІТИЧНА КОМУНІКАЦІЯ: СУТНІСТЬ ТА СПЕЦИФІКА

*У статті розглянуто сутність і специфіка явища політичної комунікації, проаналізовані поняття "комунікація", "політичне", "політична комунікація".*

*An essence and specificity of the phenomenon of political communications are considered; such concepts as "communications", "political", "political communications" are analyzed.*

Вивчення явища політичної комунікації важливо для розуміння соціально-політичних змін, які неможливі без ефективного обміну інформацією як усередині самої політичної системи, так і між різними політичними системами, і між політичною системою та суспільством, що є визначальним для України. За роки незалежності в Україні окрім нових каналів комунікації почали з'являтися і розвиватися нові особливі форми політичної діяльності, політичної участі, які спонукали населення, завдяки поінформованості мати можливість більш активно включатися в соціально-політичне життя країни. Такі процеси, безсумнівно, вимагають нового теоретичного осмислення.

Лінійні моделі, що від початку були створені в теорії комунікації, поступово замінюються транзакційним підходом, в якому зворотній зв'язок (у термінах лінійного підходу) стає новою ланкою, початковим етапом ланцюжка комунікації, де всі елементи процесу знаходяться в системному відношенні і здобувають своє значення тільки через зв'язок і відношення з іншими елементами. Великим здобутком даного підходу є аналіз міжіндивідуальної та групової комунікації, що є інновацією у сфері аналізу політичної комунікації.

Переважним чином концепт комунікації розглядається як універсальний процес упорядкування інформації, що надходить із виходів однієї системи до вхідних каналів іншої. І хоча в роботах Г.Лассуелла, П.Лазарсфельда, Б.Берельсона, Х.Годе та інших вчених, що заклали фундамент вивчення масової інформації, наголос робиться на специфіку спілкування со-

ціальних аудиторій, але загальна логіка пояснення комунікативних взаємодій задавалася кібернетичними моделями. Недивно, що й зараз роботи політологів являють собою використання (теоретичних чи практичних) кібернетичних побудов Н.Вінера, К.Шенона, В.Уівєра та інших. Прикладом може слугувати стаття М. Грачова "Політична комунікація", де він розглядає цей феномен через призму кібернетичного підходу<sup>1</sup>. Потрібно визнати, що перенесення кібернетичних закономірностей на феномен політичної комунікації не дозволяє розкрити її всієї сутності та й неповністю пояснює специфіку цього явища. При всій увазі, що приділяється вивченню політичної комунікації, перш за все таким її формам як політична рекламістика, політичний PR тощо, багато її граней та параметрів все ще залишаються недостатньо відрефлексованими.

Культивуючи новий аналіз політичної комунікації, потрібно зазначати, що для цього явища традиційно властива апеляція до понятійних систем різних сфер науково-гуманітарного знання – соціології, політології, філософії, кібернетики, філології та інших. У такий спосіб варто наголосити на міждисциплінарному характері політичної комунікації. Вона під власним кутом зору узагальнює різноманітні теоретичні конструкції, напрацьовані окремими галузями науки та соціального пізнання загалом. Загальновідомо, що міждисциплінарні дослідження часто призводили до цікавих і важливих результатів, які стимулювали подальший розвиток наук взагалі чи певної дисципліни зокрема. Міждисциплінар-

ний зв'язок дозволяє визначити поняття "політична комунікація" завдяки дослідженню процесів, що відображаються термінами – "політичне" та "комунікація", які є надто широкими, а разом з тим досить суперечливими<sup>2</sup>. Але попередньо, не вдаючись до детального аналізу, потрібно розглянути основні визначення поняття політичної комунікації, яких на сьогодні небагато. Проаналізувавши їх, ми можемо отримати певні теоретичні узагальнення, що надалі допоможуть розширити межі дослідження цього феномену.

Політологічний енциклопедичний словник дає таке визначення комунікації в політиці, а саме, політична комунікація – (від лат. communicatio – повідомлення, передача, бесіда, розмова) – процес передачі, обміну політичною інформацією, який структурує політичну діяльність і надає їй нового значення, формує громадську думку і політичну соціалізацію громадян з урахуванням їхніх потреб та інтересів<sup>3</sup>.

Англо-американський "Словник політичного аналізу" Джека Плейно, Роберта Рігса і Хелени Робін дає нам вузько спеціалізоване визначення, а саме, політична комунікація (political communication) – передача сенсів (смыслів – meaning), значимих для функціонування політичної системи. Політична, як і інша, комунікація передбачає комунікатора, повідомлення, будь-який канал чи засіб передачі і, нарешті, одержувача. У політичній комунікації зазвичай мають справу з написаним чи вимовним словом, але вона може відбуватися і за допомогою будь-яких знаків, символів чи сигналів, за допомогою яких передається зміст. Отже, до комунікації потрібно віднести і символічні акти – найрізноманітніші, такі як спалення повістки про заклик в армію, участь у виборах, політичне убивство чи відправлення каравану кораблів у плавання по всьому світу. У значній своїй частині політична комунікація складає сферу компетенції спеціалізованих установ і інститутів, таких як засоби масової комунікації, урядові інформаційні агентства чи політичні партії. Проте вона виявляється у будь-якій обстановці соціального спілкування, від бесід віч-на-віч до обговорення в палатах національного законодавчого органу<sup>4</sup>.

Відомі і авторитетні дослідники Крос Кетлін, Гакет Роберт визначають політичну комунікацію як соціальну взаємодію через повідомлення, яка стосується управління і здійснення влади в суспільстві. Така соціальна взаємодія може відбуватися у багатьох формах: від дебатів за кухлем пива у барі до випуску партійних буклетів і виступів політиків на сесіях і зібраннях<sup>5</sup>.

Російський дослідник Мелешкін Е.Ю. та солідарні з ним науковці розглядають політичну комунікацію як "процес обміну смислами між політичними акторами, що здійснюється в ході їх формальних і неформальних взаємодій. Образно цей феномен, за висловом Р.-Ж.Шварценберга, можемо назвати своєрідним "кровообігом" будь-якої політичної системи. Кожний із них притаманна своя сітка політичної комунікації, тобто, самостійно комунікація розвивається паралельно політичній еволюції. Знаходячись в безпосередній залежності від рівня розвитку соціально-економічного прогресу, політична комунікація є одним із засобів трансляції політичної культури. Вона відтворює норми та цінності, які сприйняті даним суспільством. Крім того, за допомогою обміну інформацією між керуючими та керованими політична комунікація допомагає прийняти узгоджені рішення. В цьому випадку на карту поставлена ефективність всієї системи та її здатність адекватно реагувати на зовнішні подразнення"<sup>6</sup>.

Український дослідник Бебик В.М. процес передачі політичної інформації, яка циркулює від однієї частини політичної системи до іншої, між політичною і суспіль-

ною системами, а також між суспільними групами та індивідами, називає політичною комунікацією<sup>7</sup>.

Український дослідник Вершинін М.С. в своїй праці "Політична комунікація в інформаційному суспільстві" розглядає політичну комунікацію як своєрідне соціально-інформаційне поле політики, а також говорить, що політична комунікація являє собою сукупність процесів інформаційного обміну, передачі політичної інформації, що структурують політичну діяльність та надають їй нового значення<sup>8</sup>.

Сучасний російський науковець Грачов М.Н. для кращого та повного розуміння поняття політична комунікація пропонує системно-кібернетичні методології дослідження. Застосування системно-кібернетичної методології для дослідження процесів і явищ, що відбуваються в політичній сфері, на його думку, дозволяє знайти в деяких з них визначені ознаки, властиві як життю чи поведінці окремого індивіда, так і функціонуванню створених людиною складних технічних пристроїв. Однак даний факт, як стверджує автор, зовсім не означає прагнення до спрощеної інтерпретації соціальної дійсності, подібного неодноразовим і справедливо критикованим у минулому спробам "наклеїти "енергетичний" чи "біолого-соціологічний" ярлик на явища криз, революцій, боротьби класів і т.п.". Системний аналіз, на відміну від механістичних концепцій, не ставить задачу вичерпно пояснити чи однозначно звести один до одного різнопланові явища лише на підставі подібності окремих їхніх сторін. Напроти мова йде тільки про те, що аналіз одного процесу може привести до висновків, що мають значення для дослідження іншого процесу<sup>9</sup>. Використовуючи системно-кібернетичний підхід, М.Грачов робить висновок, що під політичною комунікацією розуміється процес передачі політичної інформації, її переміщення як усередині політичної системи між її елементами і підсистемами, так і між політичною системою і суспільством. Політичну комунікацію, як і будь-яку іншу комунікацію, можна зобразити за такою схемою: комунікатор – повідомлення – певний канал або засіб передачі – реципієнт (отримувач)<sup>10</sup>.

Обов'язково потрібно зазначити вагомий внесок сучасного російського науковця О.І.Соловйова<sup>11</sup>, який постійно в своїх роботах дискутує з даної проблематики і тим самим розкриває різні грані феномену політичної комунікації. На його думку політична комунікація є приватний випадок вдалої реалізації інформаційних обмінів, намагань комунікатора (наприклад, владних структур) налагодити контакт зі своїм контрагентом. Таким чином її можна ідентифікувати як форму спілкування, усталену на основі спрямованої передачі інформації, що породжує осмислену відповідь реципієнта на звернення комунікатора. Зрозуміло, що подібне трактування вказує на можливість трьох ситуацій в інформаційній взаємодії – передкомунікативної, комунікативної та посткомунікативної<sup>12</sup>.

Аналізуючи дані тлумачення, ми можемо помітити, що майже всі вони визначають політичну комунікацію як процес обміну чи передачі типу інформації, однак якого саме, ніхто не конкретизує. Ми ж беремо на себе сміливість визначити її як відображення політичної сфери життя суспільства, як таку що має символічну природу, оскільки саме символи відображають і узагальнюють у повідомленнях владно значимі смисли та слугують основою для ідентифікації політичних об'єктів у свідомості людини. Таким чином політична комунікація – це певний вид взаємодії суб'єктів, в якій відбувається ціленаправлена передача повідомлення, що формується з політичних символів, притаманних певному середовищу та зворотну реакцію, відповідно до якої може фор-



муватися нове повідомлення, яке виникає з метою заволодіння, утримання владних повноважень як всередині політичної системи, так і безпосередньо в суспільстві. Дане визначення може бути доповнене та конкретизоване після аналізу двох його складових, а саме "політичне" та "комунікація".

Отже, слово "комунікація" походить від латинського *communicatio* (дослівно – повідомлення, передача) і з'являється в науковій літературі на початку XX століття. Зазвичай у філософських словниках комунікація визначається як процес обміну інформацією, або як смисловий та ідейно-змістовний аспект соціальної взаємодії<sup>13</sup>. Останнє визначення потребує розкриття поняття соціальної взаємодії, через яке визначається саме поняття комунікації. Соціальна взаємодія ж розглядається як вид безпосередніх або опосередкованих (зовнішніх чи внутрішніх) стосунків, зв'язків, що існують в суспільстві. Соціальна взаємодія проявляється на міжособистісному (мікросоціальному) і суспільному (макросоціальному) рівнях, та виступає як форма соціальної комунікації або спілкування: принаймні двох осіб чи спільностей, в яких систематично здійснюється їх вплив один на одного, реалізується соціальна дія кожного з партнерів, досягається пристосування дій одного до дій іншого, спільність у розумінні ситуації, сенсі дій і певна міра солідарності чи згоди між ними<sup>14</sup>. Отже, комунікація є не що інше як аспект соціальної взаємодії, а соціальна взаємодія і є соціальною комунікацією, а також в деяких випадках спілкуванням. Крім зазначених визначень досліджуваного нами явища, є й інші, які ще більшою мірою свідчать про складність та неоднозначність трактування поняття "комунікація", наприклад, комунікація – це процес обміну інформацією між двома або більше учасниками, засоби сполучення і зв'язку, інформаційні контакти<sup>15</sup>.

Можемо зазначити, що термін "комунікація" має щонайменше три інтерпретації: (1) засіб зв'язку будь-яких об'єктів матеріального і духовного світів; (2) спілкування – передача інформації від людини до людини; (3) передача і обмін інформацією в суспільстві з метою впливу на нього.

Всі ці тлумачення дуже важливі для соціальної філософії, яка може розглядати комунікацію як цілісне явище, що виступає в ролі посередника між індивідуальною та суспільно усвідомленою інформацією. Ключовою проблемою комунікації є механізм, який перевтілює індивідуальний процес передачі та сприйняття інформації в соціально значимий процес персонального і масового впливу.

Комунікацію досить часто розглядають через призми двох парадигм: механістичної та діяльнісної (це не є остаточним твердженням, і потребує більш детального аналізу). Під парадигмою в даному випадку мається на увазі система близьких поглядів ряду вчених, що збігаються за своїми основними принципами.

У механістичній парадигмі під комунікацією розуміють односпрямований процес кодування і передачі інформації від джерела інформації і прийому одержувачем повідомлення. У діяльнісному підході комунікація розуміється як спільна діяльність учасників комунікації (комунікантів), у ході якої виробляється спільний (до визначеної межі) погляд на речі і дії, що пов'язані з ними.

Відзначимо істотні розходження двох підходів. Для механістичного підходу характерний розгляд людини як певного механізму, дії якого можуть бути описані визначеними кінцевими правилами, контекст зовнішнього середовища комунікації тут розглядається як шум, перешкода. Для діяльнісного підходу характерні процесуальність, континуальність, контекстуальність. У цілому, останній підхід більш близький до реальності життя.

Комунікація відбувається не тільки в людських соціальних системах. Певного роду комунікація характерна і для тварин (шлюбні танці птахів, мова бджіл і ін.), і для механізмів, тобто створених людиною предметів (трубопроводи, каналізація, транспорт, телеграфні і телефонні сигнали, взаємозв'язок комп'ютерів в інтернеті і тощо; при цьому сюди не слід включати людську комунікацію за допомогою механізмів).

Системи комунікації у тваринному світі більш первинні і примітивні в порівнянні з людськими і визначаються як біологічно доцільна спільна поведінка, спрямована на адаптацію до середовища і регульована, зокрема, сигналізацією. Тому, коли ми говоримо про комунікацію, учасниками якої є люди, потрібно говорити саме про людську та/або соціальну комунікацію. Відповідно, соціальна комунікація – це така комунікаційна діяльність людей, що зумовлена певною сукупністю соціально значимих оцінок, конкретних ситуацій, комунікативних сфер та норм спілкування, що були прийняті в даному суспільстві.

Комунікація виникла в людському суспільстві як потреба індивіда передати іншому індивіду необхідну для спільної діяльності інформацію. Первісними комунікативними засобами були – вказуючі жести, міміка, тобто, невербальні знаки. Через деякий час людина почала формувати слова, а згодом винайшла писемність. З появою "людини-розмовляючої", нею було створено велику кількість нових фраз. Відповідно, людина пропускаючи через свою свідомість, фіксує співставлення того чи іншого слова з реальною дійсністю, повинна була впорядковувати нові слова за якимись спільними чи відмінними рисами як формальними, так і змістовими. Тобто, людині потрібно було систематизувати слова усвідомлюючи їх.

На сучасному етапі розвитку людини, ми можемо говорити про різні типи систем: соціальну, економічну, політичну та інші. Відповідно, політична система, як і інші системи, має три ознаки системності, а саме: об'єктність, структура, цілісність. Існування політичної системи латентно свідчить про функціонування системи політичної комунікації, яка є зв'язуючою ланкою як всередині політичної системи, так і між політичною системою та суспільством. Якщо уявити соціальну систему, то політична система в ній є базисною, а за допомогою політичної комунікації в ній забезпечується структура та цілісність, тобто, створюється сітка відносин і зв'язків між елементами та здатність даної сукупності елементів функціонувати як деяка єдність, в якій ціле залежить від елементів, а елементи – від цілого.

Висвітлюючи поняття "політичне", потрібно звернути увагу на роботу російського вченого К.С.Гаджієва<sup>16</sup>, в якій він чітко визначає дану проблему та її вирішення. На його думку, до якої я приєднуюсь, проблема визначення світу політичного конкретизується як проблема встановлення меж між ним та іншими підсистемами людського співіснування. Політичне має свої власні критерії, які починають своєрідно діяти в протилежність різним, відносно самостійним предметним галузям людського мислення і діяти особливо в протилежність моральному, естетичному, економічному. З цього твердження автор робить висновок, що світ політичного, будучи однією із базових підсистем людської спільноти, являє собою дуже складний комплекс явищ, інститутів, відносин, процесів тощо. Важливою структурно-функціональною складовою світу політичного – є політичні відносини, що можуть реалізовуватися як між різними політичними інститутами, так і між різними соціально-політичними силами. Інакше кажучи, і ті і інші можуть виступати в якості суб'єктів політичних відносин<sup>17</sup>.

Наступна проблема, з якою ми стикаємось – це динамічність політичних явищ, постійна змінюваність, яка, на перший погляд, не містить в собі закономірностей. Про цю проблему говорить і автор, пояснюючи що коли ми говоримо про світ політичного, то ми маємо на увазі перш за все вже створені, застигли, статичні, існуючі в кожний конкретний момент феномени, структури, складові елементи, функції, умови для їх нормального функціонування, тощо. Але політичне не обмежується цим, оскільки однією із важливих характеристик політичного є саме динаміка, тобто, це сфера, що піддається постійним змінам. До того ж політичне включає в себе як інтегральні частини теоретичний та соціально-філософський аспекти. В даному контексті політичне охоплює історію політичних вчень та традицій, політичних систем та ідейно-політичних парадигм і течій<sup>18</sup>. Але крім політичних інститутів, суспільно-політичних утворень важливе значення мають домінуючі в суспільстві норми та правила, поведінкові стереотипи, а особливо вербальні реакції, політична символіка та знакова система. Тому природно, що політичні реалії та феномени неможливо зрозуміти без урахування системи спілкування, засобів та механізмів політичної комунікації, які пов'язані зі сферою суспільної свідомості, соціокультурною та політико-культурною сферами.

Підсумовуючи, робимо висновок, що політична комунікація має в собі універсальні (притаманні живій та неживій природі), загальносоціальні (притаманні соціальній комунікації) і саме політичні (притаманні світу політичному, а отже специфічно-галузеві) риси. Відповідно останні визначають сутність даного феномену. До особливостей політичної комунікації потрібно віднести її належність до всіх сфер людського життя, та можливість переходу з світу повсякденного в світ політичного, що робить її досить складним явищем для вивчення.

Однією із головних проблем в суспільстві є проблема легітимації влади. Процес легітимації дуже складний та тривалий в часі і такий, що проходить між політичною системою та суспільством, а отже на який максимально впливає явище політичної комунікації. В даній тезі я розглядаю легітимацію як результат, або ж поставлену мету, а політичну комунікацію як засіб, а отже і процес легітимації, актуальність якої для України постає досить гостро, особливо на періодні президентських виборів та політичної реформи.

<sup>1</sup>Грачев М.Н. Политическая коммуникация // Вестник Российского университета дружбы народов. – Серия: Политология. – 1999. – №1. – С.24–39; <sup>2</sup>Крос, Кетлін, Гакет, Роберт. Політична комунікація і висвітлення новин у демократичних суспільствах: Перспективи конкуренції / Пер. з англ. – К., 2000. – С.9; <sup>3</sup>Політологічний енциклопедичний словник: Навч. посібник для студентів вищ. навч. закладів. – К., 1997. – С.162; <sup>4</sup>26 основных понятий политического анализа // Полис. – 1993. – №1 – С.88; <sup>5</sup>Крос, Кетлін, Гакет, Роберт. Політична комунікація і висвітлення новин у демократичних суспільствах: Перспективи конкуренції / Пер. з англ. – К., 2000. – С.10; <sup>6</sup>Политический процесс: основные аспекты и способы анализа: Сборник учебных материалов / Под ред. Мелешкина Е.Ю. – М., 2001. – С.213; <sup>7</sup>Бибик В.М. Политология: теория, методология. Практика: Підручник. – К., 1997. – С.156; <sup>8</sup>Вершин М.С. Политическая коммуникация в информационном обществе. – СПб., 2001. – С.51; <sup>9</sup>Грачев М.Н. Политические коммуникации и коммуникационное измерение политики // "Новая" Россия: политическое знание и политологическое образование. Материалы межвузовской научной конференции, 1–2 декабря 2000 г. – М., 2000. – С.37; <sup>10</sup>Грачев М.Н. Политическая коммуникация // Вестник Российского университета дружбы народов. – Серия: Политология. – 1999. – №1. – С.28; <sup>11</sup>Соловьев А.И. Коммуникация и культура: противоречивые поля политики // Политические исследования. – 2002. – №6. – С.6–17; <sup>12</sup>Соловьев А.И. Политическая коммуникация: к проблеме теоретической идентификации // Политические исследования. – 2002. – №3. – С.7; <sup>13</sup>Всемирная энциклопедия: Философия / Главн. науч. ред. и сост. А.А. Грицанов. – М., 2001. – С.495; <sup>14</sup>Соціальна філософія. Короткий енциклопедичний словник. – К., – Х., 1997. – С.76; <sup>15</sup>Економічна енциклопедія: У трьох томах. Т.1. – К., 2000. – С.809; <sup>16</sup>Див.: Гаджиев К.С. Политическая философия. – М., 1999. – 606 с.; <sup>17</sup>Гаджиев К.С. Политическая философия. – М., 1999. – С.185; <sup>18</sup>Там само. – С.186.

Надійшла до редколегії 22.04.2005

М.О. Шкєпу, доц.

## ЕТИЧНІ МОТИВИ В ТРАКТАТІ АРИСТОТЕЛЯ "ПРО СОФІСТИЧНІ СПРОСТУВАННЯ" (СУЧАСНИЙ КОНТЕКСТ)

*У статті проводяться деякі логічні й історичні паралелі концепції Аристотеля софістичних спростувань. Автор статті бачить проблему в необхідності виявлення специфічної історичної обумовленості трактату Аристотеля "Про софістичні спростування" і особливостей сучасних передумов перетворення софізмів з логічної ідеології у форму абсолютного скептицизму. Автор статті виводить можливість сучасної експансії софістики зі специфічного семіотичного та семантичного простору перехідного характеру сучасного світу.*

*Some logical and historical parallels of Aristotle's sophistical refutation conception are drawn in the article. The author sees the problem in the necessity to expose the specific historical conditionality of Aristotle's treatise "On Sophistical Refutation" and peculiarities of contemporary preconditions of sophistical transformations from logical ideologem to the form of absolute skepticism. The author of the article concludes the possibility of contemporary expansion of sophistics from the specific semiotic and semantic field of transitional character in the contemporary world.*

Система логіки Аристотеля є однією з найбільш досліджених<sup>1</sup>. Цей факт пов'язаний не тільки з величчю творчого імені Стагірита, але і з сукупністю об'єктивних передумов, що обумовили багатовікову актуальність його логічних конструкцій. Поряд з тим, актуальність звертання до трактату Аристотеля "Про софістичні спростування" загострюється двома суттєвими причинами: 1) принциповою зміною логічної ситуації в самій онтології сучасної історії, коли понятійне сходження пізнання до загальних фігур логіки завершилося, але не має місця перетворення таких фігур у здатність судження на всіх рівнях і у всіх формах суспільної свідомості; 2) помінялися місцями "омана" і "неправда" – якщо в класичному часі помилкове впливало з омани, то в посткласичному часі помилкове стає однією зі свідомих прийомів маніпуляції суспільною свідомістю, або ж добровільною оманю. Отже, сама логіка починає виконувати не властиві їй природі функції. Ситуація в

науковій літературі з даного питання суперечлива в наступних параметрах: з одного боку, консервація класичних установок на місце логіки в історичному прогресі має позитивний характер, оскільки мислення може відбутися винятково що як творчий процес. Навіть тоді, коли у своєму сходженні мислення може відбутися при логічній деконструкції становлення предмета, явища, що вимагає розвитку – така "деконструкція" нічого загального з деконструкцією Ж.Дерріда не має і є необхідною ланкою ідеального відтворення ("моделювання") певного процесу. У зв'язку з цим, софістика завжди була об'єктом критики і розглядалася в наукових дослідженнях як ефект логічної неправильності мислення. Створюється враження, що така критика була звужена не тільки відсутністю етичної сторони справи, але і тим, що софізми являють собою видимий абсолют спокуси правильності мислення, що перетворюється в невірність його змісту і приховує собою таку невірність. Мож-

ливість формально-логічної сумісності правильності форми і неістинності змісту деяких силогізмів неодноразово доводили софісти, на зразок відомого доказу тотожності білого і чорного кольорів. Разом з тим, логіка періоду Середньовіччя не менш софістична, але вона гранично цікава і, очевидно, зневажа до вивчення її лабіринтів не зовсім себе виправдовує.

Однією з парадоксальних, на перший погляд, особливостей логіки "Аналітики" Аристотеля виступає те, що тут відсутня теорія індуктивних умовиводів. Коли, у протизагуг "Органону" Стагірита, Ф.Бекон напише "Новий Органон", то він представить основи пізнання логічно такими, якими вони могли бути представлені не тільки в параметрах мануфактурного виробництва, а й в емпіричному русі пізнання взагалі. Чому ж, незважаючи на матеріалістичні принципи своєї "Аналітики", Аристотель будує споконвічно дедуктивну логіку? І в чому суть логічної трансформації історичної підстави у філософії Аристотеля і Бекона, коли світ, трактований ними з тотожних принципів позицій, приймає абсолютно протилежну логічну представленість? Чим обумовлено те, що *матеріалістична логіка* в системі Аристотеля *дедукує себе, обґрунтовує здатність судження, виходячи з загального, що не подається конкретному обґрунтуванню* (пізніше філософ буде змушений визнати, що він не може обґрунтувати засади своєї системи логіки)? Те, що античне бачення логіки не могло не бути пов'язане з тим, що "загальне" (як принцип загального руху) тут "геніальний здогад" греків, а не результат чіткого наукового дослідження – абеткова істина в розумінні логіки становлення методу філософії.

І все-таки... Чи у тім тільки справа, що період "акме" Аристотеля – це вже період початку заходу античного світу? Здається, варто розширити масштаб огляду причин закономірної трансформації дедуктивної логіки Аристотеля на індуктивну логіку Бекона в межах зміни внутрішніх меж матеріалізму. І не тільки для того, щоб зрозуміти логіку Бекона, скільки для того, щоб зрозуміти логіку Аристотеля. У тому числі, щоб зрозуміти логічну й етичну несподіванку (за духом начебто зовсім відособлену від інших логічних трактатів Аристотеля) трактату "Про софістичні спростування".

По-перше, стихійно-діалектичний характер античного світосприймання взагалі і самого "Логосу" античної філософії, коли "греки пізнали світ у цілому, але не знали його зокрема", *виключав можливість і необхідність членування світу за принципом емпіричної предметності*. Матеріальність світу мислиться безпосередньо субстанційно: "У греків – саме тому, що вони ще не дійшли до розчленовування, до аналізу природи, – природа розглядається ще загально, як одне ціле. Загальний зв'язок явищ природи не доводиться в подробицях: вона є для греків результатом безпосереднього споглядання" (Ф.Енгельс). У цьому змісті, дедуктивний характер логіки Аристотеля не володіє (як у випадку Декарта) характеристикою ідеалістичного походження дедукції знання і тому не має потреби в інтуїції як гносеологічно необґрунтованому основоположенні. Воно так має матеріальне походження, спираючись на "загальне", в античному світогляді безпосередньо співпадаючи з цілісністю світу як такого і з мірою збігу "макро"– і "мікро"– космосов. Звідки ж у такому випадку виникла необхідність у написанні роботи "Про софістичні спростування" *з положено-позитивним характером, що додає цьому феномену Аристотель*? І в якому змісті цей трактат перетинається з логічними перетвореннями нашого часу?

Не думаю, що механічне, прямолінійне звертання до історичних і логічних передумов виникнення софістич-

ного напрямку в історії античної філософії може служити відповіддю, оскільки античний поліс, у якому жив Аристотель, був принципово відмінним від поліса софістів. Епоха Аристотеля характерна якимось "іншим", що повною мірою проявилось в логічному феномені Демосфена. А Демосфен драматичний тим, що, вигравши всі судові позови, у яких був не прав, він програвав усі процеси, у яких був прав. Але і суперечливість увічненої в "Філіппіках" історичної прозорливості Демосфена, і неадекватна реакція грецького поліса на їхній зміст, виявляла собою абсолютно нову перетворену логічну ситуацію в суспільній свідомості. Саме це особливе перетворення перегукується з позитивними наголосами Аристотеля на мистецтво софістичного спростування.

Незважаючи на історичну (у порівнянні з культурою Греції) відсталість Риму періоду Македонських, Аристотель увійшов у простір римського *політичного універсума не у віртуальній, а в реально-емпіричній можливості стосовно зовнішнього для античного світу простору історії*. Хоча Македонські не зневажали хитрістю і неправдою для більш "ощадливого" досягнення своїх цілей, вони все-таки не мали потреби в софістах-риторах, які б за допомогою логічних софізмів вводили в оману "демос" – як це було у період становлення перших тираній. У чому ж тут необхідність *уміння використовувати софістичні спростування і докази*? Адже по тексту не можна помітити їх критики, але можна помітити *стійкий намір автора навчити цього мистецтва*. І задамося черговим питанням: чи у тім тільки справа, що мислитель, який "не вміщається" вже в моральних рамках свого часу і всі частіше переживає жах самотності у своєму розумінні суті речей, *змушений не тільки навчитися захищати себе від войовничого нещастя, агресивної тупості лицемірів, але і ставити її у логічний тупик*? Думаю, у випадку Аристотеля це – явище безсилля людини, що розуміє суть речей, перед перекоханим історично-реальним часом, з яким вона не може справитися ні історично, ні феноменологічно. У силу цього – для неї "сьогодення" стало минулим і вичерпаним до того, як закінчилося індивідуальне життя. Тому воно ("сьогодення") вичерпано як акцидентально-феноменологічно, так і теоретично: афористичне твердження "Платон мені друг, але істина дорожче" основ світу втратило свою основу – після обґрунтування всіх можливих форм дедуктивних умовиводів, Аристотель не зміг обґрунтувати субстанційну основу логічних форм.

Я нагадую цю ситуацію в історії філософії в зв'язку з її особливою специфікою в аспекті логічних рефлексій. Перехід історії філософії в особі Аристотеля на позиції ідеалізму не тільки обумовив виникнення релігійного ірраціоналізму (який, у якості світового логічного "пантеону", був представлений християнством), але і тривалого перехідного періоду *боротьби "реалізму" і "номіналізму" як особливої форми "зависання" не тільки мислення, але і форми рефлексії самого мислення, над реальністю*. Якщо в представленості ранніх софістів ми зустрічаємо перші гносеологічні зловживання, спрямовані на першу ж історичну форму маніпуляції суспільною свідомістю, то гносеологічні спекуляції періоду боротьби "раціоналізму" і "номіналізму" пов'язані саме з "онтологічно" обумовленою втратою об'єктивної підстави пізнання взагалі.

У чому ж полягає зміна в змісті логічних спекуляцій періоду, що передувє загибелі античної цивілізації? Аристотель виділяє "п'ять цілей софістів у суперечках": "...спростування; помилкове; у мові, що невідповідна з загальноприйнятому; примус і, п'яте, примус співрозмовника до марнослів'я, тобто до частого повторення

того самого"<sup>2</sup>. І далі, що стосується мотивації софістичних спростувань: "Або ж [софісти] домагаються кожної з цих цілей не на ділі, а хоча по видимості. Більше усього вони мають намір створити видимість того, що вони спростовують; друге – показати, [що співрозмовник говорить] неправду; третє – привести його до того, що він не погодиться з загальноприйнятим; четверте – змусити його припускати погіршеність в мові, тобто своїми доводами змусити говорити неправильно, подібно чужоземцеві; нарешті, змусити його говорити часто те саме". (Ibid). У цьому фрагменті ми бачимо першу логічну конструкцію способу ідеологічного (і в цьому контексті відчужено-психологічного) впливу на свідомість індивіда, що міркує. Правда, це і первинне логічне утворення індивідуалізму, і прояв його перетвореної сутності – Аристотель із сарказмом виводить індивідуальну потребу в софістичних спростуваннях (паралогізмах) як таке уміння, що "дозволяє здаватися розумним". Адже очевидно, що така форма суперечки не тільки не орієнтована на пошук істини, але і свідомо орієнтована на "затемнення" такої. Отже, така форма суперечки могла б володіти позитивною гносеологічною цінністю винятково в значенні логічної вправи, а саме як така форма "доказу від противного", коли, у ході міркувань, індивід априорно простежує всі можливі шляхи можливих оман. Такі, по Аристотелю, можуть відбуватися через незнання *істотних зв'язків предмета* (у значенні *об'єктивної реальності* – М.Ш.). От чому філософ виділяє зміст окремої (дев'ятої) глави своєї праці в такий спосіб: *[Спростування, що спираються на зміст окремих наук, не відносяться до мистецтва суперечки]* і виділяє логічне поле кожного предмета в ступені цілісності його міри: "Без знання кожної [стосовної до справи] речі не слід намагатися з'ясувати, скількима способами спростовують ті, хто будує спростування /... .../ Так що в усьому треба бути знающим"<sup>3</sup>.

До першої групи софістичних спростувань із двох (*спростування від оборотів мови і спростування не від оборотів мови*) Аристотель відносить шість видимих спростувань: однойменність; двозначність; з'єднання; роз'єднання; наголос або вимова; форма вираження. Не вдаючись в аналіз конкретно-логічних пошуків Стагірита (він не є метою даної статті), зупинюся на першому софістичному спростуванні, що відноситься Аристотелем до першого з двох груп таких (а саме – від оборотів мови). Мова йде про однойменність ("Тому що [правильне] спростування є щось суперечливе тому самому – не імені, а предмету; а якщо імені, то не одноіменному, а тотожному"<sup>4</sup>), а оскільки "не можна при міркуваннях приносити самі речі, а замість речей ми користуємося як їх знаками імені, то ми думаємо, що те, що відбувається з іменами, відбувається і з речами, як це відбувається з računковими камінчиками для тих, хто веде лік /... .../ Але відповідності тут немає, тому що число імен і слів обмежено, а кількість речей необмежена"<sup>5</sup>. Таким чином, софістичне спростування будь-якого гносеологічного рівня обумовлено розривом предмета і його поняття (щодо логіко-історичного контексту логіки Аристотеля в перспективі це трансформувалося в відрив предмета *логіки мислення* від логіки *реального предмета*, що ознаменувало собою остаточну тотожність соціальних і гносеологічних коренів ідеалізму для всього наступного, аж до завершення гегелівської "Науки логіки", становлення загального у формі Поняття).

У параметрах "постісторії" крапкою відліку, який (як всесвітню історію) виступає саме подоланням субстанціального розриву матеріального й ідеального, повинні б зникнути логічні передумови для будь-яких софізмів. Саме тому, що, *по суті*, всесвітня історія переборює

субстанційне відчуження із самої собою і з цієї причини атрибутивно позбавлена *зовнішньої перехідності власних протилежностей одна в іншу і помилкових форм їх взаємоопосередкувань*. Але саме такі являють більшу загрозу реальності, ніж об'єктивність її власної ж істинності. "Великий перехід" від класичної передісторії до дійсного історичного розвитку людини (як практичний процес подолання метафізики тиску зовнішніх – байдужих – форм над внутрішніми) не суть чистий теоретичний акт самозбагнення підстави в черговій абстрактній формі.

Знята попередня підстава (тобто зняття *підстави*, що стає) у "*ніщо*" лише *політично покладеної* загальності виявляє себе в нескінченних можливостях небувалих софізмів *часу* майбутнього, що тільки йому – "абстрактно-загальному ніщо" – і властиві. Відзначу – по змісту такі софізми, у силу своєї безпосередньої спрямованості на маси, будуть набагато примітивніші, ніж класичні. Але і "логічний" (а ще більше – ідеологічний) ґрунт, що їх сприймає, у силу своєї теоретичної слабості, буде більш масштабним. З одного боку, у силу історично обумовленого теоретичного нецтва, з іншого боку – у силу того, що *підстава* *осягається як конкретність тоді, коли вона гранично абстрактна*, тобто, у її первинної виокремленості політичними формами історичної діяльності широких соціальних верств. Тут загальність залишає теоретичну абстракцію філософії, намагаючись стати конкретністю суспільно-почуттєвої міри індивіда.

Таке становлення припускає *випередження теоретичною свідомістю суспільного буття*, а значить – логічно перебуває в просторі можливих інтерпретацій загального. По-перше, *практика як критерій істини тут ще емпірично не обґрунтований* (відсутній критерій істинності самої практики, що тимчасово породжує небезпеку зведення критерію істинності в теоретичний статус). Тільки в процесі вибудовування реальної загальності, історична практика і приймає можливість самовлаштовуватися; по-друге, критерій істинності збагнення теорії гранично залежить не тільки від рівня теоретичного мислення окремих історичних особистостей, але і попадає в залежність від рівня їхньої чуттєвої культури. Породженням "в утробі відчуженого століття" (О. Де Бальзак), "особистостям" цієї історичної міри постійно загрожує небезпека індивідуалізму. А останній тут більш ніж коли-небудь, небезпечний з кількох причин:

✓ ототожнення себе з загальним приводить до фундаментального софізму ототожнення загального із собою. Така феноменологічна інверсія історії породжує в себе логічну передумову для демагогії будь-якого порядку і консервації (у політично вірних установах) теоретичної безграмотності;

✓ наявність практики як критерію істини лише у формі процесу підтверджує і суть самої істини як процесу. Істина дійсно є процес і в будь-якій застиглій формі перетворюється в догму як субстанціальну форму неправди. Можливість такого феномена обумовлює те, що поле інтерпретацій (у першу чергу – політичних) надмірно розширено не стільки з причин панування суб'єктивного ідеалізму паразитуючих на минулому історико-філософському процесі "нео-концепцій", а з причин **суб'єктивізації загальної підстави**. Оскільки **природа такої підстави по суті своєї дійсно тотальна і, тим самим, вимагає перекладу її в підставу конкретного суб'єкта, то вона не може не пройти через реальний процес опосередкування нерозвиненою суб'єктивністю**. Тут демагогія легко переходить в ірраціоналізм герменевтичного типу і трансформується в скептицизм деконструктивістського типу, тому що цей скептицизм не тільки заперечує можливість пізнання істини як такої, але вже заперечує її об'єктив-

ність. Причому заперечує в агресивній формі – у формі знищення реальності;

✓ перетворення історії в міру тотальності суб'єкта не може не прагнути до культивування особистості в масовому масштабі, що (при теоретичній відсталості, що зберігається, і вимушеній семантичній спрощеності системи освіти) не може не обумовлювати втрату самокритичності повсякденної свідомості. Така втрата обумовлюється також і тим, що фундаментальні цілі вперше в історії стають очевидними, лежать на поверхні суспільного розвитку, у який безпосередньо включена абсолютна більшість суспільства. Така логічна ситуація супроводжується здриганням, профанацією (а відтак – дискредитацією) цих цілей, що, у силу породжуваних масштабних криз, трансформуються в моральну софістику.

Тут, як ні парадоксально, одночасно й іманентне формування по підставі нової сутності, що додає історії масштаб масового розпредметнення світової культури, не може для визначеного періоду не "спростити" саму культуру. Але тільки на рівні видимості це завжди примітивізації останньої. З одного боку, такі явища, коли "дрібна огидна пристрасть легко засвоюється, тому що вона зустрічає відгук в інших людях, і нецтво також охоче готове її зрозуміти"<sup>6</sup>. Разом з тим, сполучення фундаментальності переходу і наявності такого стану душі, коли така (у наступних, що безпосередньо не приймали участі в переломі основ історії, поколіннях) не здатна проникнути в дійсну значимість речей, перетворює дійсний час – час як безпосередній розвиток – у чисту умовність. І справа не просто в щільній напруженості цього часу в силу його тривалості, у хиткі межі границі абсолютного скептицизму і масового забуття потрапляє саме фундаментальне визначення всесвітньо-історичного переходу.

Постановка питання про феномен феноменологічної трансформації підстави посткласичної історії і про породжену нею специфічну трансформацію в логіку співвідношення мислення і буття представляє теоретичну новизну і вимагає серйозної уваги. Дійсно, у межах по-

сткласичної історії виникли нові гносеологічні простори з розмитими в семантичному відношенні логічними полями. Такі простори не тільки являють собою унікальні передумови для нових форм ірраціоналізму, але і широко використовуються в сучасній ідеологічній обробці суспільної свідомості.

У логічному відношенні природа цього феномену не може бути осмислена поза історією логіки, але так, що вона не може тут застосовуватися в чистому вигляді. Тим більше що, у її сучасній антиномічності, проблема постає не стільки в аспекті діалектичного протиріччя логіки історії й історії логіки, скільки в аспекті метафізики алогізму історії й антиісторичності логіки. У цьому сенсі становить правомірний інтерес логічний і етичний зріз мотивацій вищезгаданого трактату Аристотеля, адже сучасна софістика, не маючи під собою онтологічної підстави, усвідомлено аморальна. Водночас, у ній спостерігаються спільні для всіх софістичних доказів і спростувань логічні прийоми, що історично можуть мінятися тільки по змісту, але завжди зберігають свою суть.

<sup>1</sup>Аврамова М.А. Учение Аристотеля о сущности. – М., 1970; Асмус В. Метафизика Аристотеля // Аристотель. – Соч. в 4 т. – М., 1976–1983. – Т.1. – С.5–50; Ахманов А.С. Логическое учение Аристотеля. – М., 1960; Бочаров В.А. Аристотель и традиционная логика: Анализ силлогистических теорий. – М., 1984; Воронина Л.А. Основные эстетические категории Аристотеля. – М., 1975; Джохадзе Д.В. Диалектика Аристотеля. – М., 1971; Доватур А.И. Политика и политик Аристотеля. – М.–Л., 1965; Кесиди Ф.Х. Этические сочинения Аристотеля // Аристотель. – Соч. в 4 т. – М., 1976–1983. – Т.4. – С.8–38; Лосев А.Ф. История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. – М., 1975; Лукасевич Я. Аристотелевская силлогистика с позиций современной формальной логики. – М., 1959; Микеладзе З. Основы логики Аристотеля. Метафизика Аристотеля // Аристотель. – Соч. в 4 т. – М., 1976–1983. – Т.2. – С.5–51; Рожанский И.Д. Естественно-научные сочинения Аристотеля // Аристотель. – Соч. в 4 т. – М., 1976–1983. – Т.3. – С.5–59; Сергеев К.А., Слинин Я.А. Диалектика категориальных форм познания. – Л., 1987; Чанышев А.Н. Аристотель. – М., 1987; Щачнев В.А. Логика Аристотеля и культура суждений. – М., 2001, та ін.; <sup>2</sup>Аристотель. О софистических опровержениях // Сочинения. в 4-х т. – М., 1978. – Т.2. – С.537; <sup>3</sup>Там само. – С.550–551; <sup>4</sup>Там само. – С.542; <sup>5</sup>Там само. – С.536; <sup>6</sup>Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. В 3-х т. – М., 1974. – Т.1. – С.73.

Надійшла до редколегії 17.11.2004

Н.В. Ярмоліцька, пошукач

## ПОНЯТТЯ РЕЛІГІЇ ТА БОГА В ІСТОРІОСОФСЬКІЙ КОНЦЕПЦІЇ О.О.КОЗЛОВА

*У статті досліджуються та аналізуються погляди О.О.Козлова на релігію та пізнання Бога.*

*The article is devoted to the O.O.Kozlov's scientific views on religion and knowledge of the God.*

Людство завжди замислювалось і цікавилось питаннями релігії: звідки походить і на чому ґрунтується віра в надприродне, потойбічне. Намагання пояснити існування у Всесвіті вищих сил, пізнати світ, особливості його буття, сили, що панують у ньому, а також своє місце і роль у процесах, які відбуваються в природі та суспільстві, ці питання завжди були в центрі уваги.

Небайдужим до питань релігії та пізнання Бога був і історик філософії О.О.Козлов (1831–1901). Звернення до наукового доробку Козлова має неабияке значення, адже протягом творчого шляху вчений намагався в своїх працях висвітлити проблеми буття, пояснити що таке буття, як воно проявляється в мисленні та як саме мислення відноситься до буття, що таке свідомість і який її зміст, що таке знання, показати свої погляди на релігію та знання про Бога. Як писав про нього М.Лоський – "в галузі філософії Козлов більше всього цікавився питанням про Бога і його відношенням до світу. Різні сторони релігійного життя хвилювали його до глибини душі й викликали пристрасть, яка спиралась не тільки на теорію, але й на тривалий життєвий досвід"<sup>1</sup>.

Слід зазначити, що проблема обрана для дослідження, не є достатньо розробленою. Окремі аспекти цього питання вже висвітлювались раніше в роботах таких мислителів як С.Аскольдов, М.Грот, В.Зеньковський, М.Лоський, В.Лесевич.

Серед сучасних українських вчених, які аналізували та досліджували філософські погляди Козлова, слід відмітити І.Бичка, І.Огородника, В.Плужнік, М.Русина, А.Черних, В.Ярошовця.

Головне завдання статті – здійснити аналіз наукового доробку Козлова, на основі якого показати його ставлення до релігії, християнства та проблем пов'язаних з пізнанням Бога.

Головними текстологічними джерелами для вивчення поглядів Козлова, стосовно релігійних питань, є такі роботи як "Релігія гр. Л.М.Толстого", № 3 журналу "Своє Слово" та робота "Усвідомлення Бога та знання про Бога".

Протягом усього життя відношення до релігії та християнства у Козлова змінювалось, спочатку від повного заперечення релігії, а потім усвідомленого повернення до неї. Розглядаючи філософську позицію Козлова, яка на перший погляд виглядала нерухомою, можна сказа-

ти, що вона, безсумнівно, проходила внутрішній процес релігійного розвитку.

Одною з головних праць, в якій Козлов остаточно виразив свої погляди на релігію та християнство є філософсько-літературний збірник "Своє Слово" № 3. Робота була написана в формі діалогу. Головна діюча особа, яка висловлює погляди автора – це Сократ, інші діючі особи з якими Сократ веде дискусії "Братами Карамазовими", які були взяті Козловим з роману Достоевського. Саме в цій роботі Достоевського, Козлов знайшов "найбільш вагоме підґрунтя для своєї філософії, найбільш близькі відзвуки свого життєвого настрою"<sup>2</sup>.

Такий виклад бесід виник не випадково. Приводом до їх написання послужила поява в російській літературі деякого розголосу навколо католицьких симпатій В.Соловйова. Хоча Козлов і не вникав у деталі цього питання, але все ж таки вони дали поштовх до такого своєрідного викладу думок, придавши живості бесідам, що викликало неабиякий загальнолітературний інтерес у читачів.

Особливу увагу привертає до себе IX бесіда (поняття релігії, буття і причинність) "Свого слова", яка, головним чином, присвячена висвітленню, в короткій формі, поглядів Козлова на релігію та церкву. Бесіда починається з викладу, новою діючою особою – Іваном Карамазовим, думок стосовно католицької церкви (прихильником якої він є). Вступаючи в діалог, спочатку з братами, а потім і з самим Сократом, І.Карамазов висловлює думку, що основний принцип католицизму – це безумовне підпорядкування держави церкві. Повернути собі силу й значення католицька церква зможе тоді, коли відмовиться від союзу з державою. З іншого боку, Карамазов вважав, якщо держава відділиться від католицької церкви, то це буде краще для церкви. Цим вона позбавиться від такого союзника, який не в змозі допомогти їй у боротьбі з антирелігійними, атеїстичними і матеріалістичними ідеями й настроями сучасного суспільства. Втомившись від боротьби між державами, націями, класами, партіями, між різними напрямками, школами, людство зрозуміє – що мир, спокій і царствія божі може дати тільки визнання вищої влади церкви на землі. Але не погоджуючись в цих питаннях з Карамазовим, Сократ висловлює свою точку зору, говорячи, що церква й держава являють собою самостійні організації, які мають різні функції та здійснюють різні цілі, і дає пояснення в чому полягає значення й завдання церкви, як релігійного інституту.

Характеризуючи релігію, Сократ схиляється до тої думки, що "корінь всякої релігії – будь вона істинною чи хибною – міститься в нашому безпосередньому усвідомленні вищої істоти або бога. Але це безпосереднє усвідомлення, до якого здатні всі люди, за своєю природою, та яке вони дійсно мають, ніяк не повинно бути змішаним з яким би то не було знанням про бога..."<sup>3</sup>. Безпосереднє усвідомлення вищої істоти ще не можна вважати знанням про неї, а знання про неї настає тоді, коли на цей пункт свідомості звертається вся діяльність нашої субстанції. До такої діяльності Сократ відносить – пізнавальну, чуттєву, волюву, рухому. Саме за допомогою неї ми входимо в спілкування з вищою істотою. Підсумовуючи вищесказане Сократ робить висновок, що *релігія* – це особлива сфера нашого життя, яка складається з координації активів всіх діяльностей та особливого їх відношення до одного й того ж об'єкту свідомості.

Існує безкінечне різноманіття в координації активів і продуктів діяльностей, які створюють релігію. Різноманітна цінність усіх активів з логічної, естетичної та моральної сторін дає підстави для виникнення *різниць* та

*різноманітності* релігій. Релігія є не індивідуальною, а суспільною, стверджує Сократ, бо люди живуть в постійному спілкуванні і взаємодії між собою, тому всі функції життя, в тому числі й релігійна, відбуваються в зв'язку та в координації з тими ж функціями інших. Окрім релігії існує багато інших життєвих функцій, за допомогою яких людина входить у взаємодію та в різні відносини з іншими субстанціями.

Одним із особливих інститутів у суспільній релігії можна виділити *церкву*, яка є продуктом релігійної свідомості. Вона виробляє, формулює й зберігає знання про вищу істоту, а також виробляє, підтримує та зберігає загальноприйняті *форми* спілкування з вищою істотою. Та крім церкви існує багато інших суспільних установ "в яких люди спільно виробляють і зберігають форми активів різних людських діяльностей..."<sup>4</sup>. Одною з таких установ є держава, яка являється найважливішою й найвеличнішою. Церква та держава – це самостійні організації, які мають різні функції й цілі, котрі однаково необхідні людству. Тому, вважає Сократ, для нормального співіснування цих організацій, їх стосунки повинні відбуватись не в субординації, а в координації й не знаходитись в стані антагонізму. Якщо виникає якась боротьба чи антагонізм між ними – це означає, що той чи інший інститут не відповідає своєму поняттю. Як церква так і держава не повинні відноситись один до одного як вічне до тимчасового, божественне до гріховного. "Обидві форми є й вічними, й тимчасовими в різних відношеннях, точно так обидві форми божественні в тому відношенні, що встановлені божественним розумом і волею, та відповідно, хоча й різними, але все-таки їм же указаними цілями; гріховність і недосконалість однаково складають уділ як членів держави, так і церкви. Істотна різниця їх не в цьому, а в тому, що церква є інститут для спілкування людських субстанцій з вищою істотою, а держава для спілкування їх одне з одним і з нижчими субстанціями..."<sup>5</sup>.

Що ж стосується римсько-католицької церкви, то тут Сократ вважає, відділившись від західної, вона перестала бути церквою в вищесказаному сенсі, інституту для релігійної цілі, відношення людей до вищої істоти, та поступово перейшла в особливу форму – ідопоклоніння. Істинний Бог у католиків почав постійно поступатися місцем *новому божеству* – католицькій церкві. Коли ж ця церква зовсім перетвориться в бога, тоді царство божє та царство небесне розчиниться й зникне в земному царстві католицької церкви<sup>6</sup>. Для католицизму є логічним наслідком – визнання церкви богом. Відчуваючи те, що поняття церкви заключає в собі загальну ознаку, католицизм божество церкви підміняє божеством папи, якого й вважає безсумнівною субстанцією.

Далі розмови в бесідах ведуться навколо значення поняття буття та дійсності. На думку Сократа, поняття буття вміщує в собі й поняття про дійсність. "...Необхідно, щоб поняття про дійсність чи буття було вірним, істинним, або щоб про дійсність було знання, а не помилка, яка видається за знання"<sup>7</sup>. Якщо говорити – дійсності суть, то цим ми виражаємо знання, яке складається з трьох понять. Поняття дійсності – це результат "порівняння, співвіднесення" одних пунктів свідомості до інших, і цим воно підводить їх під окрему *точку зору*. Якщо ми говоримо "дійсність" то тут ми розуміємо багаточисельні акти, які зберігаються безпосередньою свідомістю різних діяльностей. Також "дійсність" може вмішувати в собі й вироблені мисленням критерії дійсного, які відрізняються від уявного. "Будь-яке поняття, розмова, суперечка про дійсність не мають сенсу й неможливі без

припущення, що то, про що йдеться в цій розмові чи суперечці, попередньо якимось дано в свідомості, а тому може бути розрізнено, зрозуміло й стверджено, як дійсність, на відміну від чогось уявного, або того, що здається дійсним. Ця попередньо дана свідомість є сама по собі щось *невиражене й невисловлене*<sup>8</sup>.

Розглядаючи першопочаткову свідомість слід відмітити, що вона передусь всякому знанню, тому є безвідносною, а всяке знання складається з відносин. Також, при характеристиці першопочаткової свідомості буде недоречно керуватись такими термінами, як досвід і факт, бо вони дуже далекі від безпосередньої свідомості, й застосовуються дуже різноманітно та невизначено, а безпосередня свідомість, є щось інше, й істотно відрізняється від вищих елементів свідомості, таких, наприклад, як споглядання, умовивід, судження, поняття.

Також, при розгляді поняття буття, Сократ акцентує увагу на тому, чи є це поняття тотожним з поняттям субстанції. Він говорить, якщо стверджувати що субстанція об'єднує в собі всі реальності, то це твердження виглядає односторонньо. Ця односторонність буде заважати вірному розумінню субстанції та її відношенню до акциденції. Невірною є думка, що тільки субстанція реальна, а акциденція та її діяльність й акти суть швидкоплинна, і що всі видозміни й модифікації не стосуються субстанції. Це означало б, що "діяльності й акти субстанції суть щось примарне і настільки ж випадкове..."<sup>9</sup>. Першопочаткова свідомість вказує на повну реальність всіх актів субстанції, а всі існуючі акти необхідні в системі буття так само як і сама субстанція. Буде помилковою думка про те, що акти можуть існувати самі по собі, без субстанції. Також не слід ототожнювати поняття буття з поняттям субстанції, та визнавати поняття буття тільки за окремими актами й явищами. Тому, підсумовує Сократ, "поняття буття є поняття про взаєморозуміння відносин і єдності всіх реальних елементів..."<sup>10</sup>.

Переходячи до розгляду питань пов'язаних з способом пізнання Бога необхідно відмітити, що Козлов приділяв особливу увагу цій проблемі. Він багато міркував над цими питаннями, вони поступово впліталися в його філософські пошуки. Окрім розглянутого випуску № 3 "Свого слова", виключної ясності аналіз цих питань досягається Козловим у роботі "Усвідомлення Бога та знання про Бога".

Для того, щоб краще зрозуміти, як виникає усвідомлення Бога та знання про нього, Козлов вважає за необхідне почати з розгляду розділення понять *свідомості* та *знання*. Вперше це розділення зробив Техмюллер. Але Козлов не посилається на Техмюллера, а дає своє розуміння цієї теорії й цим робить великий і самостійний крок вперед. Стосовно того, як виникає знання про Бога, Козлов йшов по шляху Канта, а саме: "...Бога ми усвідомлюємо так само безпосередньо, як і самих себе. З цього слідує, що знання про Бога отримуються, як і знання про я, шляхом співвідношення даних безпосередньої свідомості"<sup>11</sup>.

Розглядаючи свідомість, Козлов вважає, що вона має широке застосування і додається до знання. Щоб відрізнити ці поняття одне від одного потрібно розділити свідомість на першопочаткову, безпосередню, просту, з одної сторони, і похідну, опосередковану та складну, з іншої. При цьому не треба забувати, що похідне, опосередковане і складне вміщує в собі й знання. Козлов вважає, що першопочаткова, безпосередня і проста свідомість існує як свідомість в так званому "строгому і тісному" значенні, а знання – в широкому значенні. "Свідоме і безсвідоме, – як пише Козлов, – якісно не відрізняється

одне від одного, а тільки кількісно... Абсолютно безсвідомого нічого немає. Все що відбувається в житті різних істот безсвідомо, може стати коли-небудь у них же свідомим, бо у вічній передчасній еволюції істотам доведеться пройти через всілякі сходинки розвитку"<sup>12</sup>.

Свідомість, на думку Козлова, не виникає за допомогою навчання чи праці, вона є "цілком індивідуальною" і дана людині з самого народження. Існуюча різниця між елементами першопочаткової свідомості, у індивідів, складається з більшої чи меншої "напруги". Ця "напруга" особливо зростає, коли до повторення актів свідомості додаються вже співвіднесені елементи знання. Повторюючись, з часом ця "напруга" укріплюється і набуває все більшої "інтенсивності" та "яскравості", не належачи при цьому довільним спогадам. Хоча свідомість може повторюватись, це повторення відбувається мимоволі, в тому порядку та вигляді, в якому відбувалася ця свідомість раніше. Такий спогад можна назвати *безсвідомим*. Також слід відмітити і "механічну асоціацію", яку можна побачити у людини ще з дитинства. Інколи до цієї "механічної асоціації" починає додаватися, спочатку в невиразному вигляді, мислення, то тоді безсвідомий спогад починає переходити в *пам'ять* в точному сенсі цього слова.

Козлов вважає, що мислення сприяє утворенню знання з елементів простої свідомості. Тому, можна сказати, що мислення – це діяльність, яка перетворює свідомість в знання, "мислення співвідносить одне з одним, порівнює і зв'язує в єдність розуміння (поняття) окремих елементів свідомості людських істот..."<sup>13</sup>. Ці елементи свідомості Козлов називає "пунктами співвідношення", які з'єднуються в єдину систему. Основою для цього співвідношення слугують "точки зору", які також можна назвати "категоріями". Козлов вважає, що існує набагато більше категорій, ніж показано у Аристотеля й Канта. Але, не додаючи нічого до буття, вони тільки сприяють кращому розумінню самого буття, та допомагають орієнтуватися в світі субстанцій і їх функцій. До таких категорій, які є основними Козлов відносить – "належність", "мету", "спосіб", "причину", "наслідок". Так, Козлов вважає, що категорія "належність" допомагає зрозуміти де співвідноситься усвідомлення "я" з усвідомленням його "діяльності" та їх "зміст".

"Пунктами співвідношення", які ведуть до знання, служать елементи свідомості, а саме: по-перше, "...усвідомлення своєї субстанції чи свого "я". Так як свідомість свідчить тільки про те, що є, але не про те, що вона таке, то при змішанні знання з свідомістю в усій історії філософії позитивісти і скептики постійно намагались звести "я" на одне порожнє слово й не признавали його реальності..."<sup>14</sup>. (У філософії завжди були труднощі з поясненням поняття "я", що таке "я", який його зміст. Козлов вважає, що безпосередня свідомість не може дати відповіді, для цього необхідно розуміння, діалектика, мислення). По-друге, "...усвідомлення функцій чи діяльності цього "я", а саме: *діяльності почуттів та волі* (прагнення, потяг, бажання), *діяльності відчуттів чи руху й діяльності мислення*"<sup>15</sup>. Відносно цих функцій постійно виникали сумніви.

Необхідність розділення акта від змісту пояснюється тим, що акт мислення належить до дійсної області руху, а зміст акту належить до ідейної області. Тому, можна сказати, що акт є завжди реальним і таким, що належить до руху, а зміст не має реальності, тому, що сам зміст акту належить до ідейної сфери. "Комбінації і співвідношення простої, складної і самої складної свідомості, тобто понять різної складності, продовжу-



ються в безграничну далечінь. Чим більше людина мислить, тим більше наповнюються змістом її думки. Розуміння його все більше й більше ускладнюється за допомогою нових співвідношень, нових точок зору, та що тільки у найвищій субстанції можна вважати мислення абсолютно закінченим<sup>16</sup>.

Завершуючи пояснення з приводу розмежування свідомості й знання та про перетворення першого в друге, Козлов робить спробу філософського обґрунтування поняття Бога. Він пише, що крім наведених вище пунктів свідомості у людей існує ще усвідомлення найвищої істоти. Визнання найвищої істоти всіма людьми є безсумнівним фактом. З цього приводу прихильники різних релігій висловлюються наступним чином: "всім і кожному відомо, що Бог є, але вони сперечаються тільки відносно того, що він таке та які його властивості"<sup>17</sup>. З огляду на це слід відмітити, що всі підстави для суперечок і розмов у людей є, а також і предмет суперечки існує, й усвідомлюється, але виражається у кожного по-різному. Це дає підстави вважати, що існування безпосереднього усвідомлення Бога є в кожній людині. Свідомість залишається такою, якою є, не дивлячись на те, вірні чи невірні поняття виникали стосовно неї. "Релігій і понять про богів багато, але вірним та істинним може бути тільки одне з них"<sup>18</sup>.

Козлов не погоджується з тими дослідниками стародавньої культури, які заперечують існування у деяких народів будь-якого поняття про Бога. В такому разі, пише він, можна було б заперечувати й першопочаткове усвідомлення Бога. Але відсутність понять про Бога-творця не заважає людям мати усвідомлення чогось, що вище, могутніше всього, і не має потреби розуміти під богом якусь особисту істоту. Тому, вважає Козлов, відсутність у первісних людей ознаки існування Бога не є підставою для заперечення першопочаткового усвідомлення бога в усіх людей. Ті філософи, які заперечують існування бога взагалі й відносять себе до атеїстів (Фейєрбах, Дюрінг, О.Конт, Штраус та інші), такі мислителі "скоріш представляють опору для моєї (Козлова) ніж для протилежної думки"<sup>19</sup>. Усвідомлення бога, як чогось найвищого, має виражатись не тільки в словах, але й думках. Відповідно, помилка цих філософів полягає в невірному мисленні про бога, а не в тому що у них не було усвідомлення найвищого. Можна з впевненістю сказати, що в душі й почуттях вони є глибоко релігійними людьми. Тому, вважає Козлов, можна стверджувати, що "атеїзм по суті не виходить за межі релігії, якщо тільки він проявляється в щирому почутті й відношенні хоча б і до несправжнього бога"<sup>20</sup>.

Існує багато релігій, а тому і понять про бога теж багато, в тому числі й філософських, які основані на розумі. Існує декілька причин цього явища, насамперед це обумовлено силою традицій, неспроможністю середньої людини взагалі до самостійного мислення, та найголовніша, це та, що дуже важко утворити цілком задовільне поняття про бога. Для цього треба співвіднести пункт першопочаткового усвідомлення бога з яким-небудь іншим пунктом похідної свідомості. Предметів, про які ми маємо похідну свідомості, дуже багато, але люди діють не завжди навмання, вони віднаходять в цій безлічі предмети для співвіднесення й порівняння безпосереднього усвідомлення бога, при цьому твердо дотримуються традиції, лише зрідка відходять від неї.

Протиріччя і несумісність в ознаках богів, їх діях та почуттях служать важливою підставою для корінних реформ в релігії у всіх народів. Люди намагалися замінити різні імені бога одним ім'ям і звести всі його атри-

бути в один, і цим даючи підстави для інтерпретації традицій та перетворення різних богів в атрибути одного. З цього слідує, що "натуральна релігія, як і всякий інший продукт мислення, розвивається поступово, складним процесом і на довгий час"<sup>21</sup>.

Але крім співвідношення та порівняння першопочаткової релігійної свідомості існують й інші труднощі, – це "вибір належних точок зору і категорій з яких повинно відбуватися це співвідношення"<sup>22</sup>. Існує багато категорій, за допомогою яких неможливо порівняти бога з іншими предметами. Такою категорією, на думку Козлова, є категорія *кількості*. Деякі філософи порівнювали бога з безкінечним простором і часом. Таке розуміння не тільки не дає змогу вірно розуміти поняття про бога, але й приносить плутанину. "Тоді виходить три несумісні безкінечності: бог, який розуміється з точки зору величини, простору і часу. Але простір і час зовсім не можуть бути співвіднесені з богом, тому що вони створюються нашим мисленням і зовсім умовні, так як міра, якою ми вимірюємо всілякі чисельні величини, суть наші умовні міри, і ми можемо їх in abstracto, шляхом збільшення чи зменшення продовжувати в безкінечність"<sup>23</sup>. Тому співвідношення усвідомлення бога з числом, простором, часом чи іншими предметами, зрозумілими як числа, не потрібне. Слід зазначити, що теж саме відбувалося й з філософською теологією, яка не змогла впоратись з іншими протиріччями та труднощами з приводу інших категорій і точок зору. Так, замість того, щоб зупинитись на категорії субстанціональності, співвіднести усвідомлення бога з усвідомленням нашого індивідуального буття, бога порівнювали з фізичними силами, які діють в природі, та навіть з процесами, які відбуваються у світі. Козлов вважає, що таке ж невірне розуміння ідеї Бога відбувалося – "у Канта, як про автономну волю; у Фіхте, як про моральний ідеал; у Гегеля, як про вищу ступінь самосвідомості абсолютної ідеї"<sup>24</sup>. Ці мислителі були більш-менш "послідовними ідеалістами". Бог, який постійно взаємодіяв з усіма субстанціями світу поступово замінявся абстрактними поняттями, а ідеалізм почав здавати свої позиції в філософії спочатку матеріалізму, потім позитивізму.

Та не дивлячись на всі помилки та труднощі, які виникали навколо утворення поняття бога, Козлов вважає, що головною категорією, якою ми повинні керуватись, у визначенні цього поняття, буде категорія *субстанціональності*, тому що бог, з усіх можливих для нас визначень, не може бути нічим іншим, як *субстанцією*. Що стосується до якості властивостей і діяльності бога, то якою б великою не була різниця між нашою субстанцією та божественною, все-таки, *головним пунктом* для порівняння з ним повинна бути *духовна діяльність людини*.

<sup>1</sup>Лосский Н. А.А.Козлов и его панпсихизм // Вопросы философии и психологии. – М., 1901. – Кн.58. – С.202; <sup>2</sup>Свое слово // Философско-литературный сборник. – № 3. – К., 1890. – С.62; <sup>3</sup>Там само; <sup>4</sup>Там само. – С.64; <sup>5</sup>Там само. – С.65–66; <sup>6</sup>Там само; <sup>7</sup>Там само. – С.69; <sup>8</sup>Там само. – С.70–71; <sup>9</sup>Там само. – С.72; <sup>10</sup>Там само. – С.73; <sup>11</sup>Лосский Н. А.А.Козлов и его панпсихизм // Вопросы философии и психологии. – М., 1901. – Кн.58. – С.200; <sup>12</sup>Козлов А.А. Сознание Бога и знание о Боге. Воспоминание об онтологическом доказательстве бытия Божия // Вопросы философии и психологии. – М., 1895. – Кн. 4(29). – С.446; <sup>13</sup>Там само. – С.447–448; <sup>14</sup>Там само. – С.448; <sup>15</sup>Там само. – С.449; <sup>16</sup>Там само. – С.449–450; <sup>17</sup>Там само. – С.451; <sup>18</sup>Там само; <sup>19</sup>Там само. – С.452; <sup>20</sup>Там само. – С.453; <sup>21</sup>Там само. – С.454; <sup>22</sup>Там само. – С.455; <sup>23</sup>Там само; <sup>24</sup>Там само. – С.456.



## ПОЛІТОЛОГІЯ

В.А. Булгаков, канд. політ. наук

## ДО ПИТАННЯ ПРО ПРОБЛЕМУ МЕТОДУ В СУЧАСНІЙ ГЕОПОЛІТИЧНІЙ ТЕОРІЇ

*Спираючись на діалектику історичного та логічного, абстрактного та конкретного, розглядаються загальні шляхи вироблення геополітичних доктрин.*

*General trends of geopolitical doctrines elaboration based on dialectic of historical and logical, abstract and concrete are analysed.*

Як відомо, вибір того чи іншого методу базується на суттєвому пізнанні досліджуваних предметів (об'єктів). Вважається, що об'єктами геополітики є державні та цивілізаційні утворення (держави, цивілізації, держави-цивілізації). Суб'єктами – етноси (нації і народи).

Вивчення становлення геополітики як специфічної сфери людського пізнання і практики доводить, що об'єкт геополітики постійно розвивається. Цей розвиток підтверджується існуванням геополітичних утворень різного рівня і складності, виникненням і еволюцією одних і занепадом та зникненням інших геополітичних структур. Так, відомо, що з більш, ніж 20, за два тисячоліття залишилися 7 – 8 сучасних цивілізацій, які значно за цей час змінилися, не втративши в той же час своєї самобутності, цілісності. І саме цей рух і розвиток геополітичних утворень з одного боку і збереження їх цілісності з другого є об'єктивними заходами для застосування методу історизму в сучасному геополітичному пізнанні і практиці.

Проте цей розвиток не завжди у повній мірі враховується, оскільки він постає перед дослідником уже в результативній формі, формі буття. Як буде показано нижче, наслідком таких досліджень є поява різних *концептуальних систем геополітики*.

Одна з них намагається вирішити основну проблему геополітики – проблему генези геополітичного інтересу – позаісторичними, абстрактно-логічними методами. Характерні риси такого підходу – зосередження уваги на *результаті* і нехтування *процесом* геополітики, в тому числі *ціною* геополітичних перетворень. В аспекті даного дослідження цей підхід можна співставити з абсолютизацією *логічного* фактору в історії геополітичного пізнання. Прикладом таких теорій є, очевидно, концепції полярного (моно-, дво- та багатопольного) світу.

Інша концептуальна система з цієї точки зору протилежна першій, оскільки в центрі уваги тут знаходиться саме *геополітичний процес* взаємодії (балансування) різних геополітичних чинників. Тобто методологічно це може означати абсолютизацію еволюційного, *історичного* підходу до вирішення проблеми генези геополітичних інтересів. Прикладом такого підходу можуть бути відомі концепції *балансу сил*, *еволюції цивілізацій*, *євразійства*.

Третя концептуальна система геополітики поки що не існує. Її формування, очевидно, буде пов'язане з послідовним проведенням принципу історизму, що базується на принципах єдності історичного та логічного і сходження від абстрактного до конкретного. Можливо, зародки цієї концептуальної системи містять цивілізаційна та євразійська концепції.

З точки зору теми даного дослідження важливо підкреслити, що саме *історичний підхід* до геополітичного пізнання і практики у найбільшій мірі сприяв би виявленню адекватної структури, *логічної композиції* геополітичного знання та логіки його викладення у сучасних геополітичних доктринах. Так, спираючись на діалектику історичного та логічного, абстрактного та конкретного, можна, очевид-

но, з достатньою точністю передбачити загальний шлях вироблення будь-якої геополітичної доктрини.

Згідно з таким підходом, цей шлях починається з вивчення геополітичних фактів та подій (феноменологічний, емпіричний рівень пізнання). В результаті здійснення цього етапу пізнання отримуються окремі визначення, емпіричні правила, що описують деякі аспекти геополітичного процесу (геополітичний простір, геополітичні інтереси, геополітичні конфлікти різної інтенсивності тощо). Можливо, прикладами подібних простих емпіричних правил є відоме застереження Бісмарка від війни з росіянами, які довго запрягають, але швидко їздять, або принцип "розділяй та пануй" та інші.

Однак саме по собі накопичення геополітичних фактів, подій, визначень та окремих емпіричних правил ще не є розвинутою, закінченою, цілісною теоретичною системою, так само, як купа цегли – ще не будинок. Щоб з цієї купи зробити будинок, треба перш за все підвести під неї єдиний фундамент, на який добре вкладаються всі цеглини. Тому, щоб з окремих фактів, визначень і правил створити цілісну теорію, треба також віднайти основну об'єднуючу ідею, "вихідну клітинку", на базі якої будуть найкращим чином пов'язані і пояснені усі різноманітні, розрізнені до того явища.

Щодо геополітичних доктрин, то їх ядром, головною об'єднуючою ідеєю є, очевидно, *національний інтерес*, виражений у геополітичній формулі. Саме вона, як уже зазначалося, в стислій і зрозумілій для більшості населення формі виражає суть тієї чи іншої геополітичної концепції, відбиваючи найважливіші геополітичні інтереси суб'єкта геополітики. Далі ж більш докладно конкретизуються основні цілі, принципи, методи та засоби реалізації даної геополітичної формули, і все це разом утворює цілісну, конкретно-історичну геополітичну доктрину.

Такі доктрини створюються і працюють лише в таких конкретно-історичних умовах. І вся складна геополітична історія людства, на наш погляд, може бути по суті представлена як історія створення, розвитку та зміни певних геополітичних доктрин та заснованої на них геополітичної практики. Як уже зазначалося, зміна геополітичних доктрин, очевидно, в першу чергу пов'язана з історичною необхідністю зміни можливих способів вирішення головних геополітичних проблем у нових конкретно-історичних ситуаціях.

З таких найбільш загальних позицій в реальній геополітичній історії можна, мабуть, виділити перш за все такий тип доктрин, які спираються переважно на військові способи вирішення геополітичних завдань. На нашу думку, саме такий підхід більш за все характерний для концептуальної системи геополітики, яку можна умовно назвати "концептуальною системою абстрактно-логічного типу". Вона позаісторична вже тому, що не враховує уроків історії, в якій агресор рано чи пізно зазнавав поразки.

Тут важливий результат – встановлення одно- чи багатопольного світу – за будь яку ціну. Не випадково ж під час офіційного візиту Єльцина до КНР 9 грудня 1999 року російський і американський лідери нагадали один одному

про володіння ядерною зброєю. І все це було проголошено саме у контексті прагнення Єльцина і Цзян Цзе Міна відновити багатополюсний світ, а Клінтона – зберегти однополюсний. При цьому з обох сторін були відверто заявлені претензії на міжнародний диктат з позицій сили.

Проте у другій половині ХХ сторіччя, коли була створена загроза для самого життя усього людства – зброя масового знищення, – ці традиційні підходи почали доповнюватись засобами політичного, дипломатичного вирішення геополітичних конфліктів. Як своєрідну спробу такого вирішення геополітичних проблем можна розглядати другу концептуальну систему геополітики і, зокрема, концепцію "політичного реалізму" (балансу сил). Проте позиція сили (якщо не застосування, то загроза її застосування) залишається основою світоустрою і світового порядку.

Більшість дослідників роблять з такого підходу перебільшено оптимістичний, на нашу думку, висновок, видаючи бажане за дійсне. Вони стверджують, що хоча позиція сили все ще домінує в подібних теоріях, все ж деяке зміщення акцентів у бік політичних способів вирішення геополітичних проблем відбувається, нехай і в значній мірі вимушено.

На жаль, це майже не відповідає дійсності – такі дослідники не враховують однієї з головних закономірностей сучасної геополітики – тенденції до **глобалізації**. Адже при цьому – випадково чи навмисно – замовчується виникнення на рубежі тисячоліть нового виду зброї – глобальної (технотронна, інформаційна зброя, основу якої складають сучасні засоби масової інформації, особливо електронні). І якщо зброя масового ураження виводить з ладу міста, то глобальна – цілі держави. Найбільш яскравий приклад – знищення СРСР з допомогою глобальної зброї.

Загалом треба визнати, що в сучасній геополітиці військові і політичні (дипломатичні) методи – це дві сторони однієї медалі, які засвідчують неспроможність слабкіших і небажання сильніших справедливо, морально, ненасильницьким шляхом вирішувати геополітичні суперечності. Про це свідчить вся історія світового геополітичного процесу – від гітлерівських "аншлюсів" до натовського свавілля в Югославії.

Це означає, що **дійсне вирішення геополітичних проблем лежить не у військовій чи політичній (дипломатичній) сферах, а у площині соціально-економічній. І тенденція до соціалізації геополітичних відносин – єдина перспектива, яка може врятувати сучасний світ.**

Створення якісно нової геополітичної доктрини (концептуальної системи), яка б увібрала у себе весь історичний досвід людства, його одвічного прагнення до соціальної справедливості, – нагальна потреба сьогодення.

Таким чином, кожна геополітична доктрина завжди відбиває конкретно-історичні умови свого часу. Творцями цих теорій виступають суб'єкти геополітичного пізнання та практики (окремі особистості, групи людей або навіть усе суспільство в цілому). При цьому кожний суб'єкт має своє власне бачення геополітичного процесу, яке зумовлене знову ж таки багатьма конкретно-історичними факторами, і кожна історична епоха, як уже зазначалося, висуває свої, відповідні їй геополітичні погляди.

Тому цілісне пізнання геополітичного процесу базується на виділенні конкретно-історичних зрізів, певних аспектів розгляду геополітики. Послідовна реалізація такого підходу до створення геополітичних доктрин необхідно призводить, на наш погляд, до розуміння геополітики як одного з аспектів об'єктивного соціального

світу, який вивчається геополітичною теорією, тобто до поняття так званої *геополітичної реальності*.

Тут геополітична реальність виступає в першу чергу як своєрідна конкретно-історична форма даності (усвідомлення) об'єктивної геополітичної ситуації суб'єкту геополітичного пізнання та практики. В такому розумінні поняття геополітичної реальності, на нашу думку, в значній мірі співпадає не стільки з поняттями геополітичної ситуації, скільки з поняттями геополітичної свідомості, геополітичного світогляду суб'єктів геополітичного процесу, які разом складають своєрідний "пізнавальний трикутник": **"геополітична ситуація – геополітична реальність – геополітична свідомість"**.

Співставляючи поняття геополітичної реальності з іншими видами предметної реальності (фізичної, психічної, історичної та інш.), необхідно підкреслити, що в усіх випадках йдеться про об'єктивну реальність, а, точніше, про форми її даності суб'єкту відповідного виду пізнання. І кожна з цих реальностей історична в тому сенсі, що вбирає відповідний вид минулої діяльності людства.

В аспекті розвитку питання про геополітичну реальність, на нашу думку, упирається в проблему походження та еволюції того виду соціальності, який є її матеріальним носієм. Таким специфічним видом соціальності, який є матеріальним носієм геополітичної реальності, на нашу думку, є не стільки держава, скільки цивілізація, її певні історичні види. Адже саме цивілізаційна приналежність, висуваючи на перший план соціокультурні, етно-соціальні аспекти міжнародних і міждержавних взаємовідносин, найбільше від усіх інших чинників визначає геополітичні інтереси будь-яких держав. Наголосимо, що політичні лідери України й Росії за основу повинні брати те, що єднає дві країни, а не те, що їх роз'єднує, проявляти політичну волю для налагодження спільних і узгоджених зовнішньополітичних дій на цій основі. Звісно, що і у світі, і в наших державах існує немало політичних сил, які повоюють політичного і економічного зближення України і Росії і бачать в цьому зближенні загрозу своїм геополітичним цілям. Зрозуміло, що це зближення повинно відбуватися на принципах рівноправності.

Приналежність України, Росії і Білорусії до православної слов'янської цивілізації примушує правлячі еліти цих країн рахуватися з даним геополітичним фактом, незалежно від власних політичних уподобань. Так, щоб стати президентами, Єльцин у 1996 році розіграв білоруську, Кучма у 1994 році – російську карти, як би їм насправді не хотілося об'єднатися з Заходом. Олександр же Лукашенко, на відміну від своїх колег у Росії і Білорусії, абсолютно відверто і послідовно веде проросійську політику.

Саме поняття геополітичної реальності постає при цьому як специфічна категорія, яка виникає на тому рівні геополітичного пізнання і практики, на якому стає необхідним і можливим вироблення критично-відбіркового ставлення людини до геополітичного минулого та створення на цій основі наукових уявлень про весь процес геополітичного розвитку, його основних тенденцій і перспектив.

Саме такий підхід може бути науковою основою для створення сучасних геополітичних доктрин (концепцій), адекватного вирішення проблеми геополітичного вибору (самоідентифікації) та інших аспектів сучасної геополітики. Тому уявляється необхідним розглянути реальну геополітику та основні історичні форми її відбиття у свідомості людей, тобто головні історичні етапи формування геополітики як науки і специфічної людської практики, основні концепції, вироблені в процесі її розвитку.

Аналізуючи сказане, можна зробити деякі попередні висновки:

Отже, науковою основою для створення сучасних геополітичних доктрин (концепцій), адекватного вирішення проблеми геополітичного вибору (самоіндетифікації) та інших аспектів сучасної геополітики може бути, поряд з іншими, історичний метод, що спирається на діалектику історичного і логічного та абстрактного і конкретного. Геополітика постає і як певна теоретична система, тобто наука, і як самодостатня сфера суспільної практики. Як наука геополітика володіє власним об'єктом та предметом дослідження, специфічними метода-

ми пізнання і понятійно-категоріальним апаратом, колом сформульованих законів і закономірностей. Як сфера діяльності геополітика означена комплексом заходів у сфері зовнішньої та внутрішньої політики, мобілізацією значних матеріальних та духовних ресурсів держави, що має на меті досягнення і забезпечення власних національних інтересів. В оптимальному вигляді має бути композиція, синтез обох іпостасей геополітики: наука має сприяти ефективній діяльності держави, а остання сприяти подальшому теоретичному дискурсу у цій сфері пізнання.

Надійшла до редколегії 17.11.2004

О.П. Галушко, асп.

## ПОЛІТИЧНІ ПАРТІЇ ЯК СУБ'ЄКТ ПАРЛАМЕНТСЬКОЇ ДІЯЛЬНОСТІ

*У статті розглядаються деякі моменти участі політичних партій в парламентській діяльності.*

*This article is about some aspects of parliament activity of political parties.*

Невід'ємною складовою громадянського суспільства, до якого прагне Україна, є розвинена партійна система. У західноєвропейській політології панує думка про те, що за відсутності політичних партій, альтернативних політичних рухів демократична природа влади не можлива як така. Партії беруть участь у політичному житті суспільства на всіх етапах розвитку політичного процесу, значною мірою визначають його характер, стабільність і цивілізованість, стратегію і тактику боротьби за владу. Являючи собою один із найважливіших елементів політичної системи, політичні партії у країнах з демократичним режимом виступають у ролі певних посередників між особистістю та державою. Вони формулюють вимоги до політичної системи (артикуляція інтересів), узагальнюють і узгоджують претензії та пропозиції, перетворюючи їх на певну політичну позицію (агрегація інтересів), систематизують вимоги і при необхідності обмежують їх з метою утворення однієї глобальної вимоги, оскільки їх надмірна кількість може призвести до перевантаження системи або до застою. Залежно від своїх позицій політичні партії можуть надавати підтримку політичній системі, що виявляється у підтримці режиму, на який вона спирається, і у підтримці органів влади.

Політичні партії залучають своїх членів до активної політичної діяльності, сприяють підвищенню у них політичної культури. З огляду на це, партії виступають важливим чинником, що забезпечує формування розвиненого громадянського суспільства.

У країнах з тоталітарним режимом політичні партії одержавлені, внаслідок чого не відіграють суттєвої ролі, їхні функції обмежені й фокусуються переважно на підтримці наявного режиму. У таких випадках, як правило, існує одна правляча партія. При наявності інших партій, вони є її сателітами.

Історія політичних партій як особливих, таких, що характеризуються високим ступенем інституціоналізму політичних рухів, сягає кінця XVIII – початку XIX ст. Сьогодні політологи у більш як 200 державах світу налічують кількість політичних партій, яка сягає тисячі, хоча ще наприкінці 70-х років минулого століття їх було у два рази менше<sup>1</sup>.

Протягом тривалого періоду у політичній теорії існувала стійка традиція антипартизму. В її основу було покладено уявлення про державу як виразника загальної волі, а партії сприймалися як носії "приватних інтересів", джерело криз і розмежувань у суспільстві. Лише поступово, мірою розвитку парламентських, конституційних засад буржуазної державності партії зміцнили свій політичний і правовий статус. Наприкінці XIX – по-

чатку XX ст.ст. проблематика політичних партій виокремилася як самостійний напрям політичної науки. Серед найбільш відомих праць у цьому напрямі слід назвати праці М.Вебера, М.Дюверже, Г.Брюдо, К.фон Бойме, Дж.Брайса, Дж.Лапаламбари, Р.Міхельса, М.Острогорського, Дж.Сарторі та ін. Ці автори цілком обґрунтовано вважаються засновниками сучасної партіології. Серед сучасних дослідників, які звертаються до вивчення питань, пов'язаних з розвитком та особливостями функціонування партій, їхнім впливом на політичну систему суспільства, слід назвати А.Білоуса, О.Новакову, О.Голубицького, В.Голишева, І.Кресіну, Ю.Сурміна. Деякі аспекти цих питань набули відображення у дослідженнях А.Пахарева, Ф.Рудича, М.Михальченка, В.Шаповала та ін.

До основних ознак політичних партій належать: наявність соціальної бази, тобто зв'язок партії з певним класом, соціальним прошарком, групою чи їх сукупністю; наявність конкретних світоглядних установок та ідеологічних принципів, навколо яких групуються члени партії; наявність формалізованої організаційної структури (членство, організація, керівні органи, партійний апарат тощо); установка на досягнення певних цілей з метою перебудови суспільства відповідно до ідеологічних установок; установка на досягнення політичної влади і дії, спрямовані на її практичну реалізацію; пошук підтримки з боку народу під час виборів та інших політичних акцій.

Визначальною ознакою партії як політичного інституту є боротьба за владу з іншими партіями у тій самій державі, адже лише за допомогою влади вона може досягти своїх цілей.

Таким чином, партія у демократичному суспільстві – це добровільне об'єднання громадян, що уособлює інтереси певних соціальних прошарків і груп, поєднаних на засадах спільності ідеологічних установок, котре має за мету оволодіння владою або вплив на неї для розв'язання конкретних завдань.

Для більш повнішого розуміння ролі партій у суспільному та державному житті політологія оперує поняттям функції партії. Однак єдиної думки з цього приводу не існує. Так, американські автори відповідно до політичної практики, яка склалася у США, головну роль політичних партій убачають в участі у виборах і формуванні владних структур<sup>2</sup>. Деякі російські політологи, не заперечуючи ролі партій у виборчих кампаніях, покладають на партії чотири основні функції: визначення мети, формування громадської думки, відбір кандидатів і забезпечення діяльності депутатів<sup>3</sup>. Водночас інші ро-

сійські автори, зокрема, Ю.Ірхін, визнають наявність більш широких функцій політичних партій<sup>4</sup>. На схожих позиціях стоять українські та білоруські дослідники.

Типи партій визначаються їхніми функціями, стосунками з іншими партіями, способами боротьби за владу.

Функції політичних партій можна класифікувати за трьома основними групами.

Перша група функцій характеризує зв'язки партій із соціальними групами, які вони представляють. Тут виділяють функції представництва, політичної інтеграції, ідеологічну функцію.

Друга група характеризує роль партій у політичній системі держави і включає такі функції, як: комунікативна; розробки та здійснення політичного курсу; формування й добирання політичних еліт, соціалізації; боротьба за політичне керівництво.

Третя група функцій стосується внутрішньопартійного життя; вона детермінує структуру партії, характер членства, забезпечує єдність партійних лав, партійну дисципліну, регулює стосунки між керівними органами та організаціями тощо.

Політологія оперує досить широкою палітрою критеріїв, згідно з якими партію відносять до того чи іншого типу. Не акцентуючи на глибокому аналізі всіх критеріїв, що визначають належність партії до того чи іншого типу, виокремимо найбільш важливі: (1) рівень прогресивності (політичного темпераменту). Згідно з цим критерієм зазвичай виділяють ліві, центристські та праві партії. За традицією, прихильників прогресивних суспільних змін відносять до лівих, а консерваторів і реакціонерів – до правих; (2) характер політичної ідеології партії. Розрізняють партії, що дотримуються комуністичної, соціал-демократичної, ліберальної, консервативної, націоналістичної та фашистської ідеології; (3) ставлення до наявного у країні суспільно-політичного устрою. За цим критерієм розрізняють революційні, реформістські, консервативні та реакційні партії; (4) ставлення до державної влади (підтримка, лояльність, опозиція); (5) ставлення до державності свого народу; (6) ставлення до приватної власності на засоби виробництва та на землю; (7) позиція партії у питаннях міжнаціональних відносин; (8) ставлення до релігії; (9) характер членства в партії; (10) співвідношення форм і методів політичної діяльності, що застосовуються партією; (11) міра впливу партії у суспільстві тощо.

У демократичних країнах зазвичай діє значна кількість або декілька політичних партій. Вони вступають у певні відносини одна з одною, з державою й іншими політичними інститутами. Через таку взаємодію партії утворюють партійну систему.

Партійна система в кожній країні формується під впливом різноманітних чинників – розташування соціально-класових сил, ступеня політичної зрілості суспільства, рівня політичної свідомості та культури населення, кількості партій, їх типів та ролі у політичному житті, історичних традицій та ін. Суттєвий вплив на формування партійної системи справляє чинне законодавство, насамперед закони про вибори. Відповідно до цього формуються різні типи партійних систем. Залежно від характеру політичного режиму можна вести мову про демократичні, авторитарні й тоталітарні партійні системи; враховуючи характер відносин між партіями та державою, розрізняють конкурентні й неконкурентні, альтернативні й не альтернативні партійні системи. Політологи, які дотримуються класового підходу, виокремлюють соціалістичні та буржуазні партійні системи. Однак найбільшого визнання набув поділ партійних систем на однопартійні, двопартійні та багатопартійні, виходячи при цьому не із суто арифметичного показни-

ка, а з того, скільки партій відіграють помітну, суттєву роль у політичному житті країни.

Однопартійною вважається не просто система, в якій існує одна партія, як це відбувається за тоталітарного режиму, але й система, в якій наявні кілька партій, але тільки одна з них є провідною, тоді як інші – це партії – сателіти. Це стосується і тих випадків, коли у країні є кілька партій, проте лише одна протягом тривалого періоду забезпечує собі перемогу на виборах у конкурентній боротьбі з іншими партіями (система домінування). Досвід функціонування однопартійних систем у XX ст. показав їх неефективність і антидемократичність. Такі системи поступово сходять з політичної арени як такі, що дискредитували себе<sup>5</sup>.

Двопартійна система передбачає наявність у країні двох сильних партій, кожна з яких спроможна до самостійного прийняття та здійснення влади, але не виключається можливість існування інших, менш впливових партій. Вони також беруть участь у політичному процесі, але реально не спроможні претендувати на перемогу.

Поряд із класичною системою біпартизму виокремлюють її модифікований варіант – систему "двох партій з половиною". Тут також конкурують дві великі партії, але жодна з них не має абсолютної більшості в парламенті і для формування уряду має ввійти в коаліцію з третьою партією. Біпартизм вважається найбільш оптимальною партійною системою, адже дозволяє забезпечити відносну стабільність влади, спрощує процес артикуляції та агрегації інтересів. Разом з тим двопартійність зазнає критики за те, що вона відсторонює від участі у прийнятті рішень невеликі, мало авторитетні партії, які виражають інтереси меншості.

Для пострадянських держав, і Україна не є виключенням, типовою є наявність багатопартійних систем, що можна вважати як своєрідне віддзеркалення спалаху політичної свободи, реакції на існуючі у радянський час заборони на політичну діяльність, а також свідчення недостатньої політичної структурованості посттоталітарних суспільств.

Багатопартійна система має кілька різновидів. Так, система обмеженого плюралізму передбачає наявність значної кількості партій, серед яких існує лише декілька сильних; вони представлені в парламенті, а окремі з них і в уряді. Система поляризованого плюралізму також передбачає наявність численності партій, але потужними серед них виступають крайні праві та крайні ліві. При такій системі уряд зазвичай формується партіями центру, між центром і право-лівою опозицією існує гостре ідеологічне протистояння. При атомізованій системі також існують численні партії, але вони маловпливові і їх кількість не має значення. Окремі з них можуть бути представлені в парламенті, але уряд формується або на позапартійних засадах, або на принципах коаліції.

За проголошеною метою розрізняють праворадикальні, консервативні, ліберальні, реформістські, соціал-демократичні, соціалістичні та комуністична партії; за місцем у політичній системі – правлячі, опозиційні; за структурою і методами дій – парламентські, авторитарні, воєнізовані. Партії характеризуються також як масові (фіксоване членство, чітка організаційна структура), кадрові (партії нотаблів).

Політичні партії України – молодий інститут. Він почав формуватися у період перебудови і гласності в останні десятиріччя минулого століття. У квітні 2001 року Верховною Радою України було прийнято Закон України "Про політичні партії України", який визначає критерії щодо реєстрації політичних партій, механізм їх фінансового забезпечення на підставі виборів до пар-

ламенту, детермінує умови створення та припинення діяльності політичних партій.

Запровадження змішаної системи виборів (1998 р.) до Верховної Ради України сприяло певному підвищенню ролі політичних партій у суспільному житті. Вони почали розглядатися як механізм впливу на державну політику, зокрема, на діяльність Парламенту, завдяки формуванню стійкого "політичного ядра" парламентських партій. До його складу належали представники КПУ, НРУ, СПУ – тобто "зрозумілі" електорату партії, що мали своє політичне обличчя та входили до Верховної Ради попереднього скликання. Наявність такого "ядра" засвідчило усталеність політичних орієнтацій у значній частині виборців, що стало передумовою спадковості в діяльності парламенту.

На початок роботи першої сесії у Верховній Раді України IV скликання утворилося вісім фракцій політичних партій і блоків, які подолали 4-відсотковий бар'єр. Утворення груп і фракцій відбувалося як за ідеологічними, партійними, так і за регіональними та корпоративними ознаками. Крім того, мали місце випадки створення фракцій і груп з метою просування особистих інтересів окремих лідерів<sup>6</sup>.

Наступний період становлення парламенту розпочався створенням пропрезидентської більшості у лютому 2000 р. і завершився парламентськими виборами 2002 р., формуванням нової політичної структури Парламенту та встановленням іншого типу стосунків між Верховною Радою і главою держави. Під політичним структуруванням Парламенту розуміють "визначений за відповідними критеріями засіб розміщення представлених у ньому політичних сил, які самостійно або шляхом об'єднання через інституційне оформлення свого парламентського статусу утворюють суб'єкти парламентського процесу – парламентські групи, фракції, коаліції фракцій"<sup>7</sup>.

Звернення до реалій сучасної України засвідчує, що політичне структурування Верховної Ради доволі часто відбувалося за критеріями, які відрізняються від стандартів європейської парламентської демократії, коли депутатські фракції і групи формуються політичними силами, що отримують довіру виборців. Внаслідок цього представництво суспільних інтересів у Парламенті набуває все більше деформованого характеру, фракційна структура Верховної Ради у результаті дії чинників нелегітимного характеру, не відповідає політичному вибору громадян. Якщо під час сесій I та II скликання фракції і групи формувалися переважно за ідеологічною та партійною ознаками, то з 1998 року вони створюються, крім того, за корпоративною та регіональними ознаками, а також для просування особистих інтересів політичних лідерів.

У цьому контексті особливої актуальності набуває проблема внутрішньопартійної дисципліни. Адже наявність міцних, дисциплінованих політичних партій – важливий чинник дієздатності парламентської системи. І, навпаки, за відсутності такої внутрішньопартійної дисципліни ефективність діяльності парламенту значно знижується, а то й сходить нанівець. З огляду на це, слушно уявляється думка про те, що підвищення стабільності й функціональності політичних партій перебуває у безпосередньому взаємозв'язку і взаємовпливі з розвитком партійної дисципліни: її відсутність або незначний рівень призводять до послаблення партій, внутрішнього їх роз'єднання, протистояння їхніх членів через наявність (а іноді й домінування) власних уподобань партійним лідерам, надання переваги корпоративним інтересам.

Особливої актуальності проблема партійної дисципліни набуває стосовно партій, представники яких входять до складу Верховної Ради. За відсутності партійної дисциплі-

ни роль партій у реалізації основних завдань, що покладються на виконавчу гілку влади, суттєво зменшується.

Не можна не зважати і на той факт, що доволі часто вступ до партії розглядається лише як засіб одержання парламентського мандату. Наслідком цього стає наступне відмежування від ідеологічних, політичних та організаційних пріоритетів, які проголошувалися й "відстоювалися" у процесі передвиборчої боротьби. Тобто, виступаючи досить дієвими суб'єктами у передвиборчому марфоні, представники партій переорієнтовуються з реальної діяльності на участь у внутрішньопарламентських та міжособистісних конфліктах. Характерним прикладом деформації політичної структури Парламенту внаслідок відсутності партійної дисципліни як передумови ефективної діяльності партії та представлення інтересів виборців, які віддали свої голоси за її представників під час виборчої кампанії, став розпад фракції "Єдина Україна" та створення на цій основі кількох фракцій і груп. Припинив існування потужний суб'єкт відповідальності за передвиборчі зобов'язання блоку, з Парламенту зникло угруповання, яке у період виборів рекламувалося найвищими посадовими особами держави. У результаті цього понад три мільйони громадян залишилися без представництва їхніх інтересів, адже вони голосували не за окремі партії, а за цілісний блок. Не можна не брати до уваги і той факт, що виборці виявилися дезорієнтованими стосовно того, чим відрізняються між собою новоутворені депутатські групи, що саме стало засадами для їх об'єднання чи розмежування.

Ще однією передумовою важливості дотримання партійної дисципліни виступає необхідність конструктивного впливу на діяльність парламенту та уряду. Досягнення такої мети не можливе без внутрішньої згуртованості партії, визнання й підтримки соціально-політичних та ідеологічних поглядів її керівництва. Наголосимо, що дисципліна ніякою мірою не передбачає існування партії на тоталітарних засадах, які ґрунтуються на жорсткому примусі й всебічному контролі. Тут мається на увазі узгодженість поглядів та установок усіх членів партії, що дозволяє їй діяти єдиним механізмом, утворюючи суцільний суб'єкт політичної системи України. Відсутність таких чинників, і це виразно видно на прикладі партій, що входять до Верховної Ради України, деморалізує політичну партію, призводить до пересування її членів від одного її типу до іншого, іноді навіть такого, який базується на протилежних першообраним ідеологічним засадам.

Негативний вплив недисциплінованості політичних партій на деформацію політичної структури Парламенту відбувається також через вихід окремих депутатів зі складу фракцій тих партій і блоків, за списками яких вони були обрані, при тому, що самі фракції не припиняють свого існування. Це явище набуло гостроти передусім для опозиційних фракцій Верховної Ради IV скликання, оскільки від початку роботи Парламенту влада розпочала роботу щодо зменшення їх чисельності шляхом "стимулювання" депутатів до виходу.

Не можна обійти увагою і такий аспект, як вплив внутрішньої дисципліни політичної партії на якість і послідовність проведення законодавчої політики. Це досягається, по-перше, розробкою конкретної програми, що вже саме по собі підвищує дієвість партії, посилює реальність її впливу на процес і результати обговорення й прийняття законопроектів, знижує ступінь конфліктності у процесі їх обговорення, послаблює деструктивний вплив вузькокорпоративних інтересів та лобістських груп.

Дисципліна голосування може забезпечуватися такими чинниками, як: (1) впливом з боку центрального органу партії; (2) соціально-політичною, ідеологічною

згуртованістю членів партії; (3) особистою зацікавленістю парламентарів, наприклад у підтримці власного однопартійного уряду; (4) наявністю шкідливого впливу дисциплінованої партії-конкурента<sup>8</sup>.

На думку О.Новакової, важливим фактором підтримання партійної дисципліни виступає "розповсюдження партійної організації на всіх конституційних рівнях, аж до виборчого округу; і фінансування виборчої кампанії кандидата через партію, а не безпосередньо". Адже парламентар, який здобув мандат завдяки своїй команді і грошам, "не може ефективно контролюватися партією"<sup>9</sup>.

Стабілізуючим чинником парламентської діяльності партії виступає також фракційна дисципліна, яка може підтримуватися такими заходами: (1) дозволом членам парламенту залишити партію, за списками якої її було обрано, що супроводжується заборонаю приєднуватися до інших партій. Виключення становить приєднання до об'єднання незалежних членів парламенту; (2) втратою членом парламенту, який виходить із своєї фракції, мандату.

Акцентуючи на важливості партійної дисципліни, варто звернути увагу ще й на таке: відмова від дотримання дисциплінарних норм веде до розпорошення партії. Наслідком цього процесу стає роздільнення парламенту, що, в свою чергу, знижує його дієвість. Водночас необхідно зазначити, що партійна дисципліна не є запереченням внутрішньопартійної демократії. Саме завдяки демократії члени партії мають у процесі всебічного обговорення питань, що передбачається винести на парламентське слухання, дійти конкретної думки. Наданням кожному можливості висловити свою позицію готується платформа для досягнення узгодженості поглядів усіх членів партії. Означена узгодженість допоможе посилити дієвість та ефективність роботи партії, а не зводити її до розгляду поточних політичних дріб-

ниць, провокування політичних сварок, які не мають нічого спільного з розробкою стратегічного курсу України, віддаляють великі політичні ініціативи.

Підсумовуючи викладене, необхідно зазначити, що політичні процеси, які відбуваються сьогодні в Україні, мають спрямовуватися на те, щоб із усієї багатоманітності наявних партій залишилося кілька масових партій із статусом всеукраїнських, базованих на державницьких позиціях і спроможних втілювати в життя свої програми через діяльність у Парламенті. Сьогодні потрібна керувана Верховна Рада, адже щоб розв'язати настійні економічні та соціальні проблеми, необхідна політична згода суспільства. І саме потужні партії, партії парламентського типу, що характеризуються політичною дисципліною, внутрішньою узгодженістю своїх членів, можуть вирішальним чином вплинути на розв'язання ключових стратегічних цілей, що стоять перед Українською державою: забезпечення ефективного економічного розвитку, сприяння політичній стабілізації та консолідації суспільства.

<sup>1</sup>Бєбик В.М. Політологія: теорія, методологія, практика. — К., 1997;

<sup>2</sup>Боднар А. Основы политологии (Наука о политике). — К., 1991;

<sup>3</sup>Введение в теорию политических систем: Учебное пособие по курсу "Политология" / С.В.Решетников, В.В.Ровдо и др. — Мн., 1995;

<sup>4</sup>Ирхин Ю.В. Политология: Учеб.пособие. — Изд.2-е, перераб. и дополн. — М., 1996; <sup>5</sup>Новакова Олена. Конституційна інженерія в контексті політичної модернізації суспільства // Наукові записки ІПіЕНД. — Вип.25. — К., 2004. — С.93; <sup>6</sup>Білоус А. Політико-правові системи: світ і Україна. — К., 2000. — С.70–71; <sup>7</sup>Голишев В.М. Парламентські об'єднання: світовий досвід та українська практика (політологічний аналіз). Автореф.дис. ... канд.політ.наук. — К., 2004. — С.8; <sup>8</sup>Сарторі Джованні. Порівняльна конституційна інженерія: Дослідження структур, мотивів і результатів. — К., 2001. — С.171; <sup>9</sup>Новакова Олена. Конституційна інженерія в контексті політичної модернізації суспільства // Наукові записки ІПіЕНД. — Вип.25. — К., 2004. — С.95.

Надійшла до редколегії 22.02.2005

Т.Ю. Крива, асп.

## ОСНОВНІ ЕТАПИ РОЗВИТКУ І СТАНОВЛЕННЯ ІДЕЇ СОБОРНОСТІ УКРАЇНИ

*У даній статті автор досліджує проблему становлення та розвитку ідеї соборності України, її особливості і форми вияву на кожному конкретному історичному етапі.*

*In the article hereby the author studies the problem of establishment and development of the concept of united Ukraine, peculiarities of the said concept and the forms in which it is embodied during each historical period.*

З огляду на процеси нинішнього державного будівництва, логічним і актуальним є вивчення української суспільно-політичної думки, і зокрема теоретичного потенціалу, напрацьованого навколо ідеї побудови самостійної, незалежної, соборної держави. Саме такою Україна вступила в третє тисячоліття і заявила про своє існування на міжнародній арені. Здавалося б, що всі політичні сили визнають, що єдність, консолідація, взаємні поступки і компроміси повинні стати нормою суспільного життя. Однак, президентська кампанія 2004 року змусила переглянути здобутки молодого держави, найважливішими серед яких є соборність та незалежність України. Все, до чого так довго йшли, про що так багато заявляли, виявилось не стільки усвідомленим, скільки задекларованим. Постало питання про те, чи бути Україні ціліснішою у територіальному вимірі, чи збереже вона свою соборність, за яку боролось не одне покоління людей? Врешті-решт, вкрай напружений виборчий процес довів, що особисті та групові інтереси не можуть бути вищими за національні інтереси України. Попри намагання деяких політичних сил розділити українську спільноту, порушити територіальну цілісність української землі, народ проявив себе як консолідуюча сила і довів, що забезпечення соборності, незалежності, демократії повинно бути базовими засадами не тільки

сучасного державотворення, а й визначати подальший розвиток України в майбутньому.

Метою даної статті є розгляд ідеї соборності, яка в різні історичні періоди визначала національне буття українського народу. Для цього були використані праці І.Ф.Кураса, А.П.Коцура, М.С.Кармазіної, О.С.Кухарчука та інших.

Ідея єдності і соборності батьківських земель як і ідеї незалежності і державного суверенітету, сильною централізованої влади є головним змістом і смислом державницької ідеології будь-якого народу. Не є винятком в цьому і наш український народ. Так склалось, що протягом століть українські землі знаходились в складі сусідніх держав і населення постійно відчувало на собі соціально-економічний гніт та ідеологічний тиск, направлений на розз'єднання нашого народу.

В Україні, як у калейдоскопі, змінювалися форми державності. Вона то проголошувалася незалежною, самостійною, суверенною народною республікою, то тут же втрачала всі свої надбання. Але з покоління в покоління естафетою передавалися віковічні традиції українського народу, не мінявся, а дедалі загартовувався під ударами долі національний характер, якому завжди було притаманне державницьке мислення, державницьке діяння.

Для українського народу, впродовж віків позбавленого власної держави і розчленованого на окремі території, що входили до складу інших держав, проблема їх об'єднання в одну цілісність була заповітною мрією.

Змінювались окупаційні режими, але суть їх політики, спрямованої на знищення національних, культурних, господарських та релігійних підстав існування українського народу, витравлення з його свідомості почуття етнічної єдності, залишалася незмінною. Прикриттям загартуваної політики правлячих кіл сусідніх держав служили твердження їх ідеологів про неукраїнський характер українських земель, відсутність української нації, нездатність її до самостійного державного життя. Але як засвідчує історія, український народ ніколи не мирився з нав'язаним йому залежним становищем, піднімався на боротьбу за своє визволення, за право на національне, політичне й державне самовизначення, за об'єднання українських етнічних територій в єдиній соборній державі.

Коли ми зараз говоримо про соборність України, то слід зауважити, що вона не зводиться лише до єдності і цілісності її територій, недоторканності її кордонів. Соборність не є явищем лише українським і не обмежується ідеєю збирання етнічних земель у рамках національної держави. Це загальна, природна ознака будь-якої нації, неодмінна умова її розвитку і процвітання. Під соборністю розуміють і єднання людей на основі толерантності, свободи, демократії, віротерпимості.

У науці та політичній практиці поняття "соборність" вживається як відображення процесів релігійного або державницького об'єднання, згуртування споріднених ідеологічних і суспільно-політичних рухів. Про це свідчать, зокрема, використання терміну "соборність" у визначенні об'єднувачих конфесіональних процесів християнства, мусульманства, іудаїзму та інших світових релігій, а також реалізація політичної стратегії імперських супердержав (Римська імперія, Візантія, Російська імперія, Радянський Союз тощо). Це стосується проявів соборності в планетарному, геополітичному масштабі. Одночасно дедалі більше ідея соборності пов'язується з консолідаційними етнонаціональними процесами в рамках однієї держави. Так, концепцію соборності слов'янських народів відстоювали прихильники самостійності історичного шляху Росії – "слов'янофіли". Їхніми опонентами виступали "західники". Сюди можна віднести також ідею соборності, яка знайшла відображення у формулі: "единая и неделимая, самодержавная и святая Русь".

В нинішніх умовах побудови незалежної демократичної Української держави висвітлюються нові грані поняття соборності, воно набуло смислового розширення, урізноманітнення. По-перше, нині це поняття означає закріплення, збереження, надійне відстоювання і захист не тільки територіальної непорушності української держави, але й її державної єдності, цілісності від можливих зовнішньополітичних чи внутрішніх антиконституційних колізій. По-друге, в нинішньому розширеному значенні соборності закладено прагнення до єднання, згуртованості українського народу, недопущення ворожечі, розколотості, сепаратистських настроїв. Соборність розглядається сьогодні як забезпечення суверенітету і незалежності народу, як побудова демократичної національної держави.

Українська ідея соборності своїм корінням сягає у далеке минуле. Вона рельєфно вимальовується в ході збирання земель України-Руси в княжу добу.

Давньоруська держава стала важливим чинником розвитку українського етносу. Не будучи достатньо централізованою і не володіючи досконалою системою політичних відносин і влади, ефективними правовими інституціями та іншими атрибутами державності в сучасному розумінні,

Київська Русь певною мірою окреслила етнічну територію розвитку майбутньої української народності, яка формувалась у межах цієї давньоруської держави.

У період феодальної роздрібненості Київської Русі історично і географічно виділилися Київська, Переяславська, Чернігово-Сіверська, Волинська, Подільська та Галицька землі, Північна Буковина і Закарпаття. Важливого значення набувало Середнє Подніпров'я. Всі ці землі та території завжди орієнтувалися на Київ як суспільно-політичний, економічний і культурний центр. Саме в цей період поширюється термін "Україна". Вперше він був вжитий в Іпатівському літописі 1187 р. як "Оукраина". Поступово назва "Україна" почала вживатися стосовно всіх вище перерахованих земель<sup>1</sup>.

Як відомо, доля українського народу склалася так, що після втрати внаслідок татаромонгольського нашествия своєї державності, протягом тривалого часу живе тіло нації було розчленовано на шматки, а її етнічна територія входила до складу цілого ряду сусідніх держав. В XIV столітті західноукраїнські землі опинилися під владою спочатку Литви, а згодом Польщі. Тоді ж Буковина потрапила до складу Молдавського князівства, а потім Польщі, Угорщини, Туреччини. Ще раніше було відірване українське Закарпаття. З розширенням і зміцненням Російської держави поступово під її егіду попадають всі східноукраїнські землі. А всі західноукраїнські згодом надовго опинилися в складі Австро-Угорської імперії.

Важливим етапом у реалізації ідеї соборності українських земель, відродження власної держави була, зокрема визвольна війна українського народу під проводом Богдана Хмельницького. Чітку характеристику процесу збирання українських земель в той період дав Михайло Грушевський. "Коли ся Україна звела свої війни з польським панством і виграла свою боротьбу за Богдана Хмельницького, – писав він, – стала вона головно центром, представницею цілої Української землі від Карпат і до Дону, і під Україною стали розуміти не тільки козацькі сторони, а весь український народ"<sup>2</sup>.

Б.Хмельницький був однією з найвидатніших постатей в українській історії: відбиваючи загальнонародні інтереси, він зробив справжній прорив у формуванні внутрішньої політики, згуртував у єдиний національно – визвольний табір найрізноманітніші суспільні сили, організував і повів їх на повалення влади польського режиму в Україні, стояв біля джерел створення Української держави.

Національна революція середини XVII ст., існування держави Богдана Хмельницького, трагедія Руїни призвели до того, що ідея соборності українських земель стала елементом суспільної свідомості українців. Свідченням тому є знамениті "козацькі літописи" кінця XVII початку XVIII ст.

Справжнім Маніфестом українського патріотизму, вершиною національно-політичної думки другої половини XVIII початку XIX ст. стала "Історія Русів". В ній автор звертається до давньоруської соборності, рішуче заперечуючи протиставлення понять "Стародавньої Русі, або нинішньої Малоросії" та "України".

В XIX столітті ідея державності і соборності українських земель отримала своє обґрунтування в творчості видатних діячів українського національного відродження – Т.Шевченка, М.Костомарова, П.Куліша, "Руської Трійці", М.Драгоманова, І.Франка, М.Грушевського.

Визначним досягненням української суспільно-політичної думки кінця XIX- початку XX століть було те, що ідея соборності українських земель розглядалась в контексті самостійної держави. Так, М.Міхновський в трактаті "Самостійна Україна" пов'язав ідею соборності етнічних земель українського народу з завданням вибо-

рення його політичної незалежності і державності. "Нині, – писав М.Міхновський, – увесь цвіт української нації по всіх частинах України живе однією думкою, однією мрією, однією надією: "Одна, єдина, нероздільна, вільна, самостійна Україна від Карпатів аж по Кавказ"<sup>3</sup>.

Особливе місце в історії українсько-державницького руху посідає період 1917–1920 рр.!! Саме тоді ідеал української соборної держави вперше за кілька століть із заповітних мрій і сподівань провідників українського народу, з програмних вимог багатьох українських партій став реально втілюватись у життя.

Справу відродження національної суверенної соборної української держави очолила Українська Центральна Рада. Її діячі, в першу чергу голова Центральної Ради М.Грушевський, не зазіхаючи на сусідні території, не заселені українською спільнотою, окреслили власне українські етнічні землі, що мали увійти до складу української держави.

Центральна Рада прагнула документально закріпити розчленовану територію української держави. Зокрема, Всеукраїнський військовий з'їзд, що відбувся в листопаді 1917 р. в Києві, прийняв спеціальну постанову "Про територію Української республіки". Третім Універсалом Центральної Ради, яким проголошувалося утворення Української Народної Республіки, було визначено основні її території. 6 березня 1918 р. Центральна Рада прийняла "Закон про новий територіально-адміністративний поділ України", який, на жаль, не був втілений у життя.

Значною подією в процесі втілення в життя ідеї соборності українських земель було проголошення Директорією 22 січня 1919 р. Акта Злуки (об'єднання) Західноукраїнської Народної Республіки і Української Народної Республіки в одній державі. "Віднині, – підкреслювалося в цьому історичному документі, – воедино зливаються століттями відірвані одна від одної частини єдиної України – Західно-Українська Народна Республіка (Галичина, Буковина й Угорська Русь) й Наддніпрянська Велика Україна. Здійснилися віковічні мрії, якими жили і за які умирали кращі сини України. Віднині є єдина, незалежна Українська Народна Республіка. Віднині український народ, звільнений могутнім поривом своїх сил, має змогу об'єднати всі зусилля своїх синів для створення нероздільної, незалежної Української держави на добро і щастя українського народу"<sup>4</sup>.

Сутнісною рисою української соборності є інтеграція етнічних земель, консолідація духовного і культурного життя, нівелювання регіональних бар'єрів. Акт Злуки насамперед був спробою ліквідації вікової роз'єднувальної межі між Заходом і Сходом України.

Через цілу низку об'єктивних і суб'єктивних обставин об'єднання УНР і ЗУНР виявилось незавершеним. Серед них – і агресія більшовицько-радянської Росії, Польщі, інших держав, і похід теренами України російських білогвардійців, а також негативне ставлення до української справи в цілому провідників Антанти. Всі вони не лише не визнавали української соборності, але й всіляко поборювали українську державність.

Величезної шкоди справі національної державності і соборності завдав також внутрішній стан самого українства: розкол на непримиренні політичні табори, гостра міжпартійна і внутрішньопартійна боротьба, громадянська війна на теренах Наддніпрянської України, наявність серйозних розбіжностей з питань стратегії і тактики боротьби за національну державність між провідниками УНР і ЗУНР. До того ж слід пам'ятати, що творці Акту Злуки розуміли його, по суті, лише як перший крок до наступного об'єднання двох республік. Остаточне, "повне" об'єднання відкладалося до

скликання всеукраїнського парламенту – Українських Установчих зборів, яким належало б прийняти основні закони соборної України, сформувати одні органи державної влади і тим самим завершити соборницький процес. Однак цьому, як відомо, не судилося статися, що, в свою чергу, негативно позначилося і на всій подальшій долі української державності.

Поразка Української революції 1917–1920 рр.!!з, розчленування українських земель (Східна Галичина і Волинь відійшли до Польщі, Підкарпатська Русь – до Чехословаччини, Північна Буковина, Бессарабія і Подунав'я – до Румунії), силове заперечення прагненням українців самим вирішувати власну долю, сприяли виникненню цілого ряду політичних течій, партійних об'єднань, організацій, які в основу своєї діяльності поклали ідейні засади соборності і державності.

Одним із найважливіших етапів в історії боротьби українського народу за свою соборність і державність став період напередодні Другої світової війни, самої війни і першого післявоєнного десятиріччя – 1938–1954 рр.!! Безперечно, то був найтрагічніший, найкривавіший час світової історії. Незчисленні біди і неймовірні випробування він приніс і Україні, яка в черговий раз опинилася в епіцентрі небувалих подій. Але разом з тим саме в цей період завершився процес збирання у складі однієї держави (СРСР) переважної більшості етнічних земель українського народу, що створювало передумови для майбутньої його консолідації та єдності.

Восени 1939 р. захоплені ще в 1919 р. Польщею західноукраїнські землі були приєднані до СРСР і возз'єднані з УРСР. У 1940 р. це ж сталося із загарбаними в роки революції і утримуваними до того Румунією Північною Буковиною і Південною Бессарабією. В 1945 р. до УРСР ввійшла Закарпатська Україна, яка з 1919 до 1939 рр.!! перебувала у складі Чехословаччини. 26 квітня 1954 р. Верховна Рада СРСР ухвалила закон "Про передачу Кримської області РРФСР до складу Української РСР". Так у межах колишнього Радянського Союзу завершилося збирання основних етнічних земель українського народу, сформувалися нині існуючі територіальні кордони України. Дещо парадоксально, але те, чого не вдалося закріпити самостійній УНР після Акту Злуки, в нових умовах практично здійснив тоталітарний сталінський режим.

Збирання українських земель і утвердження нових кордонів України в їх етнічних межах відкривало сприятливі умови для консолідації української нації, національного відродження і зростання національної самосвідомості українців. Незважаючи на жахливі жертви і втрати, ці роки увійшли героїчною сторінкою в літопис священної боротьби українського народу за свою державність і соборність.

Територіальна консолідація означала величезний крок вперед у формуванні і розвитку української нації. Досягнута єдність відповідала корінним історичним сподіванням українського народу і принципу самовизначення націй. Вона посилювала життєспроможність українства, його позиції у відпорі зовнішньому тиску, зокрема дії тоталітарних тенденцій.

Однак возз'єднання українських земель не стало початком шляху до державної самостійності, про яку мріяв впродовж віків український народ. Перемога над нацистською Німеччиною породила нові сподівання на демократизацію суспільно-політичного життя, й, відповідно, на послаблення залежності національних республік, в тому числі й України, від московського центру. Проте, ці справедливі прагнення входили у жорстку суперечність з суттю сталінської системи управління. Напівколоніальне становище української республіки у



складі СРСР, імперська політика тоталітарного режиму унеможлилювали досягнення реальної соборності, оскільки вона невіддільна від побудови самостійної, демократичної держави.

Після краху Радянського Союзу адміністративно-територіальна цілісність українських земель (Українська Радянська Соціалістична Республіка) стала природною базою утвердження і розвитку незалежної соборної України.

Проголошення державного суверенітету України створило широкі можливості для формування і реалізації її самостійної політики, яка б відповідала інтересам молодої держави, її соборності. Відповідальним моментом у зовнішньополітичній діяльності України стало визнання її державами світового співтовариства. Всього протягом тільки грудня 1991 р. незалежність України визнали 17 країн. На початок 1993 р. республіку офіційно визнали як незалежну державу 132 держави, із 106 країнами Україна встановила дипломатичні відносини. В серпні 1996 р. незалежну Україну визнали вже 152 країни світу. Слід відзначити, що в міжнародній практиці мало таких держав, які б визнавалися світовим співтовариством з таким розумінням і так швидко, як це відбувалося з Україною.

Миротлюбна зовнішня політика України забезпечила визнання її незалежності та соборності міжнародною спільнотою. Україна поступово стала одним із визначних суб'єктів європейської та світової політики. Вона зробила вагомий внесок у зміцнення безпеки всіх країн європейського континенту.

Незалежна Україна в кінці XX століття стрімко ввійшла у світове співтовариство, отримала широке міжнародне визнання, створила дипломатичну службу. Подальша її інтеграція, насамперед до європейської спільноти, потребує вираженої державної політики у міжнародній сфері, гармонізації зовнішньополітичних орієнтацій різних груп населення, пошук балансу між динамічними геополітичними реаліями і пріоритетами національних інтересів, забезпечення високого міжнародного іміджу України.

Виступати за соборність України сьогодні – означає захищати і зберігати єдність, цілісність її території, створювати умови, завдяки яким на демократичній, рівноправній основі відбувалося і єднання людей, які проживають в країні, де б утверджувалися свобода, толерантність,

віротерпимість, культура міжнаціональних відносин. Розбудовувати соборну Україну означає не тільки зберегти соборність її землі, а й спільно сповідувати загальнолюдські цінності, будувати разом, собором за участю всіх верств, політичних партій і громадянських угруповань незалежну, самостійну, демократичну державу, яка б займала чільне місце у світовому співтоваристві.

Консолідуючим фактором соборності в Україні мають стати міжнаціональна злагода і мир, толерантне співжиття титульної нації та корінних народів, національних меншин. Гармонізація міжнаціональних відносин може бути досягнута всебічним розвитком усіх етносів, їх подальшою інтеграцією і формуванням поліетнічної політичної нації. Зберегти одне з найсутніших надбань новітньої суверенної України – міжнаціональну злагоду – є не тільки велінням часу, але й заporукою соборного існування суверенної держави.

Нині ми розв'язуємо завдання величезної історичної ваги: утвердження демократичних принципів, існування конкурентноспроможної економіки, відповідальність та компетентність владних структур. Вкрай важливим стає соціальний захист людей, їх матеріальний добробут, гарантія та захист прав та свобод. Політичні сили мають діяти професійно, злагоджено, приймати рішення, які б відповідали реаліям сьогоdnішнього дня. Держава має бути демократичним регулятором суспільних відносин, гарантом та захисником інтересів та прав кожного й усіх.

Після напруженої президентської кампанії, зазіхань на територіальну цілісність держави, об'єднуючим чинником, ідеєю для консолідації української нації мають стати – єдність та злагода всіх верств населення, соціальна та політична стабільність, демократичний устрій, створення умов для розвитку всіх національних меншин, що проживають в Україні. Досягнення справжньої, а не декларативної соборності повинно стати однією з головних цілей нової влади поряд із підвищенням соціальних стандартів та інтеграцією в Європу.

<sup>1</sup>Українська суспільно-політична думка в XX столітті. Документи і матеріали. – Сучасність. – Т.2. – С.56; <sup>2</sup>Дорошенко Д. Нарис історії України. – Т.2. – К., 1992. – С.294–295; <sup>3</sup>Міхновський Микола. Самостійна Україна // Націоналізм: Антологія. – К., 2000. – С.153; <sup>4</sup>Національні відносини в Україні у XX ст. Збірник документів і матеріалів. – К., 1994. – С.69.

Надійшла до редколегії 12.05.2005

С.Б. Ляхевич, асп.

## ДЕРЖАВА І СУСПІЛЬСТВО В ПОГЛЯДАХ М.ДРАГОМАНОВА В КОНТЕКСТІ СОЦІАЛЬНОГО І НАЦІОНАЛЬНОГО РОЗВИТКУ

*Проблема національної державності, її витоки, передумови існування, завдань, місця і ролі в системі суспільно-політичних відносин є провідною в українській політичній думці. Вона була та залишається актуальною, дозволяє розглянути процес становлення і розвитку українського політичного мислення як цілісний, єдиний і неперервний. В статті особлива увага зосереджується на аналізі проблем і перспектив розвитку держави, права і суспільства в Україні кінця XIX ст.*

*The problem of the national state, its roots, conditions of its existence, its aims, part it plays in the system of socio-political relations – is the most vital in Ukrainian political thought. This crucial matter has always been and still remains quite authentic. It helps to consider the process of the foundation and development of the Ukrainian political thought as whole. In this article the emphasis is made on the analysis of the problems and prospects of the state, law and society in Ukraine at the end of XIX century.*

Відомий український мислитель та вчений М.Драгоманов значну частину свого життя, а саме 19 років, змушений був провести за кордоном, у еміграції. На жаль, на батьківщині, розділеній могутнішими державами, належного офіційного визнання його як інтелектуала, прихильника і генератора ліберальних поглядів та ідей – годі було й сподіватися. Та й не дивно – Російська імперія повоювалася вільнодумства. І саме на чужині (у Швейцарії, Австро-Угорщині, Болгарії) з'явилися з-під пера кращі праці М.Драгоманова – вже зріло-

го мислителя: "Турки внутренние и внешние" (Женева, 1876), "Передне слово до "Громади" (1878), "Шевченко, українофіли і соціалізм" (Женева, 1879), "Історична Польща та великоруська демократія" (1881–1882), "Чудацькі думки про українську національну справу" (Відень, 1891), "Листи на Наддніпрянську Україну" (1893). Будучи прихильником європейського позитивізму та раціоналізму, і беручи щонайактивнішу участь в інтелектуальному процесі в еміграції, М.Драгоманов невтомно досліджував та осмислював можливості реформування

та розбудови існуючого суспільства, його розвиток у соціальному та національному напрямках.

У центрі наукового дослідження М.Драгоманова – людина, як частина природи і соціуму, суспільства; особа і її права – вища мета для держави, а держава – лише засіб для досягнення мети. М.Драгоманов переконаний в тому, що основною одиницею суспільства є особа, добробут і щастя якої він вважає вищим критерієм суспільного розвитку.

Вже у працях 1864–1865 років з політичної історії античності ("Император Тиберий", "Государственные реформы Диоклециана и Константина Великого" та ін.) М.Драгоманов, заперечуючи домінуючі історичні парадигми, переконливо доводить, що на хід суспільного розвитку великий вплив мало розширення та зміцнення прав особи. Такому поглядові на фактори суспільного прогресу, на утвердження прав людини як одного з основних критеріїв цього прогресу вчений залишався вірним до кінця свого життя. Це яскраво засвідчує обірвана його смертю праця, яка була пізніше видана І.Франком під назвою "Старі хартії вольності", що закінчується аналізом англійської хартії вольностей 1215 р.

Аналізуючи розвиток людства, вчений дійшов висновку, що воля явище стародавнє, а насильство, соціальне і національне гноблення виникають лише на певному етапі існування суспільства. З появою держави люди втрачають свою первинну свободу, хоча завжди прагнуть її повернути. Однією з найважливіших причин, що визначали виникнення держави і права, вчений вважає війни і завоювання, які привели, зокрема, до концентрації земельної власності, підкорення одних народів іншими. "Після того, як розвалилась держава римська, – писав М.Драгоманов, – в різних країнах Європи складались окремі держави майже завше через військову перевагу певної національності над іншими"<sup>1</sup>.

М.Драгоманов вважав, що причини виникнення державності спільні для всіх народів, як спільна їх людська природа. Різноманітність у розвитку політико-правових інститутів народів Європи він пояснює відмінністю географічних та історичних умов, в яких жив кожен народ, заперечуючи впливи національного характеру<sup>2</sup>.

Виникнення держави і права М.Драгоманов розглядає як закономірний процес органічного розвитку суспільства. Визначаючи значення зовнішніх впливів на формування державності того чи іншого народу (наприклад, азійських деспотій – на греків і римлян), М.Драгоманов відносив це до другорядних фактів. Зокрема, відкидаючи так звану норманську теорію походження Руської держави, він писав, що біля колиски руської державності лежить не норманське завоювання, а сімейно-общинні установи, через які пройшло все людство. М.Драгоманов також висловив свої міркування про закономірності подальшого розвитку цих суспільних інститутів. Так, щодо деспотичної монархії в Росії він передбачив, що, як видно з прикладів інших держав Європи, це лише певний період в історії країни, після закінчення якого наступить час народного правління. Вчений дійшов висновку, що людська суспільство формувалось поступово, "знизу вгору", від сім'ї до держави (поділяючи цей постулат патріархальної теорії). У цьому він вбачав принцип демократичної організації суспільства (від нижчих ланок – вгору до центральних державних), який вважав єдиною правильною основою державного управління і правової системи і застосував його в проєкті конституції Росії.

Переживши під впливом анархізму в ранньому періоді творчості певну недооцінку майбутньої ролі держави з точки зору перспектив розвитку людства, коли він стверджував, що "тепер вже люди переросли

державні спілки й прямують і волею, й неволею до якихось інших"<sup>3</sup>, М.Драгоманов вважав державу і право важливими суспільними інститутами, адже "яким не був би початок держав, якими не були б їхні неправди, і все-таки державні інституції стали тепер акумуляторами і колективною думки, і свободи, котра повинна ж хоча б ліквідувати неправду, коли вона визнана за таку більшістю хоча б найбільш освічених людей, якщо не всього державного людства. В державах вільних, таких як Швейцарія, як Англія, така колективна думка швидше може з'єднатися в парламентах, ніж у самодержавних монархіях..."<sup>4</sup>.

М.Драгоманов цінував демократичний, народний характер держави. Аналізуючи взаємовідносини народу і держави, мислитель писав: "Народи взагалі існують не для держав, а держави для народів..."<sup>5</sup>. І ніби продовжував цю думку у праці "Про неволю віри": "І минули ті часи, коли підданих держави вважали власністю государя, ніби отару овець. Тепер розумні люди розуміють всюди, що держава є товариство людей, які тримаються разом під одним управлінням для того, щоб жити їм було краще, щоб разом захищатись від чужого нападу, спільним коштом утримувати дороги, суди, училища і т.п. В державі ніхто зосібна, ні одна людина, ніяка частина жителів, хоча б і велика, не може сказати, що держава належить йому, а може сказати так, що будь-який, хто платить податки, той і господар в державі, і сам цар лише старший чиновник держави"<sup>6</sup>.

Інтереси держави, на його переконання, не повинні суперечити інтересам народу, який населяє дану державу чи окрему її частину, наприклад інтереси Австро-Угорщини не повинні суперечити інтересам українців у Галичині. Інтереси якого б то не було населення не можна, наголошував він, приносити в жертву "молоху цілісності держави"<sup>7</sup>. В цій тезі мислителя – і засудження політики денационалізації національних меншин (русифікації, полонізації, "обукраїнення") з метою асиміляції, і протест проти придушення національно-визвольних рухів під гаслом боротьби проти сепаратизму, які звучать надзвичайно актуально в сучасних умовах у зв'язку із закликами до прискореної українізації російськомовного населення східно- та південноукраїнських земель.

Надзвичайно актуальною проблемою політико-правової спадщини М.Драгоманова є його погляди на національну державу, співвідношення державності і нації. Мислитель-патріот висловлює жаль з приводу того, що українці не мають своєї національної державності, адже на певному історичному етапі "більша частина інших пород людських в Європі складала свої держави". Бо "як там не єсть, – пише він, – а своя держава, чи по волі, чи по неволі зложена, була й досі ще єсть для людей спільною задля оборони себе од чужих і задля впорядкування своїх справ на своїй землі по своїй волі"<sup>8</sup>.

М.Драгоманов стверджував, що "в принципі не тільки всяка нація чи плем'я має право на осібну державу, але навіть всяке село. Єсть же й досі посеред Італії республіка С.Маріно, і, певно, люди в ній мають свої рації зоставатись осібною державою"<sup>9</sup>.

За М.Драгомановим, факторами, які визначають утворення нових (зокрема, національних) держав, є бажання населення, наявність сили, щоб відстояти це прагнення власної державності, і доцільність (або вигідність) цього сепаратизму, тобто відповідність його інтересам суб'єкта державотворення.

Утворення нових національних держав може сприяти гармонізації міжнародних відносин, вважає вчений. Адже "такі національні держави, які вони не єсть, а спинають не тільки вояцьку й державну зневагу одних пород людських другими, а ще й кладуть "початок кінця"

тому, щоб панство й багатирство (капіталісти) тих пород, що раніше набрались сили, висисало (експлуатувало) людей породи сусідньої й на господарському полі, і кладуть кінець тій спільності, яка по неволі єсть в цій зневазі й цьому висисанню між державою, панством, багатирством і т. зв. "народом" державної й панської породи"<sup>10</sup>. Тому, "коли держава, панство й багатирство теперішніх "великих", "культурних" і т.і. пород будуть одіпхнуті в свої країни хоч би новими державами пород "менших" в Європі, а далі й в Азії", – писав М.Драгоманов, – це буде відповідати інтересам суспільного прогресу"<sup>11</sup>. Отже, проаналізовані нами погляди М.Драгоманова на національну державу свідчать, що в цьому питанні він був близький до принципу національного самовизначення.

Водночас, М.Драгоманов не абсолютизував цінність національної державності, застерігаючи, що "національна єднота в державі не завше може вести до більшої вільності і що думка про національність може бути причиною і насилування людей і великої неправди"<sup>12</sup>. Уникнути цієї небезпеки, на думку вченого, можна, визнаючи найвищим пріоритетом те, "що б стало вище над усіма національностями та й мирило їх, коли вони підуть одна проти другої. Треба шукати всесвітньої правди, котра була б спільною всім національностям"<sup>13</sup>. Всесвітня правда, яка здатна перешкодити потенційно можливим конфліктам народів, що прагнуть утвердити свою державність, вважає М.Драгоманов, – це "людськість", "братство всіх народів", "космополітизм".

За відсутності всіх факторів для утворення власної державності оптимальним варіантом може стати не сепаратизм, а федералізм, – писав він у передмові до вперше опублікованого ним знаменитого листа В.Бєлінського М.Гоголю. Особливо це стосується, на думку М.Драгоманова, національного самовизначення народів таких багатонаціональних держав як Росія та Австро-Угорщина. Аргументи М.Драгоманова такі: "Огляд історії і теперішньої практики європейських народів показує, що автономія політична і національна можлива й без державної відрубності. От через те і я, не бачачи ґрунту для державного сепаратизму українського, бачу повну можливість політичної і національної автономії української на ґрунті земської автономії ... в усій Росії ..."<sup>14</sup>.

М.Драгоманов намагався надати федералізму політичний характер, розглядати політичну свободу і федеративну державність через принцип децентралізації, принцип автономії земських одиниць. Він був одним з перших, хто чітко і категорично поставив питання про місцеве самоврядування. Державний ідеал М.Драгоманова – це федеральне об'єднання політично автономних країв і областей. "Єсть речі, де треба централізації, є другі, децентралізації"<sup>15</sup>, – зазначає він досить резонно, підкреслюючи, між іншим, що в умовах великої держави переваги федералізму очевидні, особливо в таких справах, як управління на місцях, освіта, судочинність, муніципальне і обласне господарство.

Вчений заперечує будь-яку централізацію державного управління, протиставляючи їй принцип децентралізації. В його концепції федерації роль центру номінальна. Самоврядні обласні об'єднання становлять федеративну державу, але не один центр, що стоїть над ними. Федеративна держава може існувати і функціонувати тією мірою, якою виражає загальну інтегровану волю всіх суб'єктів союзу. Основою федеративної держави виступає обласна автономія, місцева влада, місцеве самоврядування, яке управляє всіма внутрішніми справами в межах даної території. Разом з тим ця влада приймає участь в творенні загальної волі як частини всього союзу, всієї федерації і цією частиною своєї території і волі в

загальній справі створює федеративну державу. Поняття децентралізації трактується М.Драгомановим ширше, ніж поняття самоуправління та автономії, так як під децентралізацією розуміється не тільки встановлення місцевої автономії та самоуправління.

Цінним ядром роздумів М.Драгоманова про федерацію і децентралізацію є те, що останню він не розглядав як мету. Ціллю для нього була демократизація суспільства знизу вверху, а децентралізація – засіб її досягнення. Федеративну республіку вчений називав найбільш доцільною формою устрою в державах з великими територіями. Предметом його інтересів були найактуальніші для сьогодення питання про політичну волю і парламентаризм, права людини і політичну боротьбу, федерацію і децентралізацію, місцеве самоуправління і народовладдя, національне самовизначення тощо. І тому М.Драгоманова можна назвати творцем своєрідної конституційної теорії.

Конституціоналізм М.Драгоманова – це, насамперед, органічне поєднання політичної свободи суспільства й особи. Це така суспільно-політична конструкція (система політико-правових уявлень), у внутрішньому механізмі якої чільне місце відводиться самовизначенню центрального народного представництва, самоврядуванню на місцях, правам і свободам особи. Тому держава у М.Драгоманова виступає "як вільна спілка" локальних самоуправ, кожна з яких зокрема і всі разом складають основу державного життя, а центральна влада – це тільки доповнення до самоуправної влади. Шлях до досягнення такого державного та суспільного ладу М.Драгоманов вбачав у федералізмі з питомою для нього децентралізацією та самоуправою громад і областей. Вчений, загалом не заперечував права українського народу на самостійність, маючи певні сумніви на той час щодо реалізації цього права, радив братися за демократизацію та федералізацію Російської та Австро-Угорської імперій.

Перетворення царської Росії, Європи і всього світу на основі федералістичної ідеї, вважає він, є тим засобом, який дозволить реалізувати головну мету всього суспільного розвитку. Адже людство в своєму розвитку все більше перетворюється з обособлених національних організацій на єдине ціле, в існуванні якого тільки й можна зрозуміти напрямки прогресу та його зміст. Для вченого спрямованість історичного процесу не викликає сумніву, головне – зрозуміти його напрямки і зосередити всі зусилля людства на реалізації головної мети його існування.

Українці, вважає вчений, також відіграють певну роль в загальнолюдському прогресі. Хоча в своїй історії Україна й знала періоди злетів і падінь, втратила державність, однак в умовах тогочасного світу вона має і ряд суттєвих переваг. Державність, на думку М.Драгоманова, для кожного народу дає суттєві переваги, головна з яких – можливість самостійно вирішувати власні проблеми. Однак сама по собі вона не дає простим людям суттєвих переваг в забезпеченні їх прав і свобод.

Соціальний устрій суспільства на думку мислителя гармонійний повинні розвивати особистості, об'єднані в асоціації на добровільних засадах. Саме вільний індивід, з його нічим не обмеженою волею, є для М.Драгоманова атомом соціуму, фундаментом соціального й міжнародного порядку. Мета розвитку людства – забезпечення якнайкращих умов для вільної самореалізації особистості. Але люди від природи прагнуть не лише до задоволення своїх особистих потреб та інтересів, а й до спілкування та об'єднання, де ці інтереси лише і можуть бути реалізованими. Основними формами таких об'єднань, де не порушують суверенітету особистості, є громада і то-

вариство. Вони протистоять державі, як добровільні форми об'єднання насильницьким.

Необхідною об'єднуючою між собою умовою для асоціації індивідів М.Драгоманов вважав національне, що "живе в людині". Національне, національність є сукупністю спільних людських ознак. І не брати до уваги національного, у прагненні людства об'єднатися, не можна – бо людство і є "лише сукупністю націй". Та все ж "громаду" М.Драгоманов ставить понад національні елементи асоціації, вважаючи національність лишень ґрунтом, формою та способом, що мали би послужити в першу чергу "добробуту, ... і просвіті нашого народу". А саме лише припущення про те, що питання національності й усього, що з нею пов'язане – "є перше, головне діло" у справі майбутнього українського народу, М.Драгоманов характеризує як примарну та регресивну.

Узагальнюючи численні дослідження М.Драгоманова щодо походження держави і права, наведемо такі його найважливіші висновки: держава і право виникли об'єктивно в силу законів суспільного розвитку. Однак подальше їх удосконалення залежить від волі людей, котрі повинні співставити бажаний політико-правовий ідеал з можливостями його реалізації і обрати оптимальний варіант політичної організації суспільства і правової системи. Суспільно-політичним ідеалом М.Драгоманова було утвердження в житті суспільства засад гуманізму, свободи, рівності, демократії, справедливості, ліквідація будь-яких проявів соціального чи національного гноблення. Здійснення цього ідеалу він ставив у безпосередню залежність від розв'язання про-

blem держави і права, теоретичне осмислення яких займає в його творчості одне з найважливіших місць.

Підсумовуючи, слід зазначити, що вбачаючи оптимальним варіантом суспільства спільноту асоціації вільних особистостей, зі знонйменшими елементами примусу і на федералістських засадах, М.Драгоманов такий соціальний устрій не уявляв без "повної особистої волі" кожного окремого індивіда, та ідеї поступу на основі еволюції, як необхідної умови встановлення "справедливого ладу". Розуміючи, вочевидь на прикладі тісної єдності соціального та національного рухів у історії, взаємопов'язаність цих абстрактних теоретичних понять, у своїх суспільних поглядах М.Драгоманов саме у поступі соціальному, політичному вбачав запоруку національно-просвітницького розвитку, де національність є лише своєрідним ґрунтом соціальної еволюції.

<sup>1</sup>Драгоманов М. Чудацькі думки про українську національну справу // Вибране. – К., 1991. – С.514; <sup>2</sup>Див.: Сокуренько В.Г. Демократические учения о государстве и праве на Украине во второй половине XIX века. – Львов, 1966. – С.53; <sup>3</sup>Драгоманов М. Передне слово [до "Громади" 1878 р.] // Вибране. – К., 1991. – С.293; <sup>4</sup>Драгоманов М. "Царство божие внутри вас" Л.Толстого. – К., 1907. – С.13–14; <sup>5</sup>Драгоманов М. Новые русские статьи по польскому вопросу // Собр. полит. соч.: В 2 т. – Париж, 1906. – Т.2. – С.558; <sup>6</sup>Драгоманов М. О неволе веры. – [Женева], 1903. – С.2; <sup>7</sup>Драгоманов М. Новые русские статьи по польскому вопросу // Собр. полит. соч.: В 2 т. – Париж, 1906. – Т.2. – С.561; <sup>8</sup>Драгоманов М. Передне слово [до "Громади" 1878 р.] // Вибране. – К., 1991. – С.293; <sup>9</sup>Там само – С.293; <sup>10</sup>Там само – С.325; <sup>11</sup>Там само; <sup>12</sup>Драгоманов М. Чудацькі думки про українську національну справу // Вибране. – К., 1991. – С.469; <sup>13</sup>Там само; <sup>14</sup>Там само; <sup>15</sup>Драгоманов М. Листи до Івана Франка. – Львів, 1908. – С.138.

Надійшла до редколегії 23.04.2005

С.В. Чуп, асп.

## СПЕЦИФІКА ЗАСТОСУВАННЯ СИСТЕМНОГО ПІДХОДУ ДО ВИВЧЕННЯ ПРОБЛЕМИ ПОЛІТИЧНОЇ КРИЗИ

*Дана стаття торкається однієї з найактуальніших проблем сучасної політичної науки, а саме проблеми соціально-політичних криз. Незважаючи на те, що політичні кризи на протязі століть супроводжували поступ людської цивілізації, в політології ще досі не існує чіткого розуміння природи цієї проблеми. З огляду на це автор даної статті здійснює спробу розробити методологічну основу для подальшого практичного і теоретичного дослідження політичної кризи, та обґрунтовує доцільність застосування системних методів для вивчення даного питання.*

*This article touches upon one of the most pressing problems of the contemporary political science, namely, the problem of socio-political crises. Despite the fact that political crises over the centuries have accompanied the progress of human civilization, in the political science up to now exists no clear understanding of the nature of this problem. In view of this the author of this article makes an attempt to elaborate the methodological foundation for further practical and theoretical research of the political crisis and substantiates expediency of application of system methods to study of this issue.*

Якщо говорити про системний аналіз в цілому, як про своєрідний методологічний феномен, то ми з впевненістю можемо констатувати те, що важко знайти в політичній науці таку проблемну сферу досліджень де б він з успіхом не використовувався. Більше того велика кількість політологічних теорій завдячує своїй появі саме системним методам аналізу політичної дійсності, зокрема – одна з базових теорій політології – теорія політичної системи суспільства. Сьогодні інтерес науковців до системного аналізу різко зріс, почастишали спроби використання системного підходу як до вивчення нових проблем в політиці, так і до трактування по-новому вже розроблених категорій політології, досліджених процесів і явищ. І це не дивно, використання системного підходу в політологічних дослідженнях має ряд своїх переваг, адже він дозволяє найбільш повно і послідовно розкрити соціально-політичну природу суспільства, принципи організації влади, існуючі політичні відносини, інститути та норми. Системний підхід допомагає виділити фактори які забезпечують механізми узгодження інтересів населення, дозволяє зрозуміти мотиви і механізми здійснення владних дій держави, а це має дуже важливе практичне значення.

В наш час у політології не існує єдиносформованої, чіткої методології системного дослідження. Натомість ми маємо численну кількість теорій, концепцій, методологічних прийомів які за своїм змістом безумовно належать до системного підходу. Але не дивлячись на існування суттєвих відмінностей в оцінках методів системного аналізу, як у вітчизняних вчених так і у західних науковців, по багатьом параметрам їх погляди співпадають. Таке співпадіння прослідковується, наприклад, у тому, що в дослідженнях переважає багатоваріантність розуміння і трактування політичної системи, що в основу її дослідження беруться не її функції, а структура, що головний акцент робиться не на регулятивному, комунікативному чи іншому аспекті, а на інституційному<sup>1</sup>.

В рамках західної політології і соціології немає єдиного уявлення про політичну систему. Існує декілька варіантів теорії політичної системи. Кожен із них відображає собою відмінні напрямки політичної науки, що стали основою в тому чи іншому випадку для розробки методу системного аналізу і теорії політичної системи.

В залежності від того, які напрямки беруться за вихідні, а також від того, на яких аспектах політичного життя концентрується увага дослідників, західні політо-

логи в одних випадках схильні говорити про два підходи до теорії політичної системи. Характерними при цьому є роздуми про те, що свій початок системний аналіз бере переважно в біології і привноситься в політичну науку через соціологію завдяки працям Девіда Істона і Габріеля Алмонда. Особлива увага у цьому випадку звертається на два напрямки системного аналізу. Один із них розглядає політичну систему під кутом зору складаючих її підсистем, концентрує увагу на вивченні сукупності взаємозв'язків, що виникають в системі, тоді як другий напрямок концентрується на розгляді більш загальних характеристик, а саме на вивченні "входів", "виходів" і "зворотних зв'язків" політичної системи з оточуючим її середовищем.

В інших випадках виділяються три різні варіанти теорії політичної системи. При цьому варіанти Д. Істона і Г. Алмонда доповнюються ще одним досить популярним варіантом політичної системи К. Дойча. Суть його зводиться до перенесення принципів діяльності системи і її важливих положень з кібернетики в сферу політики. Політична система покликана формулювати й координувати дії індивідів, спираючись на інформацію про стан суспільства, його відношення до існуючих цілей, про відстань, що залишилась до цілі та результати попередніх дій<sup>2</sup>.

В українському науковому середовищі сьогодні існує своя специфіка розуміння системних методів дослідження політичної дійсності, це пов'язано з тим що тривалий час у вітчизняній політології панувала марксистсько-ленінська методологія, яка акцентувала увагу на ідеях про класову структуру суспільства, суспільно-економічні формації, примат економіки над політикою, матеріального над ідеальним. Тому у нас відбувається синтез теорій політичної системи Д. Істона, Г. Алмонда, К. Дойча з марксистською теорією<sup>3</sup>.

Спираючись на наші попередні зауваження ми з впевненістю можемо стверджувати існування *"системної парадигми"* в сучасній політології. Російський дослідник К. Х. Делокаров з цього приводу вдало зауважує, що ідея системності під різними назвами – системний підхід, системна ідеологія, системний рух – стала ведучою парадигмою методологічної культури ХХ століття<sup>4</sup>. Теорію політичної системи, а разом з нею і системний аналіз ми можемо вважати особливим соціальним феноменом, що наділений великою соціальною значимістю, він представляє собою в методологічному плані дещо більше ніж просту сукупність технічних прийомів, засобів і методів пізнання. Його слід розглядати в рамках політології, що розвивається як свого роду методологічну ідеологію.

Оскільки предметом даного дослідження є теоретичні аспекти системного аналізу політичних криз, виникає необхідність з'ясувати кілька загальнометодологічних питань. По-перше, в чому полягає сутність кризи як суспільного-політичного явища? По-друге, які особливості застосування методів системного підходу до аналізу політичних криз? Які цілі ставить перед собою системний аналіз? Яка його структура, на яких аспектах політичної кризи він акцентує увагу? Спробуємо дати відповіді на ці запитання.

Що стосується визначення сутності політичної кризи, то як у вітчизняній так і в західній політології це питання залишається відкритим. На відміну від філософії, соціології чи економіки де теоретичні здобутки по цій проблемі дійсно грандіозні, в політології питання політичної кризи ще досі досконало не розроблені.

В радянські часи кризові процеси в політиці сприймалися як наслідки криз економічних, а політична криза визначалася як своєрідна форма прояву певного ком-

плексу суперечностей (як правило класових). Сфера політики вважалася вторинною і була надбудовою над первинною економічною сферою<sup>5</sup>.

Сьогодні в Україні переважна більшість наукової літератури мало акцентує увагу на розгляді основних аспектів політичної кризи, зазвичай автори обмежуються лише стислими визначеннями категорії "політична криза". Як наслідок цього, характерною рисою для вітчизняних авторів є часте зрощення категорії "політична криза" з близькими за змістом поняттями "політична нестабільність", "регрес", "революція", "політичний конфлікт", "політична стагнація", тощо. Слід також наголосити на нерідкій підміні природи політичної кризи кризою економічною, соціальною, культурною.

Однак в сучасній українській політології порівняно з радянською акценти розуміння категорії "політична криза" значно змінилися. Потрібно наголосити на пануванні структурно-функціонального підходу при аналізі політичної кризи. Переважна більшість політологічних словників зображує політичну кризу, як тимчасове призупинення або припинення функціонування окремих елементів або інститутів політичної системи, значне поглиблення й загострення наявних в ній політичних конфліктів<sup>6</sup>. Таке трактування політичної кризи досить недосконале, воно виявляється малоефективним при його практичному застосуванні. Незважаючи на те, що тепер політична криза повністю віддана в царину політичної сфери і мало залежить від процесів що відбуваються в економіці, вона все ще залишається чужою для власне політичної системи суспільства. Цьому причиною є обмеженість самої категорії "політична система". Адже вона є занадто статичною за своїми характеристиками, і не відображає реальних процесів організації та самоорганізації (руйнації та саморуйнації), що відбуваються в політичному житті. Тому застосування до неї динамічних за своєю суттю концепцій, зокрема концепції політичної кризи, можливе лише поверхово. Це призводить, з одного боку до сприйняття політичної кризи як явища цілком негативного, замість розуміння її як закономірного, природного трансформаційного процесу. З іншого боку статична теорія політичної системи загання вченого в досить вузькі дослідницькі рамки, де він змушений зводити аналіз політичної кризи до банального опису кризової ситуації в якій знаходиться система. При цьому природа політичної кризи залишається поза увагою.

Вирішення такої методологічної проблеми можливе лише за умови докорінного реформування теорії політичної системи, вбудови в її структуру ряду динамічних властивостей. Це закладає фундамент для творення повноцінної концепції політичної кризи. Одним з найперспективніших варіантів такого процесу може бути застосування системного підходу.

Згідно системного підходу політичну кризу слід розуміти, перш за все, як кризу політичної системи, як певний перехідний етап політичної системи під час якого відбувається відновлення порушених у процесі її розвитку політичних інститутів, функцій, зв'язків, цінностей та орієнтацій. Аналіз кожної з підсистем політичної системи дає своє особливе визначення політичної кризи, акцентуючи увагу на тому чи іншому її аспекті. Таким чином у випадку з системним підходом ми будемо мати збірне визначення політичної кризи, а це дає змогу більш повно висвітлити проблему що досліджується. Загального єдиноправильного визначення політичної кризи не може існувати. В залежності від аспекту досліджуваної проблеми кожен науковець буде давати своє розуміння цієї категорії.

Інтерес до проблеми політичної кризи в українському суспільстві значно зріс, у зв'язку з останніми політичними

подіями в державі. Тому ми можемо сподіватися на появу найближчим часом нових фундаментальних розробок у цьому напрямку. Сьогодні існують перші спроби по-новому переосмислити існуючі погляди на дану проблему. Так в політологічному довіднику за авторства М.І.Обушного, А.А.Коваленка, О.І.Ткача політична криза розглядається в комунікативному аспекті, як криза легітимності, яка полягає в тому, що значна частина громадян відмовляє керівній політичній організації у своїй підтримці висловлює незгоду зі здійснюваною в країні політикою, що не дозволяє системі успішно функціонувати. Автори зосереджують увагу на змістовому розрізненні категорій "політична криза" та "політичний конфлікт"<sup>7</sup>.

Системний аналіз політичної кризи передбачає вивчення проблеми в різних її аспектах. Системно-компонентний аспект виявляє компоненти чи елементи системи, її підсистеми і їх функціональне призначення. Системно-структурний аспект передбачає розгляд системи, головним чином з точки зору міжкомпонентних взаємозв'язків, відношень між елементами, а також між елементами і системою в цілому. Обидва аспекти використовуються у випадках коли виникає потреба реорганізації системи. Їх самотійне використання допустиме лише в умовах відносної стабільності політичної системи.

При вивченні політичних систем, що знаходяться в стані кризи на перший план виходить проблема збереження. Коли виникає загроза розпаду системи, втрати нею інтегративних властивостей, актуалізується системно-інтегративний аспект, що вивчає системні якості і їх прояви у функціонуванні як цілої системи, так і кожного з її елементів. Проблема взаємодії між підсистемами слід розглядати в системно-функціональному аспекті. Можна виділити також системно-комунікативний аспект, що досліджує обмін інформаційними сигналами ззовні та всередині системи<sup>8</sup>.

В чому ж полягає специфіка застосування системного підходу до аналізу проблеми політичної кризи? Криза політичної системи настає якщо зміни в її структурі досягли такого високого рівня чи вплив на неї такий сильний, що параметри системи приймають граничні, критичні значення. В такому стані рівень організованості системи різко знижується і ймовірність її повернення до попереднього стану невелика. Система долає кризу або шляхом поступової перебудови ядра, генотипа системи, що призводить до появи якісно нової системи (реформа), або шляхом різких, стрибкоподібних змін ядра системи, що супроводжується різким переходом з одного стану в інший (революція). Інакше неминуча загибель системи, її розпад.

З огляду на це системний аналіз повинен не лише чітко визначити об'єктивне місце кризової системи в відповідному їй політичному просторі, а й детально проаналізувати структурні компоненти системи, виявити в них причини кризових явищ. Це зумовлює необхідність проведення системного аналізу політичної кризи щонайменше в двох площинах: по-перше, це розгляд кризової системи як цілого (на макрорівні), вивчення її взаємин з оточуючим середовищем; і по-друге, розгляд системи як єдності її структурних складових (мікрорівень), та вивчення характеру їх взаємовпливів.

Дослідження кризових характеристик політичної системи на макрорівні здійснюється за допомогою системно-динамічного аналізу. Такий аналіз в цілому дозволяє визначити загальні причини кризи, етапи її розвитку, окреслити головні центри самоорганізації політичної системи, показати основні наслідки криз та можливі механізми їх врегулювання в майбутньому. Він дає можливість чітко визначити просторові й часові межі політичної кризи, встановити чи носить вона системний

характер, так як пронизує і вражає найголовніші сегменти суспільно-політичного життя, чи вона носить місцевий характер і пов'язана лише з деякими дестабілізуючими процесами і явищами. Розгляд темпоральних параметрів кризи дозволяє говорити про її інтенсивність та циклічність, здійснювати екскурс в історію проблеми. На даному етапі дослідження проблеми необхідно також зосередити увагу на вивченні "входів", "виходів" і "зворотних зв'язків" політичної системи яка перебуває в кризовому стані.

В контексті нашого дослідження важливо також врахувати досягнення сучасної синергетики у вивченні соціально-політичних систем. В рамках даної науки з'ясовано та доведено низку фундаментальних властивостей динамічних систем, які ми можемо використовувати при аналізі проблеми політичної кризи. Зокрема, синергетики доводять, що системі властиве перманентне відтворення специфічної для неї структури. Вони говорять про залежність рівня складності системи не стільки від наявності в ній величезної кількості складових, скільки від складності взаємодій між цими складовими. Однією з найбільш важливих для системного аналізу політичної кризи є така властивість системи як самоорганізація, тобто самовільна координація спільної та узгодженої діяльності своїх елементів у процесі переходу від кризового стану до стабільного, аж до утворення нової структури системи. При визначенні часових меж кризи корисними є положення про залежність актуальності поведінки системи від її передісторії і про те, що відкриті системи функціонують у власному системному часі<sup>9</sup>.

Дослідники відзначають взаємозв'язок між ступенем відкритості системи та критичним рівнем її організації. Відкритість передбачає постійний обмін системи структуроутворюючими складовими з оточуючим середовищем. Збільшення впорядкованості системи може досягатися збільшенням ступеню її відкритості, бо внаслідок цього зростає критичний рівень організації системи і в ній переважають процеси, що впорядковують систему, пристосовують її до нового критичного рівня. Зменшення ступеню відкритості системи навпаки призведе до зменшення в ній критичного рівня, що згодом викличе переважання процесів дезорганізації. Тому регулювання ступеню відкритості системи може сприяти управлінню процесами організації – дезорганізації в ній<sup>10</sup>.

В умовах більш глибокого, різностороннього дослідження політичної системи, що перебуває в кризовому стані враховуючи складність, різнохарактерність та багатоаспектність її складових частин, методологічно важливим виявляється розгляд її у вигляді своєрідного системного комплексу, полісистеми, що складається з ряду підсистем. В якості останніх, згідно з різноманітними підходами до вивчення політичних систем можна виділити інституційну, нормативну, культурну, комунікативну, а також функціональну підсистеми. Таке дослідження політичної кризи здійснюється на мікрорівні за допомогою використання структурно-функціональних характеристик кризової політичної системи.

В сучасній політології *інституційну підсистему* вважають однією з найважливіших, адже вона в найбільшій мірі відображає поняття і зміст політичної системи суспільства в цілому, здійснює величезний вплив на основні напрямки її діяльності, на її соціальний зміст і призначення. По відношенню до політичної організації суспільства в цілому, а також по відношенню до окремих її частин, інституційна підсистема виступає в якості базової. Це обумовлено тим, що саме вона є джерелом всіх життєво важливих зв'язків, що виникають в рамках політичної організації суспільства. Тому порушення в діяльності інституціональної підсистеми однозначно

свідчитиме про глибинні дезорганізаційні, дезфункціональні процеси в політичній системі або про її кризу.

З інституціональної точки зору політична система будь-якого суспільства виступає як складний комплекс взаємопов'язаних, взаємодіючих між собою інститутів. Отже основними завданнями при системному розгляді кризи інституційної підсистеми є визначення і виділення формуючих політичну систему суспільства інститутів, аналіз їх елементно-структурних, суб'єктно-інституціональних і формально-юридичних сторін.

Криза інституційної підсистеми, як правило, проявляється у неможливості ключових інститутів здійснювати цілепокладання, адаптацію та інтеграцію людської діяльності, організацію соціально-політичного порядку<sup>11</sup>. Така інституціональна дисфункція та зумовлена нею дезінтеграція суспільства є головними чинниками, які спонукають до трансформації та визначають зміст реформування системи політичних інститутів, які налагоджують соціальні, політичні та економічні відносини суспільства.

Стан кризи інституційної підсистеми можна охарактеризувати терміном "інституційний дефіцит"<sup>12</sup>. Виникнення такого стану тісно пов'язано з двома обставинами. Перша обставина є наслідком процесів організації та вдосконалення політичної системи. Такі процеси неминуче ведуть до розширення загальносистемного політичного простору (виникнення нових сфер діяльності політичних акторів й нових способів та можливостей її застосування). Але за умов швидкого розширення комунікативного простору для суб'єктів політики, інституціональна система не у змозі на них вчасно реагувати. Тому в місцях поганого функціонування політичних інститутів, відносини між суб'єктами політики починають регулюватися цінностями та нормами, які часто є відмінними, а подекуди й суперечать загальносистемним інституціоналізованим цінностям та нормам. Відносини які регулюються такими нелегітимними нормами ведуть до появи деструктивних процесів в системі, тому політична система не може їх інституціоналізувати і сприймає їх як девіантні.

Друга обставина пов'язана з процесами реорганізації та дезорганізації системи. Під впливом навколишнього середовища політична система постійно змінюється, в ній постійно проходять процеси творення нових інститутів та руйнування або реформування старих. При цьому існує чимало факторів які спричиняють ситуацію "інституційного дефіциту": втрата функціональної ефективності політичного інституту внаслідок передачі йому ряду функцій від іншого інституту, який було реорганізовано; недосконалість нового політичного інституту який було створено на заміну старому; відсутність структурної ієрархії між новоствореними інститутами призначеними виконувати спільну для них системну функцію, тощо. Незалежно від того які саме фактори в даному випадку призводять до появи інституційного вакууму в системі наслідком їх є криза інституційної підсистеми.

Девіантні політичні цінності та норми є предметом для вивчення в наступній підсистемі політичної системи, що поряд з інституційною є однією з найперспективніших для застосування системного аналізу. Якщо у випадку з кризовими процесами в інституційній підсистемі ми стикаємося одразу з глибинними порушеннями, які свідчать про розгортання всеохоплюючої кризи політичної системи, то у випадку з більш нижчими підсистемами ми маємо справу, зазвичай, з процесами, що таким порушенням передують.

Розлад у діяльності основних інститутів політичної системи у більшості випадків може бути спричинений конфліктом цінностей, стереотипів, цілей які продукуються *культурою підсистемою*. Такий конфлікт з од-

ного боку призводить до кризи в комунікативній підсистемі, бо політичні актори, засвоюючи неспівставні орієнтації, цілі та принципи, починають діяти неадекватно по відношенню до інституціоналізованих системою політичних та правових норм. А з іншого боку, він призводить до порушень в *нормативній підсистемі*, бо конфліктні політичні цінності і ідеї через інституційну підсистему отримують статус нормативно-правових актів.

Культурна підсистема виконує інтегративну функцію по відношенню до всієї політичної системи суспільства, тому пронизуючи її кризові явища можуть призвести до фатальних наслідків. Процес виникнення нових альтернативних, а нерідко неспівставних існуючій політичній системі цінностей є закономірним явищем, він обумовлений загальним розвитком політичної системи. Небезпека виникає тоді, коли політична система не може через свої механізми придушити такі девіантні ідеї або пристосуватись до них.

Вивчення кризових характеристик культурної підсистеми повинно враховувати еволюцію основних соціально-політичних цінностей суспільства, тому що процес зародження та посилення ідейних конфліктів у політичній культурі досить тривалий в часі. Важливо також використовувати контент-аналіз та символічний аналіз при вивченні основних систем цінностей, не обминати увагою розгляд існуючих політичних міфів, стереотипів, загального інформаційного поля політичної системи суспільства<sup>13</sup>.

Системний аналіз культурної підсистеми передбачає також дослідження політичної свідомості кризового суспільства, адже істотні культурні зрушення, загибель одних культурних форм і зародження нових надають суспільній кризі глибокого внутрішнього, особистісного характеру, породжуючи так звану "кризову свідомість". До неї зазвичай відносять свідомість, яка характеризується такими ознаками, як занепокоєння, тривожність, аномія, песимістичне сприйняття дійсності, невпевненість у завтрашньому дні<sup>14</sup>.

*Комунікативна підсистема* утворена сукупністю відносин і форм взаємодій, що складаються між інститутами, соціальними групами, класами, індивідами (політичними акторами) з приводу їх участі в здійсненні влади, розробці і реалізації політики. Вона є найбільш динамічною з підсистем і через те, що процеси взаємодії в ній відбуваються дуже швидко, вона першою проявляє основні ознаки кризи. Комунікативна підсистема є своєрідним індикатором криз, саме порушення діяльності даної підсистеми говорить досліднику про існування кризових процесів (що знаходяться в латентній фазі свого розвитку і не проявляються) у культурній та інституційній підсистемах.

Поле дослідження для системного аналізу в комунікативній підсистемі досить широке, воно охоплює як дослідження інтенсивності та направленості взаємодій політичних акторів у кризовій ситуації, так і вивчення форм цих взаємодій, що ґрунтуються на згадці чи конфлікті.

Однією з найважливіших проблем під час аналізу політичної кризи є проблема засвоєння політичними акторами існуючих у державі політико-правових норм та цінностей. Ставлення суб'єктів політики до інституціоналізованих цілей та цінностей визначає глибину кризи політичної системи.

Характер відносин, які виникають між суб'єктами політики, можна проаналізувати використовуючи шкалу "*девіантність – конформність*". Девіантність – це форма досягнення цілей політичними акторами, яка не відповідає системноформованим моделям поведінки, вона порушує врівноважені системою взаємозв'язки, тому неминуче придушується політичною системою. Конформність – протилежна девіантності категорія,

вона позначає орієнтовану на системносформовані моделі поведінки акторів, що заохочується політичною системою<sup>15</sup>. Кризу в комунікативній підсистемі, перш за все, пов'язують з високим рівнем прояву девіантної поведінки в суспільстві. Про наявність якої можуть свідчити такі показники як, високий рівень корупції в країні, зрощення провладних сил з криміналітетом, перевага родинно-земляцьких та патрон-клієнтських стосунків між державними керівниками замість професійних, відсутність свободи слова, тощо.

При розгляді кризи комунікативної підсистеми не останнє місце займає дослідження політичної лояльності і легітимності влади. Як тільки суспільство потрапляє в зону системної кризи одразу виникає питання взаємовідносин між владою та суспільством. Криза легітимності політичної влади, а відповідно і лояльне до неї відношення, залежить від багатьох обставин, серед яких – популярність лідерів, принципи і традиції здійснення влади, відповідність використання владою засобів політичної діяльності до її цілей, відповідність режиму цілям еліти, тощо<sup>16</sup>.

Наступний фактор, у межах комунікативної підсистеми, що в великій мірі впливає на рівень політичної стабільності суспільства – динаміка інтересів різних соціальних груп. Історичний досвід вказує на те, що деформація політичних відносин виникає тоді, коли заперечується специфіка, автономність інтересів різних рівнів спільності<sup>17</sup>. В цілому, системний підхід, в своїх рамках дозволяє науковцю об'єднувати досить широкий спектр методів, а це дозволяє досить плідно працювати в зазначеній сфері дослідження.

Системний аналіз політичної кризи був би не повним без вивчення ще однієї важливої підсистеми, а саме – *функціональної*. Функцій політичної системи виділяють досить багато, кожна з них в період кризи зазнає певних трансформацій. Функція дозволяє з одного боку виявити важливі елементи, частин в середині будь-якої системи, а з іншого зрозуміти те, як сама система взаємодіє з її оточенням<sup>18</sup>.

Необхідно зазначити, що у випадку з системами котрі постійно змінюються ми не можемо чітко стверджувати існування якого-небудь тривалого зв'язку між джерелом політичної дії та функцією яку він виконує. Роберт Мертон ще в середині ХХ ст. сформулював основну теорему функціонального аналізу, яка твердить: "Таким же чином як одне й те саме явище може мати багато функцій, так і одна й та сама функція може по-різному виконуватися різними явищами"<sup>19</sup>. Отже Мертону вдалося виявити одну з найголовніших властивостей функціональної підсистеми, (що найбільше проявляється в кризові періоди), а саме змінність функціональних здатностей, як окремих політичних інститутів, так і підсистем політичної системи загалом.

Політичні інститути та актори в реальному житті виконують не одну, а декілька функцій, їх виконання залежить від конкретного стану політичної системи. (Хоча ми не можемо і однозначно заперечувати існування певної функціональної спеціалізації підсистем).

Наприклад, культурна підсистема виконує левову частку роботи по збереженню інтеграції суспільства, але також й відіграє не останню роль в ціленаправленості його дій. Функціонування такої підсистеми напряму залежить від певного її типу. Якщо говорити про політичні системи де переважає активістський тип політичної культури, то тут культурна підсистема визначає допустимі межі дій політичних акторів. Кожен актор з існуючого переліку політичних цілей та цінностей вибирає для себе самостійно ті які більше його задовольняють. Якщо в випадку певних кризових процесів обрані

цілі стають для актора недосяжними, то він може їх замінити альтернативними цілями. (Такі альтернативні цілі не будуть руйнувати систему, а навпаки почнуть виконувати ті функції які постраждали внаслідок кризи попередніх цінностей). Таким чином активістська політична культура з одного боку призводить до більшої нестабільності політичної системи, так як не визначає єдиних цілей для суб'єктів політики, але з іншого – вона сприяє швидкому залагодженню кризових процесів, завдяки наявності широкого кола альтернативних *функціональних заміників* в системі.

Культурні підсистеми підданського та провінціалістського типу, на відміну від активістського, або значно звужують межі вибору можливих дій акторів, або прямо визначають безальтернативні цілі та засоби їх досягнення. У такий спосіб досягається достатньо високий рівень стабільності політичної системи. Однак більша стабільність не означає більша життєспроможність. У випадку кризи культурна підсистема не володіє достатньою кількістю функціональних ресурсів здатних ефективно забезпечити необхідні системні функції. Тому політичні системи з такими типами культурних підсистем більше схильні до розпаду в випадку кризи.

Будь-яка система щоб бути ефективною і життєздатною повинна відповідати певному мінімуму функціональних вимог. В цілому можна виділити чотири основні функції які є необхідними для існування політичної системи.

Функція збереження й відтворення зразку та інтеграційна функція під час політичної кризи зазнають сильних ушкоджень. Деформація цих функцій є яскравим свідченням системної кризи. Перша функція тісно пов'язана з роботою інституційної підсистеми, покликана зберігати існуючі уявлення про бажаний тип політичної системи, відтворювати специфічну для неї структуру, забезпечити прийняття суб'єктами політики певних зобов'язань по відношенню до системи. Порушення в діяльності другої функції в основному пов'язане з кризовими процесами в культурній підсистемі. Функції досягнення цілей (цілепокладання) та адаптації завдяки своїй більшій динамічності, менше піддаються деформаційним впливам кризи, вони спрямовані перш за все на взаємодію з оточенням політичної системи.

Підсумовуючи вищесказане доцільно було б ще раз зупинитися на ключових аспектах даної статті. По-перше, політичні кризи були й залишаються невід'ємною частиною повноцінного політичного життя суспільства. Період боротьби з кризами як з цілком негативними явищами в вітчизняній науці давно минув, настав період їх нового осмислення, й спроб раціонального регулювання. По-друге, вивчення політичних криз цього категоріального апарату. Одним з основних шляхів такого процесу є використання системного аналізу. Системний аналіз політичної кризи, який здійснюється на двох рівнях, що методологічно доповнюють один одного, дозволяє достатньо повно дослідити дану проблему. Послідовне виконання всіх етапів системного аналізу дає змогу висвітлити перед нами цілий комплекс важливих фактів і явищ, що вимальовують більш-менш цілісну картину політичної кризи.

Сподіваємося, що наше дослідження дозволить прояснити, ряд питань як теоретичного так і практичного плану, важливих для подальшого вивчення проблеми політичної кризи, з'ясування сутності цього суспільно-політичного явища та можливих шляхів його дослідження.

<sup>1</sup>Политология / Под ред. Марченко М.Н. – М., 1999. – С.277–287; <sup>2</sup>Там само. – С.279; <sup>3</sup>Лузан А.А. Политическая жизнь общества: вопросы теории. – К., 1989. – С.49–74; <sup>4</sup>Делокаров К.Х. Системная парадигма современной науки и синергетика // Общественные науки и современ-



ність. – 2000. – № 6. – С.110; <sup>5</sup>Ленін В.І. До характеристики економічного романтизму. Сісмонді і наші вітчизняні сісмондисти // Повне зібрання творів. Видання п'яте. – К., 1966. – Т.2. – С.154–162; <sup>6</sup>Кухта Б. Політична наука. Словник: категорії, поняття і терміни. – Львів, 2003. – С.212; <sup>7</sup>Обушний М.І., Коваленко А.А., Ткач О.І. Політологія. Довідник. – К., 2004. – С.319; <sup>8</sup>Шабров О.Ф. Системный подход и компьютерное моделирование в политическом исследовании // Общественные науки и современность. – 1996. – № 2. – С.101–102; <sup>9</sup>Бойко-Бойчук Л. Методика синергетичного аналізу соціально-політичних систем (теоретичний аспект) // Людина і політика. – 2004. – № 4. – С.96; <sup>10</sup>Там само. – С.96; <sup>11</sup>Войтович С. Проблема соціальних інститутів у соціології // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. – 1999. – № 2. – С.151–152; <sup>12</sup>Левада Ю.А. Стабільність в нестабільності // Общественные науки и современ-

ность. – 2003. – № 5. – С.9–10; <sup>13</sup>Костенко Н. Розділ VI. Масова комунікація // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. – 1998. – № 6. – С.143–150; <sup>14</sup>Полова І. Буденна свідомість у перехідному суспільстві: симптоми кризи // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. – 1999. – № 1. – С.6; <sup>15</sup>Парсонс Т. Социальная система // Парсонс Т. О социальных системах. – М., 2000. – С.360–361; <sup>16</sup>Лазарев М.В. Конституционный порядок и политическая лояльность // "Полития". – 2003. – № 3. – С.63; <sup>17</sup>Там само. – С.62; <sup>18</sup>Парсонс Т. Некоторые проблемы общей теории в социологии // Современная западная теоретическая социология. Т.Парсонс. – М., 1994. – С.80; <sup>19</sup>Мертон Р. Явные и латентные функции // Американская социологическая мысль. Тексты. – М., 1994. – С.396.

Надійшла до редколегії 22.04.2005

М.А. Шульга, докторант

## ГЕОПОЛІТИЧНІ ОБРАЗИ ІМПЕРСЬКОЇ СВІДОМОСТІ В СУЧАСНІЙ РОСІЇ

*У статті аналізуються геополітичні аспекти імперської свідомості, до яких в сучасній російській геополітиці прийнято відносити проблематику приводних кордонів, Великих Просторів та пан ідей. Розглядаються проблеми, спроба осмислення і вирішення яких тягне за собою звернення російських дослідників до перерахованих аспектів.*

*Geopolitical aspects of imperial consciousness, which include problems of natural cordons, big space and prevailing ideas, have been under analysis. Problems, which attempt of understanding of Russia investigators to the aspects was enumerated, are presented.*

В суспільно-політичній думці сьогочасної Росії простежується спроба своєрідної реабілітації поняття імперії у спосіб надання йому статусу деякого невичерпного джерела державотворчої мудрості, лише й здатного врятувати Росію від сценаріїв регіоналізації її державного простору та повної державної катастрофи. О.Панарін, наприклад, пише про те, що в Росії поки що не усвідомлюють перспектив єдності римської (імперської) та демократичної ідей. Першим кроком на шляху такого усвідомлення, вважає вчений, є відмова від боротьби з імперським спадком й, натомість, творче оволодіння ним як досвідом організації євразійського простору, що має бути перетворений "в дусі справжнього демократичного федералізму". О.Дугін пов'язує імперське оновлення Росії не лише з її державним відродженням, а й зі здатністю до цивілізаційної творчості. М.Смолін підкреслює, що "імперія" є тим словом, яке може і повинно стати знаковим словесним символом відродження російської державності. М. Ільїн зазначає, що настав час відновити в російській традиції поняття імперії, оскільки саме воно безпосередньо пов'язує російську культуру з латинським джерелом – ідеєю імперії в її початковому, вергілієвому смислі встановлення "звичаїв світу" за допомогою милості та сили.

Імперський спадок Росії є й темою спеціальних наукових конференцій, що засвідчує його актуальність та затребуваність. Так, конференції в Казані (1994), яка була присвячена проблемі "Імперська Росія: кордони, окраїни, самосвідомість", властива спроба розглянути Росію як імперію у спосіб всебічного аналізу претензії імперської еліти на те, щоб керувати надзвичайно розмаїтою мозаїкою соціальних і етнічних груп, що її утворювали. Своєрідним резюме конференції стали так звані "Казанські тези", своєрідною "мораллю" яких є положення про необхідність врахування під час написання історії імперії (не лише Російської) "належного" та "існуючого" як двох іпостасей імперії. А саме: імперія як "належне" – це відповідь на виклик часу, ознака зрілості нації; імперія як "існуюче" – це історичний ефемер, що готує ґрунт для виникнення нових форм організації соціуму. Таке розрізнення фактично легітимізує поняття імперії в суспільно-політичній свідомості Росії, оскільки забезпечує звучання "належного" як його іпостасі в унісон проблемі створення сильної державності, вирішен-

ня якої лише й може конструювати та відтворювати ідентичність Росії шляхом вираження російської ідеї як програми величі Росії.

В межах конференції, яка проходила у Москві (2002) під назвою "Людина між Царством та Імперією: культурно-історичні реалії, ідейні зіткнення, народження перспектив" досліджувалася проблема соціокультурної ролі імперій, імперської свідомості, імперських досягнень та втрат. Проведення конференції в Інституті Людини РАН та її підкреслено культурологічна проблематика свідчать про те, що в тлумаченні поняття імперії в суспільній думці сучасної Росії акцент зміщується з вузькополітичної його інтерпретації як устрою державної влади до осмислення імперії як деякого світу, внутрішньо впорядкованого у своїх просторовому і часовому вимірах. Відповідно в матеріалах вказаної конференції робиться наголос на важливості для сьогочасної Росії антропологічного, цивілізаційного та, навіть, екзистенційного інтересу до Російської імперії.

Перераховані "інтереси" обов'язково апелюють до географічного чинника, – безмежність простору, – як до останнього аргументу на користь неминучості імперії для Росії. Оволодіння цим чинником, – простором в його фізично-географічних та культурних вимірах або, як писав І.Ільїн, тягарем землі, природи і народності, – розглядається як покликання та першочергове завдання імперії, яка, за визнанням Х.Макіндера, є ідеальним об'єктом для геополітики. " ... геополітична ідентичність нашої цивілізації слідує з контролю над величезним простором, який росіянам важко і утримувати, і освоювати, – але за який вони повинні триматися й боротися заради цивілізаційного самозбереження"<sup>1</sup>. Саме як імперська ця ідентичність стосовно посткомуністичної Росії послідовно стверджується в міркуваннях О.Дугіна про "збирання Імперії" як імператив її геополітичного та стратегічного суверенітету. Оскільки в геополітичному сенсі Російська імперія через спів падіння її політичних кордонів з природними кордонами євразійського материка була "завершеною" державою на Сході та Півночі, нинішня Росія, на думку Дугіна, для своєї достаточної геополітичної "завершеності" має доповнити свій вихід до холодних морів Півночі та Сходу виходом до теплих морів Півдня та Заходу. "Тільки тоді, коли південними та західними кордонами Росії стане берегова лінія, мо-

жна буде вести мову про остаточне закінчення її континентального будівництва"<sup>2</sup>.

Аналіз існуючих в російських публікаціях спроб легітимації поняття імперії, якщо він не обмежується простим констатуванням чергового теоретичного обґрунтування імперських амбіцій Росії, своєрідно "висвітлює" власне геополітичні (а не історичні, антропологічні чи культурологічні) проекції поняття імперії, а саме: проблему природних кордонів (політичні кордони імперії тяжіють до природних) та проблему Великих Просторів (простір імперії, окреслений природними кордонами, існує як самодостатній, такий, що має власну логіку).

Доволі ґрунтовне дослідження феномену природних кордонів, як відомо, було здійснене К.Хаусхофером й, за словами останнього, мало за мету з'ясувати надійні вихідні положення для справедливого розмежування окремих частин простору та державних структур. Головна проблема, яка виникає під час спроби такого з'ясування, зазначає Хаусхофер, – це проблема переконливості кордонів, сприйняття останніх як наочно існуючих, а тому – природних. Причому мова йде саме про сприйняття, оскільки, як показує Хаусхофер, кордон є природним не в силу його суто фізично-географічних показників, а завдяки суб'єктивному визначенню його як такого. "Адже його поняття виникає в постійній боротьбі, яка розділяє шукачів категоричного імперативу та невизначених рубежів прихованого життя й яка обтяжена боротьбою за існування в просторі, що дедалі стає тіснішим"<sup>3</sup>. Зазначена суб'єктивність, якщо вона базується на певних культурних засадах, продукує таку іпостась природного кордону, як лінгвістичний чи, загалом, культурно-історичний. Простір, окреслений природними кордонами, – в їх фізично-географічній та культурно-історичній іпостасях, – є не просто географічним, простором, а простором пан ідеї, що проголошує ціль, здатну охопити увесь народ. "Пан", пише Хаусхофер, означає тому як земний простір, так й народний дух, – "перші основні поняття, пов'язані зі здійсненням пан ідей"<sup>4</sup>.

Проблематика природних кордонів є доволі розповсюдженою в сучасній російській геополітичній думці. Причому фізично-географічний їх аспект (зазвичай без аналізу підстав суб'єктивності, в розумінні Хаусхофера, його визначення) прив'язується переважно до ретроспективного розгляду Російської імперії, а культурно-історичний – до перспективного бачення російської державності. Так, зокрема, О.Доброचेєвим констатується, що наприкінці XIX та на початку XX століть Росія досягла природних кордонів свого розвитку на Півночі та Сході у вигляді кордону материка, а на Півдні – у вигляді гір та пустель. Оскільки вказані кордони називаються геополітичними координатами Росії як великої держави, Б.Тарасовим, наприклад, стверджується, що для сьогочасної Росії вигідно відійти на природний рубіж Великого Кавказу.

Культурно-історичним природним кордоном Росії на Заході традиційно визнається кордон між Росією-Євразією та Європою, як він визначений у концепції євразійців, а саме: країни балтійсько-чорноморсько-адриатичної смуги. Відповідно, проблема "Росія-Європа" осмислюється як проблема переконливого їх розмежування не за фізично-географічними, а саме культурно-історичними характеристиками. Однак, не лише західний, а й решта кордонів сучасної Росії, – той же Великий Кавказ, – дедалі більше осягаються за допомогою культурно-історичної іпостасі природного кордону. (Як наслідок – вживається поняття природно-історичного

кордону). "Росія, переступивши в кінці XVIII на початку XIX століття Великий Кавказ, раптом зіткнулася з несподіваним явищем – сама гірська стіна Північного Кавказу обернулася самостійним світом, незрозумілим й важко піддатливим для пізнання культурним явищем"<sup>5</sup>, – визнає Д.Олейников, розцінюючи Кавказську війну як передусім культурну проблему. В.Цимбурський пише про унікальне положення сьогочасної Росії, кордони якої цілком (а не лише на заході) є культурно-історичними й як такі співпадають зі смугою між цивілізаційних світів, які відмежовують російську цивілізаційну платформу від решти цивілізаційних платформ й утворюють Великий Лімітроф, складовими якого є Східна Європа з Прикарпаттям та Придністров'ям, Закавказзя з гірським Кавказом, казахсько-середньоазійський край та зона проживання алтайських і тюркомонгольських народів вздовж кордону між платформами Росії і Китаю. (Якщо уважно придивитися до Великого Лімітрофу Цимбурського, пригадуються слова Хаусхофера про північно-азійський міграційний пояс від Карпат до Маньчжурії як про "зерно проблеми Євразії"). Росія як імперія, пише Цимбурський, завжди прагнула поглинути Великий Лімітроф, дати йому своє ім'я й, тим самим, безпосередньо реалізуватися в житті сусідніх цивілізацій. І якщо на сьогодні проблеми інших цивілізаційних платформ, згідно з Цимбурським, мають для Росії суто світосистемний сенс, то власне геополітичні її інтереси лишаються максимально прив'язаними до Великого Лімітрофу й полягають у використанні останнього в якості поясу відносної безпеки російського цивілізаційного ядра. Цікавим в цьому контексті є запропонований І.Яковенком зворот "імперська пастка". Смісл останнього розкривається вченим через визначення природного кордону, під яким він пропонує розуміти таку конфігурацію кордонів держави, в межах якої баланс взаємодії інтеграційних та дезінтеграційних тенденцій в країні має позитивний характер. Імперія ж, на думку І.Яковенка, завжди передбачає подолання такої конфігурації у спосіб приросту територій, що знаходяться за її межами. Коли ж площа цих територій стає співмірною площі, окресленій природними кордонами (в зазначеному вище їх розумінні), держава потрапляє в ситуацію стійкої перенапруги, що має всі ознаки пастки, а саме: з одного боку, подальше утримання прирощених територій потребує надмірних витрат ресурсів, а, з іншого боку, – "відпуск" хоча б однієї з таких територій несе в собі загрозу прецеденту, що може призвести до колапсу держави в цілому.

В.Сальников та О.Слинько в цьому сенсі обстоюють важливість розробки так званого етико-цивілізаційного методу дослідження природних кордонів цивілізацій та культурно-історичних типів, який дозволяє знати, чому одні народи можуть співіснувати, а інші ворогують між собою на протязі століть. Цей метод, на думку вчених, є незамінним для обґрунтування державних кордонів та політичних союзів. Ю.Бородай пише про необхідність для сьогочасної Росії створення "національної геополітики", яка виходить не з географії, а з етнографії й зосереджується навколо проблеми етнічної сумісності народів. Російська держава при цьому має ствердитися не стільки в своїх політичних, скільки національних кордонах, які окреслюють відносно цілісний етнографічний ареал гармонічної взаємопов'язаності, – передусім культурно-духовної, такої, що базується на спільності моральних домінант, – в межах якої випадіння хоча б одного елементу болісно відображається на решті.

Звідси виводиться важливість підтримки стихійних тенденцій до реінтеграції з Росією, що йдуть від периферії, які, з одного боку, можуть слугувати індикатором визначення природних національних російських кордонів, а, з іншого, – забезпечити органічно-національне, а не силове облаштування Росії.

Як видно із роздумів російських вчених про природно-історичні кордони посткомуністичної Росії, проблема останніх є проблемою збереження та утримання нею своєї присутності, – з акцентом на духовно-культурну, – в континентальному просторі Євразії, який визнається "місцем розвитку" (П.Савицький), світом самобутньої російської цивілізації, і тому має бути організований як єдиний цивілізаційний простір, що "долає локалізм, пов'язаний зі специфікою політичного режиму, етнічної традиції чи природного ландшафту"<sup>6</sup>. Підстави зазначеної організації свого часу були намічені євразійством, яке, за виразом Хаусхофера, передусім відсікає Росію від Європи. Оскільки протистояння останній, згідно з П.Савицьким, є не лише культурним, а й господарським, поняття Росії-Євразії означає утворення особливого континентального господарського світу, який протистоїть океанському господарському світу, що є уособленням світових господарських зв'язків. І.Ільїн також обґрунтував положення про Росію як про єдиний господарський організм, де всі території пов'язані між собою вільною циркуляцією робочої сили, сировини, готових товарів тощо. Сьогодні ці думки відлунують у словах К.Плешакова про те, що попри зникнення Радянської імперії її економічне поле лишилося, а тому й лишилася стійка інтеграція Росії у справи всіх нині незалежних регіонів колишнього Союзу. Однак, на думку О.Панаріна, процесів економічної інтеграції недостатньо для створення єдиного євразійського простору. Останнє потребує нового цивілізаційного розмежування із Заходом шляхом, з одного боку, пошуку спільних для народів Євразії смислоутворюючих принципів (пан ідеї, за термінологією Хаусхофера), а, з іншого, – легітимації існуючих тут гетерогенних культурних форм. Це передбачає використання технологій соціокультурного впливу, – цивілізаційної іронії, дегероїзації, стратегії двомовності тощо (О.Панарін), – адже в сучасних умовах "… контроль над простором є надзвичайно диверсифікованим й у більшості випадків не може бути описаний в категоріях прямого воєнного чи політичного контролю"<sup>7</sup>.

Оскільки простір, що перебуває під контролем певної держави позначається терміном "геополітичне поле" (К.Плешаков), проблема Великих просторів в геополітичній думці сучасної Росії уточнюється як проблема створення геополітичного поля, осмислення якої дозволяє не лише стверджувати перворядну монолітність Євразії, а й з'ясувати конкретні форми контролю над простором останньої та визначити ступінь інтенсивності кожної з них. Поряд з воєнним, політичним, комунікаційним, демографічним та інформаційним контролем над простором К.Плешаков вирізняє цивілізаційний контроль, який, зрештою, спрямований на збереження за Росією статусу носія єдиної цивілізаційної інфраструктури й передбачає опору на євразійську ідею, сформульовану відповідно до посткомуністичних реалій Росії. Щоб мати достатню інтегруючу силу, – бути пан ідеєю, – євразійська ідея має постати у вигляді деякого "нетривіального рішення" чи "прориву у сфері цінностей" (О.Панарін), стверджених внаслідок своєрідного відбивання цивілізаційних досягнень Заходу в "кодах" російської культури та усталених цивілізаційних

відносин на євразійському просторі. "Провести загально-цивілізаційний початок можливо лише завдяки його ландшафтній прив'язці – проекції на конкретний соціально-історичний та культурний ґрунт"<sup>8</sup>. Відповідно шукана євразійська ідея, на думку О.Панаріна, має базуватися на двох міфах, – індоєвропейському про молодшого брата та християнському про спасіння блаженних духом, – і користуватися двома архетипами для скріплення різномірних етнічних, конфесійних та регіональних форм, – архетипом жалості і співчуття та архетипом жертвовності і аскетизму. Перший архетип, згідно з О.Панаріном, дозволить Росії утвердити ідею верховної влади як захисниці слабких перед сильними, позицію захисту незахищених, до якого б регіону СНД, етносу чи конфесії вони б не належали. Другий архетип – обґрунтувати, з одного боку, важливість відмови російського народу від етноцентризму, а, з іншого, – доцільність само відмови народів, що входять до Російської Федерації, від значної частини свого суверенітету на користь верховної влади-захисниці. Як бачимо, проблематика, пов'язана з формуванням пан ідей не є чужою для сьогочасної геополітики Росії.

В класифікації геополітичних полів, наведений К.Плешаковим, цікавим видається розрізнення тотального геополітичного поля та мета поля. Якщо перше визначається як неперервний простір, що знаходиться під контролем певної національної спільноти, то останнє – як простір, який спільно освоюють декілька держав у воєнному, політичному, економічному відношеннях, маючи при цьому потенційно рівні можливості. Простір Євразії класифікується як тотальне геополітичне поле для Росії. Наприклад: Росія – це "єдиний носій континентальної місії" (О.Дугін); "утримувач хартленду" (Е.Поздняков); "уособлення євразійського моноліту", без організуючої ролі якого євразійський простір, призначений для єдиних великих рішень, "вибухне" (О.Панарін). І в той же час останній неспілкується у якості мета поля. Так, той же О.Панарін визнає, що оскільки Євразія є монолітом по суті, то навряд чи коректно пов'язувати буття цього моноліту з однією лише Росією. О.Кара-Мурза риторично запитує, чи не стане Росія фактором дестабілізації вже світового порядку, якщо замирення євразійського регіону відбудеться виключно під її егідою. Однак висновок, який робиться з такого осмислення, все ж таки тяжіє до тотального геополітичного поля як бажаного для Росії образу євразійського простору: "Поза системою єдиного організованого простору Євразії жодна з держав СНД не здатна зберегти свою цілісність"<sup>9</sup>. Оскільки сам цей простір має бути організований все ж таки як простір самобутньої цивілізаційної творчості Росії, цілісність держав СНД, про яку йде мова, є не стільки державною цілісністю, скільки збереженням їх у якості само цінних пластів російської держави-цивілізації з її специфічною євразійською ідентичністю.

З'ясовані геополітичні проекції поняття імперії в сучасній геополітиці Росії наводять на сумнів щодо коректності питання про те, є чи не є посткомуністична Росія імперією? Останнє дещо спрощує дослідницьке завдання, полишаючи без уваги реальні процеси та тенденції в посткомуністичній Росії. Адже, скажімо, імперська ідентичність останньої, стверджена як геополітична в побудовах О.Дугіна, піддається критиці з боку самих російських вчених (Е.Соловйов, В.Макаренко, В.Цимбурський, О.Кара-Мурза). Той же О.Панарін доводить необхідність "нетривіального рішення" у випадку

формулювання євразійської ідеї з огляду на сьогочасні світові реалії. В.Ільїн тему імперії в абстрактних постановках, – без з'ясування того, "як, якою ціною, в ім'я чого", – вважає неактуальною, несуттєвою і закритою, а імперію в попередній формі – неможливою. Чи означає останнє твердження необхідність пошуку нових імперських форм і чи варто за поспішними прагненнями об'єднання Росією пострадянського простору вбачати виключно імперські амбіції? Адже, як справедливо підмічає О.Панарін, Захід в культурному відношенні нині є гегемоном, оскільки, визнаючи соціально-політичний плюралізм як внутрішню цінність, не витерплює плюралізму ззовні й стверджує безумовну перевагу та кінцеве торжество своєї культури. З. Бжезінський прямо стверджує, що збереження політичного плюралізму на терені Євразії є умовою збереження Америкою статусу глобальної потуги. А В.Колосов іронічно зазначає, що шанси на успіх Росії на шляху будівництва неоімперії в філософсько-історичному сенсі звичайно є, але в практичному плані шанси ці не підлягають операційній оцінці. В будь-якому разі опис геополітичних реалій посткомуністичної Росії за допомогою імперської термінології, мабуть, має відбуватися шляхом з'ясування тієї функції, яку виконують геополітичні проекції цієї термінології, – поняття природних кордонів, Великих Просторів, пан ідей, – тих проблем, які вони дозволяють вирішувати, тих завдань, які формулюються з їх допомогою. Так, проблема природних кордонів пов'язана не стільки з прагненням Росії ствердитися в своїх географічних рубежах, скільки з проблемою міжетнічних сосунків, статусом та положенням національних меншин (не лише росіян) на "чужих територіях", зрештою, з проблемою сепаратизму. Причому в роздумах про російську діаспору й, ширше, російськомовне населення можна помітити перехід від завдання їх захисту (Б.Хорєв, К.Плешаков), до розуміння важливості опори на них у справі реінтеграції пострадянського простору (О.Панарін, Ю.Бородай). "Саме у зверненні до них російська політика має демонструвати саму широку відкритість, мобілізувати тонку цивілізаційну "іронію" проти месіансько-націоналістичних та фундаменталістських міфів, сповна використовувати концепцію невідчува-

них прав людини"<sup>10</sup>. Проблема Великих Просторів не просто передбачає "відновлення СРСР, відтворення Російської імперії в межах СРСР чи створення Євразійської імперії" (О.Дугін), а й приховує проблему організації єдиного цивілізаційного простору в межах євразійського, передбачає виокремлення та аналіз конкретних (не цивілізаційних) форм контролю над останнім, з'ясування кордонів тотального геополітичного поля Росії та можливості й доцільності перетворення його на мета поле. Проблема пан ідей присутня як пошуки нових, з огляду на сьогочасні реалії, формулювань євразійської ідеї, джерел її інтегруючої сили та об'єднуючої могутності, способів її легітимації в очах не лише країн СНД, а й світової спільноти у цілому. Прикладом такої легітимації може бути твердження О.Панаріна про відповідність сьогочасної євразійської ідеї постмодерній картині світу, оскільки обидві сприймають різницю між культурами з позицій не ієрархії, а само цінного розмаїття.

Виважений аналіз перерахованих геополітичних образів імперської свідомості посткомуністичної Росії, скоріш за все, має зважати на дві крайнощі в оцінці імперського спадку Росії, маючи за мету з'ясування їх об'єктивних підстав та завдань. А саме: твердження, що "імперська Росія" є лише одним з багато чисельних образів належного, деякою ідеальною, чи навіть сакральною, нормою, що властива традиційній російській свідомості (І.Яковенко), з одного боку, й визнання тиску минулого, глибинних прагнень до повернення втрачених позицій у якості суттєвого чинника спілкування сучасної Росії зі світом, яким не слід ігнорувати, – з іншого.

<sup>1</sup>Россия в условиях стратегической нестабильности // Вопросы философии. – 1995. – № 9. – С.26; <sup>2</sup>Дугин А.И. Основы геополитики. – М., 1999. – С.175; <sup>3</sup>Хаусхофер К. О геополитике. – М., 2001. – С.28–29; <sup>4</sup>Там само. – С.266; <sup>5</sup>Олейников Д.И. Кавказская война как культурная проблема // Казань, Москва, Петербург: Российская империя взглядом из разных углов. – М., 1997. – С.383; <sup>6</sup>Панарин А.С. Россия в цивилизационном процессе. – М., 1995. – С.130; <sup>7</sup>Плешаков К.Г. Геополитика в свете глобальных перемен // Международная жизнь. – 1994. – № 10. – С.32; <sup>8</sup>Россия: опыт национально-государственной идеологии / под ред. проф. В.В. Ильина. – М., 1994. – С.89; <sup>9</sup>Панарин А.С. Россия в цивилизационном процессе. – М., 1995. – С.227; <sup>10</sup>Там само. – С.194.

# ФІЛОСОФСЬКА ПРОБЛЕМАТИКА У СПАДЩИНІ М.Г.ХВИЛЬОВОГО

*Ця стаття присвячена аналізу впливу світової філософської думки на розробку провідним діячем українського культурного відродження 1920-их рр. М.Хвильовим принципів оригінальних історіософського та філософсько-антропологічного вчень.*

*This article is about the influence of the world philosophic thought on developing by M.Khvylovyyi as the leading participant of the ukrainian cultural revival of the 1920s principles of his original philosophy of history and philosophic anthropology.*

В основу статті покладено матеріали захищеної автором у 2001 році дисертації "Філософсько-культурологічні засновки осмислення феномену людського буття діячами українського відродження 20-их років ХХ ст. (М.Г.Хвильовий, М.Г.Куліш, О.С.Курбас)". В ній проаналізовано систему світоглядно-філософських настанов видатного письменника, активного громадського діяча, учасника української літературної дискусії 1925–1928 рр. Із М.Г.Хвильового (1893–1933) на основі вивчення філософської проблематики у його творчій спадщині. Дослідження здійснювалось відповідно до комплексної наукової програми Київського національного університету імені Тараса Шевченка "Наукові проблеми державотворення України", науково-дослідної теми філософського факультету № 01БФО41–1 "Філософська та політологічна освіта в Україні на перетині тисячоліть" та науково-дослідницької тематики кафедри української філософії та культури Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Протягом трьох основних етапів активізації дослідницького інтересу до постаті М.Г.Хвильового, а саме: 1923–1933 рр.<sup>1</sup>!, 1953–1968 рр.<sup>2</sup>!, 1986–1990-ті роки – його творча спадщина майже не була об'єктом філософського і, передусім, історико-філософського аналізу. У 1990-их роках опубліковано низку важливих, як для визначення теми і основних завдань цього дисертаційного дослідження зокрема, так і для окреслення наукової перспективності хвильовознавчої проблематики в українській філософській думці в цілому, розвідок її авторитетних представників В.Горського<sup>1</sup> та Л.Плюща<sup>2</sup>. В.Горським здійснено одну з перших за останні вісімдесят років спроб історико-філософського аналізу філософських поглядів М.Г.Хвильового, в першу чергу – його історіософської концепції, в рамках вивчення еволюції історичних форм вітчизняної філософської культури. Л.Плющ також визнав наявність у творчій спадщині М.Г.Хвильового оригінальної системи філософії історії і, зосередившись на історико-порівняльному розгляді впливу на неї антропософії Р.Штайнера, кваліфікував згадану систему як полярно протилежну комуністичній моделі культурної революції концепцію української культурної революції. Водночас, серія публікацій у часопису "Слово і Час" за 2003 рік Ю.Безхутрого<sup>3</sup>, Ю.Кочубея<sup>4</sup>, О.Кухар<sup>5</sup>, М.Руденко<sup>6</sup> засвідчує, що саме літературознавству належить першість у визначенні методологічної основи і наукових пріоритетів сучасного хвильовознавства.

Метою статті є характеристика історіософської та філософсько-антропологічної проблематики системи світоглядно-філософських настанов М.Г.Хвильового на матеріалах чотирьох циклів його публіцистичних виступів 1925–1926 рр.<sup>1</sup>! "Камо грядеши", "Думки проти течії", "Апологети писаризму", "Україна чи Малоросія?"<sup>7</sup>.

Завданнями статті є виокремлення ряду національних філософських традицій, творча спадщина представників

яких справила вплив на процес формування системи світоглядно-філософських настанов М.Г.Хвильового і визначення в рамках цих традицій течій, напрямків, шкіл як провідних суб'єктів цього впливу і його характеристика.

У рамках відповідної системи М.Г.Хвильового досліджено такі її визначальні елементи, як: історіософська концепція культурно-історичних типів, історико-культурний проект "азіатського ренесансу" в світовому культурно-мистецькому процесі, теорія "романтики вітаїзму" як пролетарського мистецтва першого періоду доби "азіатського ренесансу", концепція "громадської людини".

Аналіз трьох перших елементів висвітлює історіософську проблематику системи. Концепція культурно-історичних типів є інтерпретацією репрезентуючих теорію історичного коловороту концепцій М.Данилевського та О.Шпенглера і тлумачить суспільний поступ як поетапну зміну чотирьох неповторних у всіх відношеннях історичних типів культур, а саме: патріархального, феодального, буржуазного і пролетарського. Пов'язуючи формування кожного з них з утворюючими властиву їм суспільну форму виробництва суспільно-економічними укладами і проголошуючи провідним чинником обов'язкової почергової зміни цих укладів зумовлюючий її перехід "творчої ініціативи" всесвітнього універсального значення" від давніх культур Сходу до західноєвропейської цивілізації, М.Г.Хвильовий узалежнює розглянуту історіософську концепцію від висунутої ним гіпотези історичного розвитку світового мистецького процесу. Розрізняючи два визначальні вектори еволюції останнього, як-от: "античний" з його культом земної краси і "середньовічний" або християнський з його дуалізмом матеріального та духовного початків, – а також вважаючи історико-культурну актуалізацію другого вектора в рамках феодального і буржуазного культурно-історичних типів наскрізною характеристикою відповідних суспільно-економічних укладів, М.Г.Хвильовий наголошує на принциповій вичерпаності потенціалу укладу сучасного йому буржуазного типу і засвідчує перехід до типу пролетарського. Поясненням цього переходу є історико-культурний проект "азіатського ренесансу" в світовому культурно-мистецькому процесі, що полягає у визнанні реальності перспективи "духовного відродження" культурно-мистецького життя народів Сходу внаслідок актуалізації ними "античного" вектору еволюції світового мистецького процесу, збагаченого здобутками усього попереднього розвитку людства. "Романтика вітаїзму" як пролетарське мистецтво першого періоду доби "азіатського ренесансу" є втіленням у одній іменному художньому напрямкові і заперечуючим згаданий християнський дуалізм світовідчуженням, що створюється, насамперед, українською пореволюційною інтелігенцією і повинен постати однією з соціокультурних підвалин пролетарського типу.

Аналіз двох останніх елементів висвітлює філософсько-антропологічну проблематику системи. Концепція "громадської людини" заснована на принциповому запереченні тотальної детермінованості виробничими відносинами або економічним базисом суспільства його історичного розвитку і визнанні правомірності залишення відповідної ролі за так званим "прогресивним людським типом". Вказаний тип, уособлюючись для М.Г.Хвильового в постатях чільних представників західноєвропейського культурного поступу ХУІ – початку ХХ ст., що їм була притаманна висока соціальна активність, і проголошуючись ним головним здобутком соціокультурного буття феодального та буржуазного культурно-історичних типів, виступає провідним чинником "змінного стосунку" "людина-природа" як рушія історичного процесу.

На підставі матеріалів дисертаційного дослідження виокремлюємо німецьку, російську, українську національні філософські традиції, представлені такими провідними суб'єктами впливу на відповідну систему М.Г.Хвильового: марксизм і "філософія життя" в німецькій традиції; революційно-демократична думка і марксизм-ленінізм в російській традиції.

Провідна роль у визначеності історіософської проблематики належить: марксизму-ленінізму та неослов'янофільству в російській традиції, марксизму і "філософії життя" в німецькій традиції. М.Г.Хвильовим використано: концепції теорії історичного коловороту М.Данилевського і О.Шпенглера, історичний матеріалізм як складник марксистсько-ленінської філософської доктрини. Окреме місце в розробці М.Г.Хвильовим історико-культурного проекту "азіатського ренесансу" посідає історіософське вчення Ф.Шлегеля, в той час як формулювання засад теорії "романтики вітаїзму" є оригінальним завершенням моделі філософії історії М.Г.Хвильового.

Використання М.Г.Хвильовим положень історіософської концепції М.Данилевського, викладеної у праці "Росія та Європа", засвідчене такими моментами: запозиченням ідеї про розрізнення в історії людства низки самобутніх культурно-історичних типів з властивими для них фазами обов'язкових розвитку і занепаду, підтримкою положення про визнання Європи самостійним культурно-історичним цілим і солідаризацією з думкою щодо припадання апогею європейського культурного поступу на епоху Ренесансу. Ідейно-теоретична сутність цієї концепції є виразно антагоністичною відносно історіософського вчення М.Г.Хвильового, оскільки останній: принципово відкинув засадничу ідею М.Данилевського щодо створення проросійського всеслов'янського союзу народів як основи слов'янського культурно-історичного типу, заперечив постулат про визначальну геополітичну роль останнього в історичному протистоянні Росії та Європи, відмовився від тлумачення культурно-історичних типів як великих лінгвістико-етнографічних родин.

Вплив розробленої О.Шпенглером у праці "Загибель Європи" історіософської концепції на погляди М.Г.Хвильового полягав у тому, що останній: проінтерпретував історико-культурну характеристику європейської культури або фаустівської душі, сполучив підтримку ідеї про циклічність розвитку культур з акцентацією уваги на феномені цивілізації в контексті оцінки кризового етапу в розвитку європейської культури. Ідейна сутність концепції О.Шпенглера була піддана М.Г.Хвильовим гострій критиці, оскільки він: дотримувався принципово відкинутої О.Шпенглером лінійної схеми історичного поступу "Давній світ – Середньовіччя – Новий час", заперечив

розподіл світу на "світ як природу" і "світ як історію" разом з впливаючим звідси положенням про фізіогноміку та систематику як два способи морфологічного спостереження світу, відкинув ідею "долі" як сутності історичного процесу на протигагу природі.

Важливу роль у формуванні історіософської концепції М.Г.Хвильового відіграло історико-матеріалістичне вчення, розроблене у працях К.Маркса, Ф.Енгельса і Г.Плеханова. М.Г.Хвильовим були використані: вчення про суспільно-економічні формації, типологію суспільно-економічних укладів, вчення про базис і надбудову, а також ряд інших основних категорій історичного матеріалізму. Його інтерпретація М.Г.Хвильовим пов'язана з розробкою Г.В.Плехановим марксистської філософії у працях "До питання про розвиток моністичного погляду на історію", "Основні питання марксизму", "Про матеріалістичне розуміння історії". М.Г.Хвильовий принципово солідаризувався з критикою Г.В.Плехановим концепції економічного матеріалізму, акцентував значущість надбудовних структур у процесі матеріального суспільного виробництва, зокрема відзначив провідну соціокультурну роль творчості в системі духовного виробництва.

Ймовірним джерелом моделі філософії історії М.Г.Хвильового виступила історіософська концепція Ф.Шлегеля, представлена у працях "Історія світової літератури" і "Подорож до Франції". Вірогідним є запозичення М.Г.Хвильовим засадничої ідеї концепції Ф.Шлегеля про розрізнення двох основних історико-культурних регіонів поступу людства, а саме Азії та Європи, де перша – це природний центр зосередження творчих сил і життєвої енергії людства, місце народження кращої людини і колиска усілякої вищої культури, мови, релігії, мистецтв і наук, а друга – історично посталий на потенціалі Азії та втілюючий рухливий дух освіченості і культури регіон з притаманним йому прогресуючим розподілом, вичерпанням згаданого потенціалу. Цілоком можливим є опосередковане запозичення і розвиток М.Г.Хвильовим положення про перспективу переходу від Азії до Європи ролі лідера історичного поступу внаслідок революційної актуалізації потенційної "життєвої енергії" народів першого з регіонів.

Використання М.Г.Хвильовим поняття "культурно-історичний тип" передбачало цілеспрямовану специфікацію, за його допомогою, головних епох у культурному становленні людства. Запозичення М.Г.Хвильовим вчення про фаустівську душу мало за мету символічне позначення в образі Фауста ідейного орієнтира історико-культурної самоідентифікації української національної інтелігенції як такої, що позбувається детермінованості російською "метакультурою". Під назвою культурно-історичних типів М.Г.Хвильовим позначені чотири суспільно-економічні уклади історико-матеріалістичного вчення: неосновний патріархальний, а також формаційні феодальний, капіталістичний і комуністичний, – причому утворюючи другий і третій згадані типи культури визнані М.Г.Хвильовим носіями розглянутої фаустівської культури. Щодо концепції Ф.Шлегеля, то перенесене з неї М.Г.Хвильовим уявлення про "життєву енергію" людства як засаду його історичного поступу визнано рушієм виникнення і зміни культурно-історичних типів.

Провідна роль у визначеності філософсько-антропологічної проблематики належить марксизму-ленінізму в російській традиції, а також молодогегельянству, марксизму, "філософії життя" в німецькій традиції. М.Г.Хвильовим було використано: історико-матеріалістичні настанови Г.В.Плеханова, вчення К.Маркса, розробку ан-

тропологічної проблематики засновниками "філософії життя" Ф.Ніцше і О.Шпенглером. До відповідних настанов Г.В.Плеханова, поданих у працях "Дещо про історію", "До питання про роль особистості в історії", "Основні питання марксизму", і використаних М.Г.Хвильовим, зараховуємо наступні: про засадничу роль надбудовчих структур у опосередкуванні ними об'єктивної зумовленості історико-культурного поступу людства базисом, постулат щодо провідної ролі в суспільному житті "громадської людини" як засновкової ланки його розвитку внаслідок докорінної трансформації її зусиллями усієї економічної структури, про об'єктивну зумовленість перебігом суспільного розвитку ролі в історичному процесі видатних представників громадського і культурно-мистецького життя.

Провідне місце у опрацюванні М.Г.Хвильовим зазначеної проблематики займає творчий доробок основоположників марксизму К.Маркса та Ф.Енгельса, зокрема їх праці: "До критики гегелівської філософії права. Вступ", "Тези про Фейєрбаха", "Діалектика природи", що показово засвідчене розробкою М.Г.Хвильовим вчення про "громадську людину" на основі запровадженого К.Марксом у науковий обіг терміну. Цей вплив був опосередкований згаданими працями Г.В.Плеханова, ознайомлення з якими дозволило скласти уявлення щодо нього.

Відзначимо роль, яку філософська концепція Ф.Ніцше відіграла у розробці М.Г.Хвильовим цього комплексу проблематики: конституююче вчення про "надлюдину" вбачання мети поступу людства у формуванні якісно нового типу винятково обдарованої та вольової людини, протиставлення властивої цьому типу "моралі панів" і культивованої християнською етикою "моралі рабів". Вбачаємо лише інтерпретуюче використання цих положень М.Г.Хвильовим, оскільки відкидання ним антидемократичної, антисоціалістичної, антиінтелектуалістичної тенденції концепції Ф.Ніцше засвідчує принципове заперечення її ідейної сутності українським мислителем.

Зумовленість цього комплексу проблематики М.Г.Хвильового вченням О.Шпенглера полягала у використанні українським мислителем вчення про фаустівську душу для розвитку концепції "громадської людини". До переліку елементів цього впливу зараховуємо: протиставлення пластично-чуттєвої аісторичності античної або аполонівської душі динамічно-воліативній історичності душі західноєвропейської або фаустівської, ідея про головну роль в розвитку фаустівської культури вольового життєствердження самотньої душі представників цієї культури в якості творчого центру Всесвіту, визнання фаустівської культури культурою "волі" як психічного виразу інтуїтивно-просторового досягнення Всесвіту в статусі історичного феномену.

Формуючись за доби виникнення зумовлених актуалізацією екзистенціальної філософської проблематики численних культурологічних моделей західноєвропейської наукової думки XIX – початку XX ст., М.Г.Хвильовий виходив, насамперед, з розгляду представляючих вказані здобутки останньої позицій суб'єктів німецької філософської традиції у осмисленні феномену людського буття. Він вдався до переосмислення положень діалектичного та історичного матеріалізму крізь призму їх тлумачення Г.В.Плехановим. Опрацювання М.Г.Хвильовим оригінальної концепції "громадської людини", засновуючись на спробі сполучення філософсько-антропологічних настанов марксизму і німецької "філософії життя", було покликане діалогічно сполучити різні підходи у справі розв'язання проблеми інституціоналі-

зації української культури. Спроба відповідного сполучення зумовлювалась принципово визнаною М.Г.Хвильовим необхідністю врахування вагомих результатів докладного аналізу генезису західноєвропейського культуротворення в культурологічних проектах німецьких романтиків, зокрема Ф.Шлегеля, та засновників "філософії життя" Ф.Ніцше і О.Шпенглера, ознайомлення з якими дозволило українському мислителю розробити концепцію "громадської людини" внаслідок оригінального сполучення вчення про соціоантропогенез із вченням О.Шпенглера про фаустівську душу.

Проведене дослідження дозволяє дійти таких висновків. Система світоглядно-філософських настанов М.Г.Хвильового не здобулась впродовж останніх вісімдесяти років на об'єктивний і комплексний історико-філософський аналіз. Це пов'язано, передусім, з недостатнім рівнем професійно-наукового опрацювання творчої спадщини М.Г.Хвильового, оскільки застосування до неї методів наукового аналізу, головню історико-культурного та літературознавчого, здійснене лише приблизно в п'яти відсотках присвячених хвильовознавчій тематиці праць Чільним фактором розгортання зазначеного перебігу подій було і продовжує залишатись багаторічне ігнорування дослідниками історії вітчизняної філософської думки творчого доробку М.Г.Хвильового в якості принципового об'єкта фахового аналізу, зумовлене не лише довготривалим вилученням цього доробку з повноцінного наукового обігу в Україні, але й наявністю тривкої упередженості щодо його наукової малозначущості.

До переліку питань, нерозроблених конкретно-наукових підходів до вирішення яких представниками історико-філософської дисципліни виступила основною перешкодою в справі дослідження світоглядно-філософських настанов М.Г.Хвильового, відносимо: неформованість методологічної бази історико-філософського пошуку, тобто неапробованість різними типами історико-філософського аналізу творчої спадщини М.Г.Хвильового; відсутність фахового аналізу методами історико-філософської дисципліни його системи світоглядно-філософських настанов. В цій статті запропоновано спробу визначити головні шляхи практичної відповіді на них, спираючись на науковий доробок провідних вітчизняних і зарубіжних мислителів, в першу чергу – на останні наукові розробки В.С.Горського в справі визначення якісно нових методологічних засад вивчення філософської спадщини. Цілком поділяючи проголошену вченим необхідність осмислення поступу української філософської думки в найширшому історичному контексті культурного буття народу, приєднуємось до ідеї В.Горського про визнання об'єктом наукового пошуку історії філософії України всієї сукупності зумовлюючих генезис вітчизняної культури філософських знань. В цьому вбачаємо одну з заповорок успішного співробітництва фахівців різних галузей гуманітарного знання, зокрема і в сфері хвильовознавства.

<sup>1</sup>Горський В.С. Історія української філософії. Курс лекцій. – К., 1997;

<sup>2</sup>Плющ Л. Дві моделі культурної революції. // Краківські українознавчі зошити. – Т.1 – 2., 1992 – 1993. – Краків, 1993; <sup>3</sup>Безхутрий Ю. Митець і влада. Мотиви й інтертекст в оповіданні М.Г.Хвильового "Лілюлі" // Слово і Час. – 2003. – №5; <sup>4</sup>Кочубей Ю. "Євразійство" та "азіатський ренесанс": еволюція й доля двох концепцій // Слово і Час. – 2003. – №9; <sup>5</sup>Кухар О. "...Март і Марія, і вечір" ("Березіль" Є Маланюка як поетичний відгук на "Арабески" М.Хвильового) // Слово і Час. – 2003. – №10; <sup>6</sup>Руденко М. Екстрадієгетичний дискурс "Вступної новели" М.Хвильового: інтертекстуальна стратегія // Слово і Час. – 2003. – №5; <sup>7</sup>Хвильовий М.Г. Твори у 2 т. – К., 1990.

## СПІВВІДНОШЕННЯ ФЕНОМЕНОЛОГІЧНОЇ ТА ЕМПІРИЧНОЇ ПСИХОЛОГІЇ В КОНТЕКСТІ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЇ ФЕНОМЕНОЛОГІЇ Е.ГУССЕРЛЯ<sup>1</sup>

*Статтю присвячено проблематиці феноменологічної теорії пізнання психічного та розкриттю поглядів Гуссерля на емпіричну психологію, а також співвідношенню феноменологічної психології та трансцендентальної феноменології.*

*The article is dedicated to the problems of phenomenological epistemology of the psyche and to the presentation of Husserl's view on empirical psychology and the relation between phenomenological psychology and transcendental phenomenology.*

**Актуальність та ступінь розробки проблематики, мета та завдання статті.** Феноменологічна психологія – це феноменологічна теорія пізнання психічного, впливу котрої зазнали майже всі напрямки психології та психіатрії ХХ століття, представники яких вважають Е. Гуссерля своїм попередником. Але дана концепція сприймалася учнями та послідовниками Гуссерля досить вибірково, а інколи навіть спотворено, що в кінцевому випадку призвело до ситуації наявності величезної кількості шкіл і течій, що називають себе феноменологічною психологією, насправді ж мають дуже мало спільного між собою, а ще менше – з феноменологією у гуссерлівському значенні.

Не зважаючи на зусилля деяких феноменологів, а саме Hermann Druce, Joseph J. Kockelmans, Aron Gurwitsch щодо з'ясування фундаментальних принципів феноменологічного проекту обґрунтування пізнання психічного, ясності у цьому питанні не спостерігається і до сьогодні. Тому актуальним видається прояснення вихідних засад феноменологічної психології, а особливо її статусу в ієрархії феноменологічних дисциплін. Такою є мета даної статті, відповідно до якої постають завдання: по-перше, з'ясувати місце і статус феноменологічної психології стосовно психологічних наук, а, по-друге, торкнутися моменту розмежування трансцендентальної феноменології і феноменологічної психології.

Проблема, зазначена у назві статті, має щонайменше дві площини: з одного боку, йдеться про визначення місця і статусу феноменологічної психології стосовно психологічних наук, а з іншого, про розмежування трансцендентальної феноменології і феноменологічної психології. У першому аспекті дана проблема майже одразу постає перед тим, хто тільки починає знайомство із феноменологією. Певною мірою це зумовлено і специфічною термінологією феноменології – уже такі поняття, як "переживання свідомості", "інтенціональні переживання" тощо, наштовхують на психологічне розуміння.

Не знімається ця проблема, розгортаючись переважно у другій із указаних площин, і для того, хто продовжує рухатися феноменологічним шляхом. Та це і не дивно, оскільки питання було поставлене ще Гуссерлем і неодноразово порушувалося у процесі трансформації феноменологічного методу, більш того, воно залишалося одним із визначальних у цьому процесі і сама трансформація не рідко відбувалася власне стосовно нього.

Це пов'язано, зокрема, із тим, що момент розмежування трансцендентальної феноменології і феноменологічної психології тісно переплітається з проблематикою інтерсуб'єктивності, інтенціональності, а також, – і це, напевно, у першу чергу – зі здійсненням самого методу феноменології, тобто феноменологічної редукції. Адже питання співвідношення трансцендентальної феноменології та феноменологічної психології – це також питання "стосунків" трансцендентального Его та феноменологічного Его, а, відтак, і питання ситуації, яка у феноменології описується як парадоксальність суб'єктивності; і, безумовно, – питання мотиву переключення природної настанови на феноменологічну<sup>2</sup>.

Спочатку ми торкнемося цих проблемних аспектів та варіантів їх вирішення, а потім спробуємо їх висвітлити в контексті співвідношення трансцендентальної феноменології та феноменологічної філософії.

У природній настанові реальність буденного життя як реальність розуміється сама собою. Вона не вимагає інших додаткових перевірок понад те, що вона просто є. Вона тут як самоочевидна й нездоланна фактичність. Від сумнівів щодо її реальності, які все ж інколи здатні виникати, ми утримуємося, оскільки живемо повсякденним життям відповідно до заведеного порядку. Таке стримування від сумнівів настільки стійке, що для його подолання, бажання якого часом виникає, наприклад, у процесі теоретичного чи релігійного міркування, слід зробити певне зусилля.

А з іншого боку, не важко помітити, що наше життя являє собою перманентну зміну настанов: наука, релігія, мистецтво потребують інших, аніж природна, настанов; будь-яка патологія психічних станів – уже не природна настанова. Тобто, ми постійно ніби "випадаємо" із природної настанови, але, у той же час, ми назовсім ніколи не полишаємо природну настанову, вона постійно наявна "як тло." Так, ніби однією ногою ми завжди в "природній настанові", а другою час від часу ступаємо в іншу.

Але якраз тут постають питання: яким чином з'являється мотив піддати сумніву дану у неproblemатичній природній настанові дійсність? Як у якийсь певний момент реальність буденного життя втрачає неproblemатичність? Яким чином "світ як дійсність" перестає бути самоочевидним і безсумнівним?

Здійснити феноменологічне дослідження (у первинному, гуссерлівському значенні) можливо, ставши на позицію трансцендентального суб'єкта. Тому вище поставлене питання має й інший аспект: як можна зайняти таку позицію, якщо до того існує позиція лише позиція фактичного суб'єкта? І яким чином слід співвіднести трансцендентальне та фактичне Его?

Ця проблема може розглядатися наступним чином: якщо феноменологічна рефлексія не може розпочатися у межах природної настанови, то неможливості переходу до феноменологічної настанови обумовлені трансцендентально. А якщо вони належать до сфери трансцендентального, то виявити їх ми можемо здійснивши процедуру феноменологічної редукції<sup>3</sup>.

У якості доповнення можна згадати міркування Сартра<sup>4</sup>: спробувавши застосувати феноменологічну редукцію до Іншого, ми з необхідністю прийдемо до того, що виконати це неможливо. Використовуючи приклад собою, він, поступово здійснюючи кроки феноменологічної редукції, робить висновок, що повністю редукувати інше Его не вдається. Воно у якості феноменологічного залишку завжди "у дужках". Наявність Іншого є необхідною умовою для моєї рефлексії, але присутність Іншого наперед закладена у моєму трансцендентальному Его, оскільки інтерсуб'єктивність є необхідною характеристикою свідомості. Спроба досягнути суб'єктивності як такої і штовхає людину до філософування. Таким чином,



саме Інший є причиною й мотивом переходу до феноменологічної настанови.

Це стосовно мотиву зміни настанов. Щодо парадоксальності суб'єктивності, то проблема ця постає, коли суб'єктивність у феноменологічному погляді відкривається як трансцендентальне підґрунтя об'єктивності, а суб'єкт виявляється, з одного боку, людиною у світі, а, з іншого, світ розглядається як корелят розуму, що конститує його. Тобто, особливо важливим видається досягнути, яким чином природне Его співвідноситься з Его трансцендентальним. Слід підкреслити, що у феноменології мова у жодному раз не йде про протиставлення емпіричної та трансцендентальної свідомості<sup>5</sup> і сенс феноменологічної позиції, ймовірно, значною мірою полягає у невтомному прагненні втриматися. Перебувати у феноменологічній настанові означає, напевно, повсякчас зберігати у своєму полі зору декілька модусів своєї свідомості, намагаючись не приймати жодного.

Тому повертатися до вихідних розмежувань, неупинно прояснюючи феноменологічні принципи та прагнення, видається необхідним ще й враховуючи ускладнення, що виникають у процесі феноменологічного дослідження, зокрема, нашу звичку, що складається у процесі психічного розвитку, щоразу знову впадати у просту об'єктивну настанову, відхиляючись від феноменологічної.

Щодо термінологічних ускладнень, про які згадувалося, то дійсно, якщо дивитися на феноменологічну психологію та на феноменологію як філософський метод, який є підґрунтям апріорної психології, але з точки зору емпірично-наукової, то проект феноменологічної психології виглядає не те що незрозумілим, а просто беззмістовним. Гуссерль пише, що якщо поняття "психологія" вживається в старому сенсі, то феноменологія якраз нічого спільного з таким дескриптивно-психологічним не має<sup>6</sup>.

У старому сенсі – тобто у значенні експериментальної психології, піднесення якої відбувалося якраз на початку XX століття, а витoki якої слід шукати у науковій психології, що зародилася у XVII столітті під впливом картезіанського дуалізму. Дуалістична позиція Декарта виявила себе не тільки у психології, але й в усій новочасній філософії, пронизаній психологістськими тенденціями. Хоча починаючи з філософії Декарта, ми можемо говорити про становлення трансцендентальної ідеї, яка, однак, не знайшла свого гідного втілення ні у Декарта, ні у всіх його послідовників. І це пов'язано, перш за все, на думку Гуссерля<sup>7</sup>, зі сталою позицією натуралізму в психології та філософії, що ґрунтується на уявленні про паралелізм зовнішнього та внутрішнього досвідів, а, відтак, на прагненні досліджувати душу у такий самий спосіб, що й природу. Таким чином, протягом всієї своєї історії, зазначає Гуссерль, психологія була не здатною здійснитися як наука і постійно залишала поза увагою і сенс, і методи, і завдання власних досліджень.

Тобто, психологію ми маємо розуміти в іншому сенсі, точніше сама психологія як наука має бути іншим чином зорієнтованою. І феноменологія, і психологія займаються проблемами свідомості, але досягнути поняття "психічне" нам дає змогу тільки "дійсно радикальна та систематична феноменологія", не засліплена жодними натуралістичними передсудами, оскільки саме "...вона є... необхідним фундаментом будь-якої психології – котра по праву могла би себе назвати строго науковою – аналогічно до того, як чиста математика, наприклад, чисте вчення про простір та рух, складають фундамент будь-якої точної природничої науки"<sup>8</sup>. Якщо вихідні обставини саме такі – але ця умова виключно важлива, – тоді позиції цих двох наук – це позиції двох різних настанов. Це означає, що "...психологія має опе-

рувати з "емпіричною свідомістю", зі свідомістю у її до-свідній настанові, як з такою, що існує у загальному зв'язку речей природи; навпаки, феноменологія повинна мати справу з "чистою свідомістю", тобто зі свідомістю у феноменологічній настанові"<sup>9</sup>.

Отже, спробуємо висвітлити дане питання з точки зору зміни настанов, тобто стосовно рівнів феноменологічної редукції. Відповідно до міркувань Гуссерля, першим кроком редукції може бути феноменологічно-психологічна редукція<sup>10</sup>, у процесі якої нейтралізується "генеральна теза" природної настанови, тобто незмінне покладання буття зовнішнього – стосовно переживань свідомості – світу подій і речей; таким чином, ми підри-ваємо звичну схильність розглядати речі "об'єктивно", поза залежністю від свідомості. У результаті, ми при-ймаємо справді теоретичну "позицію" дослідника, вільного від необхідності подавати у своєму дослідженні деяке наївно прийняте тлумачення змісту буття. Ми досягаємо розкриття "життя" суб'єктивності. Замість речей, цінностей, цілей тощо, ми маємо перед собою той суб'єктивний досвід, у якому вони "є", ми досліджу-ємо те, як вони "є", будучи вже не реальними предме-тами, але "єдиничними змісту". Усе предметне буття постає тепер як корелят свідомості.

Подивимося на цей перший крок із точки зору по-треб психології – тих потреб, які має задовольнити фі-лософія. Напевно, що психологія, аби бути справді нау-ковою і точною, усі свої дослідження має здійснювати вже на основі визначеності свого предмета. Очевидно, що предметом психології є психічне і визначати його у межах самої психології навряд чи можливо. Справді повно і адекватно окреслити поняття "психічне" можли-во тільки за допомогою філософії, а, на думку Гуссер-ля, єдиною раціональною основою психологічної науки здатна стати лише феноменологічна психологія.

Для осягнення феномена у його сутності, і феноме-на психічного, відповідно, також, ми потребуємо послі-довної редукції емпіричного для виокремлення єдиного інваріантного стилю, тобто ми маємо здійснити ейдети-чну редукцію. В результаті ейдетичної редукції виника-ють апріорні поняття, що мають безумовне нормативне значення для будь-якої емпірії.

Ейдетична редукція виділяє сутнісні форми психічно-го буття. У довільних варіаціях фактичних даностей сві-домості ми вбачаємо загальні види ("ейдоси") пережи-вань і предметностей. Таким чином, ми досягаємо роз-криття чистих видів переживань і предметностей. Саме так, виходячи з досвіду, здійснюємо вільну варіацію і, підіймаючись до чистого та належного взагалі, ми здатні описати абсолютно інваріантний стиль феноменологіч-ної суб'єктивності як стиль чистого Его. Тобто, в межах ейдетичної редукції мова йде про розрізнення між досві-дною настановою та настановою на загальне у досвіді.

Врахувавши вище зазначене, можемо тепер бачити, що феноменологічна психологія, яка прагне стати під-ґрунтям психології, може відбутися тільки за умови здійснення ейдетичної редукції. Яскраво проілюстрував це Мерло-Понті у своєму дослідженні з феноменологіч-ної психології; він пише: "Ейдетична редукція – це... рішення змусити світ з'явитися таким, яким він є до будь-якого звернення до нас самих, це прагнення при-рівняти рефлексію до іррефлексивного життя свідомос-ті"<sup>11</sup>. Ми вдивляємося у світ та сприймаємо його, але якби ми спробували відокремити наші сприйняття від марень, сні від реальності за допомогою якихось кри-теріїв, то це означало б ігнорування феномену світу. Щоб запитувати себе про відмінності між удаваним та справжнім, уявленим та реальним, ми вже повинні мати досвід реального та уявного. І проблема полягає

не у тому, зазначає Мерло-Понті, "щоб розмірковувати, як критична думка віднаходить вторинні еквіваленти цієї відмінності, але в тому, щоб пояснити наше первинне знання "реального", описати сприйняття світу як те, що завжди обґрунтовує нашу ідею істини"<sup>12</sup>.

Якщо йдеться про потреби психологічної науки стосовно обґрунтування її первинних засад, то, щоб задовольнити їх, достатньо феноменологічної психології (і, на думку Гуссерля, як видно із попередніх міркувань, власне це здатна здійснити лише остання). Та для феноменологічної філософії (єдино можливої філософії і виключно трансцендентальної – якщо стати на позицію Гуссерля) дістатися лише цього рівня не достатньо. Ейдетичний феноменолог, пише Гуссерль<sup>13</sup>, так само трансцендентально наївний, як і психолог<sup>14</sup>. Але будь-яка, навіть "позитивна" наука може набути трансцендентального характеру, якщо ми дозволимо стати теоретично-визначальними не природничим, а трансцендентальним питанням<sup>14</sup>.

Тут слід зазначити, що такий рух – від психології до феноменологічної психології, а потім до трансцендентальної феноменології – не ексклюзивний спосіб досягнення останньої. Трансцендентальна феноменологія може відбутися як фундаментальна, універсальна наука сама собою, тобто вона здатна обґрунтовувати саму себе. Психологія жодним чином не може передувати трансцендентальній феноменології і те, що у даному міркуванні відправною точкою була психологія зовсім не означає, що вона здатна бути засадничою стосовно філософії. У цьому контексті вдало ілюструє цей шлях, яким ми рухаємося, Вальденфельс у своїх міркуваннях щодо гуссерлівського бачення досвіду та способів його розчищення, які він називає, застосовуючи термінологію Гайдегґера, деструкцією, на відміну від конструктивної побудови концепції досвіду<sup>15</sup>. І таке просування – від психології до філософії – у даному випадку є деструктивним, тобто спрямованим не на створення певної "ієрархічної" системи взаємовідношення наук, а радше є способом її описати.

У цій системі, трансцендентальна філософія, трансцендентальне поле буття, так само як і трансцендентальна редукція – метод його досягнення є паралельними феноменологічними психології, феноменологічному полю та ейдетичній редукції – методів його досягнення<sup>16</sup>. Шляхом переключення настанов можливо трансформувати результати кожної з наук, зробивши надбанням іншої. Але щоб це стало очевидним, ми маємо здійснити ще один крок, що є радикальним за своєю суттю і який зробить для нас досяжним трансцендентальне поле – цим кроком є трансцендентальна редукція.

Радикальність його полягає у тому, що постійний засновок, на якому ґрунтується вся наукова позитивність, в тому числі і позитивність емпіричної та феноменологічної психології, завдячуючи етпохї виводиться з гри: засновок, який є наперед заданим і у звичайному досвіді, що покладає за саме собою зрозуміле існування світу. Тобто, "...замість того, щоб завчасно покласти деякий світ, цей наперед заданий світ, і запитувати лише про те, як цей світ може бути істинно визначений, ми маємо справу з цим світом як з ноєюю. Абсолютно, чисто як така покладається суб'єктивність, у якій конститується світ та яка не розуміється більше як душевно-тваринна (animalische) суб'єктивність у світі. Одним словом, психологічно-феноменологічна редукція перетворюється на трансцендентально-феноменологічну і, тим самим, психологічна феноменологія – в абсолютну, чи трансцендентальну"<sup>17</sup>.

Трансцендентальна редукція спрямована на опис самої структури свідомості як переживання. Трансцен-

дентальне етпохї поширюється не тільки на реальний світ, але і на всі можливі "ідеальні світи". Виконуючи трансцендентальну редукцію, ми звертаємо погляд від змісту феноменів до їх загальних структур, тобто ноєоматичних кореляцій, відкриваючи сферу "чистої свідомості", свідомості як "чистої можливості". В результаті розчищається універсальна область свідомості, що конститує світ – трансцендентальна суб'єктивність.

Весь зміст психічного у його власній сутності, який ми розкриваємо завдяки феноменолого-психологічній редукції (тобто, те, що є предметом феноменологічної психології) зберігається і після трансцендентальної редукції, але все те, що було там психологічно-реальним, тут є феноменом.

Всі психологічні дослідження розгортаються на тлі вже наперед заданого світу і будь-який здатний виникнути теоретичний інтерес, все одно буде мати характер спрямованого на окремий випадок до одного з реальних аспектів цього світу, що існує об'єктивно. Для трансцендентального ж філософа, вся об'єктивність – не тільки наукова об'єктивність всіх фактичних та можливих наук, але також і об'єктивність донаукового світу з його "ситуативними істинами" і стосовно його існуючих об'єктів – все це стає проблемою.

Отже, дещо прояснивши питання щодо сфер трансцендентальної феноменології та феноменологічної філософії, можемо вже з інших позицій подивитися на питання, пов'язане з парадоксом суб'єктивності. Гуссерль у зв'язку з цим пише про трансцендентальну удаваність подвоєння. Про трансцендентальне Его слід говорити не як про таке, що знаходиться всередині фактичного Его чи поза ним, чи як про деяку модифікацію емпіричного Его. Трансцендентальне Его виявляє себе в ейдосі як чистої можливості; воно, звичайно не є природним Его, а але воно не є й дещо інше; воно, за висловом, Гадамера, не одне з Его, а, завше, "пра-Его"<sup>18</sup>.

Предметом психології є процеси, що відбуваються у цьому наперезаданому світі в окремих душах. Раціональним підґрунтям психології є феноменологічна психологія, шлях до якої можливий через ейдетичну видозміну феноменолого-психологічної редукції.

Здійснивши трансцендентальну редукцію, ми потрапляємо у поле трансцендентальної феноменології. І феноменологічна психологія, і трансцендентальна феноменологія є ейдетичними дисциплінами, причому мова тут йде про ейдетику феноменологічної інтерсуб'єктивності, підкреслює Гуссерль<sup>19</sup>. Навіть якщо наш власний інтерес після здійснення трансцендентальної редукції спрямований на власне чисте Его, на розкриття цього фактичного Его, це розкриття може стати дійсно науковим тільки за умови повернення йому, як деякому Его взагалі, аподиктичних принципів, до сутнісних загальностей, тобто необхідностей, за допомогою яких відновлюється зв'язок факта з основами його можливості. За будь-яких змінних станів свідомості існує світ, окремі частини якого у процесі пізнання можуть змінюватися і варіюватися у фантазії, але сам він у своїй цілісності залишається єдиним і є тлом усього природного життя, оскільки "усе могло б бути інакше, окрім цілого"<sup>20</sup>. Стосовно феноменологічної редукції це означає наступне: якщо ми послідовно будемо її здійснювати у ноетичному напрямку – будемо мати нескінченне і відкрите життя свідомості, у корелятивному йому ноєоматичному – світ, що покладається чисто як такий<sup>21</sup>.

У цьому контексті, ми можемо зафіксувати одразу щонайменше три проблемних питання, з яких випливають відповідно три напрямки подальших досліджень. Насамперед, і Гуссерль це зазначає<sup>22</sup>, прояснення щодо розуміння справжнього метода "внутрішнього досві-

ду", котрий виключно важливий для забезпеченні можливості психологічної феноменології, а також психології як раціональної науки про факти. А також дослідження інтенціональності та трансцендентальної інтерсуб'єктивності як фундаментальних характеристик свідомості.

Тут може здатися, що ми закінчуємо тим, із чого починали, адже обумовлюючи необхідність звернутися до питання, що розглядалося у статті, ми спиралися, зокрема, і на його зв'язок із тематикою інтерсуб'єктивності та інтенціональності. До певної міри це так, але це власне і є тим, чого ми прагнули.

Концепцію Гуссерля щодо феноменологічної психології як фундаменту психологічної науки можна приймати різним чином. Наприклад, як проект своєрідної реформи сучасної йому науки – таке тлумачення не потребує якось додаткових аргументів. Але тоді проект – втілений дуже незначною мірою, оскільки, констатуючи факт значного впливу феноменології на психологію, психопатологію та психіатрію ХХ століття, слід зазначити, що власне феноменології, не кажучи вже про її первинний – Гуссерлівський – трансцендентальний варіант, у цих психологічних напрямках дуже мало.

А можна – і вище викладені міркування спираються саме на таке бачення – розглядати дану концепцію як сукупність певних принципових положень, котрі силою своєї оригінальності здатні забезпечити основу для інших рефлексій і постійного інтелектуального невдоволення, яке, напевно, є визначальним мотивом і запорукою розвитку філософської думки.

#### Висновки

1. Феноменологічна психологія, відповідно до поглядів Е. Гуссерля, – це апіорна, ейдетична, інтуїтивна, чисто дескриптивна та інтенціональна наука про психічне, що залишається цілком у межах природної настанови.

2. Феноменологічна психологія надає емпіричний необхідний для емпіричного дослідження підстави, дескриптивно та інтерпретативно роз'яснюючи людське значення феноменів, з якими вона має справу у спостереженнях, експериментах, тестах тощо.

3. Трансцендентальна філософія, трансцендентальне поле буття, так само як і трансцендентальна редукція – метод його досягнення є паралельними феноменологічними психології, феноменологічному полю та ейдетичній редукції – методів його досягнення.

<sup>1</sup>В даному випадку ми застосовуємо поняття "емпірична психологія" ширше, ніж у контексті протиставлення раціоналістичної психології, що ґрунтується на умоглядах, та емпіричної психології, що ґрунтується на досвіді. Ми будемо розуміти, спираючись на Е.Гуссерля, під емпіричною психологією науку про реальні процеси і факти психічного життя, на відміну від феноменологічної психології, у межах якої можливе дослідження власне психічного в його сутності, тобто феномену психічного; <sup>2</sup>Кебуладзе В. К вопросу о трансформации феноменологического метода // Феноменология та філософський метод. – К., 1999. – С.106; <sup>3</sup>Лембек К.-Г. "Естественные" мотивы трансцендентальной установки? К проблеме метода в феноменологии // Феноменология і філософський метод. – К., 1999. – С.189–204; <sup>4</sup>Сартр Ж.-П. Буття і ніщо. Нарис феноменологічної онтології. – К., 2001. – С.539; <sup>5</sup>Гуссерль Э. Логические исследования. Том II // Логос, – №9. – 1997. – С.31; <sup>6</sup>Гуссерль Э. Логические исследования. Том II // Логос, – №10. – 1997. – С.63; <sup>7</sup>Husserl E. The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology. An Introduction to Phenomenology. – Part II, § 29. – www.husserlpage.com; <sup>8</sup>Гуссерль Э. Логические исследования. Том II // Логос, – №10. – 1997. – С.64; <sup>9</sup>Гуссерль Э. Философия как строгая наука. – Новочеркасск, 1994. – С.85; <sup>10</sup>Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Том I: Общее введение в чистую феноменологию. – М., 1999. – С.93; <sup>11</sup>Мерло-Понти М. Феноменология сприйняття. – К., 2001. – С.54; <sup>12</sup>Там само. – С.55; <sup>13</sup>Гуссерль Э. Амстердамские доклады. Феноменологическая психология // Логос. – №5. – 1994. – С.51; <sup>14</sup>Там само. – С.40; <sup>15</sup>Вальденфельс Б. Феноменология опыта Эдмунда Гуссерля // Мотив чужого. – Минск, 1999; <sup>16</sup>Гуссерль Э. Амстердамские доклады. Феноменологическая психология // Логос, – №5. – 1994. – С.53; <sup>17</sup>Там само. – С.46; <sup>18</sup>Гадамер Х.-Г. Истина и метод. – М., 1988. – С.299; <sup>19</sup>Вальденфельс Б. Порядок в потенциальном // Мотив чужого. – Минск, 1999. – С.112; <sup>20</sup>Гуссерль Э. Амстердамские доклады. Феноменологическая психология // Логос, – №3. – 1992. – С.56; <sup>21</sup>Там само. – С.305; <sup>22</sup>Там само. – С.59.

Надійшла до редколегії 29 квітня 2004 року

Л.Г. Дротянко, д-р філос. наук, проф. (НАУ, Київ)

## ФІЛОСОФІЯ Й НАУКА ХХІ СТОЛІТТЯ: ВЗАЄМОВПЛИВ ІДЕЙ

*Досліджується зв'язок філософського та наукового знання в духовному становленні цивілізації і його перспективи у ХХІ столітті.*

*The research considers the connection of philosophical and scientific knowledge in mental formation of the civilization and his perspectives at the XXI century.*

Спроба осмислити сучасний стан розвитку філософії приводить до висновку, що в процесі аналізу й розв'язання як внутрішніх проблем свого розвитку, так і проблем, що породжують різні соціальні практики, сучасна філософія невпинно прагматизується. Навіть такий її напрямок, як, скажімо, аналітична філософія, в сучасних умовах набуває прагматичного забарвлення. Про це свідчать, наприклад, бесіди італійського філософа Дж.Боррадорі з американськими філософами, які традиційно прагнули відмежуватися від соціальної проблематики. Зокрема, на її думку, Р.Рорті першим заговорив про постпрагматистський напрямок в американській аналітичній філософії, а за ним до цього напрямку долучилися такі провідні філософи, як Х.Патнем, А.Данто, Ст.Кейвл та інші. Дж.Боррадорі констатує той факт, що у творчості цих філософів відбувся відхід від "Епістемології-з-великої-літери" і її заміна поняттям "моральної об'єктивності", яка лежить в основі "морального образу світу"<sup>1</sup>.

Філософія науки теж не залишилась осторонь процесів прагматизації, особливо ж у тій своїй частині, що розглядає проблеми взаємодії, взаємовпливів наукового та філософського дискурсів. Саме цьому аспекту

філософії ХХІ століття присвячується дана стаття з огляду на його актуальність, яка визначається невпинним зростанням ролі науки в сучасних глобалізаційних процесах в контексті розвитку цивілізації й культури, оскільки, як вірно зазначає Х. Лейсі<sup>2</sup>, науковий "світ" завжди є частиною соціального "світу" і наукова практика завжди здійснюється у конкретних соціальних умовах, а тому застосування наукової теорії відбувається у певному соціальному "світі". Йдеться про те, чи здатне сучасне суспільство використати досягнення різних галузей науки в інтересах людей, чи, можливо, результати їхнього впровадження приведуть до виродження й загибелі людської цивілізації. Тобто про те, наскільки "комунікативно зрілим" (Ю.Хабермас) є сучасне суспільство, щоб поставити бар'єр на шляху свободи експериментування через встановлення моральної експертизи проектів наукових досліджень.

Інший аспект, що актуалізує проблему взаємовпливів філософії й науки в ХХІ столітті, викликаний кардинальними змінами в самій науці. Зокрема, наприкінці ХХ століття наукове співтовариство дійшло висновку, що "картина бездоганно упорядкованого всесвіту повинна бути замінена на таку картину, на якій всесвіт по-

стає грою і ставкою в діалогічній грі... між порядком, безпорядком та організацією"<sup>3</sup>. В таких умовах, на думку Е.Морена, суттєво змінюється наукове мислення, яке повинне краще й глибше зрозуміти той складний і невідомий світ, у якому ми живемо, і наблизитися до глибинних таємниць речей. І оскільки здійснити цей процес можна лише на основі "трансдисциплінарності" в науці, він розробляє у філософії науки концепцію "складного мислення", здатного шляхом накладання одного на одний окремих його шарів створити цілісний мислений ландшафт світу. Отже, стиль сучасної наукової рефлексії і за своєю інтенцією, і за своєю сутністю все більше наближається до філософського стилю осягнення світу як Універсуму.

Співставлення історії філософії та історії науки дозволяє констатувати їх багатовіковий зв'язок і взаємовплив, які полягають перш за все в амбівалентності філософського й конкретно-наукового знання впродовж усього періоду їхнього співіснування. Причому на різних етапах становлення і розвитку філософії та науки їх взаємовплив не був лінійним і однонаправленим. Хоча філософське знання й виникає історично першим і вже цей факт свідчить, що філософія для науки є концептуальним фундаментом, наука теж, особливо у періоди свого розквіту, рішуче втручалася у філософське осмислення різних проявів буття.

У різні періоди розвитку філософія по-різному взаємодіяла з наукою. Філософія щодо науки виконувала різні функції: від єдиного представника науки і до критика науки, навіть заперечення самої науки. Перші спроби розглянути зв'язки філософії та науки здійснили Платон і Арістотель. Вони вважали, що наука підкреслює важливість спостереження окремих подій та індуктивних узагальнень, які ведуть до широких класифікацій речей відповідно до способів їхнього функціонування. Філософія ж займається узагальненнями, які в силу свого універсального застосування рідко приводять до класифікацій. Основні поняття науки є конкретизацією тих "філософських інтуїцій" (А.Уайтхед), які утворюють основу культурного мислення даної епохи.

Звичайно, на перших етапах становлення сучасної науки (XVII-XIX століття) переважав вплив філософії на науку, оскільки остання виділилася з натурфілософії і в цей час філософія виконувала переважно онтологічну функцію. Та вже з середини XIX століття спостерігається посилення логічної та гносеологічної функцій філософії стосовно науки, а також виявляється синтезуюча функція, яка узагальнює нові відкриття у конкретних науках, розширюючи тим самим і зміст власних принципів, категорій, теорій. У XX столітті специфічним напрямком у філософії було філософське обґрунтування засад тієї чи іншої природничої науки, яка потребувала не стільки емпіричних досліджень, скільки конструювання абстрактних об'єктів. Тобто "філософія у даному випадку почала задавати візир, ідеал відповідної наукової творчості"<sup>4</sup>. І, не нав'язуючи цей візир науці, сприяла його поширенню на інші форми знання. У свою чергу, наука, як справедливо зазначає К.Хюбнер, зайняла місце, аналогічне до того, яке раніше займала теологія. Тобто як колись теологія, що пронизувала всю структуру суспільства і всьому надавала сенс, організовувала все й пояснювала, так теперішня наука є компетентною у всіх питаннях і судить про все на світі, а вчені виступають експертами у всіх суспільних та приватних справах<sup>5</sup>. Отже, філософія поповнює й поглиблює свої уявлення про світ у процесі узагальнення результатів усього комплексу наук, асимілюючи у своєму понятійно-категоріальному апараті основні досягнення останніх. Виникнення нових наук, наукових теорій і понять завжди відлунювалося у філо-

софських концепціях. Зокрема, як підкреслює І.Т.Касавін<sup>6</sup>, відбувається перенесення понять – з психології (поняття діяльності), з етнографії (поняття традиції), з літератури (поняття символу), з культурології (поняття архетипу) – у теорію пізнання, для якої вони стали не менш важливими, ніж власні поняття. Тому можна з певністю говорити, що не лише філософія виконує методологічну функцію стосовно наук, але й останні здійснюють методологічний вплив на філософію. Про шкідливість розриву між наукою та філософією говорив А.Уайтхед<sup>7</sup>, застерігаючи, що наука, позбавлена адекватної собі філософії, втрачає своє коріння в культурі, а філософія, відірвана від науки, перетворюється в суб'єктивістський ірраціоналізм.

Філософія, здійснюючи рефлексію над досягненнями конкретних наук, генерує нові пізнавальні засоби, які потім сприймаються наукою як методологічне підґрунтя для відкриття ще не пізнаних закономірностей у природі і суспільстві. Так, І.Пригожин, здійснюючи термодинамічне описання складних, відкритих, нелінійних, нерівноважних систем, звернувся до кореляції таких філософських категорій як необхідність і випадковість, які стали відправними у формулюванні вченим законів нерівноважної термодинаміки, з відповідними поняттями фізики. Він писав, що "будь-яке описання системи, яка зазнає біфуркацій, включає і детерміністичний, і ймовірністичний елементи"<sup>8</sup>, тим самим указуючи на діалектичну єдність протилежних процесів, що протікають у самій природі, на основі звернення до філософсько-методологічних засад наукового пізнання. Разом з тим він же показав, що вироблені в науці нові поняття, терміни, теорії суттєво впливають на філософське бачення картини світу. Зокрема, з виникненням наприкінці XX століття теорій самоорганізації та нерівноважної термодинаміки їхні терміни "дисипативні структури", "флуктуації", "хаос", "атрактор", "самоорганізація", "нелінійність", "когерентність" тощо широко проникли в тканину філософського аналізу, особливо у філософію й соціологію науки, рішуче змінивши світоглядні, гносеологічні і методологічні орієнтири різних галузей філософського знання.

Процеси проникнення наукових термінів у філософський обіг характерні не лише для природознавства, але й для гуманітарних наук. Так, в останні десятиліття XX століття у філософії став широко застосовуватися термін "дискурс", яким у лінгвістиці позначають частину тексту чи промови. Але у філософії він набув зовсім іншого значення, став досить розмитим за змістом. Зокрема, М.Фуко не лише дав його визначення, але й увів нові терміни, зв'язані з даним: "дискурсивна подія", "дискурсивна формація", "дискурсивна практика" тощо. Дискурс, за М.Фуко, – це, звичайно, текст. Але його не можна уявляти простим плетивом слів. Для нього "дискурс – це тонка контактуюча поверхня, яка зближує мову й реальність, змішує лексику та досвід"<sup>9</sup>. Інакше тлумачить цей термін Ю.Хабермас, для якого дискурс – це діалог, що ведеться за допомогою аргументів, які дозволяють виявити загальнозначиме, нормативне у висловлюваннях. Причому дискурсом є не будь-який діалог, а лише той, що досягнув певної стадії зрілості, коли його учасники виробили спільну, до того ж дієву, думку<sup>10</sup>, для якого дискурс – це діалог, що ведеться за допомогою аргументів, які дозволяють виявити загальнозначиме, нормативне у висловлюваннях. Причому дискурсом є не будь-який діалог, а лише той, що досягнув певної стадії зрілості, коли його учасники виробили спільну, до того ж дієву, думку.

Найбільш глибокими, на нашу думку, є взаємодія і взаємовплив контекстів філософії й науки на етапі формування постнекласичної наукової раціональності, при-

таманної науковому дискурсу кінця XX – початку XXI століть, оскільки постнекласична наука характеризується відсутністю абсолютних кордонів для міграції наукових понять з однієї галузі в іншу та протиставлення наукового й позанаукового знання. Більше того, в контекст сучасної науки влітається соціокультурна проблематика, яка в попередні історичні періоди вважалася прерогативою філософського знання. А з іншого боку, "філософія стає дисципліною, співпричетною до експериментальної діяльності, яка здійснюється при розробці програм штучного інтелекту за допомогою комп'ютерного моделювання"<sup>11</sup>, що базується на новітніх наукових розробках, зокрема, в галузі математики та інформатики. В даному випадку йдеться про те, що під впливом змін уявлення про кількісні відношення у математиці змінюється й зміст філософської категорії "кількість". З'являється сенс говорити про "комп'ютерну" теорію пізнання, а в загальному випадку – про постнекласичну гносеологію.

Постмодернізм, який заступив на місце модернізму з його репресивним ставленням кожної форми дискурсивної практики до інших, вніс корективи і в погляди вчених та філософів на взаємозв'язки філософії й науки та взаємозбагачення останніх через відношення з іншими формами знання. Прогнозований В.І.Вернадським подальший синтез наук у кінці XX століття породжує цілу низку міждисциплінарних наук, які, з одного боку, виробляють власні поняття і методи дослідження, а з іншого – широко користуються поняттями і категоріями, виробленими філософією, звичайно, конкретизуючи та збагачуючи їхній зміст. Так, Г.Хакен, один із засновників синергетики, вважає, що більшість систем, які функціонують у Всесвіті, є самоорганізованими й тому підкоряються одним і тим же принципам, піддаючись описанню одними й тими ж поняттями, які стосуються утворення просторових, часових і функціональних структур<sup>12</sup>. Така видима простота описання таких різноякісних систем як живі організми, машини та механізми, явища неорганічної природи, творіння людського духу, криється у здатності нових математичних засобів схоплювати найсуттєвіші риси функціонування відкритих самоорганізованих систем.

Ця теорія може бути використана і для характеристики постнекласичної науки, оскільки у сучасній науці навіть часткова зміна уявлень про ті чи інші процеси може змінити досить загальні принципи не лише даної галузі знань, але й інших, суміжних з даною. Можна вважати, перефразовуючи деякі моменти теорії нерівноважної термодинаміки, що для постнекласичної науки характерні риси, притаманні будь-якій складній, відкритій, далекій від стану рівноваги, нелінійній системі, а саме: у "точках біфуркації", якими в науці виступають нові відкриття, виникають усталених наукових поглядів і виникнення нових дисипативних структур, нестійкі процеси, свого роду "турбулентні рухи", що приводять до підриву які, в свою чергу, приводять до встановлення нових підходів у науці, а отже, й нового стану тимчасової рівноваги останньої.

Становлення постнекласичної методологічної свідомості вчених є яскравим проявом і підтвердженням висновку багатьох сучасних філософів стосовно впливу наукових досягнень на філософське осмислення світу, адже сучасна наука розглядає єдність світу через взаємозв'язок і взаємопроникнення процесів природного, соціального і духовного порядку. На це звернув увагу П.Козловськи, який досліджує взаємозв'язок різних форм духовного становлення суспільства в епоху постмодерну. Він зазначає, що зміни, які відбуваються в науці постмодернізму, звільняють філософським, а також релігійним, теоріям дійсності новий простір поряд з когнітивною метафізичною теорією і в діалозі з нею, а

не в антагоністичному протистоянні з науками<sup>13</sup>. Можна посперечатися з П.Козловськи щодо взаємопроникнення науки і релігії (очевидно, його філософська позиція обумовлена певним типом світогляду), проте незаперечним є факт взаємопроникнення сучасних філософських і наукових проблем. Але не можна на цій підставі говорити про стирання меж між наукою та філософією, оскільки філософські й наукові дискусії мають різний характер: якщо "наукові суперечки, як правило, рано чи пізно завершуються розв'язанням обговорюваних проблем, встановленням загальної точки зору", то "цього немає і не може бути у філософії, оскільки філософські проблеми не можуть бути повністю, однозначно, остаточно вирішеними"<sup>14</sup>. Наукові дискусії з певних питань можуть лише частково доповнити, поглибити загальнофілософські проблеми.

У розвитку науки втілюється еволюція мислення людини, тому саме наука сприяє удосконаленню філософського мислення на певному історичному етапі існування суспільства. Отже, взаємозбагачення та взаємовплив науки і філософії більше, ніж очевидний, але разом з тим процес взаємодії цих досить різних сфер духовно-практичного опанування світу все більш ускладнюється, що зумовлює, у свою чергу, пошук нових засобів, методологічних принципів для створення наукової картини світу. XXI століття пропонує свої підходи до аналізу проблеми взаємозв'язків філософії й науки. Зокрема, Ж.Дельоз та Ф.Гваттарі наприкінці XX століття запропонували розглядати співвідношення між ними крізь призму концепту, який визначається ними як "нероздільність скінченного числа різномірних складових, що пробігаються деякою точкою в стані абсолютного паріння з нескінченною швидкістю"<sup>15</sup>. Оскільки однією з найважливіших проблем і філософії, і науки кінця XX століття виступає проблема розуміння хаосу, вони зосередили увагу на відмінності позицій філософії й науки по відношенню саме до нього.

Вони вважають, що концепти є предметом філософії, але не можуть виступати предметом науки, обґрунтовуючи цей висновок перш за все відмінністю позицій філософії й науки по відношенню до хаосу, який став однією з ключових проблем як філософії, так і науки кінця XX – початку XXI століття. На погляд Ж.Дельоза й Ф.Гваттарі, визначальною рисою хаосу є не стільки відсутність порядку, скільки нескінченна швидкість, з якою в ньому розсіюється будь-яка форма, що ледь окреслюється. Він є не небуттям, а віртуальністю. Філософія задається питанням, як зберегти нескінченні швидкості, у той час як наука відмовляється від нескінченності, щоб добитися референції, здатної актуалізувати віртуальне. Отже, наука має інтенцію до скінченості, а тому її предметом виступають не концепти, а функції, які сповільнюють рух, що спричиняє фіксацію науки на образі. Саме "через посередництво сповільнення актуалізується не тільки матерія, але й сама наукова думка, яка здатна проникати в неї за допомогою пропозицій"<sup>16</sup>. Відмінністю характеризується також філософське та наукове осмислення часу: хоча наука, так само, як і філософія, не може, обійтися однолінійною послідовністю часу, проте ця неоднолінійність у філософії й науці суттєво відрізняються.

Важливою у даному відношенні є й позиція учених-природознавців щодо проблем хаосу та часу. Зокрема, І.Пригожин та І.Стенгерс у книзі "Час, хаос, квант" теж наголошують на розумінні сучасною нерівноважною термодинамікою хаосу не як безладдя, а як такого стану системи, який "приводить до включення стріли часу у фундаментальне динамічне описання"<sup>17</sup>. Отже, в їхній концепції поняття хаосу та часу, по-перше, органічно

поєднані, а по-друге, хаос розглядається як спрямованість до нового, більш складного порядку, який можна описувати саме динамічними законами, що підтверджує думку Ж.Дельоза й Ф.Гваттарі про інтенцію науки до скінченності. Проте відмінність філософського та наукового осмислення, зокрема, зазначених феноменів часу і хаосу не означає відсутності взаємовпливу філософії й науки. Навпаки, філософський і науковий погляди на ці та інші явища є комплементарними, вони дозволяють, з одного боку, глибше дослідити конкретні властивості природних феноменів, а з іншого – за допомогою філософських узагальнень встановити втрачені в процесі наукової фрагментаризації зв'язки. Отже, філософія, по суті, продовжує розв'язання проблем, висунутих конкретними науками.

Наука XXI століття отримує нові, більш універсальні засоби когнітивної діяльності, зокрема, комп'ютерні технології, що надасть можливість їй формулювати й розв'язувати більш складні проблеми, що були недоступними для науки попередніх епох. Так, уже розпочалося більш глибоке й системне дослідження геному людини, яке, на думку й вчених, і філософів, і медиків, дозволить відновити втрачені ланки у розумінні антропогенезу й разом з тим вирішувати практичні завдання покращення людської природи. Як зазначає з цього приводу Ю.Хабермас, прогрес біологічних наук та розвиток біотехнологій не лише розширюють можливості діяти, але й дозволяють здійснювати новий тип втручання у людське життя, що тягне за собою розв'язання моральної проблеми: "чи хочемо ми розглядати категоріально нову можливість проникнення в людський геном як приріст свободи, що потребує *нормативного регулювання*, – чи як зростання могутності Я ..., яке не потребує *ніякого самообмеження* (курсив Ю.Хабермаса. – Л.Д.)?"<sup>18</sup>. Очевидно, що наукове розв'язання зазначеної проблеми тягне за собою філософське осмислення можливих наслідків практичного впровадження результатів науки. Отже, процес взаємодії, взаємовпливу філософії й науки у XXI столітті не лише не зменшиться, а, навпаки, поглибиться, бо сучасна, й особливо майбутня наука, все більше наближається до необхідності розглядати і розв'язувати свої проблеми, спираючись на філософську методологію.

Такий висновок не сприймається як банальність з огляду на те, що наукове й філософське осягнення Універсуму виступають як комплементарні шляхи пошуку істини. Наука XXI століття демонструє "свого роду варіантне мислення, яке оперує з множинністю рішень проблемних ситуацій"<sup>19</sup>. І такий спосіб мислення стає все більше необхідним, оскільки сучасна наука має справу не лише з реальними, але й з віртуальними феноменами, які відіграють значну роль в інформаційному суспільстві. Наприклад, Інтернет як Всесвітня мережа для значної частини суспільства перестає бути лише ефективним засобом пошуку й передачі інформації, він перетворюється на особливий світ реального життя, в якому вирують почуття, емоції, пристрасті, розгортаються людські драми. Тому, на нашу думку, проблема дослідження сутності та перспектив цього нового феномену сучасної цивілізації має стати однією з ключових для науки й філософії XXI століття.

Підсумовуючи, слід зазначити, що таких проблем, які породжені сучасними глобалізаційними процесами і чекають на дослідження та розв'язання, перед суспільством постає чимало. І хоча філософія й наука як різні форми людського духу розглядатимуть їх за допомогою специфічних для кожної з них засобів, не викликає сумніву той факт, що діалогічність філософського й наукового дискурсів дедалі посилюватиметься, даючи вагомий результат для когнітивної та соціокультурної стратегії людства.

<sup>1</sup>Боррадорі Дж. Американский философ. – М., 1998. – С.71; <sup>2</sup>Лэйси Х. Свободна ли наука от ценностей? Ценности и научное понимание. – М., 2001. – С.208; <sup>3</sup>Морен Э. Принципы познания сложного в науке XXI века // Вызов познанию: Стратегии развития науки в современном мире. – М., 2004. – С.20; <sup>4</sup>Рижко В.А. Концепция как форма научного знания. – К., 1995. – С.44; <sup>5</sup>Касавин И.Т. Миграция. Креативность. Текст. – СПб., 1999. – С.156; <sup>6</sup>Хьюбер К. Критика научного разума. – М., 1994. – С.25; <sup>7</sup>Уайтхед А. Избранные работы по философии. – М., 1990. – С.148–149; <sup>8</sup>Пригожин И. От существующего к возникающему. – М., 1985. – С.119; <sup>9</sup>Фуко М. Археология знания. – К., 1996. – С.49; <sup>10</sup>Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность. – М., 1992. – С.17; <sup>11</sup>Микешина Л.А., Оленков М.Ю. Новые образы познания и реальности. – М., 1997. – С.106; <sup>12</sup>Хаген Г. Синергетика. – М., 1985. – С.16; <sup>13</sup>Козловски П. Культура постмодерна. – М., 1997. – С.48; <sup>14</sup>Ойзерман Т.И. Философия как история философии. – СПб., 1999. – С.16; <sup>15</sup>Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? – СПб., 1998. – С.32; <sup>16</sup>Там само. – С.150–151; <sup>17</sup>Пригожин И., Стенгерс И. Время, хаос, квант. – М., 1999. – С.9; <sup>18</sup>Хабермас Ю. Будущее человеческой природы. – М., 2002. – С.22–23; <sup>19</sup>Кримський С.Б. Запити філософських смислів. – К., 2003. – С.171–172.

Надійшла до редколегії 12.04.2005

Г.В. Ільїна, студ.

## "ЛЮБОВ ДО МУДРОСТІ": ГНОЗИС САМОБУТНОСТІ

*Стаття присвячена темі місця і ролі особистості у розвитку філософії.*

*The article is devoted to the problem of person and its significant place in the history of philosophical thought.*

Філософія... Магія цього слова знову і знову привертає увагу кожної людини, яка вважає себе причетною до відповідальності за долю цього світу. Двадцять п'ять століть минуло з того часу, як Арістотель сказав: "Усі науки важливіші за філософію, але кращою за неї немає". Споконвічна справа філософії полягає у тому, щоб перетворювати "наукову, естетичну, художню втілену "горизонталь" спілкування особистостей у неможливу онтологічну "вертикаль", тобто в спілкування власного індивідуального розуму з моїм – мною утвореним, всезагальним розумом – у спілкування власного *смертного* буття – з власним найсуттєвішим всезагальним первісним буттям, – самобуттям світу"<sup>1</sup>.

В історії філософії велику роль відіграє глибинна індивідуалізація вчень, шкіл і напрямлень, лідери яких накладають на них свій неповторний відбиток і котрі не випадково носять їх ім'я. Доля творіння і творця тут нерозділь-

ні. Особистість великого філософа пропонує всю "інфраструктуру" його вчення. У часи злету і "кризи" філософського знання його трансформація обумовлена творчою діяльністю мислителя. Розуміння активної, "концептуальної" ролі суб'єкта філософського дискурсу завжди сприяло подоланню "органічних уявлень" (М.Шелер), які догматизували та роз'єднували історико-філософське знання, перетворюючи його лише в теоретичне обґрунтування абстрактно-утопічних світоглядних ідеалів. Включення історії філософії в духовний світ особистості індивідуалізує проблематику мислительних концепцій, дозволяє предметно, концептуально вирішувати поставлені епохою проблеми. Видатні персоналії, через творчу діяльність яких відбувається освоєння дійсності, досвідом своєї інтелектуальної діяльності допомагають не просто набути знань, але й "пережити" їх через свою сутність, своє "серце" до пізнання самого себе. Філософ-

ська думка, котра "працює" немовби незалежно від мислителя, разом з тим не може обійтися без його "тілесної оболонки", вона необхідна для нього, щоб "предметно" втілитися в історії, в соціумі (Ф.Гваттарі). Філософ, творець концепції, у своєму "фізичному та історичному" обличчі видається чимось "нефілософським", тим, хто існує поза філософією. Але він передбачається нею і, як показує розвиток філософії, є для неї необхідним. Проблема людини найбільш продуктивно може бути розкрита при вивченні творчих самоздійснень репрезентантів історико-філософського процесу.

Філософське узагальнення має величезний спектр обсягу, його завдання – зведення всього до думки, яка знімає суперечність між знанням та предметом. М.Мамардашвілі вважає, що філософія – це така універсальна діяльність, такий роздум, коли природні, моральні, естетичні, соціальні тощо проблеми розглядаються під кутом зору "остаточної історії світу"<sup>2</sup>. Кінцевий сенс світу (історії) є частиною людського покликання, яке робить людину *Людиною*. Адже Людина не є викінченим витвором природи, а невпинно, знову і знову створюється в історії, за участі її самої, її індивідуальних зусиль.

Це і визначає відношення до проблеми: *філософія – покликання чи професійна діяльність*. І в першому, і у другому випадку можна знайти ряд достатніх аргументів на користь кожного твердження, і з кожним можна погодитися. Адже філософія не тільки *універсальний* спосіб освоєння дійсності, – їй притаманна *субстанційність*, котра виявляється у прагненні з'ясувати внутрішню влаштування і розвиток світу – не генетично, а через єдине начало. Універсальність і субстанційність не дві різні сторони, а єдина ознака філософії, оскільки остаточної узагальнення в ній завжди підпорядковані виявленню субстанції всіх речей. Що і перетворює філософію в *професійну діяльність*.

На відміну від повсякденної унітарності й догматизму, філософське мислення є принципово плюралістичним, поліфонічним, діалогічним. Філософія передусім вчить мислити, вчить проблемному, творчому підходу до своєї тематики. М.Гайдеггер, починаючи читання курсу лекцій про мислення, звернувся до студентів приблизно з такими словами: "Я буду читати вам курс лекцій про мислення, але не в такий спосіб, щоб дати якусь дефініцію мислення. Традиційно розпочинаючи лекцію: "Мислення є процес...", – ми визнаємо, що мислення є процес, але ж процес є процес, а не мислення. У такий спосіб ми можемо дізнатися про відношення мислення до чогось одного, другого, третього, п'ятого і т. д., але ж головне питання, що є саме мислення – залишиться без відповіді... Я буду мислити перед вами, а ви уважно слухайте, дивіться. Ось він, процес мислення, розгортається перед вами... Будьте уважні – дивіться, слухайте, я показую вам саме мислення... вчіться мислити"<sup>3</sup>. Отже, Гайдеггер пропонує безпосередню демонстрацію мислення як творчого процесу (звичайно, сам "демонстратор" при цьому має бути людиною, здатною до творчості).

Характерною є закономірність, яка проходить через всю історію філософії: кожен видатний мислитель замість того, щоб зводити наступний щабель певної теорії, починає закладати новий фундамент індивідуального бачення світу. Адже немає таких уявлень, понять, істин, які б не могли викликати заперечень: ті питання, що здавались вирішеними, знову стають проблемами. *Ніщо так не стимулює активізацію мисленнєвого процесу, як вирішення проблемних ситуацій*. Але чи можливо в професійній філософській діяльності постійно ризикувати усталеними положеннями та істинами заради постановки нових проблем?

У грецькому тексті Нового Завіту є три слова, які визначають поняття "любов". Перше – це "Ерос". У платонівській філософії Ерос є виразом туги за божественним. У наш час цим словом визначають любов естетичну, романтичну. Коли ж ми говоримо про любов до свого супротивника, опонента, то маємо на увазі агапе – розуміння іншої людини, рятівна добра воля стосовно всіх людей. Це любов, яка летить через край, – абсолютно спонтанна, невмотивована, творча і без будь-яких причин. Агапе – безкорисна любов. Вона виявляється в допомозі тим, хто цього потребує. Третя – "філія" – означає сердечну прив'язаність друзів. "Філія" – взаємна любов: людина любить, тому що люблять її. Отже, коли ми говоримо про філософію, що означає "любов до мудрості", то ця любов передбачає не просто любов *кожної* людини до мудрості, а окремих "*обраних*", тих, на кого божественна Софія звернула свою увагу. У силу вищесказаного можна зробити наступний висновок: так само, як взаємна любов між двома людьми не поширене явище, так і заняття філософією не може бути здобутком кожної пересічної людини. *Філософ – це той, хто любить "Софію" і вона відполює взаємність*. У цьому і полягає покликаність до філософування, у цьому його унікальність і неповторність.

У давньогрецькій філософській традиції, яка через неоплатонізм укорінилася в християнстві, особливо в його східній "гілці" – православ'ї, "Софія" не просто мудрість. Взагалі поняття "Софія" в світових релігійних системах має як мінімум два значення, відпрацьованих у рамках іудаїзму і гностицизму. У гностицизмі "Софія" є один із еонів Бога, який поставив завдання проникнути в таємниці Абсолюту, за що і був вигнаний з Божественного оточення. У ході цієї трагічної містерії й утворився світ, котрий споконвіку несе на собі непосильний тягар. І пояснення проблеми, "чому світ перебуває в злі?", у гностицизмі немає. Але звідси і вся відповідальність за існування в світі зла покладається на Бога, адже "Софія" вже з самого початку є божественним еоном.

В іудаїзмі (потім це перейшло в християнство), "Софія" тлумачиться як посередник між Богом і людьми, як заступниця перед Богом; вона доносить думки Бога до людей і перекладає його думки на зрозумілу мову. Саме цей смисл найбільш повно знайшов (через неоплатонізм) вираз в українській філософії. Зокрема про це свідчать всі твори Г.С.Сковороди, а пізніше, через вплив П.Д.Юркевича, продовжили розвиток у російській філософії. Особливо багато уваги приділяють "Софії" В.С.Соловйов і С.М.Булгаков, орієнтуючись на античну традицію. Софія – це думки Бога про світ.

Зазначимо, що філософ – це та людина, яка також думає про світ – не в цілому, а про світ "як ціле" (Г.В.Ф.Гегель). За глибинним смислом С.М.Булгакова вчення Платона про "ідею" є не що інше, як вчення про Софію. Божественна Софія є основою світу, умовою його творення, тим, що "виринає" світ із небуття. Кожна істота має свою ідею-норму, вона шукає і творить себе по певному для неї зразку. Але ця творчість буде продуктивною і результативною тоді, коли її візьме в "поле" своєї уваги Софія. Тільки в цьому випадку може здійснюватися філософія, яку творить філософ – той, хто *покликаний* божественною Софією.

Очевидно, саме дану обставину зауважував Ф.Ніцше, коли проголосив відмінність між людьми. Причому люди не просто відрізняються один від одного – вони відрізняються як *вищі* і *нижчі*. Тому свою філософію Ф.Ніцше адресує не "для всіх". Філософія є елітарним заняттям для "вищих". У силу того, що вона – специфічне заняття, яке передбачає *універсальність*. Адже світ "як ціле" на-



стільки різноманітний, що жодна вузька професійність не може стати запорукою його (світу) осягнення.

Дана проблема – у чому ж полягає сутність філософської діяльності, і чи можна її називати професією, стала головною серед мислителів Афін – міста, де сконцентрувалася інтелектуальна культура Давньої Греції. "Любов до мудрості" була способом мислення і відношення до світу, невід'ємним від життя. У той час образ мислення і образ життя філософа були тотожними. Це створювало не тільки повагу до філософії, але й виокремлювало її в таку специфічну мисленнєву діяльність, здатність до якої мають не всі, навіть і високорозумні, люди.

При обговоренні специфіки філософського знання у творах платонівського корпусу слово наука (епістеме), мистецтво (техне), ремесло (деміургія), мудрість, чи премудрість (софія), використовуються часто одна замість іншої. У діалозі Платона "Феаг" місце філософії визначається у співставленні з діяльністю деміургів. Софія серед інших людських спеціальностей визначається як наука керувати людьми по добрій волі. Особливість цієї науки в тому, що вона перебуває під особливим покровительством божества<sup>4</sup>.

Сократ, напевне, цілком щиро був переконаний, що мудрості не можна навчити так, як вчать ремеслу в майстерні. Мудрою людину робить той внутрішній бог ("демоній"), який допомагає брати уроки з досвіду прожитого життя: досвід сам по собі навчити не може, і різні люди з подібних поворотів долі роблять для себе різні висновки. Цю божественну милість істинної мудрості можна передати близькій людині хіба що в тісному спілкуванні. Але разом з божественною Софією обраних богами мудреців існує й успішно діє людська Софія деміургів (творців-ремісників), і тому, що боги надали людям пізнати і робити самому, потрібно вчитися.

Але потрібно вчитися і філософувати. Актуальною залишається думка Сократа, що мудрість і доброчесність не можна купити, як муку і масло, на ринку. Інтелектуально-духовне зусилля є основою філософського розмислу, котрий розуміється як "об'єктивація духу". Однак це передбачає зусилля, на яке спроможна не кожна людина, а в першу чергу *особистість*. Рівень усвідомленості людиною потреб суспільного розвитку свідчить про здатність визначити своє відношення до світу. *Причому на "зрізі" таких буттєвих смислів, коли істина, відкрита для себе, стає істиною для всіх*. Іншими словами, не кожна людина спроможна, осмислити і пережити світ, звести в певну світоглядну цілісність всі явища дійсності, що потрапляють до сфери її життєвого досвіду. Із неусвідомлених, неявно функціонуючих основ людського розуміння і діяльності вони повинні стати осмисленими, граничними загальними категоріальними формами, на які спрямовані свідомість і пізнання. Саме такого роду рефлексія над основами соціокультурного буття і складає найважливіше завдання тієї людини, котра стала на шлях філософського пізнання.

Однак вибір такого шляху в житті вимагає самозаглиблення і відмови від тих загальноприйнятих норм і установок, якими живуть більшість людей, і не кожен піде на такий крок, адже зрозуміло, що цим вибором, вільно або невільно, протиставляєш себе іншим. У цьому і полягає трагічна колізія гайдеггерівського "дійсного" і "недійсного" буття. Людина віддає перевагу моментам сьогоденного, тому, що є *зараз, тепер*, в силу чого її буття повністю "поглинається" предметним або соціальним середовищем і може розглядатися як "річ". Це ситуація "недійсного" буття, в якому людина повністю замінювана іншою. Це – явище так званої "*пересічної*" ("*середньої*"), *простой* людини, але не *справжньої, дійсної* людини –

*особистості*, спроможної на вчинок, на вибір самої себе, здатної *ствердити себе в мисленні*.

Проте і професійна діяльність в якості філософа для пересічної ("як всі") людини не буде адекватною "запитам філософських смислів" (С.Б.Кримський). Філософування людини такого типу буде відповідне *епістемному способу* філософського розмислу, реалізованому в *догматичному ("метафізичному") методі* (І.В.Бичко). Якщо філософія є покликанням, то вона знаходить себе в *софійному* способі філософування, витоки якого – у творчості Сократа і Платона. Цей спосіб виражає людську відкритість світові можливостей і тим самим орієнтує на діалог, а не монолог з реальністю. Моністичною є лише наявна, дійсна реальність: реальність же можливостей принципово плюралістична і тому не допускає монологічного до себе відношення. Орієнтоване на мудрість "софійне" знання виявляє себе в діалектичному методі, в діалозі. Що знову ж таки передбачає унікальність, особистісність. Стосовно "епістемного" способу філософування, то його орієнтації збігаються з процедурами догматичного методу, які зводять діалог до монологу, поліфонію до монофонії. Епістемний спосіб перетворює філософію в науку, яка прагне до знання наявного, даного, сущого ("єдиного в своїй завершеності й тому вже безваріантного")<sup>5</sup>. Проте філософія не є наукою в буквальному розумінні. А є творчим усвідомленням, "духовним сенсом людського існування" (М.Бердяєв).

Щойно філософія стає професією, вона ризикує втратити свою привабливість, оскільки не завжди спроможна відповісти на запити "душі", тобто "внутрішнього відчуження", яке можна назвати, на відміну від розуму, "душевним розумом". У давньогрецькій філософії душа є принципом "внутрішнього зв'язку" між людським і божественним. Розум не здатний довершити місію об'єднання людського з божественним, в силу чого весь тягар переноситься на душу (внутрішнє). Власне, вся історія філософії є шляхом гуманістичних пошуків *душевної людини*, причому пріоритети періодично змінюються – вони то належать філософії, то релігії, то ініціативу в їхніх суперечках намагається "перехопити" наука. Душа, "душевний розум" – це той ірраціональний, внутрішній досвід, яким володіє тільки окрема особистість. Він унікальний і не підлягає систематизації чи можливості відтворення для загального вжитку. Тому філософське мислення як "відчуження" душі не підлягає тиражуванню, і в професійній реалізації знову ж таки може виступати тільки на індивідуальному рівні. Тобто виявлятися через індивіда, і тільки його *особистісність* може стати умовою реалізації "голосу душі".

Саме до цього "голосу" тяжіє кожна людина. Наукове, систематизоване знання, відтворюючи об'єктивно існуючу реальність, не може дати відповіді на внутрішні запити. Пошук душі – це пошук іншої людини, адекватної йому "Я" по своєму відношенню до світу, котре перебуває в процесі постійних болісних роздумів про сенс і призначення людського життя. Філософія як покликання передбачає талант; філософія тільки як професія може обмежитися певним колом спеціалізованих знань.

Нігілістична революція (крайній вияв раціоналізму) позбавляє гуманізм його внутрішнього (душевного) смислу, оскільки веде до "забуття Буття" і "забуття цього забуття", про яке попереджав М.Гайдеггер. У силу цього людина перетворюється не просто в один із феноменів буття (його господаря, що панує над ним завдяки технічному прогресу), а в "метафізичний суб'єкт", позбавлений трансценденції душі, а разом з нею – автентичності й таїни. Ознакою справжнього філософування є визнання "буттєвості" душі. Адже філософ прагне розрадити всі найсуттєвіші проблеми людського



життя, котрі виступають як болючі проблеми існування. "Біль життя могутніший за інтерес до життя", – з цих слів Е.Юнгера зрозуміла привабливість "внутрішньо-душевного" для гносеологічних та аксіологічних орієнтацій, ніж велич епістемічних конструкцій. "Софійність" філософування є поєднанням "душевного" і "розумного" (не розсудкового), вона вміщує здатність до інтуїтивного передбачення, що робить її проникливою<sup>6</sup>. Культура "софійного" мислення первісно відчуває цю "невисловлену" глибинність, про яку неможливо забути, оскільки вона постійно "в нас". Але в тих, хто здатен відчувати цей біль як виявлення сенсу і призначення філософування. Визнання існування "душі" як ірраціонального феномену буття духовного залучає філософування до можливості тієї моделі мислення, котра в своїй інтенційності розкриває перспективи гуманістичної (людської) моделі суспільно-культурного життя в багатовекторності пошуку сенсів цілісного буття.

Філософія як *покликання* дає можливість зрозуміти світ "як ціле", як світ людини, котрий неможливо розкласти на силогізми, символи, мислити його тільки в певних конструктах. Адже завжди залишається *щось*, що не може бути досягнуто і зрозуміло тільки через внутрішньо-душевне бачення. Філософ за покликанням є людиною духовною, по суті своїй інтуїтивною, несе в собі "величезний тягар культурних цінностей неусвідомлено, не помічаючи його немислимого об'єму і ваги"<sup>7</sup>. Рациональне знання (яким володіє кожна людина), враховуючи його неминучість і користь, ніколи не може бути остаточним, оскільки в "душі" залишається, як правило, ряд запитань і проблем, котрі ніколи не дають "заспокоїтись" прагненню персоналістичного пошуку істини.

Впевненість, що філософію можна досягнути, як природознавчу науку чи будь-яке інше знання, необхідне для практичної діяльності, обумовлює стагнацію, кризу філософії. Філософія в результаті такого підходу перетворюється в раціонально перевірені й практично задіяні аксіоми, висновки, формули тощо. У конкретній науці вони корисні і потрібні, але у філософії повинні існувати до певної межі, з якої бере початок нова парадигма філософування. Проте вона не може з'явитися, якщо не буде видатної особистості, яка своїм інтуїтивним передчуттям, "внутрішнім очікуванням" відкриває інше (нову реальність) в її неповторності й унікальності. Так було з Ф.Беконем, з якого починається новоевропейська філософія; з Д.Берклі, суб'єктивізація пізнання яким, відкриття "Я" дало поштовх у майбутньому новим філософським відношенням; з І.Кантом, з якого починає новий відлік взаємодія досвіду, розсудку і розуму; з А.Шопенгауером, "Світова Воля" якого відкрила людину в її життєвих вимірах. Так можна перераховувати до нескінченності. Але в кожному з наведених прикладів важливою є *тенденція самоті, індивідуальності кожного з мислителів*.

Відчування необхідності переходу до іншого виміру філософування вимагає інтелектуальної мужності відійти від усталених принципів. Для того, хто "професійно" зорієнтований на філософське знання як систему вже перевірених істин, які не підлягають критиці чи сумніву, філософія стає системою правил. Проте людський дух не може існувати "за правилами". Тому той, хто відповідає на "поклик душі" і тим самим розриває "крейдове коло" усталених істин, і є тим справжнім мислителем, з якого знову починає свій невпинний поступ філософія. Для філософа за покликанням характерним є постійне повернення до творчих актів-переживань, які є його перманентним буттям продуктивного мислення. Воно в свою чергу також потребує свого оновлення, але не тільки через пошук інших методів. Даний процес є постійним віднайденням того цілісного духовно-душев-

ного вміння, яке (іноді в формі інтуїції), здатне відкривати втрачену "дійсність" буття.

Реальність такого буття не може бути поділеною між умовностями матеріалізму чи ідеалізму (в їх протилежності). "Істина душі" постійно виявляє себе в різних формах філософського пізнання. Зокрема, філософ перебуває в стані постійної творчості, поліфонії своїх інтенцій у відношенні з буттям. Фактично, суб'єктивності, бо раціоналізм своїми претензіями на всеохоплююче об'єктивне знання досягає істини, але обмеженої, секуляризованої різними методами (дедуктивними, математичними тощо). Дійсне філософське знання, виявлене через "софійне" мислення і діалог, завжди суб'єктивізоване, тобто "одушевлене", наділене особистісним змістом.

Суб'єктивізація – це не досягнення сучасної філософії, не довільна конструкція чи метод, що в якості своєрідного рятувального поясу стала відкриттям новітнього, розгубленого, "маргінального" (Ж.-П.Сартр) інтелектуалізму. "Софійне" відкриття людини в "маєвтиці" Сократа було першим обґрунтуванням суб'єктивізму, спорідненого з "душею". У такій єдності він є необхідним мисленнєвим доповненням різних варіантів гносеологічних відношень зі світом, які орієнтують на морально-аксіологічні самовизначення. Показуючи самотність філософської творчості, М.Мерло-Понті підкреслює, що всі сучасні філософські теорії сходяться на бутті душі, котра як "буття-суб'єкт" не є незначним, невиразним буттям, воно, скоріше всього, є абсолютною формою буття<sup>8</sup>. Це означає вихід у визначення сенсу і мети людського буття в світі, життя і смерті людини. Останні є тими екзистенціалами, які не підвладні раціональним детермінаціям, оскільки перебувають поза межами трансцендентального синтезу розмаїтої дійсності. Він включає: смислове розуміння багатства уявлень, аналіз процесу знання, об'єднання і узагальнення одержаних елементів знання, проектно-конструктивну діяльність.

Тільки філософ за покликанням може проникнути в сутність "софійності" Сократа, котра є тим принципом "суб'єкта-душі", завдяки якому відкривається сфера творчої діяльності мислителя. У такому контексті "внутрішнє бачення" мислителя є тією частиною суб'єктивної реальності, від якої залежить не тільки зміст світу раціонально-духовного (світу ідей), але й те "щось", котре відповідає інтенціям сприйняття<sup>9</sup>. Зокрема, у Платона до першого належить *розумне* (розум), який є "вмістилищем" знання і відповідної йому доброчесності (морального блага). Стосовно другого, то в межах доброчесності Платон розрізняє знову ж таки два начала: благородне, яке "схиляється" до розуму, і низьке, яке протидіє йому. Благородне перебуває в силі волі, в *мужності*, низьке – в чуттєвих прагненнях. Все це складає три форми прояву духовної (внутрішньої) діяльності, три різновиди її стану. Ці основні психологічні поняття допомагають визначити реальну долю індивіда. Проте у філософа переважає розумне (ідеальне), котре в поєднанні з силою волі складає "*інтелектуальну мужність*", котра і є запорукою визначення нових світовідношень. "Просто людина" на це не може зважитись, оскільки її життя протікає в світі речей, незмінних у своєму порядку і розташуванні. Порушення даного стану є посяганням на "усталене, нормальне". Але не кожна людина може стати на шлях подібного еретизму. В силу цього більшість людей ніколи не зможе перейнятися істинною любов'ю до "Софії". Філософській же натурі властиві здібності, пам'ять, мужність, високий рівень мислення – як розуміння і відчування "душею" сутності істини.

Зазначимо, що "душевний розум" – головна властивість мислення філософа за покликанням. Саме цей мо-

мент дозволяє зрозуміти сутність платонівської диференціації суспільства (філософи, воїни, працюючі). Справжній філософській натурі властиве глибинне розуміння буття. У такому випадку можна виділити тих, хто може бути гідним високого покликання, котре обумовлене "розумною душею", і тих, хто в своїй чуттєвій "приземленості" не зможе виконати благородну місію. Власне, це і є виокремлення філософії як "софійної" діяльності, через яку можна провести межу між розумом (що є покликанням), здібністю обраних божественною "софією", і глупотою, бездарністю. Якщо "Софія" оберігає душу від тяжких і нудних, зрештою безглузвих занять, то *зворотній розум* (глупота) формує порожнечу, в якій може існувати все, окрім головного – духовного наповнення смыслом, який є нескінченністю, тобто безсмертям. Очевидно, так можна зрозуміти останні слова Сократа: "Ось і час мені йти звідси – щоб померти, а вам залишатися – щоб жити. А що краще – то це знає один Бог"

Так що ж є філософія – покликання чи професійна діяльність? Звичайно, можна обґрунтувати обидві ситу-

ації. Але проблема в тому, що має більше сенсу – сприймати філософію як набір систематизованих знань, чи як захоплюючий процес? Як "гру в бісер", або просто "завішену" стереотипами науку, чи як могутнє і багатогранне вчення, котре є шляхом до пошуку все нових і нових хвилюючих запитань, парадигм і світоглядних орієнтирів? Відповідь очевидна: останнє можна реалізувати у тому випадку, якщо Ви – філософ за покликанням, яке стало професією.

<sup>1</sup>Библер В.С. Что есть философия? // Вопросы философии. – 1995. – №1. – С.186; <sup>2</sup>Мамардашвили М.К. Философские чтения. – СПб. – 2002. – С.97; <sup>3</sup>Бичко І.В. Людиновоимірність предмета філософії // Філософія. Курс лекцій. – К., 1994. – С.9; <sup>4</sup>Платон. Диалоги. – М., 1986. – С.66–78; <sup>5</sup>Бичко І.В. Людиновоимірність предмета філософії // Філософія. Курс лекцій. – К., 1994. – С.23–24; <sup>6</sup>Зинченко В.П. Размышления о душе и ее воспитании // Вопросы философии. – 2002. – №2. – С.123; <sup>7</sup>Яржембовский С. Мир в поле "третьего глаза" // Звезда. – 2002. – №6. – С.232; <sup>8</sup>Мерло-Понти М. В защиту философии. – М., 1996. – С.131; <sup>9</sup>Мерло-Понти М. В защиту философии. – М., 1996. – С.64.

Надійшла до редколегії 11.03.2005

Н.Ю. Ісак, асп.

## ФЕНОМЕН ЛЮДСЬКОЇ САМОСТІ

*У даній статті автор піднімає проблему становлення, розвитку та формування феномену самості. Проаналізовано основні концепції самості у сучасній філософській думці.*

*In this article the author raises a problem of becoming, development and formation of a phenomenon of the Self. The basic concepts of the Self in modern philosophical ideas are analyzed.*

**Актуальність даної теми** постає у зв'язку з сучасним станом людини в глобалізаційному просторі, з пошуком її сутності та самоідентифікації. Хто є людина? Як відбувається процес її становлення? Куди йде? Що робить людину людиною? Це одвічні запитання, які людство прагне, хоч певною мірою, розкрити та наблизитися до таємниці особистості.

**Дана проблема розглядалася** багатьма мислителями починаючи від давньокитайської філософії до сучасної західної філософської думки. Сучасні уявлення про самість особистості мають досить неоднозначний характер. Термін "самість" чи "его" був застосований по відношенню до "внутрішньої природи" чи "невід'ємної природи" (essential nature) людини (Фром Е.); до сукупності відношень, які належать до "І", "Ме" чи "Міне" до свідку (Джеймс В.); до індивідуальної ідентичності і єдності особистісного характеру людини (Еріксон Е.М.).

У статті автор намагається проаналізувати як погляд соціального біхевіориста Міда Дж. на дану проблему, так і екзистенціалістське розуміння природи людської самості (Гайдеггер М., Сартр Ж.-П. та Рікер П.).

Починаючи з античності до XIX ст. в європейській філософській думці превалювало есенціалістське трактування виникнення і структури буття. Дане положення виходило з тлумачення про існування об'єктивно існуючої реальності, яка має наперед задані закони розвитку свого існування. Пізнати дані закони, означало пізнати і саму реальність. А оскільки людина є частиною об'єктивної реальності, то в основі її існування містяться закони, які визначають її сутність.

Починаючи з кінця XIX початку XX ст. утверджується інший підхід в онтології, екзистенціалізм, гаслом якого стає теза М.Гайдеггера: "Існування визначає сутність людини"

М.Гайдеггер відмовляється від "речового" розгляду людини. "Людина є те, чим вона займається"<sup>1</sup>.

Людина живе у світі, пізнає себе й усвідомлює власне існування. Це обумовлює її піднесення з рівня середовища до рівня світу, і тим самим свідчить про здатність, духовного інтенціонального зв'язку з іншими. Лю-

дина сприймає світ у колі самості. "Ми називаємо колом самості зв'язок для-себе, можливістю якого він є, і "світом" – тотальність буття, оскільки вона пронизується цим колом самості"<sup>2</sup>. Без світу не може бути самості, особистості і навпаки, цей зв'язок взаємообумовлений. "Світ, за своєю природою, є моїм, оскільки він є корелятивним у-собі щодо ніщо, тобто необхідною перепорою, по той бік якої я знаходжу себе як те, чим я є, у того, хто "має ним бути"<sup>3</sup>.

Посткласична філософія, знімаючи протиріччя між буттям-для-себе та буттям-для-інших, таким чином, намагається вирішити проблему в синтезі свого буття і буття іншого, для чого пропонується поняття буття-з-іншим та буття-на-зустріч-іншому, яке для людини постає як буття разом-з-іншими як рівними йому суб'єктами. Постає питання, чим є самість людини?

Самість необхідно відрізнити від сфери Я, яка займає центральне місце в психоаналітичній структурній теорії, оскільки самість пов'язана з досвідом суб'єкта відносно своєї власної персони, в той час як сфера Я є частинною абстрактної моделі психічного апарату (мається на увазі структурна теорія). У працях Фрейда, написаних до 1923 року (коли з'явилась його структурна теорія психіки), термін "я" застосовується в зовсім різних значеннях: як переживання власної ідентичності і як те, що надає індивіду якості суб'єкта. У даному значенні слово "самість" є широко застосованим поняттям. Рівень нової "психології самості" їй надав після Другої Світової війни Х.Кохут. Значимість нового підходу міститься у тих можливостях, які з'являються при застосуванні концепції самості в лікуванні пацієнтів з ранніми і нарцисистичними особистісними розладами. Психологія самості перестала йти шляхом класичного психоаналізу, який показував лінії розвитку від нарцицизму до любові до об'єкта. В досліджується специфіка розвитку більш глибоких форм і метаморфоз нарцицизму, причому все це розглядається в рамках ієрархічної системи. Класичний психоаналіз особливого місця для самості в якості окремої теоретичної концепції (окремої стру-

ктури в психічному апараті), не надає. Сьогодні багато психоаналітиків не поділяють точку зору психології самості, продовжують використовувати теоретичні уявлення у традиційних, класичних рамках.

В аналітичній психології К.Юнга самість це – архетип, який є центром сумативної цілісності свідомого і безсвідомого психічного буття. Поняття самості введено Юнгом, але ні в його працях, ні в роботах його послідовників, воно не отримало однозначного визначення. У праці "AION" К.Юнг пише: "Самість в силу її емпіричних особливостей, сприймається як ейдос, який є невіддільним для усіх монотеїстичних і монічних систем"<sup>4</sup>. Часом дане поняття інтерпретувалося як вихідний стан інтегрованого організму, образ надприродного об'єднуючого принципу, архетипічне прагнення до координації напруги протилежностей, архетипічний образ людського потенціалу, як сумативності особистостей і т.д.

Джордж Г.Мід у своїй праці "Дух, самість і суспільство з точки зору соціального біхевіориста" піднімає цілу низку проблем щодо формування самості та основних чинників її розвитку. Основний наголос Мід робить на двох невід'ємних полюсах, які складають самість, це: узагальнене соціальне "я" ("me") і персональне "Я" ("I"). Самість не зводиться до голої структури настановлень. "Я" – індивідуальне є свідомим соціального "я"; "я" – у певному сенсі є тим, з чим ми себе ототожнюємо. "Я" – це реакція організму на настановлення інших; "я" є організованою множиною настановлень інших, котрі індивід сам сприймає. Настановлення інших складають організоване "я", і далі людина реагує на це як "Я".

Виникнення власної самості передбачає досвід ще когось іншого: не оже бути досвіду однієї тільки самості. Коли самість дійсно постає у досвіді, вона постає на тлі іншого. Напроти "Я" існує "я". Дане співвідношення залежить від ситуації. Підставою для входження у досвід інших є "я". Обидва прояви "Я" і "я" є суттєвими у повному прояві самості. Людина повинна сприймати настановлення інших членів групи для того щоб належати до спільноти. Розкриваючи зміст слова "самість", Мід зазначає, що це є те, що може бути об'єктом і суб'єктом. Даний тип суб'єкта носить відмінний характер від інших об'єктів. Самість цілком відокремлюється від організму, який оточують речі і дії стосовно речей, включаючи частини з його власним тілом. Останні можуть бути об'єктами ззовні і вони не передбачають самості, яка є об'єктом для організму.

Можна виокремити два головних етапи в розвитку самості: (1) самість є просто структурою окремих налаштованостей інших індивідів до даного індивіда й одного до іншого в особливих соціальних діях, в яких цей індивід бере участь разом з іншими; (2) самість є не тільки структурою цих налаштованостей, але також структурою соціальних залежностей узагальненого іншого (де узагальнений інший виступає організованою соціальною спільнотою чи соціальною групою, яка надає єдності самості індивіда).

Самість досягає свого цілкомитого розвитку через організацію індивідуальних настановлень інших в організовані соціальні чи групові настановлення.

Самість однієї людини може існувати тільки у визначеній співзалежності до інших самостей. Дане відношення існує у стосунку до самостей інших членів своєї соціальної групи. Процес, в котрому постає самість, є соціальним, він передбачає взаємодію індивідів. Мід виокремлює соціальний процес як фундамент, з якого постає самість, і саме в межах даного процесу відбувається подальша диференціація, еволюція та організація.

Свого фундаментального тлумачення поняття самості знайшло у філософії М. Гайдеггера, де воно означає

буття-Я (само-буття), тобто таке суще, яке може сказати: "Я". Філософ розглядає особистісну самість (Ich-Selbst, яка покладає своєрідність буття існування в якості турботи, і безособову самість (Man-Selbst), яка є повсякденним висловлюванням Я (Ich-sagen), підпорядковується Man, відсуваючи на задній план власні можливості буття.

У праці "Буття і час" зазначається: "Виразом "самість" ми відповідаємо на питання про хто – присутність. Самість присутності була формально визначена як спосіб екзистування, тобто не як наявне суще. Хто – присутності найчастіше не я сам, але людино-самість. Власне буття-самості визначається як екзистентна модифікація людей, яка підлягає екзистенціальному окресленню"<sup>5</sup>. Дане "я сам", якщо трактувати як наявність, у повсякденному способі буття перш за все приховує себе.

Запитання про "хто", торкається власне антропологічної проблеми, – це питання про топологію людини. Людина, за Гайдеггером, принципово не зводиться до чогось самозрозумілого в значенні емпіричної даності, "наявності".

Самість постає як спосіб буття-в-світі, як те що лежить в основі, як де-яке ядро особистості. "Самість – є syb-iectum"<sup>6</sup>, тобто: є "під-метом". Завдячуючи Р. Декарту, "суб'єктом стає переважно людина і людське "Я". Буття суб'єкта, який сам себе засвідчує в акті сприйняття, є мірою для буття всього, що уявляється як таке. Сутність людини визначається з істини буття через саме буття. "Хто – це той, що крізь зміну розміщень і переживань тримається тожним і співвідносить себе при цьому з цією множиною"<sup>7</sup>.

Самість тлумачиться як ядро присутності, де суб'єкт в багатоманітній іншості має характер самості. Субстанційність у вигляді екзистенції є онтологічною ниткою для визначення того сущого, від якого приходить відповідь на питання про "хто". "Іншість з'єднана із самістю, свідчить про себе лише в розрізнених досвідах, відповідно до різноманітності побутування іншості"<sup>8</sup>. Людина необхідно визнається іншими людьми і необхідно визнає інших людей. Людина, таким чином постає як визнання "Іншим". Іншість як протилежність, відмінність, різність постає як конститутив самості. Самість до такої міри імплікує іншість, що перша виявляється немислимою без другої, постає через другу. Не випадково послідовник Гайдеггера, П. Рікер тлумачить іншість як триную пасивність: (1) пасивність, резюмовану в досвіді власного тіла чи плоті, як посередниці між самим і світом, узятим відповідно до його варіативних рівнів як практикованості, а отже, відстороненості; (2) пасивність, яка імплікована відношенням самого до стороннього (протагоніста або антагоніста у плані взаємодії), в точному сенсі іншого, ніж сам і, іншості притаманної відношенню інтерсуб'єктивності; (3) пасивності, відношення самого до самототожного, яким є совість, або моральна свідомість.

Гайдеггер робить спробу на основі питання про істину буття визначити сутність людини з її відношення до буття і тільки з даного відношення, така сутність людини характеризується як присутність (Dasein). Екзистенція для Гайдеггера є всезагальною і необхідною формою самовіднайдення буття в самій людині, яка має разом з тим людську визначеність. Її не можна досягнути рефлексивно, лише за допомогою онтологічного "руху" самого життя. Тому Dasein як онтологічна одиниця семантично виокремлюється Гайдеггером через терміни In-Sein, Zu-Sein, Mit-Sein, де прислівники "в", "до", "з" виражають топологічні і темпоральні модуси людського "ось", значення яких відповідно "буття-в-світі", "начерку", "буття-при". В онтологічному вимірі дані буттєві конструкції є модусами "зустрічі", які до-

зволюють тримати відкритим людське "ось" і у цій відкритості бачити сутнісний зв'язок між характером "зустрічі" і тим, як річ показує себе людині.

Спосіб, яким людина відкрита сама собі і яким одночасно тримає відкритість світу, – є "піклування". Звідси і конструкт "піклування побудовою світу". Тому топологія Dasein, конститується в рухові екстатичності світу. Речі оточують людину, створюють просторову щільність життя тільки з точки зору "турботи" чи "піклування". Буття присутності є турбота.

Людина в модусі "начерку" "є те, що вона не є", тобто буттям, яке проектує саме себе і тим самим є постійно плинним для себе самого. "Начерк" є темпоральністю Dasein.

Людина в модусі "бути-при" характеризується як незакінчена фактичність. Її "самість" дана не власним чином існування: вона захоплена "світом" і співприсутністю інших в *людях* (Das Man). Тому присутність, є суще, яким є ми самі; буття постає як моє.

Гайдеггер піднімає низку важливих питань: як людина може знати про себе, про свою буденність, кінцевість і приватність в якості людини світу, істоти, яка має здатність зайняти свою позицію, мати укорінення в світі і бути подією світу; а також про те, що і як в цьому житті і в цьому призначенні людини є світом.

Мислитель виокремлює чотири аспекти відношення людини до сущого: (1) людина, яка вона є сама, в якості сущого знає себе, знаючи про себе, відрізняє себе від усього сущого, чим сама не є. У цьому бутті самоті ховається зміст того, що людина перебуває в істині про суще; (2) істина про суще має розгорнути і показати це суще в тому, в чому воно є в якості сущого, тобто в його бутті; (3) істина про суще утримує де-який проект буття сущого; (4) оскільки людина, будучи сама собою, тримається проекту буття, і перебуває в істині про суще, то вона повинна або прийняти істину про суще як міру своєї самоті, або задати своєму самістю міру для істини сущого.

Гайдеггер називає сущим все про що ми говоримо, що ми маємо на увазі, до чого маємо якесь відношення, суще постає як те, що і як ми суть. Для нього субстанцією людини є екзистенція. питання . Гайдеггер говорить про "шлях" до буття, але не говорить прозоро про те, що він ненормативний і "завжди мій", називає його буденною – людською роботою "повернення до себе", "додому". Саме питання про те, *як* йти, скоріше за все і навіть зовсім не методологічне. Сама спроба запитання – вже є шлях, який створює топологію, де тільки й можливо жити "по-людськи".

Ж.П.Сартр вважає, що самість репрезентує сутність неантизації більш просунуту, ніж чиста присутність у собі дорефлексивного cogito, в тому сенсі, що можливе, яким ми є, не є чистотою присутністю-відсутністю.

У творі "Сам як інший" П.Рікер розробляє теорію самоті, яка дедалі віддаляється від теоретичного передсвідчування, в свою чергу наближується до практичних настанов та практичної мудрості, зрештою до етичного засвідчення. Щодо заголовку праці, то сам мислитель

зазначає про три філософські інтенції, які є основоположними для дослідження даної роботи.

1. Вказування на примат рефлексивного споглядання над безпосереднім покладанням суб'єкта, так само, як воно постає в першій особі однини: "я мислю", "я є" протиставлення сам – я.

2. Розрізнення двох вищих значень ідентичності у відповідності з тим, що під ідентичністю ми розуміємо еквівалент *idem* або *ipse*. Двозначність терміна "ідентичний" перебуватиме в центрі роздумів Рікера над індивідуальною ідентичністю й наративною ідентичністю у зв'язку з провідною характеристикою "самого", а саме його часовістю. Ідентичність у смислі *idem* сама розгортає ієрархію значень, котру ми експлікуємо у належний час, і її сталість у часі визнає вищий ступінь того, чому чинить опір неподібне у смислі мінливого, нестійкого.

Рікер висуває тезу про те, що ідентичність в сенсі *ipse* не містить у собі жодного твердження, яке б стосувалося так званого незмінного ядра особи. Є певна синонімія між поняттями "тотожний" та "ідентичний". Трактатування філософом тотожності як синонімії ідентичності – *idem* і протиставлення їй самість як відповідному ідентичності – *ipse*.

3. Ідентичність – *ipse* підводить до гри певну діалектику тотожності і самоті, а саме діалектику самого та іншого, ніж сам.

Інший постає як антонім тотожного поряд із протилежним, відмінним, різним тощо. Іншість у Рікера – це така іншість, яка б могла виступати конститутивом самоті. Сам як інший, тобто сам в якості іншого, подібного до іншого.

"Кожен має існувати як той самий у сенсі самоті"<sup>9</sup>. Ми бачимо, що світ існує оскільки існує людина, яка в ньому перебуває, діє, практикує, пізнає, змінює його. "Буття самого передбачає тотальність світу, котрий є горизонтом його думки, творення, чуття, а відтак його піклування"<sup>10</sup>. Цивілізація складається з окремих індивідів, кожен з яких має свій внутрішній світ, свою самість, яка розглядається як певний стрижень, центр притягування внутрішнього світу людини, який існує як в безсвідомому, так в свідомості, де він існує як людське "Я". Локальна цивілізація, в цілому, теж має такий духовний стрижень, свою самість. Оскільки кожна людина належить до тієї чи іншої культури, утримує її в своєму внутрішньому світі і її самість має в якості одного з рівнів свою індивідуальну самість. Це знаходить своє виявлення в менталітеті, ціннісних орієнтирах, нормах, ідеалах, моделях поведінки людини, яким є цивілізаційний мікроскоп.

<sup>1</sup>Гайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. Библихана В.В.; Харьков, 2003. – 503,[9]с.(Philosophy) – С.273; <sup>2</sup>Сартр Ж.-П. Буття і ніщо: Нарис феноменологічної онтології / Пер. з фр. В.Лях, Т.Тарашук. – К., 2001. – С.169; <sup>3</sup>Там само – С.172; <sup>4</sup>Юнг К. Избранное / Пер. с нем. е. Б.Глумак, Г.А.Бутузов; Худ.обл. М.В.Драко. – Мн.,1998. – С.200; <sup>5</sup>Гайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. Библихана В.В.; Харьков, 2003. – 503,[9]с.(Philosophy) – С. 303; <sup>6</sup>Там само. – С.125; <sup>7</sup>Там само. – С.137; <sup>8</sup>Рікер П. Сам як інший / Пер. 3 фр.–Вид.2–е-К.:Дух і Літера, 2002. – Ст.380; <sup>9</sup>Там само. – С.356; <sup>10</sup>Там само. – С.370.

Надійшла до редколегії 17.11.2004

В.Ю. Крикун, асп.

## МИСТЕЦТВО СУПЕРЕЧКИ В ТИБЕТСЬКІЙ ФІЛОСОФСЬКІЙ ТРАДИЦІЇ

У статті досліджується основні напрацювання тибетської філософської культури у галузі мистецтва суперечки. Розглядається сутність та основні характеристики процесу суперечки.

*This article contains the information about evolution and development of the Tibetan philosophical views on argumentation.*

Культура філософських диспутів та їх актуальна практика виступали активним соціальним підґрунтям для розвитку історико-філософського процесу в півден-

ноазіатському та центральноазіатському регіонах. Розглядаючи умови виникнення культури диспуту в цих регіонах зазначає, що весь індо-буддистський і тибето-

буддійський мисленнєвий дискурс формувався в межах міжшкільних теоретичних суперечок.

Одна з специфічних сторін тибетської диспутальної практики, яка відрізняла її від індійського прототипу, багато в чому визначалася рівнем інституалізації релігійного культу, і, через це іншим характером завдань, які мали бути вирішеними під час диспуту носіями центральноазіатської буддійської мисленнєвої традиції.

Щодо еволюції інституту філософського диспуту потрібно зазначити, що підґрунтя власне тибетського шкільного диспутовання закладалися видатним вченим середньовіччя Баба Гойдні Генне (1109 – 1169 pp.!). Інтелектуальна робота, спрямована на створення власне тибетської моделі суперечки, продовжувалася постійно під час зазначеного періоду історії.

Історично тибетський буддизм в своїй магістральній тенденції набуває форми державної релігійної доктрини, яка спирається на систему буддійських монастирів, які мали чітку ієрархію та були широко розповсюджені. Типологічна особливість генези тибетської теократії полягала в поступовому об'єднанні державного та релігійно-монастирського системних факторів, в процесі якого монастирські структури підкорили суспільні інститути і визначали подальший розвиток тибетського суспільства. Розвиток монастирських шкіл призвів до того, що такі школи почали формально керувати країною. Історична хронологія стверджує, що монастирсько – шкільна ієрархія стала формальним володарем 13 областей Тибету.

Навчання в монастирях Тибету має декілька традиційних аспектів. Це передусім вивчення певного кола текстів під керівництвом компетентного керівника, самостійне вивчення дефініцій, базовий понять, класифікацій, типових прикладів і власне диспутальна практика.

Диспут визнавався одним з найважливіших аспектів, оскільки вміння практично оперувати вивченим матеріалом з метою захисту свого вчення має більше значення, ніж пасивно засвоєні знання.

Виділяють два види диспутів в межах монастирів:

1) Шог лан (колективне зростання) – в суперечках цього виду беруть участь дві групи монахів на чолі з досвідченими диспутантами з кожної сторони. Проводилися двічі на рік (зимою та літом) між різними монастирями, факультетами.

2) Дам ча (теза – щоденна навчальна суперечка) – в суперечках цього виду звичайно беруть участь дві особи, але існує різновид, коли одну людину запитує група людей (клас учнів). Така суперечка проводилася двічі на день: по дві години вранці і ввечері.

Місце проведення дебатів – монастирський двір (чобра). В простих дебатах брали участь двоє: захисник (захисає тезу) і нападаючий (той, хто веде розмірковування). Відповідно перший відповідає, а другий задає запитання. Переважне значення має знання матеріалів (методів, рекомендацій та інше) з підручника, але безпосередньо користуватися ним під час диспуту суворо заборонялося.

Дебати розпочинав нападаючий, який голосно хлопає долонями і проголошує останній слог молитви Манджурши "Dhih", який персоналізував філософську мудрість і виступав покровителем диспуту.

В суперечці окрім логіко-диспутивної сторони важливе значення мала спеціальна тілесна пластика (різні види рухів та жестів), які володіли певним встановленим семантичним навантаженням, а також спеціальні диспутальні крики. Так, коли нападаючий задає перше альтернативне запитання захиснику, який повинен сидіти, то права рука запитуючого знаходиться вище голови над плечем, а його ліва рука витягнута вперед долонею догори. В кінці запитання нападаючий хлопає долонями і

одночасно топає лівою ногою. Потім він повертається в початкове положення використовуючи поворот.

Рух лівої руки після хлопка означає, що "двері для подальших перероджень зачинені", повернення правої руки в початкову позицію символізує визволення всіх живих істот.

Пластико-візуальний контекст процедури диспуту виступає своєрідним корелятом дисципліни "буддист, що сперечається", оскільки від студента вимагалось вміння зберігати високий рівень усвідомленої релігійної поведінки навіть в екстремальних умовах диспутального протистояння. Той, хто бере участь в суперечці, повинен дотримуватися передбачених традицією трьох видів діяльності учня: (1) слухати; (2) думати; (3) зберігати зосередженість.

Основна мета особи, що нападає, полягає в тому, щоб перевірити знання свого опонента, зважаючи на це в суперечці дозволяється використання великої кількості вивертів, які спрямовані на те, щоб збити опонента з пантелику. В такій ситуації особа, що здійснює напад, не зобов'язана знати правильну відповідь. Змінювати в процесі суперечки взяті на себе процедурні ролі учасників забороняється.

Як і в будь-якому протистоянні, в тибетському буддійському диспуті присутнім є елемент нападу, який є досить схожим на інтелектуальну агресію, але це ніякою мірою не суперечить буддійському вченню про необхідність усунення афектів. Досягнення істини, духовне зростання – саме це є дійсно важливим для монаха і досягається єдиним шляхом, а саме активною концентрацією всіх психічних здібностей, в тому числі енергій, і прагнення перемоги.

Буддійська традиція стверджує, що наукова суперечка може реалізовуватися двома шляхами: (1) з допомогою посилань на канонічну літературу; (2) шляхом власне логічного розмірковування.

В реальній практиці суперечки ці обидва способи доповнюють один одного, але розглядати їх потрібно окремо, оскільки це дозволяє проаналізувати специфіку їх пізнавальних об'єктів.

Суперечки, які пов'язані з обговоренням того чи іншого канонічного тексту, особливо характерні для практики буддійських міжшкільних дискусій, які були направлені на діалогічний аналіз релігійно-філософських принципів, які складають підґрунтя кожної конкретної шкільної традиції. Основною метою таких суперечок є ствердження своєї власної доктрини.

Ще один важливий елемент тибето буддійської суперечки – визначення (відноситься до другого рівня розгляду предмету суперечки). В буддійській освітній системі дослідження філософії відомо як вивчення визначень. Визначення в історії буддизму використовувалося для виокремлення власних ознак-характеристик тих фундаментальних ідеологічних елементів, які лежать в основі всіх релігійно-філософських систем Індії, наприклад в межах ідеологічного поняття атман виокремлюється його буддійська ознака – відсутність, іншим чином атман визначається як такий, що знаходиться в не існуванні. В свою чергу, правильне визначення надає можливість за допомогою вторинної мови опису (метамови буддизму) не тільки замкнути буддійську доктрину на саму себе, але й окреслити чітку логіко-термінологічну межу.

Верифікація відношення взаємного проникнення між визначенням і об'єктом визначення можлива двома шляхами. Тому існують два правила. Перше вимагає спростування трьох помилок визначення: (1) відсутність розподілу – це неможливість знайти те що визначає в частині об'єкту визначення, приклад: бурість – родова ознака корови; (2) перебільшення розподілу

– знаходження того, що визначає також і в тому, що не підлягає визначенню, приклад: рогатість – родова характеристика корови. (3) неможливість визначення – неможливо знайти те, що визначає, лише в тому, що є об'єктом визначення, приклад: однокопитність – родова характеристика корови.

Існують вісім умов, які повинні бути наведені у суперечці і які відображають відношення взаємного проникнення між окремим визначенням і об'єктом визначення відносно онтологічних буддійських уявлень – перебувати в якості й існувати. Розглянемо їх на прикладі поняття "колір": (1) все, що "є" колір, з необхідністю "є" прийнятне як відчуття кольору; (2) все, що "не є" прийнятне як відчуття кольору, з необхідністю "не є" колір; (3) все, що "не є" колір, з необхідністю "не є" прийнятне як відчуття кольору; (4) все, що "не є" прийнятним як відчуття кольору, з необхідністю не є "не є" колір; (5) якщо колір "існує", тоді те, що прийнятне як відчуття кольору, з необхідністю "існує". (6) якщо те, що прийнятне як відчуття кольору, "існує", тоді колір з необхідністю існує; (7) якщо колір "не існує", тоді те, що є прийнятним як відчуття кольору, з необхідністю "не існує"; (8) якщо те, що прийнятне як відчуття кольору, "не існує", тоді колір з необхідністю "не існує".

В історії дебатів між брахманістськими і буддійськими традиціями траплялися випадки, коли одне і те ж саме визначення могло бути виражене по-різному. Але в монастирських суперечках Тибету така ситуація була заборонена, оскільки існує можливість втратити єдність шкільної раціональності.

Наступне важливе підґрунтя тибетського шкільного диспуту пов'язане з елементарною логічною побудовою. Традиційно в тибетських монастирських суперечках у вигляді аргументативного прийому використовують дві основні форми логічної побудови: (1) правильний силіогізм – жейпа; (2) виведення – талджур.

Для того, щоб зрозуміти специфічну сутність талджур необхідно звернутися до питання правильного силіогізму буддійської логіки.

Структура силіогізму, який звичайно використовується в учбовій літературі так і в звичайних реальних суперечках школи Гелуг, походить з фундаментального вчення Дхармакарті "Прамана – варттикакаріка" і складається з тези що висувається для розгляду і відповідного підґрунтя, які містяться в одному реченні. Традиційний шкільний приклад такого силіогізму є таким: суб'єкт – звук є непостійне, оскільки знаходиться в якості продукту (або створеного). В даному випадку теза: звук є непостійне; побудова: суб'єкт, звук, є непостійне. Підґрунтя або доведення: продукт; побудова: тому, що продукт (або тому, що створене).

Згідно буддійської диспутальної традиції, суб'єкт силіогізму повинен відповідати двом вимогам – формальній і епістемічній. З позиції формальної – предметна основа диспуту необхідно є і суб'єктом силіогізму, який побудований під час диспуту. Епістемічна умова вимагає необхідності того, щоб потрібною є людина, котра б припускала, що звук є продуктом (створеним) і прагнув ще дізнатися чи є звук ще й постійним, оскільки він є непостійне. Без урахування цих обмежень, згідно буддизму, силіогістична побудова в диспуті втрачає сенс.

Найбільш важливим елементом будь-яких логічних доведень в тибетській логічній культурі, без сумніву, є знак-ознака (лінга), оскільки в її правильному знаходженні і полягає все доведення. Як вважають буддійські монахи, знаком може бути будь-який предмет але не кожний предмет буде надійним, перевіреним знаком. Знаки ними розглядалися як істинні та хибні. В формальному визначенні знаку йдеться про те, що він пови-

нен відповідати трьом модусам (трирупа): (1) приналежність предмету; (2) розподіл співприналежності; (3) розподіл співвідсутності.

Приналежність суб'єкту означає, що знак – ознака повинен належати суб'єкту, і обидві особи, що сперечаються повинні, це визнавати. Чітке виділення того, що знак повинен прийматися як такий, що належить суб'єкту, використовується для того, щоб захиститися від випадків помилкового застосування силіогізму в пізнанні і в певній мірі обмеження софістичних прийомів.

Як вже зазначалося, диспут виступає основним методом навчання монахів-студентів в монастирських університетах Тибету. Особливе місце в монастирській диспутальній практиці займають схоластичні підручники, оскільки в них матеріал будується згідно з диспутальною практикою, тому вони в певній мірі виступають програмою по процедурі шкільних суперечок.

Без сумніву існує різниця між реальними дебатами і тими процедурними формулами, що пропонуються в підручниках. В них міститься лише "згорнутий" формальний виклад найбільш важливих процедурних варіацій шкільної суперечки.

Певна коротка "текстуальна формула" може викликати довгий ланцюжок реального логіко-дискурсивного протистояння. Відповідно, для того, щоб навчитися процедурі буддійського шкільного диспуту, окрім підручників необхідні практика і допомога вчителя.

Монастирський диспут, згідно процедурі, є не що інше як безперервний процес запитань та відповідей, мета яких полягає в тому, щоб встановити, що дозволяється відносно буддійської доктрини, а що ні. Даний процес не є вільним, в його основі лежать стандартні процедурні структури.

В основі тибетської шкільної суперечки, окрім елементів диспуту, які пов'язані логіко-епістемічною теорією, знаходиться рід так званих процедурних "зв'язок", саме вони корелятивні семантиці поняття "прасанга". Процедурні зв'язки є тими елементарними частинами будь-якої шкільної суперечки, незалежно від рівня її складності. Зростання складності здійснюється за рахунок предмету, що досліджується, а не за рахунок ускладнення логіко-формального аспекту диспутальної практики.

Якщо суперечка розпочинається без визначення учасників, це свідчить про те, що створюються основи для вульгарної перебранки, що, в свою чергу, є виразом неповаги до науковців. Відповідно, потрібно брати участь лише в тих суперечках, які сприяють становленню власної доктрини і заслуговують на пошану з боку науковців.

Існують три кроки для вступу в диспут на основі діалектичної суперечки (діалектичне обговорення), яка, в свою чергу, складається з прийняття істини, що узгоджується з Дхармой (релігійним принципом) і усунення помилки:

1) підготовка – вичищення шляху суперечки в формі ідентифікації опонентів;

2) актуальна практика – опрацювання матеріалу на основі тверджень та запитань, з кінцевою метою захистити доктрину;

3) закінчення – підсумкове обговорення тієї інформації, що виникла під час суперечки, таким чином, щоб спостерігачі могли легко сприйняти цю інформацію.

Для правильного ведення суперечки в межах буддійської філософської традиції було створено багато порад і рекомендацій. Розглянемо деякі з них:

1. Якщо положення традиції, яку представляє учасник суперечки, не узгоджується з його особистими положеннями, тоді необхідно пояснити таку ситуацію особливістю інтенції (в кожному окремому випадку). Якщо відповідний учасник суперечки цього не зробить, тоді це набуває статусу передумови помилки.

2. Під час суперечки методом розмірковувань (ще існує метод посилення на віровчення) потрібно сперечатися, чітко визначивши ті філософські принципи, на яких базуються пропонент і респондент. Такий стан речей в межах буддистської традиції пояснюється тим, що навіть найбільш бурхливу суперечку необхідно спрямовувати до головної мети, а саме ствердження доктрин учасників суперечки. Інакше це буде зайвим витрачанням часу, суперечкою дурнів.

3. В ситуації, якщо хтось, вступаючи в суперечку, стверджує, що він не підтримує жодних філософських принципів, він в решті решт обере певну філософську позицію. На початку суперечки необхідно встановити основний предмет обговорення. Якщо його встановити не можна – жодне поняття не може бути визнане як прийнятне або неприйнятне, відповідно і суперечки не буде. Але якщо знаходиться дещо, що визнається як прийнятне або неприйнятне, відповідно саме ця позиція і набуває статусу принципу цього учасника суперечки.

Якщо ж людина під час суперечки не пропонує на розгляд своїй посилення відносно предмету суперечки, це є свідченням або неввічливості, або страху перед логічною помилкою.

4. Якщо дещо ствердження є відсутнім, тоді при ґрунтовному розгляді можна виокремити два способи такої дії:

а) відсутність ствердження обумовлюється тим, що початкова реальність не піддається дискурсивному аналізу (принцип Мадхьяміки);

б) відсутність ствердження обумовлена особистими причинами, яка визнається хибною спекуляцією.

5. Якщо два диспутанти підтримують певні принципи, то їм в першу чергу необхідно визначити основний предмет суперечки. В суперечці з небуддистами, тобто тими, хто стверджує існування зовнішніх об'єктів, корисним є тимчасове прийняття твердження про зовнішні об'єкти. Якщо цього не зробити, тоді буде дуже важко знайти можливість для суперечки, оскільки предмет суперечки є невстановлений.

Підсумовуючи необхідно зазначити, що дослідження диспутальної практики, які відбувалися в межах тибетської філософської традиції, багато в чому обумовлені надбаннями індійської філософії, але володіють специфічними характеристиками, які вже були розглянуті раніше. Саме ці особливості дозволяють розглядати тибетську філософську спадщину як самостійну традицію.

Розглядаючи передумови розвитку мистецтва суперечки в Тибеті, необхідно звернути увагу на той факт, що диспут виступав єдиною можливою формою спілкування між представниками різних філософських традицій, шкіл, поглядів. А вже така практика має своїм джерелом індійську філософську культуру, в межах якої свідомим підґрунтям для виникнення мистецтва суперечки ще під час давньоведичного періоду були як брахманські родини, які знаходилися в стані протиборства – готра, що склалися з прибічників того чи іншого тлумачення ведичного корпусу, так і мандрівники – одинаки, які хоча і відносилися до брахманської варни,

але в багатьох випадках не належали до певних сталих систем інтерпретації священних текстів.

Основні напрямки розробок тибетських дослідників щодо вдосконалення процедури філософського диспуту спрямовані на конституювання пріоритетного значення раціонального в діяльності людини. Емоційні елементи в людській особистості визнаються як зайві, як такі, що заважають проводити наукову діяльність належним чином. Відповідно від них необхідно відсторонитися, нівелювати їх вплив на свідомість людини, яка своєю метою вбачає розробку філософських проблем.

Культура диспуту є надзвичайно важливою для епістемологічної складової філософії, оскільки лише завдяки диспутальній практиці, в межах тибетського свідомості, можуть бути співставлені різноманітні філософські концепції. Але концепції не просто порівнюються, умови реалізації процесу диспуту дозволяють встановити яка з них є більш досконалою, більш обґрунтованою. Відповідно більше наближена до істини.

Важливим елементом тибетського диспуту є високий рівень мисленнєвої та духовної культур. Рівень мислення відображається безпосередньо в тих положеннях, аргументах які виголошуються опонентами. Духовна культура відображається завдяки звукам та жестам, що здійснюються під час диспуту. Їх завдання полягає в тому, щоб відобразити, передати таку інформацію, яку важко передати засобами слова. Передусім мається на увазі інформація про зміну станів процесу пізнання та безпосереднього диспутального процесу а також демонстрація релігійної культури учасників суперечки.

Рекомендації та положення, які побудовані тибетськими науковцями спрямовані на встановлення чітких обмежень для здійснення процесу суперечки, з метою примусити опонентів спрямовувати свої зусилля саме на наукову діяльність, тобто на захист своєї позиції і спростування позиції опонента, що в свою чергу дозволяє збільшити кількість достовірного знання в межах тибетського філософського знання. Та суворість, з якою традиційно ставилися до переможених учасників суперечки (їх можливе потрапляння у рабство або навіть самогубство, однієї людини або декількох) яскраво відображають надважливе значення філософсько-світоглядних теорій як для тибетської філософської культури взагалі, так і для конкретних дослідників, науковців.

Саме для збільшення імовірності перемоги в диспуті, правилам суперечки навчали з самого початку навчання і вимагали від учнів досконалого, доведеного до автоматичності, знання правил, принципів та засобів ведення філософського диспуту. Саме для цього була створена шкільна суперечка, як дещо спрощений варіант "дорослої", "наукової", основною метою якої було виховання учнів, їх ґрунтовна підготовка до важкого, дорослого шляху на якому часто зустрічається необхідність використовувати власний розум, знання, кмітливості захищати свої інтереси, положення під час різного роду суперечок.

Надійшла до редколегії 11.03.2005

М.П. Плахтій, асп.

## ЛОГІКА В ДУХОВНИХ НАВЧАЛЬНИХ ЗАКЛАДАХ УКРАЇНИ ДРУГОЇ ПОЛОВИНИ ХІХ-ПОЧАТКУ ХХ СТ.

*У цій статті висвітлені певні аспекти викладання логіки в духовних навчальних закладах України другої половини ХІХ – початку ХХ ст.*

*Some aspects of teaching logic in the theological educational institutions in Ukraine in the second part XIX – beginning of the XX century are enlightened.*

Сучасний розвиток українського суспільства та вітчизняної науки вимагає підготовки спеціалістів, які можуть

на належному рівні проводити всебічні та ґрунтовні наукові дослідження. У зв'язку з цим вивчення історії стано-

влення логічних знань в Україні межі XIX – XX ст. має значне історико-пізнавальне значення і впливає на науково-освітню діяльність сучасної української інтелігенції.

Певні аспекти викладання логіки в духовних навчальних закладах України розкрили у своїх філософських та історичних дослідженнях відомі українські та російські вчені В.Горський, В.Івлев, Я.Ісаєвич, О.Карпенко, Н.Мозгова, М.Попович, Н.Стяжкін, М.Ткачук та інші. Однак я в рамках цієї статті на матеріалі друкованих та рукописних матеріалів спробую висвітлити проблеми викладання логіки в духовних навчальних закладах в логічному аспекті, так як повного дослідження історії логіки в Україні іще немає.

Наприкінці XIX – початку XX ст. українська наука, в тому числі і логіка, не розвивалась вільно. Однією з причин такого становища була заборона української мови. Всі праці з логіки цього періоду писались та публікувались українськими науковцями російською мовою. Тому наукові надбання знаних українських науковців логіків розглядались в історії російської, а не власне української логіки.

Духовна освіта в Україні складалася з духовних училищ, духовних семінарій із чотирирічним та шестирічним терміном навчання та Київської духовної академії.

Найнижчим ступенем духовної освіти були духовні училища, їх в Україні було близько 300, дисципліна "логіка" тут не викладалась. Так само вона не викладалась у духовних семінаріях із чотирирічним терміном навчання. А у семінаріях із шестирічним терміном навчання, що готували богословів, логіка викладалась. Так, у Подільській духовній семінарії навчання складалось із трьох відділів: нижчого, середнього й вищого із дворічним терміном навчання на кожному. Дисципліна "логіка і психологія" вивчалася на середньому відділі, другому році навчання, вона читалась по кафедрі словесності, хоча у програмі та підручниках логіка називалась початковою філософською наукою.

Найдавнішою та найбільш ушлявленою серед вищих духовних закладів була Київська духовна академія (КДА), яка бере свій початок від Києво-Могилянської академії. Починаючи з 1819 року, духовна академія готувала наукові кадри не тільки для навчальних духовних закладів, але й для інших навчальних закладів України. Академія прагнула дати своїм вихованцям належну наукову підготовку, дбаючи про високий рівень викладання не тільки богословських, але й загальноосвітніх предметів, в тому числі логіки. Програма чотирирічного навчання в академії поділялась на богословське, церковно-історичне та церковно-практичне відділення. Основу студентів академії складали кращі випускники духовних семінарій, що походили з родин священнослужителів.

У другій половині XIX – на початку XX ст. логіку в КДА викладали відомі професори П.Авсеньєв, С.Гогоцький, Ф.Гусєв, В.Карпов, П.Ліницький, Й.Міхневич, О.Новицький, С.Остроумов, І.Скворцов, П.Юркевич та інші. Логіка як дисципліна завжди була обов'язковим предметом, що викладався на першому або на другому курсі. Обов'язковою для всіх студентів була також письмова наукова робота з логіки.

Першим викладачем логіки у КДА був Іван Михайлович Скворцов, учень Петербурзької академії, якого одразу після закінчення було направлено для формування філософської кафедри. Перші чотири роки, починаючи із 1820 р., він сам викладав усі філософські дисципліни. За академічним уставом перші викладачі новоствореної академії іще до початку навчального року подавали розширені конспекти лекцій комісії для розгляду. Як зазначають студенти, усі лекції Івана Михай-

ловича мали логічну систему, думки викладались ясно і точно, "без прикрас". Із перших років існування КДА І.Скворцов вимагав постійного відвідування студентами лекцій та вважав за потрібне постійно перевіряти засвоєний матеріал, не підтримуючи звичаю перевірки матеріалу на екзамені. У своїх лекціях він виступав за вивчення не тільки Платона, Канта, Лейбніца, Шеллінга, погляди яких особливо підтримував, але й Спінози, Гегеля та інших. Впродовж 30 років професорської служби він виховав численну плеяду своїх учнів. Один із останніх його курсів присвячувався "Органону" Аристотеля. У 1849 р. один із молодих викладачів почав читати курс нової логіки Гегеля, саме підтримуючи його, І.Скворцов хотів співставити із новою логікою логіку Аристотеля для перевірки руху цієї "великої філософської науки". Отже, головною заслугою І.Скворцова є внесення нового елементу критичного мислення у свої лекції та створення умов для розвитку та формування логічних знань в київській науковій школі.

Одним із найбільш шанованих професорів КДА був Орест Маркович Новицький (1806–1884), випускник 1831 р., який в період із 1834 по 1837рр. працював у ній викладачем, а потім після підвищення кваліфікації в університетах Німеччини став професором Київського університету. Значної уваги варті дві його праці з логіки "Керівництво з логіки, складене ординарним професором Унів.Св.Володимира Орестом Новицьким" та "Коротке керівництво з логіки з попереднім оглядом психології для середніх навчальних закладів".

Логіку на той час вважали формальною наукою, тому що вона обмежувалась аналізом одних форм мислення і зовсім не сприяла пізнанню. О.Новицький цю точку зору заперечував: "У такому випадку логічні форми були б мертвим та бездіяльним вмістилищем уявлень та думок, і вивчення таких форм було б щодо пізнання істини непотрібним та зайвим"<sup>1</sup>. На його думку, логіка є наука про закони природного і правила штучного мислення, вона протиставляється тому поняттю, що панує у новітніх філософських школах, за якими мислення повинно мати у собі або із себе виводити свій власний і незалежний від досвіду зміст, і за яким логіка перетворюється в науку матеріальну. Суперечки ж про формальність або матеріальність логіки знаходяться у взаємозв'язку із загальними суперечками між досвідом та умоглядністю. Оцінюючи вплив відомих філософів на логіку, О. Новицький вказує, що Кант відрізняв формальну від своєї матеріальної логіки, тож у нього самого і в його учнів вона була позбавлена згубного впливу Кантової метафізики і навіть завдячує цій школі певним вдосконаленням та подальшим розвитком. Що ж до школи Гегеля, то на думку О.Новицького, його учні прагнуть формальну логіку замінити своєю умоглядною, і звичне, засноване на законах природи мислення, підпорядкувати своєму діалектичному методу.

Досить цікавими та прогресивними для свого часу є думки О.Новицького щодо законів мислення, які він визначає як такі, що служать правилами для пізнання і розвитку усіх загалом відношень між думками, і тільки у цьому застосуванні отримують свою силу подібно законам природи із неусвідомленою необхідністю. Головними, до яких сходяться усі інші внутрішні та суттєві відношення предметів, є відношення тотожності і причинності. Відповідно до таких міркувань О.Новицький виокремлює два основні закони мислення: закон тотожності та закон підстави. До закону тотожності вчений додає закон нетотожності, а до закону підстави — закон безпідставності. Головним аргументом таких доповнень є той факт, що у випадку тотожності та причинності ми часто не знаходимо і не заперечуємо їх у



предметах мислення. Оскільки мислення не обмежується відкриттям і розвитком вказаних відношень тільки в дійсності, але й слідує за ними навіть в області можливого, тому і закон тотожності і закон нетотожності розширюється до закону несуперечності та суперечності, аналогічно закон підстави можливо розширити до закону правдоподібності та неправдоподібності. Закон тотожності Орест Маркович формулює так: річ є те, чим вона є, а не чимось іншим; кожна річ рівносільна сама собі, а не іншій. А закон нетотожності:  $A \neq B$ , ця річ не є чимось іншим.

О.Новицький скептично ставився до закону виключення третього, називаючи його уявним. Він формулює його так: "Кожна річ повинна бути або  $A$  або не  $A$ ; кожній речі із усіх можливих присудків приписується або ствердження, або заперечення. Цей уявний закон мислення ґрунтується на зовсім хибному уявленні про протилежності, що заперечують одна одну, за яким під не  $A$  варто розуміти, наприклад, під "нерозсудливий" розуміють усі можливі невизначені не  $A$ , всі інші, крім "розсудливий", а не часткове – заперечення, протилежність, як потрібно розуміти"<sup>2</sup>. Розв'язання такої ситуації О.Новицький бачить в обмеженні закону: із тих ознак, якими річ визначається, тобто до родової сфери яких вона належить, їй повинна приписуватися або сама позитивна ознака, або її заперечна протилежність.

Отже, головною ознакою його логічних поглядів є те, що визначаючи логіку, як науку про закони природнього мислення, він суперечить пануючому погляду на задачу та значення логіки, яку вважають керівництвом до мислення, або мистецтвом мислити. Слід відзначити прогресивне для свого часу ставлення до закону виключення третього, він вважав головним закон тотожності та нетотожності.

Іще один відомий представник релігійно-філософської школи, Памфіл Данилович Юркевич, випускник 1851 р. Він викладав у академії в 1851–1861рр. За наказом Імператора його було переведено у Московський університет на кафедру філософії із званням ординарного професора. У данній статті вперше розглядаємо його логічні погляди, що висвітлені у рукописах "Програма і читання по логіці", "Лекції по логіці", "Логічні дослідження Тренделенбурга", "Виписки із логіки Г.Х.В.Зігварта", "Простір і час", хоча його рукописна спадщина заслуговує окремого дослідження та публікації. У своїх роботах П.Юркевич визначає логіку як головну науку не тільки для наук уможливлених, але й для дослідних. Він стверджував, що логіка наука універсальна, вона дає законодавство іншим наукам незалежно від спеціального їхнього змісту, та говорить про умови істини взагалі, про норми, які потрібно досліджувати, щоб судження були істинними.

У своїх роботах з логіки професор застосовує багато схематичних позначень та прикладів із математики. Так, після формулювання закону тотожності вчений наводить приклад: "Коли ми доводимо, що площа трикутника рівна половині площі паралелограма, який має з трикутником однакову основу та однакову висоту, то ми у цьому випадку керуємось формулою  $A=A$ : величина площі першої фігури і величина половини площі другої фігури одна й та сама величина. Звідси і назва – тотожність"<sup>3</sup>.

П.Юркевич підтримував О.Новицького щодо поглядів на закон тотожності, вважаючи його головним, при цьому усі інші закони формулював та тлумачив найближче до сучасного трактування законів традиційної логіки.

У 70-х роках XIXст. логіку у КДА викладав приват-доцент Ф.Гусев. Він читав по дві лекції на тиждень для студентів першого та другого року навчання. У своєму курсі логіки Ф.Гусев виділяв такі теми: поняття про предмет; про відношення логіки до психології та мета-

фізики з розглядом вчень як представників формального напрямку, так і філософів, що "намагались примирити формалізм і реалізм в напрямку логіки"; дослідження законів мислення; відношення думки до слова; про форми мислення та про методи дослідження і систематичного викладу (аналіз, дедукція, синтез).

Значну увагу для сучасних дослідників мають рукописні семінарські роботи студента КДА Якова Буханцева, який у своїй праці "Досвід виведення основних законів мислення" зробив цікаві узагальнення щодо сутності закону. На його думку, закон – це окреслення, визначення, обмеження постійного предмета. Закони бувають зовнішні та внутрішні. Зовнішні приходять у предмет ззовні, такими є закони суспільні; внутрішні притаманні самій сутності предмету, так що із знищенням закону знищується і предмет.

У дослідженні проблем законів мислення та силогізму особливу вартість мають дві семінарські роботи учня Київської семінарії Симіона Трегубова. До речі, в 1884 р. одну з його робіт було направлено на присвоєння вченого звання магістра. Так, у роботі "Значення законів мислення" під законом взагалі він розумів правила, якими ми керуємось у своєму житті; а під законом мислення – вказівки, якими визначається правильність будь-якого процесу мислення. На його думку, щоб відбулося мислення, потрібен предмет мислення і той, хто мислить. "Людина мислячи у своїх діях усвідомлює себе одним і тим самим, або тотожним, а від власної тотожності переходить до тотожності і окремих своїх уявлень, які можуть бути мислими не інакше як тільки рівні самому собі, і на цьому ґрунтується закон тотожності. Предмету мислення ми або приписуємо відому ознаку, або не приписуємо. Звідси виникає закон протиріччя; згодом тому ж предмету мислення із двох протилежних ознак приписуємо або одну, або іншу, але не щось середнє між ними: звідси випливає закон виключення третього, за яким ми повинні усвідомлювати чому мислиться відомий предмет саме так, а не інакше"<sup>4</sup>.

У роботі "Логічне значення силогізму" С.Трегубов зазначає, що силогізм – це поєднання суджень, у якому ми виводимо із одного або кількох суджень (засновків) нове судження або висновок, як наслідок із засновків. Але для того, щоб вивести висновок необхідно, щоб один із засновків був загальним. Достовірність висновку обумовлюється достовірністю загального засновку, а достовірність загального засновку, якщо вона виражає загальний факт, у свою чергу, ґрунтується на спостереженні часткових випадків.

Таким чином, на думку С.Трегубова, якщо виводити частковий випадок із загального засновку, що поширюється на увесь випадок, ми повертаємось туди ж, тому що при складанні загального твердження беремо до уваги і даний частковий випадок, інакше б загальне твердження не було б істинним, якщо часткове відоме раніше загального, то, виводячи часткове із загального, ми тим самим робимо логічне коло. Тому, вважає він, немає, мабуть, необхідності складати умовивід і виводити часткове із загального, якщо це часткове відоме раніше загального. Такий погляд на силогізм, на думку С.Трегубова, випливає із того, що ми дивимось на більший засновок, як на вираження загального факту, який ґрунтується на спостереженні часткових випадків. Якщо ж більший засновок виражає не загальне твердження, а необхідний закон, що ґрунтується не на досвіді, хоча і підтверджується досвідом, а на певних об'єктивних основах, то підводячи частковий випадок під цей закон ми не робимо кола, тому що при складанні загального твердження не брали до уваги даний випадок. При такому погляді на загальний засновок силогізм-

му він отримує важливе значення у прогресивному розвитку людських знань, тому що довіряє нам нову думку, і, крім того, у багатьох випадках заміняє досвід, бо досвід не може означити усіх часткових випадків.

Отже, можна стверджувати, у своїх семінарських роботах учні намагались обмірковувати отриманий теоретичний матеріал та викласти свої думки та бачення основних положень логіки.

Після вибуття із академії доцента Миколи Єфремова, що кілька років читав "логіку та метафізику", для підготовки на вакантну кафедру Рада академії залишила студента, що відмінно закінчив навчання, Д. Богдасьовського. Але професор П.Ліницький, що близько 20 років читав курс історії філософії в академії, просив перевести його на кафедру логіки та метафізики, як більш складну та зручну для викладача з досвідом. Найважливішими питаннями дисципліни "логіка та метафізика" у його лекціях були питання про взаємовідношення логіки та метафізики, форми мислення та методи, закони мислення та систему метафізики.

У своїх наукових працях вчений відзначав, що задача формальної логіки полягає головним чином у викладенні норм та умов правильного мислення, роз'ясненні помилок, які можливі у мисленні. Логіка, що розуміється таким чином, є посібником, дисципліною, а не наукою. Щодо форм мислення, П.Ліницький зауважував, що основною формою мислення потрібно визнати судження, оскільки не має такої думки, яка б не могла бути виражена у формі судження, вона поширюється на увесь акт мислення, і найскладніша форма мислення розкладається на окремі судження. Саме ж мислення, на його думку, є діяльністю розрізняючою та об'єднуючою. Тому, якщо судження є форма розрізнення, то і протилежний акт мислення, а саме акт об'єднання, також виражається у окремій формі, якою є частково поняття, частково умовивід. Отже, умовивід є логічне поєднання суджень, а поняття – логічне поєднання найважливіших елементів судження – предикатів.

Відносно силіогізму професор П.Ліницький не впевнений у доцільності із більшого виводити менше, оскільки нічого нового ми не отримуємо, навпаки втрачаємо, бо у вихідному пункті ми маємо більше, а у кінцевому – нічого. Він стверджує, що силіогізм не є знаряддям отримання нових знань, і не може бути засобом доведення для положення уже заданого. Оскільки сила доведення полягає у загальному положенні, але кожне загальне положення отримується через узагальнення окремих випадків. Отже, воно є підсумком часткових спостережень окремих випадків. На цій підставі він прийшов до висновку, що силіогістичний висновок часткового із загального у розумінні доведення є колом, положення, яке у ньому доводиться, саме служить основою для утвердження істини того положення, яким воно доводиться. Такі думки є подібними до попередньо викладених думок студента С.Трегубова, хоча отримані висновки у них відрізняються. Ці міркування П.Ліницького привели його до висновку, що силіогізм не має ні гносеологічного, ні логічного значення; не має доказової сили, а тому не може бути знаряддям отримання нових знань. Отже, основне значення професор П.Ліницький надає індукції, оскільки дедукція можлива лише тоді, коли наявне загальне положення, а воно може бути дане тільки завдяки індукції. Ці погляди вирізняють його з-поміж інших науковців, що розглядали дедуктивний метод, як головний, та не заперечували силіогізм.

На початку XX століття лекції з логіки у Київській духовній академії викладав Семен Гаврилович Остроумов (1883–?), що народився в Кубанській області, м. Катеринодар, навчався у Катеринодарському духовному учили-

щі, потім у Ставропольській духовній семінарії, після закінчення якої вступив до КДА. Після закінчення, залишився професорським стипендіатом впродовж 1909–1910 н.р., після чого був обраний радою професорів академії доцентом кафедри логіки і систематичної філософії.

Згідно віднайденого нами рукописного конспекту лекцій доцента С.Остроумова, він викладав курс систематичної логіки у 1912–1913 н.р. У своєму курсі велику увагу він приділяє історії логіки, аргументуючи це так: "Історія логіки показує нам, що питання про сутність законів і елементів думки по-різному вирішувались філософами. Ми знаємо про формальну логіку у вузькому значенні цього слова (Кант), про формальну логіку у більш широкому розумінні цього слова (Декарт, Вольф), про індуктивну логіку (Міль), знаємо про метафізичне вирішення логічних проблем (Гегель), можна іще згадати про математичний відрізок логічного формалізму, що веде свій початок від геніальних замислів Лейбніца, що лише у наш час окріпили, отримали належну оцінку серед вчених і філософів, і ось якщо підійти до обговорення усіх цих напрямків, то отримаємо те, що кожне із них окремо страждає однобокістю, приймаючи частину за ціле"<sup>5</sup>. Якщо не зважати на цю односторонність, на думку С.Остроумова, усі погляди зовсім один одного не виключають і можуть бути об'єднані у одній науці — чистій логіці.

Семен Гаврилович зауважує, що часто змішують логічну та психологічну точки зору на мислення, і стверджує, що потрібно розрізняти два моменти: законодавчий (логічний) та фактичний (психологічний). У першому випадку ми маємо справу із законами думки, у другому – із такими природними функціями свідомості, які приводять цей ідеальний апарат думки до життя. Основним елементом мислення С.Остроумов визначає судження та стверджує, що у процесі судження необхідно різко відмежовувати одну від іншої дві сторони: реальну – психологічну та ідеальну – логічну. Перша складається із актів, функцій і є об'єктом психології, друга – ідеальне правило, закон, що складає предмет логіки у чистому вигляді. Сутність поняття, на думку Семена Гавриловича, в ідеальних законах розуму, який вказує при обробці окремих перцепцій, сприйнятті, зводить до єдності головні, суттєві ознаки предмета. В загальному своєму виді форма поняття є ідеальний зміст свідомості, що приписує, зводить до єдиного головні "суттєві ознаки предмета".

Щодо законів мислення С.Остроумов говорить: "Процес орієнтації елементарних форм думки в конкретних враженнях у свідомості регулюється законами думки. Закони ці з анатомічною необхідністю впливають із сутності елементарних форм думки"<sup>6</sup>. Емпіричний погляд на закони думки, зауважує С.Остроумов, неправильний, оскільки без законів мислення неможливо обійтися, і якщо емпіризм це стверджує, то лише на словах, а не на ділі. Отже, підсумовує він, без законів мислення немає ніякого мислення, "закони мислення не звички і не абстракція, а ідеальна умова всякого знання"<sup>7</sup>.

Простежуючи розвиток логічної думки у київській школі можна зробити такі висновки: 1) розробка викладачами власних навчальних програм та курсів лекцій із логіки сприяла виокремленню та розвитку логічних поглядів представників київської школи; 2) нові міркування щодо основних законів логіки (О.Новицький, П.Ліницький, П.Юркевич); 3) розв'язання питання кола у силіогізмі (П.Ліницький, С.Трегубов); 4) поступове відокремлення психології та метафізики від логіки; 5) розробка традиційної логіки київською школою сприяла розвитку логічних знань, поступовому переходу від традиційної до математичної логіки.

Так, саме духовні навчальні заклади в другій половині XIX – початку XX ст. зробили вагомий внесок у розвиток та становлення логіки як науки. Адже саме вихованці КДА під впливом своїх професорів, ставали дослідниками та викладачами логіки, пропагуючи київську школу логіки. Викладання логіки у таких навчальних закладах не обмежувалось суворими догматичними концепціями, а, навпаки, стимулювало розвиток логічної думки у в Україні.

<sup>1</sup>Руководство к логике, составленное ординарным профессором Унив. Св. Владимира Орестом Новицким. К., 1841. – С.13; <sup>2</sup>Там само. – С.47–48; <sup>3</sup>П.Д.Юркевич. Из логики. – Институт рукописів Національної бібліотеки України ім. В.І.Вернадського, ф.ДА 352 Л, оп. №18, арк.90; <sup>4</sup>Трегубов Симеон. Значение законов мышления. Семинарское сочинение. – Институт рукописів Національної бібліотеки України ім. В.І.Вернадського, ф.20, оп. №34, арк.1; <sup>5</sup>Семен Гаврилович Остроумов. Лекции по систематической логике. – Институт рукописів Національної бібліотеки України ім. В.І.Вернадського, ф.160, оп. №1808, арк.90; <sup>6</sup>Там само. – Арк.103; <sup>7</sup>Там само. – Арк.105.

Надійшла до редколегії 11.03.2005

В.М. Покорська, асп. (НАУ, Київ)

## ПОРІВНЯЛЬНИЙ АНАЛІЗ СИСТЕМ ЕТИЧНИХ КАТЕГОРІЙ АРИСТОТЕЛЯ, ТЕОФРАСТА Й СЕНЕКИ

*У статті досліджуються категорійні трансформації моральності в суспільстві греко-римського періоду історії. Проблема ставиться в контексті співвідношення моралі та моральності, етики та логіки, етики й політики в античній Греції та стародавньому Римі, а також в контексті відмінностей форм державного устрою. В якості об'єкту аналізу категорійних трансформацій моральності обрані "Нікомахова етика" Арістотеля, "Характери" Теофраста, а також "Нравственные письма к Луциллиу" Сенеки, оскільки вони відображають вузлові моменти розвитку історії греко-римського періоду. На прикладі вказаних вище праць можна прослідкувати такі трансформації категорій моральності: від позитивного морального ідеалу, системи позитивних категорій (що втілюється в праці Арістотеля), через систему негативних категорій Теофраста до етики виправдання пороків, подвійної моралі (у Сенеки).*

*The article represented the research on the morality categories transformations in the greek-rome society. The problem arises in the context of moral and morality, ethics and logic, ethics and politics correlation in ancient Greece and Rome, and in the context of state government forms differences as well. As the object analyses the following works are studied: "Nikomah ethics" by Aristotle, "Characters" by Theophrast, "Morality letters to Lucilius" by Seneca. This very masterpieces demonstrate the key-points in the greek-rome society development. Taking this into account we are able to follow up the transformations in morality categories: from the positive moral ideal and from the positive categories system (described by Aristotle), through the system of negative categories (Theophrast), down to the ethics of evil legitimization, double morality (by Seneca).*

Актуальність проблеми статті обумовлюється особливостями категорійних трансформацій моральності в суспільстві греко-римського періоду історії та їх сучасних максим. Метою статті є виявлення траєкторії трансформувальних системи етичних категорій античної доби та її зв'язок зі зміною форм державного управління. Проблема ставиться в контексті співвідношення моралі та моральності, етики та логіки, етики й політики в античній Греції та стародавньому Римі.

В науково-дослідницькій літературі також констатувалися відмінності етичних поглядів різних філософів античності, проте, на мій погляд, недостатньо уваги приділялося їх логіко-гносеологічним передумовам, в тому числі в контексті відмінностей форм державного устрою. Найбільш відомими роботами з даної проблематики є "Очерк истории греческой этики до Аристотеля" Е.Радлова<sup>1</sup>, де автор висвітлює свої погляди щодо завдань етики, окреслює загальні характеристики грецької етики, дає оглядову характеристику поглядів давньогрецьких філософів. Другою в переліку, але не за своїм значенням, є робота А.Чанишева "Философия древнего мира"<sup>2</sup>, в якій автор висвітлює етичні концепції представників античної філософії. Не можна не згадати й працю Ф.Енгельса "Положення сім'ї, приватної власності та держави"<sup>3</sup>, в якій докладно висвітлюється становлення Афінської держави, трансформації форм правління та причини її занепаду та відображення цього процесу в моральних параметрах суспільних відносин; а також "Историю античной эстетики" А.Лосева<sup>4</sup>, який виводив внутрішній взаємозв'язок античної етики та естетики та інші.

Першими трактатами з етики є "Нікомахова етика" Арістотеля<sup>5</sup>, "Характери" Теофраста<sup>6</sup>, а також "Нравственные письма к Луциллиу" Сенеки<sup>7</sup>. Ці праці взяті в якості об'єкту аналізу категорійних трансформацій моральності, оскільки вони відображають вузлові моменти розвитку історії греко-римського періоду. Перед аналізом власне категорійних трансформацій моральності доцільно буде стисло викласти суть етичних концепцій названих авторів та висвітлити логіко-гносеологічні пе-

редумови їх формування. Система етичних категорій Арістотеля являє собою логічне завершення пошуків етичної думки класичної доби античності. Мабуть, не зовсім правильно буде називати Арістотеля батьком етичної науки, однак, цілком справедливо буде визнати його заслугою формування першої системної праці з етики. "Нікомахова етика" Арістотеля постає як результат становлення категорійної системи етики античності.

Становлення етичних систем греко-римського періоду визначалося способом життя тогочасного суспільства. Необхідно звернути увагу на те, що людина в античній Греції повинна була бути універсальною, тобто розвиток особистості базувався на гармонії духовного та фізичного начал в людині. Підтвердження цьому можна знайти в праці Арістотеля: "...тот, конечно, не очень пригоден к блаженству, у кого вид непрстойный, или кто неблагородного происхождения, или холост, или бездетен, а еще менее пригоден тот, дети коего или друзья совсем дурны..."<sup>8</sup>. Важливу роль в житті греків відігравали різні змагання, метою яких було вдосконалення майстерності. Можливо, саме тим, що в розумінні древніх греків людина повинна бути розвинутою *всесторонньо*, пояснюється значна кількість проявів людської вдачі, яким приділяє увагу Арістотель у своїй праці.

Крім того, в епоху античності поняття "людина" було майже тотожним поняттю "громадянин". Тому діяльне втілення людських чеснот розумілося як служіння батьківщині, а сама етика тісно перепліталася з політикою. Сам Арістотель називав політику найбільш могутньою та архітектонічною наукою, оскільки "...наиболее уважаемые способности служат ей, как, например, стратегия, экономика, риторика"<sup>9</sup>. "Главная цель политики, – пишет он, – состоит в том, чтобы придать гражданам известного рода хорошие качества и сделать их людьми, поступающими прекрасно..."<sup>10</sup>. Тому саме політика "...предписывает, что следует делать и от чего воздерживаться..."<sup>11</sup>. Таке розуміння людини знайшло відображення й в тому, що багато грецьких філософів ототожнювали розуміння "законного" та "справедливого".

Арістотель розрізняє ці поняття. Він наголошує на тому, що закони повинні бути справедливими. Однак на практиці не всі закони є такими, оскільки законодавці не можуть передбачити всіх життєвих ситуацій. Тому іноді трапляються колізії, коли справедливість опиняється ніби "поза законом". Проте, хороші законодавці в таких випадках одразу виправляють та доповнюють недосконалі закони. Також мають місце й протилежні ситуації, наприклад, коли суддя вирішує спори упереджено, але залишається в рамках законності, він чинить несправедливо тощо. Тому Арістотель дає декілька визначень справедливості: 1) справедливість як дотримання законів, 2) справедливість, що виявляється у рівному відношенні до всіх інших, 3) справедливість в розподілі почестей, 4) справедливість як зрівняння того, що являє собою предмет обміну (як еквівалент обміну матеріальних благ). Взагалі, справедливість Арістотель розуміє не як зрівнялівку, а як пропорцію: "...делите по достоинству"<sup>12</sup>.

В цілому, етичну систему Арістотеля можна назвати позитивною, оскільки головну увагу він приділяє поняттю блага та людських чеснот, найвищою з яких він вважає справедливість: "В справедливости заключаются добродетели"<sup>13</sup>. Доброчесність визначається Арістотелем як середина: "Итак, добродетель – преднамеренное (сознательное) приобретенное качество души, состоящее в субъективной середине и определенное разумом, и при этом определенное так, как бы ее определил благоразумный человек, середина двух зол – избытка и недостатка. Сверх того, она и потому середина, что порок переступает границу должного в аффектах и действиях – то по отношению к избытку, то по отношению к недостатку; добродетель же находит и избирает середину"<sup>14</sup>. Наприклад, щедрість є серединою між скупістю та марнотратством, люб'язність – середина між улесливістю та строптивістю, мужність – середина між боягузством та нерозважливою відвагою тощо. Взагалі, категорію міри як одного з принципів людської діяльності називав ще Піфагор<sup>15</sup>. Людські чесноти Арістотель поділяє на дві групи: діаноетичні (або інтелектуальні) та етичні (вольові або практичні)<sup>16</sup>, співвідносячи їх з різними частинами людської душі: "...душа имеет две части: одну разумную, другую не разумную. ...разумная душа делится на две части: первой из них мы созерцаем те принципы бытия, которые неизменны, второй – те, которые могут изменяться. ... Назовем одну из частей разумной научной, а другую рассудочной..."<sup>17</sup>. При цьому більш значущими Арістотель вважав саме діаноетичні чесноти, оскільки вони керуються розумом та істиною, коли ж розум відступає від істини, чесноти перетворюються на свою протилежність – пороки. Схожі думки знаходимо у Сократа, який причину людських пороків вбачав в омані розуму: "...Никто не зол добровольно, а лишь по неведению..."<sup>18</sup>, а також у Платона, який людські чесноти також співвідносив з частинами душі<sup>19</sup>. За Платоном (концепція Платона заслуговує більшої уваги, оскільки саме на її основі Арістотель розвиває своє вчення, але вже з інших позицій. Нагадаємо, що Платон поділяв всесвіт на світ ідей та світ речей. Знання людини він тлумачив як спогади людської душі з того часу, коли душа перебувала в світі ідей, а людські помилки (в думках та вчинках) Платон пояснював недосконалістю світу речей. Згідно позиції Платона, моральне падіння людини відбувається тоді, коли низькі прагнення людини повстають проти розуму. Тому саме розум виступає в якості критерію моральності людини, взагалі можна сказати що розум отожднюється з доброчесністю. Людське благо Платон розумів як поєднання насолоди та розуму. Таке ж розуміння людського блага можна

знайти й у Арістотеля: "...благо человека заключается в деятельности души, сообразной с добродетелью..."<sup>20</sup>; "...наиболее приятен богу тот человек, который *поступает сообразно разуму*..."<sup>21</sup> (курсив мій – В.П.), душа має розумну та нерозумну частини, а нерозумна частина, в свою чергу, поділяється на прагнучу та мужню частини. При цьому мужня частина ближча до розумної. Цим трьома частинами людської душі відповідають три чесноти – мудрість, помірність та мужність. Справедливість, як головна чеснота, встановлює гармонію між ними. З трьома частинами душі Платон також співвідносить три соціальних класи в державі – правителі, ремісники та воїни. Справедливою є така держава, в якій кожен громадянин виконує свої обов'язки, не зазіхаючи на права та компетенцію інших, держава у Платона постає як соціальний організм, який може бути здоровим лише за умови, коли всі органи виконують свої функції<sup>22</sup>. Кращими правителями Платон називає філософів<sup>23</sup>, оскільки визначними їх якостями є: "...мужество, великодушие, способность к учению, память"<sup>24</sup>. Найгіршою формою правління він називає тиранію. Тиран "...в существе дела поистине есть раб, осужденный на величайшее ласкательство и унижение, – есть лстец перед людьми самыми негодными: он несколько не может удовлетворять и своим пожеланиям, напротив, во многом, по видимому, крайне нуждается и покажется действительно бедным, кто сумеет созерцать его душу в целостности; он всю жизнь проводит под страхом, непрестанно трепещет и мучится..."<sup>25</sup>, а також "...ему необходимо ... при управлении, – бывать, и ненавистником, и вероломным, и недружелюбным, и нечестивым, – угощателем и питателем всякого зла, и от всего этого сперва особенно самому быть несчастным, а потом сделать такими и своих ближних"<sup>26</sup>. Арістотель наслідує цю думку свого вчителя і також визначає найгіршою формою державного устрою тиранію. Найкращою формою правління він називає монархію, але підкреслює, що "Оба устройства монархические, но они во многом различны: тиран имеет в виду собственную пользу, монарх – пользу управляемых"<sup>27</sup>; а також: "... и хотя оно (благо – авт.) и тождественно для отдельного лица и государства, но кажется, будет делом более великим и совершенным постичь и спасти благо государства; хорошо это уже и для отдельного человека, но прекраснее и совершеннее для целого народа или государства"<sup>28</sup>. Таким чином, монархічна влада несе в собі певну небезпеку для громадян, а саме: "Царская власть переходит в тираннию, ибо тиранния – это дурное качество единоначалия, и плохой царь становится тираном"<sup>29</sup> (курсив мій – В.П.), і тому не може бути визнана дійсно кращою формою правління в будь-якій державі.

Що стосується інших можливих варіантів державного устрою, то Арістотель виводить таку систему: "Существуют три вида государственного устройства и равное число извращений, представляющих собою как бы растление первых. Эти виды государственного устройства – царская власть, аристократия и третий, основанный на разрядах; именно этому виду, кажется, подходит название "тимократия", однако большинство привыкло называть его [просто] "государственное устройство" (politeia). ... Аристократия [переходит] в олигархию из-за *порочности* начальников, которые делят [все] в государстве вопреки достоинству, причем все или большую часть благ [берут] себе, а должности начальников всегда [распределяют] между одними и теми же людьми, выше всего ставя богатство. Поэтому начальники малочисленные и плохие, вместо того чтобы быть *самыми порядочными*. Тимократия [переходит] в демократию, ибо эти виды государственного устрой-

ва имеют общую грань: тимократия тоже желает быть [властью] большого числа людей, и при ней все относящиеся к одному разряду равны. Демократия – *наименее плохое* [среди извращений], ибо она незначительно извращает идею государственного устройства"<sup>30</sup> (курсив мій – В.П.). Ми переконуємося в тому, що на думку Арістотеля успішний державний діяч повинен бути перш за все високоморальною людиною, своєрідним взірцем для інших; а для того, щоб стати успішним політиком, однієї освіченості замало, оскільки політик уособлює *позитивний* моральний ідеал. Підставою для такої висновки була форма державного устрою давньої Греції – рабовласницька демократія. Якщо взяти до уваги той факт, що раби не вважалися людьми, а в політичному житті держави приймали участь всі громадяни (підтвердження цьому можна знайти в праці Ф. Енгельса "Походження сім'ї, приватної власності та держави". Він пише: "...афинское государство... управлялось советом, состоявшим из пятисот избранных представителей десяти племен, а в последней инстанции – народным собранием, куда имел доступ и где пользовался правом голоса *каждый афинский гражданин*; наряду с этим архонты и другие должностные лица ведали различными отраслями управления и судебными делами. *Главы исполнительной власти в Афинах не было*"<sup>31</sup> (курсив мій – В.П.)), то вплинути на прийняття політичних рішень людина могла довівши правильність та обґрунтованість своєї позиції переважній більшості співвітчизників, а не одному правителю, що робило *практично* непотрібним лицемірство, улесливість, користолюбство, підлабузництво тощо.

Зовсім інша система етики у Теофраста<sup>32</sup>. В своїй праці "Характери" він називає тридцять людських якостей, серед яких не називає жодної позитивної. Починає Теофраст з лицемірства, і додає, що "...таких характерів, непростих, але підступних слід боятися більше, ніж змій"<sup>33</sup>. В числі якостей людської вдачі він аналізує такі: "Улесливість можна було б визначити як ганебний спосіб спілкування з іншими, який, проте, вигідний для облесника"<sup>34</sup>, "...запопадливість виявляється в надмірі послужливості у словах та вчинках. 2. А запопадливий – це, власне, такий, який обіцяє щось, але не може обіцяного виконати"<sup>35</sup>, "Недовірливість полягає в підозрі, що всі інші несовісні"<sup>36</sup>, "марнославство ... полягає в дрібязковому шанобливості"<sup>37</sup>, "бундючність полягає у зневазі до всіх інших людей, окрім себе самого"<sup>38</sup> та інші (курсив мій – В.П.). Але така система негативних категорій зовсім не означає, що Теофраст звеличує або виправдовує людські вади, чи подає поганий приклад для наслідування. В присвяті до "Характерів", звертаючись до Поліклета, він наголошує: "Я впевнений, Поліклете, що сини наші будуть кращими, якщо залишити їм ці записи, керуючись взірцями яких вони нададуть перевагу безпосередньому єднанню з людьми найвищої доброчесності і намагатимуться ні в чому їм не поступатися"<sup>39</sup>. Отже, його праця має на меті показати ганебні людські якості, які мали місце в тогочасному суспільстві. Слід зазначити, що Теофраст жив і творив в перехідну епоху (в той час виникають філософські школи кініків, стоїків та скептиків. Попри всіх розбіжності їх позицій, всі вони приділяли увагу проблемам етики, і стояли на позиції, що людина аби досягти щастя повинна відмовитись від чуттєвих задовольств і подолати свої пристрасті та погані звички). Тому можна зробити висновок, що протиріччя рабовласницького суспільства та кризи Грецької державності втілювалися в моральному занепаді її громадян (Ф.Енгельс так описував тогочасну ситуацію: "...с развитием торговли и промышленности происходило накопление и концентрация богатств в

немногих руках, а также обнищание массы свободных граждан, которым только оставалось на выбор: или вступить в конкуренцию в рабском труде, самим взявшись за ремесло, что считалось *постыдным, низким занятием* и не сулило к тому же большого успеха, или же превратиться в нищих. Они шли – при данных условиях неизбежно – по последнему пути, а так как они составляли массу населения, это привело к гибели и все афинское государство. Не демократия погубила Афины, как утверждают европейские школьные педанты, пресмыкающиеся перед монархами, а рабство, которое сделало труд свободного гражданина презренным"<sup>40</sup>). В своїй праці Теофраст називає і такі риси людського характеру: хамство, скандальність, лихослів'я, непристойність, безсоромність, огидливість, захланність та симпатія до негідництва. Тому систему негативних етичних категорій Теофраста можна розуміти як застереження.

У своїх "Нравственных письмах" Сенека загалом продовжує традицію стоїків, і наголошує на тому, що людина аби стати щасливою повинна досягти стану атараксії, безтурботності духу, і кожен день свого життя повинна сприймати так, якби він був останній, оскільки не має ніякого впливу на власну долю. Він пише: "...неизбежность смерти – великое благодеяние природы. ... Нужно избавиться от жадности жизни и заучить одно: безразлично, когда случится с тобою то, что все равно когда-нибудь случится. *В жизни важно благо, а не долгий век*; и нередко в том и благо, что он короток"<sup>41</sup> (курсив мій – П.В.). У своїй праці "О блаженной жизни" Сенека висвітлює своє розуміння людського блага: "...жизнь счастлива, если она согласуется со своей природой. Такая жизнь возможна лишь в том случае, если, во-первых, человек постоянно обладает *здравым умом*; затем, если дух его мужественен и энергичен, благороден, вынослив и подготовлен ко всяким обстоятельствам; если он, не впадая в тревожную мнительность, заботится об удовлетворении физических потребностей; если он вообще интересуется материальными сторонами жизни, не соблазняясь ни одной из них; наконец, если он умеет пользоваться дарами судьбы, *не делаясь их рабом*"<sup>42</sup> (курсив мій – В.П.). Таким чином, саме розум, знання та поміркованість людини є основою для доброчесності та щастя і аж ніяк не матеріальний достаток. Про це він також пише в IV листі: "Бедность, сообразная закону природы, – большое богатство. Знаешь ли ты, какие границы ставит нам этот закон природы? Не терпеть ни жажды, ни голода, ни холода. А чтобы прогнать голод и жажду, тебе нет нужды обивать надменные пороги, терпеть хмурую спесь или оскорбительную приветливость, нет нужды пытаться счастье в море или идти следом за войском. То, чего требует природа, доступно и достижимо, потеем мы лишь ради избытка. Ради него мы изнашиваем тогу, ради него старимся в палатках лагеря, ради него заносит нас на чужие берега. А то, чего с нас довольно, у нас под рукой. Кому и в бедности хорошо, тот богат"<sup>43</sup>. Яку ж людину Сенека вважає щасливою? Це ідеал мудреця-аскета: "Счастливым мы называем того, кто только благое и злокачественное настроение духа почитает за благо и за зло, кто свято исполняет нравственный долг и довольствуется добродетелью, кого случайные обстоятельства не могут сделать ни самонадеянным, ни малодушным, кто наибольшее значение придает тому благу, которое он может сам себе создать, для кого настоящим удовольствием будет ... *презрение к удовольствиям*"<sup>44</sup> (курсив мій – П.В.). Свою позицію стосовно співвідношення насолоди та доброчесності Сенека мотивує так: "...если бы удовольствие

и добродетель были неразрывно связаны, то мы не видели бы, что одни деяния приятны, но безнравственны, а другие, наоборот, безупречны в нравственном отношении, но зато трудны и осуществимы лишь путем страданий. К этому следует присовокупить, что удовольствия встречаются даже в самой позорной жизни, между тем как добродетель вообще не допускает порочной жизни, и что некоторые несчастны не вследствие отсутствия удовольствий, а, напротив, из-за избытка их. Ничего подобного не было бы, если бы удовольствие составляло неотъемлемую часть добродетели"<sup>45</sup>. Але ж не можна стверджувати, що життя доброчесної людини не містить ніяких насолод. В даному випадку насолода розуміється Сенекою саме як чуттєва насолода. Під вищою моральною насолодою стоїть розуміти атаксію. "Итак, когда мы говорим, что удовольствие есть конечная цель, то мы разумеем не удовольствия распутников и не удовольствия, заключающиеся в чувственном наслаждении, как думают некоторые, не знающие, или не соглашающиеся, или неправильно понимающие, но мы разумеем свободу от телесных и душевных тревог"<sup>46</sup>, – таке визначення насолоди дає Епікур, етичні погляди якого багато в чому співпадають з позицією стоїків. Сенека додає також, що "Никакое благо не принесет радости обладателю, если он в душе не готов его утратить, и всего безболезненнее утратить то, о чем невозможно жалеть, утратив"<sup>47</sup>.

Велику роль Сенека у формуванні моральності людини приділяє вихованню, зокрема – значенню прикладу для наслідування та найближчого оточення людини. Він пише, що "...память о великих людях не менее благотворна, чем их присутствие"<sup>48</sup>, а також: "Будешь жить вместе со скупым и алчным – жадность перейдет к тебе; будешь общаться со спесивцем – к тебе перейдет чванство; в дружбе с палачом ты не избавишься от жестокости; возьми в товарищи развратника – распалишься и твоя порочность. Хочешь освободиться от пороков – сторонись порочных примеров"<sup>49</sup>.

Проте не можна сказати, що Сенека дотримується якоїсь однієї позиції стосовно моральності людини, оскільки його праці містять багато суперечностей. Напевно, таку мінливість його поглядів можна пояснити тим, що сам Сенека не був людиною високої моральності. В його працях можна знайти, які слід розуміти як виправдання: "Ты говоришь одно, – замечает мой противник, а в жизни делаешь другое. Да ведь в этом лукавые люди, заклятые враги праведников, упрекали Платона, упрекали Эпикура, упрекали Зенона. Все они рассуждали не о своей личной жизни, а о том, как вообще следует жить. ... Если философы и не поступают всегда так, как говорят, то все-таки он приносит большую пользу тем, что они рассуждают, что они намечают нравственные идеалы"<sup>50</sup>. Але чого вартий моральний ідеал, якщо він не втілюється в реальну діяльність людини? Адже саме вчинки людини дають підстави для її моральної оцінки. Якщо згадати той факт з біографії Сенеки, що він був наставником найжорстокішого римського імператора Нерона, то доцільно було б поставити автору "Нравственных писем" запитання яке взагалі він має право давати моральні настанови, якщо не втілює їх у свої вчинках? На це Сенека відповідає так: "При первой возможности я буду жить так, как повелевает долг"<sup>51</sup>. Проте, цей аргумент виглядає просто смішно, оскільки мало хто в Римській імперії мав такі ж можливості, як Сенека – відомо, що він займав високі державні посади, а також був казково багатю людиною. "Беден не тот, у кого мало что есть, а тот, кто хочет иметь больше. Разве ему важно, сколько у него в ларях и закромах, сколько он пасет и сколько получает

на сотню, если он зарится на чужое и считает не приобретенное, а то, что надобно еще приобрести?"<sup>52</sup> – так виправдовує Сенека заздрість та користолюбство.

Частково подібні виправдання людських пороків Сенекою можна пояснити тим, що за умов необмеженої влади імператора вони стають потрібні людині аби зберегти свій соціальний статус, а іноді навіть своє життя, оскільки необмежена повнота влади однієї особи завжди перетворюється на свавілля правителя. Влада тирана завжди ґрунтується на силі та почутті страху підданих перед правителем, тому актуальною стає ідея особистої безпеки кожної окремої людини. Саме задля власної безпеки люди стають підлими, лицемірними. жорстокими тощо: "Многие готовы вытерпеть и кое-что похуже, готовы предать друга, чтобы жить подольше, собственноручно отдать на растление детей, чтобы только глядеть на свет – свидетель стольких злодеяний"<sup>53</sup>, Сенека також стверджує, що "...всякая жестокость происходит от немощи"<sup>54</sup>. Складається ситуація, за якої "...человек человеку грозит ежедневно. Зверей заставляет нападать или голод, или страх, а человеку погубить человека приятно" (курсив мій – В.П.). Взагалі, суть етики Сенеки можна виразити однією цитатою: "Никакое зло не велико, если оно последнее!"<sup>56</sup>.

Підсумовуючи викладене вище, можна прослідкувати такі трансформації категорій моральності: від позитивного морального ідеалу, системи позитивних категорій через систему негативних категорій до етики виправдання пороків, подвійної моралі. Форми державного устрою змінювалися таким чином: від демократії (Афіньська держава), коли політичні рішення приймаються загальними зборами громадян, через монархію до тиранії.

<sup>1</sup>Радлов Э. Очерк истории греческой этики до Аристотеля // Аристотель Этика. Политика. Риторика. Поэтика. Категории. – Мн., 1998. – С.11–125; <sup>2</sup>Чанышев А.Н. Философия древнего мира: Учеб. для вузов. – М., 1999; <sup>3</sup>Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства // Маркс К., Энгельс Ф. Избранные произведения. В 3-х т. Т.3. – М., 1985. – С.211–370; <sup>4</sup>Лосев А. История античной эстетики. – М., 1963; <sup>5</sup>Аристотель Этика. Политика. Риторика. Поэтика. Категории. – Мн., 1998; <sup>6</sup>Теофраст Характеры // Дзвін. – 2003. – № 2. – С.67–82; <sup>7</sup>Сенека. Нравственные письма к Луциллию // Антология мировой философии: Античность. – Мн., М., 2001. – С.690–740; <sup>8</sup>Аристотель Этика. Политика. Риторика. Поэтика. Категории. – Мн., 1998. – С.157; <sup>9</sup>Там само. – С.143; <sup>10</sup>Там само. – С.158; <sup>11</sup>Там само. – С.143; <sup>12</sup>Там само. – С.252; <sup>13</sup>Там само. – С.248; <sup>14</sup>Там само. – С.179; <sup>15</sup>Антология мировой философии: Античность. – Мн., М., 2001. – С.85; <sup>16</sup>Аристотель Этика. Политика. Риторика. Поэтика. Категории. – Мн., 1998. – С.167; <sup>17</sup>Там само. – С.278; <sup>18</sup>Антология мировой философии: Античность. – Мн., М., 2001. – С.97; <sup>19</sup>Там само. – С.109; <sup>20</sup>Аристотель Этика. Политика. Риторика. Поэтика. Категории. – Мн., 1998. – С.153; <sup>21</sup>Там само. – С.401; <sup>22</sup>Платон, Аристотель Политика. Наука об управлении государством. – М.; СПб., 2003. – С.133; <sup>23</sup>Там само. – С.169; <sup>24</sup>Там само. – С.176; <sup>25</sup>Там само. – С.263; <sup>26</sup>Там само. – С.264; <sup>27</sup>Аристотель Этика. Политика. Риторика. Поэтика. Категории. – Мн., 1998. – С.344; <sup>28</sup>Там само. – С.143; <sup>29</sup>Там само. – С.343; <sup>30</sup>Там само; <sup>31</sup>Сенека. Нравственные письма к Луциллию // Антология мировой философии: Античность. – Мн., М., 2001. – С.314; <sup>32</sup>Теофраст Характеры // Дзвін. – 2003. – № 2. – С.67–82; <sup>33</sup>Там само. – С.67; <sup>34</sup>Там само; <sup>35</sup>Там само. – С.73; <sup>36</sup>Там само. – С.75; <sup>37</sup>Там само. – С.76; <sup>38</sup>Там само. – С.78; <sup>39</sup>Там само. – С.67; <sup>40</sup>Сенека. Нравственные письма к Луциллию // Антология мировой философии: Античность. – Мн., М., 2001. – С.315–316; <sup>41</sup>Сенека. Нравственные письма к Луциллию // Антология мировой философии: Античность. – Мн., М., 2001. – С.714; <sup>42</sup>Сенека О блаженной жизни // Антология мировой философии: Античность. – Мн., М., 2001. – С.740; <sup>43</sup>Сенека. Нравственные письма к Луциллию // Антология мировой философии: Античность. – Мн., М., 2001. – С.695; <sup>44</sup>Сенека О блаженной жизни // Антология мировой философии: Античность. – Мн., М., 2001. – С.740; <sup>45</sup>Там само. – С.742; <sup>46</sup>Антология мировой философии: Античность. – Мн., М., 2001. – С.543; <sup>47</sup>Сенека. Нравственные письма к Луциллию // Антология мировой философии: Античность. – Мн., М., 2001. – С.694; <sup>48</sup>Там само. – С.720; <sup>49</sup>Там само. – С.726; <sup>50</sup>Сенека О блаженной жизни // Антология мировой философии: Античность. – Мн., М., 2001. – С.747; <sup>51</sup>Там само; <sup>52</sup>Сенека. Нравственные письма к Луциллию // Антология мировой философии: Античность. – Мн., М., 2001. – С.691; <sup>53</sup>Там само. – С.714; <sup>54</sup>Сенека О блаженной жизни // Антология мировой философии: Античность. – Мн., М., 2001. – С.740; <sup>55</sup>Сенека. Нравственные письма к Луциллию // Антология мировой философии: Античность. – Мн., М., 2001. – С.721; <sup>56</sup>Там само. – С.693.

І.Г. Сидоренко, асп.

## ПАСІОНАРНІСТЬ ТА ХАРИЗМА. ТОЧКИ ПЕРЕТИНУ

*У статті розглядаються феномени "пасіонарність" та "харизма", зроблено спробу віднайти спільні риси цих явищ. In the article deals the phenomenons "passionarity" and "kharysma"/ It was mean the point of essence of this essence.*

Протягом XIX-XX ст. дослідники історії переважно поділяли погляди історичної наукової школи, яка стояла на позиціях єдиного процесу прогресивного розвитку від первісності до цивілізації. Вчення російського дослідника етносу Льва Миколайовича Гумільова контрастує з положеннями історичної наукової школи. Його ідеї можна віднести до культурно-історичної традиції, яка постулює, що кожен етнос розвивається власним, індивідуальним шляхом. До представників цієї школи належать М.Я.Данилевський, О.Шпенглер, А.Тойнбі. Втім, цікаве та оригінальне вчення – пасіонарну теорію етногенезу – розробив саме Л.М.Гумільов. Відкриття Гумільовим пасіонарної теорії етногенезу має велике значення, адже ця теорія роз'яснює енергетичну природу історичного процесу. Вчений відповів на питання, яким мислителі задавалися протягом століть. Завдяки цьому можливе розуміння минулого, теперішнього та прогнозування майбутнього історичного розвитку.

Оскільки сферою наших наукових інтересів є етика, зокрема, етика відповідальності, ми розглянемо пасіонарність саме як психологічний феномен, а також зробимо спробу простежити зв'язок між явищами "пасіонарність" та "харизма".

Для того, щоб дати визначення пасіонарності, поставимо питанням: що спонукає до дії? яка потреба не дає жити спокійно, врівноважено? Звісно, коли людина зазнає ударів долі, в її душі може зародитися бунт; зрозуміло, коли людина реагує на зовнішні подразники (вторгнення на її територію, образу рідних людей тощо). Однак, що спонукає людину, яка має можливості жити розмірено та цілком забезпечено, йти на ризик та ще й заохочувати до цього інших?

Історія демонструє численні приклади, коли люди діяли всупереч логіці та інстинкту самозбереження. Приміром, екстремальні види спорту: альпіністи підкорюють багатотисячники, зустрічаючи на своєму шляху численні перешкоди (засипані снігом розщілини, снігові лавини тощо). Ці люди свідомо ризикують власним життям задля того, щоб випробувати себе, щоб пережити незабутні враження.

Учена-хімік Марія Склодовська-Кюрі довгий час, не маючи лабораторії, проводила свої досліді у бараці. Її руки були обпечені кислотою, вона соромилася їх показати. Жінка, яка б могла жити у багатстві, працювала не задля власної користі та слави, а задля науки й ідеї.

Вищенаведені приклади показують, що є люди, яким властиві внутрішні імпульси, направлені на досягнення ідеальних цілей. Це, власне, добре простежується й на прикладі християнських мучеників. Російський дослідник етносу Гумільов назвав ці цілі "ідеальними ілюзорними цілями", а внутрішнім імпульсам дав визначення "пасіонарність" (від латинського "passio" – пристрасть) – прагнення до дії, спрямованого на досягнення будь-якої мети, не обов'язково реальної. Рисами пасіонарності є висока психічна активність, енергійність, ініціативність, темпераментність, одержимість. Прояви пасіонарності легко відрізнити від буденних вчинків, які диктуються інстинктом самозбереження – вони стихійні та можуть бути самознищуючими. Пасіонарність безвідносна щодо морально-етичних норм: її проявами можуть бути як творчі, так і руйнівні дії; пасіонарії можуть здійснювати як героїчні вчинки, так і жахливі злочини. Головне для

людей цього типу – руйнація інерції, постійна потреба дії, зміна оточуючого середовища.

Наглядною ілюстрацією вибуху пасіонарності стали події, що відбулися наприкінці 2004 року в Україні. Хто б міг очікувати, що надзвичайно спокійні, терпеливі українці вийдуть на Майдан? Очевидно, внутрішня потреба дій, спрямованих на певні зміни, назривала давно. Потрібен був лише зовнішній поштовх. Даний приклад не викликає запитань щодо причин активності мас. Це – незадоволення умовами життя та песимістичні погляди у майбутнє. Однак, багато вчинків здаються нерациональними з точки зору буденної психології, але вони можуть бути цілком пояснені з огляду на багатошаровість людської психіки.

З огляду на це, вивчення природних механізмів походження пасіонарності здається важливим для розуміння неординарних людських вчинків та непрогнозованих соціальних процесів.

Прагнення людей до дії мають неоднакову силу. Л.М.Гумільов у своїй праці "Географія етносу в історичний період" розрізняє: (1) гармонійних особистостей (величина імпульсу пасіонарного напруження яких дорівнює інстинкту самозбереження) – це переважна більшість етносу, його ядро, звичайні люди, які відтворюють етнос, створюють та накопичують матеріальні цінності. Ідеалом для гармонійної особистості є врівноважена, опосередкована людина; (2) субпасіонаріїв (пасіонарність яких менша за інстинкт) – люди, які нездатні адаптуватися до соціального оточення, які не бажають стримувати власні вітальні потреби, егоїстичні, аморальні, непрацездатні, нетворчі особи. Яскравим прикладом субпасіонаріїв є кримінальні злочинці, бродяги та солдати-найомники; (3) людей, у яких пасіонарне напруження вище за інстинкт самозбереження. Лише в останньому випадку ми маємо пасіонарних особистостей. Їх кількість дуже мала, але завдяки своїй енергії вони здатні створювати нові етноси та втілювати в життя найсміливіші ідеї, підкорювати народи та руйнувати держави. Саме з числа пасіонаріїв виходять люди видатні, неординарні, харизматичні.

І художня, і соціально-філософська література демонструвала непоодинокі приклади фіксації явища, яке не мало раціонального пояснення, і називалося то "дивовольською силою", то "пристрастю", то "волею", то "одержимістю". Науковці та філософи фіксували цей феномен, але не вводили в коло своїх понять.

Як зазначалося вище, у Льва Гумільова були попередники, які зверталися до проблеми діючої в глобальній історії та в індивідуальному житті енергії невідомого походження. У XX столітті надзвичайно популярності набув заснований Зігмундом Фрейдом психоаналіз, який мотивацію та людські вчинки трактує під кутом зору людської сексуальності. Учень Фрейда Карл Густав Юнг вважав, що людина діє під впливом колективного підсвідомого, стає одержимою надособистими силами. Ще ближче до Гумільова підводить нас російський мислитель Василій Розанов, який вивів, що підвищена чоловіча сексуальність знаходить вихід у активності історичних діячів.

Що стосується філософії, то ближче за все до пасіонарної теорії етногенезу підходить "філософія життя", представниками якої є Ф.Ніцше, А.Швейцер, А.Бергсон,



Х.Ортега-і-Гассет, О.Шпенглер та інші. Напрямок філософії, який склався у другій половині XIX ст. та набув своєї найбільшої популярності у середині XX ст., протиставляв розуму сили самого життя з їх ірраціональністю та недоступністю для раціонального осмислення. "Філософія життя" спирається виключно на поняття "життя": у людському житті важливе тільки саме життя, яке і наповнює змістом буття. На передній план виходить Воля до життя, яка дуже близька до вчення про "пристрасть".

Іспанський філософ Хосе Ортега-і-Гассет у своїй праці "Бунт мас" зафіксував феномен виникнення "масової свідомості" у європейських суспільствах. Характеристикою представника "маси" є стандартність та фізична інертність. "Людина-маса" живе без певного життєвого орієнтування, прагне до максимальної ідентичності з іншими. Тут простежується схожість з гумільовськими гармонійними (що стосується стандартності поведінки) та субпасіонарними (відсутність життєвих планів, інертність, соціальна безвідповідальність) особами. Ортега-і-Гассет протиставляє соціальному життю незалежність особистісного, наголошує на особливій ролі спонтанних проявів індивідуального та міжіндивідуального життя. Саме в основі індивідуального життя міститься вільний вибір людини. На цьому і робить наголос філософ: "...найрадикальніший поділ, який можна провести в людстві, – це поділ на два типи: ті, що від себе багато вимагають і беруть на себе все нові труднощі та обов'язки, і ті, що від себе нічого особливого не вимагають, а що для них жити – це бути щомиті тим, чим вони вже є, без зусилля самовдосконалюватись, тріскаючи, що їх несе течія"<sup>1</sup>.

Ще один представник "філософії життя" Альберт Швейцер сенс буття людини вбачав у постійному самовдосконаленні з метою покращення та гармонізації власної природи. Концепція Швейцера "благоговіння перед життям" – це вільне і виважене волевиявлення людини, яке передбачає життєстверджуючу етику, безмежну відповідальність за все живе на Землі. Швейцер зазначає, що сучасні державні, релігійні, соціальні об'єднання примушують індивіда відмовлятися від особистої думки, від власного мислення; духовно вільна людина представляє небезпеку для організованих об'єднань. Філософ закликає до осмисленого служіння ідеалу, який надає внутрішнього змісту існуванню індивіда. І у Гумільова ми знаходимо, що ознакою пасіонарності, окрім всього, є здатність ставити цілі та досягати їх, якими б нереальними вони не здавалися.

Інтерес для нас представляє також праця французького представника "філософії життя" Анрі Бергсона "Два джерела моралі та релігії". У цій роботі Бергсон пише про дві моделі суспільства. Традиційне, "закрите" суспільство представляє собою замкнену систему із давно встановленими релігійними та моральними нормами: "...соціальний інстинкт... прагне завжди – оскільки інстинкт відносно незмінний – до закритого суспільства..."<sup>2</sup>. Для того, щоб перейти у новий стан, суспільству потрібен "заклик героя", який ламає звичний життєвий устрій та створює нову систему цінностей, здійснюючи революційні перетворення у свідомості великих мас людей. "Виникає питання: ...чому великі благородні люди здатні захопити собою натовп? Вони нічого не вимагають та не просять та, однак, домагаються свого"<sup>3</sup>. Мораль цих людей "...в принципі є рухливість... переваги життєвого тону... рух уперед"<sup>4</sup> – класичний приклад пасіонарія.

Представник іншого напрямку науки – соціальної психології Густав Лебон, який пояснював історичні трансформації не діями окремих індивідів, а здатністю мас до перетворень, вивів цікаву формулу, яка перегу-

кується з ідеями Бергсона. Для того, щоб відбулися соціальні зрушення, необхідно, щоб ідея спочатку була прийнята невеликим числом авторитетних людей, які, використовуючи свій вплив, популяризують її. Маса схильна до того, щоб їй нав'язували, а не пропонували, стверджували, а не доводили: "...авторитет цих стверджень залежить від тієї принадності, яку має той, хто їх висловлює. Не вченими, не художниками, не філософами засновувалися... великі релігійні та політичні революції..., але людьми, достатньо захопленими певною ідеєю, щоб принести у жертву своє життя заради її розповсюдження"<sup>5</sup>. У цьому вислові простежується не тільки теорія пасіонарності Гумільова, але й учення про харизму Макса Вебера.

У статті вже згадувалося, що з числа пасіонарів входять особистості непересічні, виключні, навіть харизматичні. Зважаючи на те, що поняття "пасіонарність" використовується в основному в історичній сфері, а "харизматичність" – в питаннях політики, все ж таки спробуємо простежити зв'язок "пасіонарній-харизматик".

До того, як видатний соціолог Макс Вебер дав своє визначення поняттю "харизма", воно вживалося у релігійній сфері та означало дари Святого Духу, які зішли на апостолів. У більш загальному плані харизма розумілась як божественна сила та благодать, даровані людині для подолання гріховної сутності та досягнення спасіння. М.Вебер, досліджуючи феномен харизми в контексті світського життя, надав йому дещо іншого значення, трансформувачи релігійне розуміння харизми з соціальної точки зору. Посилаючись на Вебера, визначимо харизматика як людину, наділену надзвичайними, надприродними, надлюдськими якостями, не притаманними іншим людям. "Тут корінною є думка про *призначення* та його найвищий вияв. Відданість харизмі пророка чи вождя... саме й означає, що людина подібного типу вважається внутрішньо "покликаним" керівником людей, що останні підкорюються їй не з огляду на звичай або настанови, але тому, що вірять у неї"<sup>6</sup>. Завдяки харизмі її носій сприймається оточуючими як людина, наділена магічним та пророчим даром, навіть святістю. Вебер трактує здатність харизматика володіти серцями людей як "авторитет рідкісного особистого дарування, беззаперечна особиста відданість та особиста довіра, викликані наявністю рис вождя у якійсь людині: одкровення, героїзму тощо..."<sup>7</sup>. Ці риси надають особистості законне право вважатися лідером, обґрунтовуючи свою безмежну владу над оточуючими.

Особливо Вебер підкреслює роль послідовників у харизматичному процесі. Харизма тримається на визнанні її наявності у лідера, існує завдяки всезагальній підтримці, визнанні того, що особистість наділена особливим даром та вірою у її вибраність. Суб'єктивна оцінка харизматичного дару є основним доказом харизми. Головною умовою харизми є її ствердження в даний час, вона потребує визнання в момент виникнення. Сучасний дослідник соціальних процесів, Ханна Арендт, у своїй роботі "Витоки тоталітаризму" пише: "Вождь без мас ніщо, фікція. Гітлер повною мірою розумів цю залежність та висловив її одного разу в промові, зверненій до штурмових загонів: "Все, що ви є, ви є зі мною. Все, що я є, я є тільки з вами"<sup>8</sup>.

За Вебером, харизмою наділені не тільки представники влади, видатні воєначальники, але й особи яскраві, неординарні, з особливими здібностями.

Вебер вважає, що харизма може бути вродженою здатністю індивіда, проте перебуває у стані сну та реалізується у потрібний момент історії. У контексті суспільного життя потреба на харизматичну особистість завжди або майже завжди формується кризовим станом: хариз-



матик проявляє себе тоді, коли в суспільстві виникає у ньому необхідність, завдяки здатності зачаровувати великі маси людей видатна людина нерідко визначає перебіг історичних подій. Ернст Кассіер підкреслює, що коли виникає загроза та небезпека, вступає в дію сфера магічного. У безпечні, стабільні часи раціональна організація легко підтримується та функціонує. За Кассієром, потреба у вожді виникає тільки тоді, коли колективне бажання досягає максимальної сили. Сила колективного бажання опредметнюється у вожді. Будь-які соціальні настанови: закон, справедливість, конституція – оголошуються як такі, що не мають ніякої ціни. Залишається лише містична сила та влада вождя, воля його стає вищим законом. Однак, якщо нема кризи, то немає й потреби у лідері, здатному у нелегкій боротьбі долати труднощі та гуртувати навколо себе прибічників.

Джерело походження цієї здатності має загадкову природу та означає "благодать", здатність, невідчужувану раціональному розумінню (порівняємо з пасіонарністю, яку до гумільовського відкриття фіксували як щось невизначене). Обидва ці феномени відіграють велику роль при значних соціально-психологічних зрушеннях: завдяки пасіонаріям та харизматиками відбуваються революційні історичні перетворення.

Харизма, так само, як і пасіонарність, може проявляти себе в будь-яких діях із будь-якою моральною доміантою. Серед відомих харизматичних особистостей є, з одного боку, засновники світових релігій (Будда, Мойсей, Христос), люди, які присвятили своє життя служінню іншим (Ясір Арафат, Іоанн Павло II) а, з другого, це великі державні, воєнні діячі, авторитарні особи (Олександр Македонський, Наполеон, Гітлер). Отож, здатність харизми може бути наділений як святий, так і людина, відповідальна за масові воєнні та моральні злочини. Слід зазначити, що харизматик, на відміну від пасіонарія, не може бути відстороненим від інших, адже сутність його розкривається саме у впливі, який він справляє на людей: "Правда й те, що сам "вождь" живе своїм ділом, "жадає зверхити свою справу". Саме особі вождя та його якостям належить відданість його прихильників: апостолів, послідовників, тільки йому відданих партійних прибічників"<sup>9</sup>. Для того щоб донести свою ідею до людей і зробити їх своїми однодумцями, необхідно самому гаряче вірити у неї та прагнути її досягнення. Якраз це і є тим, що ми називаємо "пасіонарністю". Виходячи з цього, можемо припустити, що харизматична особистість завжди є пасіонарієм. Харизматичність же, навпаки, не обов'язково є ознакою пасіонарної особистості. Пасіонарії частіше за все входять до складу спільноти, визначають її здатність до дії, їх кількість є ознакою потентності організованих утворень.

Порівняння принципів виникнення та зникнення пасіонарності та харизми також наводить нас на спільні риси. Обидва явища виникають неочікувано, непрогнозовано, привносячи яскравості у буденність життя, а то й докорінно змінюючи його. Після "пасіонарного вибуху"

завжди настає період сталості, кількість пасіонаріїв значно зменшується. Харизматичність же, після легалізації своєї влади, стає формальним лідерством. Тобто, актуальність цього явища міститься у його новизні та недосяжності, як тільки воно стає буденним і зрозумілим, інтерес до нього зникає і воно сходить нанівець.

Учення про харизму стало надзвичайно популярним. До цієї теми зверталось і продовжують звертатись багато мислителів. При цьому, темою їх досліджень не обов'язково виступає саме харизма, фігурують також поняття "лідерство", "вождизм", "диктатура", "тоталітаризм", "авторитаризм". Безумовно, повне розкриття змісту цих понять можливе лише у зрізі взаємодії "маса-лідер". Найбільш відомі дослідники даної проблематики – Г.Лебон (засновник "психології натовпу"), Х.Ортега-і-Гассет (увів поняття "людина-маса"), Б.Рассел та Д.Лукач (дослідники психології фашизму), Е.Кассієр, О.Кольєв (роль міфів у формуванні масового мислення), В.Райх, Е.Фромм, Е.Маркузе (ізолюваність людини, відношення "свобода-маса"), Д.Тард, Е.Тоффлер (вплив засобів масової інформації на маси), С.Московічі (сучасне трактування мас) та інші.

Беручи до уваги процеси, що відбуваються у сучасних суспільствах (можливість суспільних та політичних організацій впливати на політичні рішення, проведення демократичних революцій, зміна свідомості кожного з людей), можемо зробити висновки щодо актуальності таких досліджень.

У сучасному суспільстві поняття "харизма" уживається надзвичайно широко. Окрім того, що цей термін використовують політичні журналісти, політологи, він набув широкого розповсюдження у живому спілкуванні. Проблема, яка торкається особливого психічного складу людини, не могла обійти стороною й психологів. Сьогодні іміджмейкери та деякі психотерапевти розглядають харизму не як містичний дар, а як комунікативні навички, які виробляються завдяки тренінгам. Ми згодні, що завдяки цьому можна посилити та розвинути у людини якості лідера. Однак, автор цієї статті схильний до веберівського розуміння харизми як *особливого* дару, який не набувається у процесі спеціальних занять, а притаманний людині як рідкісна особливість.

Підсумовуючи вищесказане, виведемо, що: (1) пасіонарність і харизма – явища, які мають спільні межі; (2) за кількістю носіїв та проявів пасіонарність є явищем, ширшим за харизму; (3) пасіонарій у виключних випадках є харизматичною особистістю, тоді як харизма завжди включає в себе пасіонарність.

<sup>1</sup>Ортега-і-Гасет Х. Вибрані твори // Бунт мас. – К., 1994. – С.18;  
<sup>2</sup>Бергсон А. Два источника морали и религии. – М., 1994. – С.32; <sup>3</sup>Там само. – С.34; <sup>4</sup>Там само. – С.61; <sup>5</sup>Лебон Г. Психология народов и масс. – СПб., 1998. – С.109–110; <sup>6</sup>Вебер М. Избранные произведения // Политика как призвание и профессия. – М., 1990. – Ч.III. – С.647; <sup>7</sup>Там само. – С.646; <sup>8</sup>Аренд Х. Истоки тоталитаризма. – М., 1996. – С.188; <sup>9</sup>Вебер М. Избранные произведения // Политика как призвание и профессия. – М., 1990. – Ч.III. – С.647.

Надійшла до редколегії 11.04.2005

М.Г. Тур, докторант

## УНІВЕРСАЛІЗМ VERSUS КОНТЕКСТУАЛІЗМ В ЛЕГІТИМАЦІЇ СОЦІУМУ

*У статті на основі виявлення філософських засад лібералізму і комунітаризму окреслюється специфіка їх методологічних підходів до розв'язання легітимісційних завдань. При цьому на метакритичному рівні шляхом звернення до праць Ч.Тейлора, Р.Рорти, Ю.Габермаса, К.–О.Апеля, Дж.Роулза здійснюється спроба обґрунтування тези про комплементарність визначних ідей лібералізму та комунітаризму.*

*The article basing on the discovery of philosophical principles of liberalism and communitarisme outlines the peculiarities of their methodological approaches to solving the problems of legitimacy. At the same time the thesis about the compemet of the ideas of liberalism and communitarisme is grounded on the metacritic level turning to the works by Th.Taylor, R.Rorty, J.Habermas, K.–O.Apel, J.Rawls.*

Якщо виходити із того, що в основі легітимізації соціальних інститутів лежить ціннісний консенсус, тоді не-

абияке методологічне значення отримує питання етичного масштабу цінностей і насамперед цінностей мора-

льних. Все розмаїття підходів, що наявні у сучасній професійній етиці західної філософії з певним застереженням К.-О.Апеля зводиться до чотирьох ідеально-типових позицій, які репрезентують: універсалістська етика справедливості, що виводиться із принципів (у традиції Канта); дискурсивна етика на основі трансцендентально-прагматичної аргументації, що виникає на шляху трансформації кантівського трансценденталізму; прагматично-аристотелівська етика доброго життя в сенсі традиційних доброчинностей або звичаїв певної життєвої форми; і, нарешті, онтологічно-метафізична макроетика відповідальності Г.Йонаса<sup>1</sup>. На наш погляд цю класифікацію можна звести до двох позицій – анти-тези універсальних і контекстуальних засад легітимації.

Антитеза філософських засад універсальне-контекстуальне в політичній площині найбільш виразно виявляється у суперечці між лібералізмом і комунітаризмом, яка була спровокована в сучасній політичній філософії появою праці Дж.Роулза "Теорія справедливості" (1971). Проте, можна вважати, що ця суперечка посталала лише продовженням та трансформацією дискусій між консерватизмом, соціалізмом та іншими різновидами політичної філософії про взаємозалежність між індивідом та його спільнотою. Ця тема викликає жвавий інтерес на вітчизняних теренах. Попри це забракло аналізу контрверсних позицій в аспекті експлікації їх легітимаційного потенціалу.

У статті ставиться за мету на основі виявлення філософських засад лібералізму і комунітаризму схарактеризувати специфіку їх методологічних підходів до розв'язання легітимаційних завдань (I). При цьому на метакритичному рівні шляхом звернення до праць Ч.Тейлора, Р.Порті, К.-О.Апеля, Ю.Габермаса здійснюється спроба обґрунтування тези про комплементарність визначних ідей лібералізму та комунітаризму (II).

(I) Осереддя ліберальної ідеології становить буржуазний індивідуалізм, найбільш повним вираженням якого постає філософія утилітаризму. Це конкретизується у сфері економіки – принципом "невидимої руки" ринку (А.Сміт), який гармонізує індивідуальні стратегічні інтереси індивідів, а у сфері політики – пріоритетом індивідуальних прав (приватної автономії) над правами етико-політичного цілого (публічної автономії). Морально-етичне підґрунтя лібералізму як доктрини терпимості становить принцип безсторонності, який реалізується трансцендуванням окремої суб'єктивності на основі визнання всезагальності розуму.

На зазначених універсалиях взаєдичуються головні теорії лібералізму та легітимуються інституційна сфера ліберально-демократичних суспільств. Проте в сучасній політичній філософії та соціальній теорії за умов перемоги веберіанського (плюралістичного) світогляду, дедалі більш актуалізується проблема гармонізації індивідуальних переконань, цінностей, інтересів в межах певної ліберальної політичної спільноти. Критика універсалий лібералізму живиться емотивізмом Д.Г'юма. Проте найбільш виразно вона була ініційована в європейській філософії, мабуть, Ф.Ніцше критикою християнської моралі. Відтак і по сьогодні лунають звинувачення у репресивності морального універсалізму та єдності розуму<sup>2</sup>. У цьому смислі показовою є позиція Е.Макінтайра, який наголошує, що будь-який соціальний порядок, який прагнув би гармонізувати різномірні людські блага в межах якоїсь однієї моральної системи, або підпорядкувати їх гегемонії одному набору благ "приречений перетворитися на гамівну сорочку, і дуже можливо, тоталітарну гамівну сорочку для людства"<sup>3</sup>. У

своєму *opus magnum* тезу про нерозривний зв'язок ідей універсальності з примусом повторює П.Рікер<sup>4</sup>. Палкий поборник ліберальної свободи І.Берлін до зазначеної проблеми виявляє, здається, половинчасту позицію, коли по-справжньому вільне суспільство в ліберальному розумінні закладає на двох принципах. Якщо перший виражає інтенцію універсалізації ідей права – "не владу, а права можна вважати абсолютними", – то другий відстоює цінність одиничного та особливого перед універсальним шляхом ствердження пріоритету негативної свободи – "є кордони, не штучні, в межах яких людину не можна примушувати"<sup>5</sup>. Термін "комунітаризм" походить від англ. community (спільнота). Сьогодні ним найчастіше позначають спробу синтезу індивідуалізму (повагу до головних прав людини) з колективізмом у формі турботи про добробут конкретних спільнот: сім'ї, нації, суспільства. Безпосереднім історико-партикулярним контекстом виникнення комунітаризму постали англо-американські країни – як репрезентація певної корекції традиційного лібералізму. До цього ідейного напрямку слід віднести насамперед таких мислителів, як Б.Бербер, Р.Н.Белла, М.Вольцер, М.Сендел, М.Вільзер, Ч.Тейлор, Е.Макінтайр, та ін.. Причому двома останніми мислителями був перекинутий місток сучасного комунітаризму до європейської духовної традиції завдяки зверненню, з одного боку, до аристотелівсько-томістського вчення блага (Макінтайр), а з іншого – до гегелівської ідей субстантивної моральності (Тейлор)<sup>6</sup>.

Говорячи про філософські та методологічні джерела доктрини комунітаризму слід також згадати концепцію Ф.Тьоніса "Спільнота та суспільство", яка надає їй необхідне соціологічне підґрунтя в поняттєвих межах формальної соціології. Спільноту (Gemeinschaft) він характеризує живим (природним) соціальним організмом, якому притаманні близькість потаємності та неповторність соціального життя. Альтернативу їй становить суспільство (Gesellschaft) – ідеальний механічний агрегат і артефакт – як світ публічний<sup>7</sup>. Ф.Тьоніс доходить філософсько-історичного узагальнення про наявність тенденції в еволюції розвитку соціальних форм в діахронічному вимірі, суть якої становить перехід від епохи спільнотного життя до епохи суспільного життя<sup>8</sup>. У теорії соціальної дії М.Вебера тьонісівська дихотомія відповідає двом видам залучення індивідів до суспільства на ґрунті протиставлення раціональних чинників різного ґатунку. Йдеться про усуспільнення (Vergemeinschaftung) і соціалізацію (Vergesellschaftung). Якщо перший тип базується на засадах ціннісної (матеріальної) раціональності, то другий – формальної (цілеспрямованої, технологічної) раціональності. Продовжуючи лінію цих ремінісценцій ми пригадаємо, звернувшись до Ч.Тейлора, гегелівські *Sittlichkeit* (звичаєвість) і *Moralität* (мораль), який перше слушно називає звичаєвою мораллю кожного конкретного суспільства, що базується виключно на звичаї, а друге – ліберальною мораллю, що панує в царстві універсальної раціональної моралі<sup>9</sup>. І, нарешті, важливою ланкою для адекватного розуміння передумов філософського способу мислення комунітаризму є зауваження Апеля про лінгвістично-герменевтично-прагматичний поворот у сучасній філософії, який був підготовлений М.Гайдеггером і Г.Гадамером, а також пізнім Л.Вітгенштайном. У цьому сенсі К.-О.Апель говорить про "фактичне апіорі передумови всього нашого розуміння й цінностей, що ґрунтуються на належності до партикулярної традиції мовної та культурної спільноти"<sup>10</sup>.

Таким чином, методологічне осереддя дискусії лібералів і комунітаристів можна звести до нової постметафізичної інтерпретації старої суперечки Г.Гегеля з І.Кантом. Комунітаристи, пов'язують легітимізаційні претензії з цінностями спільноти, культурною ідентичністю з нею, з практикою інтеграції в "малі суспільства": сім'ю, общину, об'єднання. Із цих позицій заперечується абстрактний універсалізм етики відповідальності. Відтак на вістрі їхньої критики опиняється засадничий концепт дискурсивної етики – поняття дискурсу, зверненого "до необмеженої комунікативної спільноти". Фундатори дискурсивної етики прийняли кинутий ним виклик. Найбільш ґрунтовний аналіз методологічних та філософських засад комунітаризму здійснив К.-О.Апель у низці своїх праць. Він показав, що, якщо у філософії історії Гегеля ідея універсальної значущості справедливості ще зберігала сенс незавершеного процесу, то у сучасних послідовників гегелівської ідеї "субстанційної моральності" – істористів-релятивістів англо-саксонської філософії (Е.Макінтайра, Р.Порті) легітимізаційний потенціал ідеї справедливості остаточно втрачає універсалістський масштаб, редукуючись до партикулярної культурної традиції. Р.Порті, зокрема, відверто розглядає контекст американської конституційної традиції в якості контингентного підґрунтя легітимізаційного консенсусу. Цю позицію, пов'язану з орієнтацією на етнічну традицію, яка ототожнюється з належністю до окремої культури, Апель позначає позицією абсолютизованої етноетики<sup>11</sup>.

Таким чином, контроверза позицій універсалістів і контекстуалістів у справі розв'язання легітимізаційних проблем виявляється в наданні переваги або деонтологічній етиці справедливості – універсальним правам, або телеологічно-ціннісній етиці доброго життя – благу. Модерну спробу реконструкції кантівського універсалізму у формі пріоритету "права" над "благом" репрезентують сьогодні, окрім концепції дискурсивної етики, *Теорія* Дж.Роулза, а також логіка розвитку моралі Л.Колберга. І, навпаки, пріоритет блага конкретної політичної спільноти над універсальними правами демонструє комунітаристська концепція патріотичної моралі Е.Макінтайра та Ч.Тейлора. Відтак комунітаризм як моральна філософія виступає у вигляді етики чеснот. Себто, якщо у першому випадку – за умов пріоритету прав громадян – у затінку залишається ідея обов'язків, то в другому, навпаки, – наголос робиться на етичних чеснотах.

Чарльз Тейлор в своїй Етиці автентичності "індивідуалізм звільненої раціональності", який становить підґрунтя атомістичного світогляду сучасного плюралістичного індустріального суспільства, розглядає загрозою цілісності соціуму. Брак ідентифікації індивідів із політичною спільнотою неминує призводити до фрагментації суспільства на окремі угруповання – локальні спільноти, етнічні меншини, конфесійні громади, ідеологічні групи та об'єднання за інтересами<sup>12</sup>.

Слід зазначити, що діагноз реалій сучасного постіндустріального суспільства Ч.Тейлора є майже аналогічним тому, що дає Р.Дворкін. Проте, шляхи зняття цих загроз у них діаметрально різняться. Р.Дворкін всупереч комунітаристам та консерваторам, які визначають політичну спільноту в термінах політичного рішення щодо визнання правильного та добросовісного способу життя, інтереси політичної спільноти розглядає заснованими не на чеснотах, а на принципах, а в якості моделі інтеграції індивіда у спільноту пропонує етичний індивідуалізм<sup>13</sup>. Щодо чеснот, то ліберальна модель соціуму допускає лише такі з них, що зростають та існують за умов свободи.

(II) Проте варто повернутися до Ч.Тейлора, зокрема, його праці "Непорозуміння: дебати між лібералами та комунітаристами", де він пропонує чітко розрізнити дві групи проблем – онтологічних і проблем захисту. У площині зазначеної дихотомії легітимізаційних засад Ч.Тейлор розбудовує класифікацію політичних філософів. Оскільки онтологічні проблеми породжуються чинниками, що визначають сутність соціального життя, то за способом їх розв'язання, він поділяє соціальних теоретиків на атомістів, або методологічних індивідуалістів та голістів (від гр. *holos* – ціле).

Проблеми захисту виникають із моральної позиції, яка характеризує надання пріоритету або індивідуальним правам та свободам – це лібертаристи типу Р.Нозіка та М.Фрідмана, або колективному (громадському) інтересу – це республіканська позиція. Сам Ч.Тейлор, якого можна ідентифікувати як голіста, розумну альтернативу зазначеній суперечці бачить у цілісному підході, на створення методологічних засад якого він замірюється.

Лібералізм репрезентує за традицією Т.Гобса, Дж.Лока та Є.Бентама модель інструментально-раціоналістичного об'єднання індивідів задля здобуття вигод від спільної діяльності. У цьому способі утворення соціальності Ч.Тейлор відзначає наявність атомістичного компоненту велфаризму у сенсі А.Сена<sup>14</sup>, а виникнення загального блага відбувається внаслідок конвергенції благ індивідуальних. Проте, загальне (конвергентне) благо процедурного лібералізму – це аж ніяк не "безпосереднє" спільне благо в республіканському розумінні. Розглянувши поняття блага в площині методологічної дистинкції "монологічне-діалогічне", він показує, що різниця між республікою, в засадниченою на прагненні громадян спільного блага на основі ідентичності їх із політичною спільнотою, що породжує їх моральні почуття патріотизму як чесноти, та процедурним лібералізмом, в засадниченому на розумному егоїзмові громадян, що прагнуть конвергентного блага, полягає у відмінній онтології цих устроїв: з одного боку, – спільна дія, а з іншого – колективна інструментальна дія<sup>15</sup>.

Аргументація Ч.Тейлора на користь цінності патріотизму конкретизується до двох тез. По-перше, наголошується, що в республіканській ідеї поєднуються свобода і патріотизм як спільне благо і на цій основі розглядається закид лібералізму в його нежиттєздатності як суспільства, в якому бракує патріотизму громадян. Ч.Тейлор припускає, що у ширшому розумінні ідею права також можна розглядати формою "блага", яке усі поділяють. За умов такої інтерпретації ідеї права, атомістичне суспільство можна розуміти таким, що також містить патріотичний елемент. В якості промовистого прикладу для ілюстрації цієї тези Ч.Тейлор звертається до новітньої історії США, як взірця процедурного лібералізму, коли причиною ватергейського скандалу була образа громадян за порушення засад права, цінність якого ідентифікується із свободою американського способу життя<sup>16</sup>. Звідси впливає його друга теза: патріотизм все ще відіграє відчутну роль у збереженні сучасних ліберальних режимів. І ще більш виразно: процедурне ліберальне суспільство здатне виявляти певні республіканські риси у вирішальний момент, як це мало місце під час Ватергейту.

Осереддя конфлікту між процедурними лібералами і республіканцями, за Ч.Тейлором, становить ідея самоуправління через співучасть – як головне благо гуманістичної традиції новочасної доби, оскільки саме на ідеї самоуправління ґрунтується свобода, з якою історично пов'язується в республіканській традиції патріотизм

громадянина та його гідність. Проте в процедурному лібералізмі самоуправління розуміється скоріше інструментальним засобом стосовно закону і рівності. Відтак індивідуальна свобода пов'язується не з ідеєю самоуправління, а з ідеєю громадської спроможності власними діями визначати свої життєві плани. На основі розрізнення двох моделей розуміння громадської спроможності, Ч.Тейлор пропонує дві інтерпретації демократичної правової держави у вигляді двох модусів лібералізму: лібералізму А і лібералізму Б<sup>17</sup>. Згідно першої інтерпретації держава гарантує забезпечення індивідуальних прав і свобод своїх громадян, уникаючи підтримки будь-яких колективних цілей, а за другою – поряд із забезпеченням зазначених прав, воно ще окрім того буде сприяти підтримці якихось окремих спільнот: національної, культурної чи релігійної.

Отже, методологічне розведення Ч.Тейлором онтологічної сфери і сфери захисту (прав) з метою примирення контроверзи універсальних і партикулярних засад легітимації сучасних демократичних мультикультурних суспільств, зрештою, обертається обмеженням процедурних вимог онтологічним чинником блага.

У дискусії про неоліберальну концепцію, інспіровану *Теорією* Дж.Роулза, Р.Порті претендує зайняти у спорі лібералів і комунітаристів проміжну позицію. У контексті його утопічного проекту багато із спірних питань постають несуттєвими. На цій підставі доводиться теза, що на мета-філософському рівні ці доктрини гармонізуються, а суперечності зникають, оскільки як перші, так і другі мають рацію. Лібералам Р.Порті готовий віддати належне за те, що вони спромоглися запропонувати політичну концепцію, яка постає найбільш адекватною конкретним (а не абстрактним) уявленням конкретних людей про закон і справедливість, а комунітаристам – за їх правоту в запереченні претензій ліберальних інтелектуалів на універсальність певних етико-політичних принципів. Цінності західної буржуазно-демократичної культури (соціальна рівність, свобода слова, плюралізм) в історичному і просторовому вимірі отримують локальне значення. А відтак має рацію головна теза комунітаризму про соціально-історичну обумовленість форм життя, політики й моралі<sup>18</sup>. Отже, за класифікацією Ч.Тейлора Р.Порті можна ідентифікувати як голіста-індивідуаліста, оскільки, визнаючи онтологічну детермінованість індивідів, він цінує водночас їх свободу та індивідуальну своєрідність і, зрештою, демонструє позицію радикального контекстуалізму, яка веде до етноцентризму, бо підґрунтям її є певна історична мовна спільнота як культурна форма життя.

Як бачимо, попри претензійні наміри, примирити комунітаризм і лібералізм не вдалося ані комунітаристу Ч.Тейлору, ані ліберальному іроніку Р.Порті. У цьому сенсі, як видається, більш плідна перспектива пропонується етикою дискурсу, в поняттєвих межах якої партикулярність долається на засадах нормативності передумов аргументації. Головну ваду суперечки між лібералами і комунітаристами Апелъ вбачає в тім, що цим сторонам бракує релевантних аргументів на користь "за" чи "проти" етикетки, оскільки вони обмежуються контекстом західної цивілізації. Через це ця суперечка виявляється безплідною в справі розв'язання назрілих проблем інтеркультурного взаєморозуміння та усвідомлення загроз обмеження універсальної етики. Відтак спірні сторони по-суті віддзеркалюють лише європоцентристську позицію, яка з перспективи незахідних культур оцінюється як ідіосинкразія<sup>19</sup>. У цьому ж ключі засуджує європоцентризм і провідний представник сучасної

феноменологічної філософії Б.Вальденфельс, називаючи його "рафінованою формою етноцентризму, а саме сумішшю етно- та логоцентризму", позицією, за якою судять інші культурні форми "від імені цивілізації"<sup>20</sup>, яку репрезентують західні цінності.

Фундатори дискурсивної етики намагаються врахувати, з одного боку, гегелівські інтенції проти абстрактного універсалізму справедливості концепцій нового часу та раціонального природного права, а з іншого – подолати конкретний партикулярний загальний блага по лінії кантівського деонтологізму.

Як доводить Ю.Габермас у статті "Єдність розуму в розмаїтті його голосів", метафізика, що відстоює перевагу єдності над множинністю, і контекстуалізм, в якому переважає множинність над єдністю, насправді є прихованими союзниками. Концепт комунікативного розуму як методологічна основа захисту універсального (єдиного) враховує контингентність умов генезису розуму. У цьому сенсі "єдність розуму постає лише в множинності його голосів – як принципова можливість хоча й випадкового, проте здійснюваного на ґрунті порозуміння переходу від однієї мови до іншої"<sup>21</sup>. Причому, можливість порозуміння, яка досягається – хай на короткий час – процедурним шляхом, постає передумовою для усіх тих, хто прагне порозуміння. У такий спосіб Габермас на протиположності радикальним контекстуалістам Ж.Ф.Ліотару та Р.Порті відстоює претензії дискурсивної теорії на уможливлення непартикулярного контекстуалізму.

В окресленому сенсі цілком логічним стає методологічно значуще положення Ю.Габермаса про легітимаційні засади сучасних мультикультурних суспільств. Всупереч Ч.Тейлору, він наголошує, що інтеграція громадян з приводу цінностей має забезпечуватися не шляхом субстанційного консенсусу, а консенсусом щодо процедури легітимного правоустановлення і реалізації влади. При цьому припускається, що в демократичній процедурі дискурсу здобуваються раціональні і чесні рішення і тим самим практичний розум повертається із сфери універсальних прав людини чи конкретної моральності певної спільноти в ті дискурсивні правила та форми аргументації, що живляться змістом базису значущості дій, спрямованих на порозуміння<sup>22</sup>. У перспективі комунікативно здобутого порозуміння розчиняється контроверзність позицій лібералізму і комунітаризму, які виявляють свою комплементарність. Словами Ю.Габермаса: – "Універсализм правовых принципов отражается в *процедуральном консенсусе*, который, однако, должен быть, так сказать, *конституционно-патриотически встроено* в контекст соответствующей исторически определенной политической культуры"<sup>23</sup>.

Не менш ґрунтовну філософську аргументацію на користь тези про позірну суперечність між етикою справедливості (для всіх) і етикою добра (для нас) подібуємо в К.–О.Апелъ. В деонтологічній перспективі етики І.Канта він розкриває їх формальну взаємну доповнюваність, що, правда, при нормативній перевазі першої над другою.

К.–О.Апелъ констатує, що комунітаризм розгортає критику лібералізму за двома векторами: а) гобсівського інструментально-стратегічного тлумачення розуму і б) кантівської деонтологічної етики. Причому дискурсивно-теоретична позиція самого К.–О.Апелъа цілком солідаризується з вектором (а), і частково, в аспекті критики методичного соліпсизму, – з вектором (б)<sup>24</sup>. Однак, філософський комунітаризм К.–О.Апелъа в поняттєвій площині апіорі комунікативної спільноти, що передбачає визнання передумов міжлюдського порозуміння і в

такий спосіб виключає історичний характер апріорі фактичності чи контингентності, здобуває ознак непартикулярності. У цьому сенсі К.–О.Апель називає свій трансцендентальний комунітаризм трансцендентальною філософією інтерсуб'єктивності<sup>25</sup>.

Переплетення ліберальної та комунітаристської позиції в реальності сучасних плюральних суспільств виражається в нормативно-етичному визнанні прав людини на збереження культурної ідентичності. А це означає, що деонтологічний універсализм і комунітаристський партикуляризм постають комплементарними, оскільки право на культурну ідентичність постає водночас універсальним правом усіх людей. Однак, К.–О.Апель цілком слушно застерігає, що саме визнання формальної доповнюваності цих етик автоматично аж ніяк не забезпечує конкретну сумісність усталених традицій певної спільноти (етноетики) та універсалистські рівних прав і обов'язків усіх індивідів і усіх локальних спільнот. Ця проблема має вирішуватися з позицій сучасної загальнолюдської етики. Але, оскільки ще й до сьогодні не стало реальністю світове співтовариство на засадах громадянського правового ладу, постільки нормативна вимога узгодження формального універсализму та локально-значущої етноетики, за умови пріоритету універсализму справедливості, має досягатися консенсуально у відкритій дискусії.

Підсумовуючи розгорнуті в статті міркування, відзначимо, що ліберализм відстоює в якості легітимацийних засад пріоритет універсальних прав людини, які на основі принципу нейтральності гарантують рівність шансів та свобод індивіду, справедливість соціальних інститутів. Комунітаризм легітимацийний потенціал пов'язує із конкретно-історичною спільнотою, в межах якої індивід проходить первинну соціалізацію, формується як моральний суб'єкт і в такий спосіб здобуває здатність наблизитися до загальнолюдських цінностей. А, оскільки масштаб конкретних спільнот нерідко пропонується для оцінки інших, то в комунітаризмі збігається контекстуализм з етноцентризмом. Відтак, коротко кажучи, якщо за ліберальними поглядами, форми суспільного життя та соціальні інститути вважаються легітимними, коли вони відповідають універсальним принципам моралі, то за комунітаристським розумінням соціальні інститути легітимні настільки, наскільки вони сприяють загальному благові спільноти; звідси патріотизм визнається за найвищу чесноту.

За умов мультикультурного світу, з одного боку, право на культурну ідентичність постає універсальним правом усіх людей, а з іншого – вимога універсальної справедливості може бути досягнута дискурсивно трансцендуванням конкретної форми життя у напрямку до формування норм універсалистської моралі на основі всезагальних умов аргументації. У цій дискурсивно-етичній площині деонтологічний універсализм поєднується з комунітаристським партикуляризмом, а ліберализм і комунітаризм виявляють свій комплементарний характер.

Обмежений обсяг статті не дозволив нам заглибитися в метакритичний аналіз суперечки ліберализму і комунітаризму у контексті парадигми інтеркультурного дискурсу справедливості О.Гюффе, в якій він прагне вийти за межі як комунікативної філософії Апеля-Габермаса, так і Теорії Дж.Роулза. З огляду на предмет нашого дослідження, інтерес викликає насамперед те, що О.Гюффе ставить під сумнів адекватне розуміння неоарістотеліками вчення про благо Арістотеля. В етиці Арістотеля він вбачає два виміри універсалистських інтенцій: "трансгуманний універсализм" моралі для всього людського роду

та універсализм "блага спільноти" у смислі громадського блага<sup>26</sup>. На цій підставі німецький філософ пропонує бачити вирішальну відмінність між Арістотелем і І.Кантом – не в протиставленні партикулярної і універсальної моралі, а в тім, що перший будує свою універсальну мораль на засадах теорії прагнень, а другий – на теорії волі. Відтак апеляція комунітаристів до Арістотеля у справі обґрунтування переваги блага як щасливо-вдалого життя над справедливістю постає недоречною, оскільки, античний мислитель отожднює благо (хоча й неповне) і справедливість. Принагідно відзначимо, що співзвучні думки про втрату неоарістотеліками наявного в Арістотеля ідеального масштабу розумного морального рішення висловлює й К.–О.Апель<sup>27</sup>.

Розкриваючи комплементарний потенціал комунітаризму щодо ліберализму, О.Гюффе наголошує, що комунітаризм, який претендує на роль теорії "загальної та повної ідентичності", мав би визнати в якості своєї основної засади морально-політичний ліберализм, підвалини якого заклав своєю Теорією Дж.Роулз, в якій запропонував принципи справедливості для громадян своєї культури та епохи й у такий спосіб "по-комунітаристськи пом'якшив жорстокий універсализм"<sup>28</sup>. Таким чином, цікаве продовження досліджуваної теми можливе також у концептуальних межах політичного ліберализму Дж.Роулза, де цінностям сфери політичного, надається особливої ваги; вони правлять за легітимацийну інстанцію інших цінностей, оскільки через структуру соціального устрою здатні визначати "фундаментальні умови політичної і соціальної співпраці" громадян<sup>29</sup>.

<sup>1</sup>Апель К.–О. Дискурсивна етика як політична етика відповідальності у ситуації сучасного світу // Ермоленко А.М. Комунікативна практична філософія. – К., 1999. – С.402; <sup>2</sup>Систематизацію закидів проти універсализму див.: Даллмар Ф. Глобальная этика: преодоление дихотомии "универсализм" – "партикуляризм" // Вопросы философии. – 2003. – № 3. – С.19–23; <sup>3</sup>Макінтайр Е. Після чесноти: Дослідження з теорії моралі / Пер. з англ. – К., 2002. – С.213; <sup>4</sup>Рікер П. Сам як інший. – К., 2002. – С.246; <sup>5</sup>Берлін Ісайя. Чотири есе про свободу / Пер. з англ. – К., 1994. – С.225; <sup>6</sup>Апель К.–О. Спрямування англо-американського комунітаризму в світлі дискурсивної етики // Ермоленко А.М. Комунікативна практична філософія. – С.372–373; <sup>7</sup>Тьоніс Ф. Спільнота та суспільство / Пер. з нім. – К., 2005. – С.17–18; <sup>8</sup>Там само. – С.250–251; <sup>9</sup>Ч.Тейлор слушно відзначає, що в європейській континентальній філософській традиції *Sittlichkeit* і *Moralität* чітко розрізнялися, тоді як в контексті американської культури вони отожднюються. Він доводить тезу, що зазначена концептуальна плутанина, коли в одній ситуації США виявляють свої ліберальні інтенції, а в іншій стимулюють патріотичні настрої своїх громадян, працює на життєздатність цієї могутньої політичної системи. Див.: Макінтайр Е. Чи є патріотизм чеснотою? // Сучасна політична філософія. – С.543; <sup>10</sup>Апель К.–О. Спрямування англо-американського комунітаризму в світлі дискурсивної етики. – С.373; <sup>11</sup>Апель К.–О. Етноетика та універсалистська макроетика: суперечність чи доповнюваність // Ермоленко А.М. Комунікативна практична філософія. – С.358; <sup>12</sup>Тейлор Ч. Етика автентичності. – К., 2002. – С.96; <sup>13</sup>Дворкін Рональд. Свобода, рівність, спільнота // Сучасна політична філософія: Антологія / Пер. з англ. – К., 1998. – С.334; <sup>14</sup>Під велфаризмом розуміється підхід до оцінки стану справ з позицій домінування преференцій індивіда; <sup>15</sup>Тейлор Чарльз. Непорозуміння: дебати між лібералами та комунітаристами // Сучасна політична філософія. – С.557; <sup>16</sup>Там само. – С.562; <sup>17</sup>Там само. – С.567; <sup>18</sup>Рорти Р. Случайность ирония и солидарность. Пер. с англ. – М., 1996. – С.134; <sup>19</sup>Апель К.–О. Етноетика та універсалистська макроетика: суперечність чи доповнюваність. – С.362; <sup>20</sup>Вальденфельс Б. Топографія чужого: студії до феноменології Чужого. – К., 2002, 2004. – С.117; <sup>21</sup>Габермас Ю. Єдність розуму в розмаїтті його голосів // Ермоленко А.М. Комунікативна практична філософія. – С.256; <sup>22</sup>Хабермас Ю. Вовлечение другого. Очерки политической теории. – СПб., 2001. – С.392; <sup>23</sup>Там само. – С.365; <sup>24</sup>Апель К.–О. Спрямування англо-американського комунітаризму в світлі дискурсивної етики. – С.376–377; <sup>25</sup>Там само. – С.381; <sup>26</sup>Гюффе О. Розум і право: складові інтеркультурного правового дискурсу. – К., 2003. – С.150; <sup>27</sup>Апель К.–О. Diskurs und Verantwortung: das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992. – S.413; <sup>28</sup>Гюффе О. Розум і право: складові інтеркультурного правового дискурсу. – С.142; <sup>29</sup>Полз Д. Політичний ліберализм. Пер. з англ. – К., 2000. – С.146.

## "ІГРОВІ" ТРАНСФОРМАЦІЇ ПОСТМОДЕРНУ В СУЧАСНІЙ СУСПІЛЬНІЙ СВІДОМОСТІ

*В статті розглядається постмодерн як суспільство інформаційно-комунікативних технологій, що утворює нову онтологію і морфологію суспільних відносин. Коли реальність переходить до виробництва й обміну символами речей, то їх споживання стає нескінченним (Бодрійяр) і відкриває простір стихії випадковостей. На основі ж суб'єктивності не можливо проектувати систему технотронного управління, але можливо програмувати суб'єктивність в напрямку інтересів управлінської еліти. Так з'являється феномен "граючої людини", яка розігрує спектакль реальності.*

*The article studies the postmodernity as a society of information-communicational technologies which set up a new public ontology and morphology. Information only translates the flow of symbols and their content depends on message originator. From this it follows that symbol consumption becomes perpetual and it opens the space of spontaneity. Informational culture has not power to project the system of the technician's management, but it has power to programming subjectivity in compliance with the needs of managerial elite. It gives rise to the phenomenon of homo luden's.*

Постмодерн відображає ситуацію нового характеру матеріальної діяльності, переходу до інформаційно-комунікативних технологій виробництва й не просто як інструментальних, а таких, які утворюють нову онтологію і морфологію суспільства. Сучасна суспільна свідомість у вченому світі дістала означення постмодерної, вивченню нового феномену суспільної свідомості присвячується багато різногалузевих досліджень і публікацій. Серед українських вчених, які сьогодні займаються даною проблематикою, передусім назву імена І. М. Попової, Н.І. Соболевої, В.В.Танчера. Серед російських вчених можна назвати таких авторів як І.Л. Ільїн, Ю.А. Левада., В.А. Ядов. Серед західних дослідників назву З. Баумана, У. Еко, П. Козловски, Ж. Ліотара<sup>1</sup>.

Дана стаття спрямована на спробу виведення логіко-феноменологічного виміру постмодерної свідомості в умовах, характерної для доби інформаційного суспільства, соціальної невизначеності. В ході написання даної роботи я в першу чергу спиралася на фундаментальну працю провідного сучасного європейського соціолога Мануеля Кастельса "Інформаційна епоха. Економіка, суспільство і культура"<sup>2</sup>, в якій вчений розкриває картину становлення нової мережної культури на базі всебічного аналізу сучасних суспільних відносин. Видатний іспанський мислитель ХХ ст. Ортега-і-Гасета в монографії "Бунт мас"<sup>3</sup> окреслює особливості психології нового різновиду суспільної свідомості в умовах масовизації соціальної реальності. У ґрунтовному дослідженні сучасного російського вченого С.Г. Кари-Мурзи "Маніпуляція свідомістю"<sup>4</sup> виводяться негативні соціокультурні параметри сучасної суспільної динаміки. Праця російського вченого Б.А. Грушина "Масова свідомість"<sup>5</sup> присвячена запровадженню теоретичного вивчення природи, основних характеристик, умов виникнення та функціонування масової свідомості, з'ясуванню її співвідношення з онтологічними вимірами суспільства. В статті ставиться наступне завдання: дослідити специфіку постмодерної масової свідомості, виявити передумови та логічну характеристику нової феноменології.

Інформаційне суспільство поступово руйнує соціальні структури індустріального суспільства. Отже нівелювання суспільної свідомості має передусім об'єктивні причини. Залишаючись проте культурою відчуження, інформаційне суспільство досягає такого рівня розширення, коли капіталом стає людина, а сам капітал перетворюється на "чисте" суспільне відношення. В цьому полягає анонімність та абстрактність людини і капіталу. Людина "втрачає лице", заміщається чистим функціонуванням іміджів, які відповідають ажіотажному характеру ситуативної затребуваності в швидкоплинному часі інформаційної доби. Але, якщо все – тіло, розум, почуття людей працює на капітал, то й на рівні ідеології втілюється ідея єдності за принципом "ми з тобою одної крові – ти і я", кожний втягується в єдиний процес феноменологічної корупції (так, що ніхто не зможе сказати

опісля: "я до цього не причетний", "я цього не робив", "не знав"...). Індивід інтегрується, ув'язується в систему як її елемент (підсистема). Суспільна свідомість вже феноменологічно узгоджується з реальністю суспільного буття. В таких умовах людині залишається апелювати до справедливості в її абстрактному сенсі. Так, згідно одному з найвідоміших сьогодні європейських соціологів М. Кастельсу, міцні соціальні конфлікти "є вираженням не боротьби класів, але вимог зацікавлених груп і/або повстання проти несправедливості"<sup>6</sup> Приміром, в ході вивчення соціально-економічної поведінки найманих працівників, управлінського персоналу та власників промислових підприємств України, співробітники відділу економічної соціології НАН України дійшли висновку, що "головною причиною соціального протесту, як і конфліктної напруги, є не зниження життєвого рівня працівників, не низький рівень заробітної платні, а соціальна несправедливість розподільних відносин, що склалися в промисловому виробництві, й незаконне (несправедливе) присвоєння власності"<sup>7</sup>.

Суспільство вже існує за "правилами гри", що свідомо приймаються. Ми стаємо такими як ці правила гри, а гра подається як наше відображення. Звідси "старший брат" ("Останній герой"), він анонімний. Всі ігри стосуються грошей (винагороди матеріальної, в т.ч. поїздки, подарунки тощо) як основної кінцевої мети. Дані правила дозволяють вільно визначатися лише за величиною нагороди, що створює ілюзію вільності, свободи вибору. В цій величині топляться будь-які Ідеали, всі несродності стають сродними, голій меркантилізм перетворює самість на потвору, яка не розрізняє потворне і гарне, добре і зле тощо.

Обмеженість соціального та культурного кругозору призводить до відстоювання вузько прагматичних інтересів. Соціальне напруження в подібних умовах транслюється на таких самих людей, на найближче оточення. Обмежене почуття вихлюпується сліпою люттю, палаючою (що спалює розум) ненавистю (до економічних конкурентів, за робочі місця, за "свою" вулицю, взагалі за "своїх" (расу, стать, релігію, націю, мову – свою приватизовану локальність)), роздратуванням і немотивованим насиллям. Це бурсак. Одинак. Живе буденно і прозаїчно. Він нічим не примітний, нічим не значний, його правда – в безпосередності буття, а "поезія" – у збереженні фізичного існування. Автори вже згаданого вище дослідження поведінки людей на промислових підприємствах зазначають різну міру опосередкування самопочуттів працівниками благополучних й стагнующих галузей виробництва: перші схильні обмірковувати своє робоче положення в світлі перспективи та впливу соціальних показників на макrorівні (безпосередньо господарсько-політичні, організаційно-економічні причини), тоді як для других – інтегральним ядром самопочуття виступає незадоволеність своїм теперішнім положенням, негативна реакція на несправедливість й гноблення<sup>8</sup>. Збіднила ви-



робнича діяльність, звуженість її до однієї потреби виживання (=не живе, а зживає) породжує дозвільні, позбавлені розумного сенсу розваги. Людина бавиться пустою. Як розбещена вона спустошує, вироджує свій дух, а вироджений дух руйнує родове життя – продуктивну діяльність і суспільні відносини в цілому.

Звідси, насправді, можна вивести логіку проекту "За склом". Прості люди живуть під оком Експериментатора як його дослідницькі об'єкти. Ці люди під "склом" саме тому, що не продуктивні, саме тому, що є суб'єкт-експериментатор. Як досліджені, вони вимучують свою поведінку і в ній постають жалюгідними та нікчемами. Проте учасники самі вирішили свою "долю", свідомо прийняли потворність. А "скло" уніфікувало, замкнуло їх реальне життя на такій неволі, воно блокує вихід з потворної ізоляції, абстрактності буденного. Отже, скло з'являється там і тоді, де і коли з'являються нужденні, які воліють її мати, воно є там, де перестають бути собою.

Ігри інформаційної доби відходять від свого розважального жанру і ніби повертаються до свого першоджерела, ідеального освоєння світу. Проте, підкоряючись негативній логіці соціальної реальності, самі стають провідником негативного. Звідси випливає їх подвійний характер. Особливість феномену нових духовних форм привернула увагу російського вченого С.Г. Кара-Мурзи. Він зафіксував проблемність цього феномену виводячи логіку фільму "Місто Зеро" режисера К. Шахназарова. Можна припустити, що з того моменту розпочалася нова ера освоєння ідеального, фільм став провідником й кодом ігор, інших фільмів, книг – духовної продукції взагалі, які з'явилися пізніше. Розбір цього фільму в 1996 році був винесений на розгляд семінару Комітету по безпеці Держдуми, який присвячувався технології руйнування "культурного ядра" суспільства. Серед учасників не було сумніву в тому, що в цьому фільмі точно передбачається процес руйнування "культурного ядра" суспільства. С. Кара-Мурза зауважує тим часом, що думка розділилася лише по другорядному питанню: чи *пропонує* фільм програму руйнування (тобто чи слугує він методикою) чи він *застерігає* про безпеку, відповісти на яке вважалося тоді неможливим<sup>9</sup>. Сьогодні можна зробити поправку – фільм не був "застереженням", він був "реальним шоу", практичним експериментом. Таким чином, характер сучасних ігор є подвійним. З одного боку, ми граємо в них, як актори фільму Шахназарова, і не розуміємо, що насправді це не гра, для нас вона сприймається свідомо як добрий театр абсурду, в якому можна повтішатися, посміятися з себе і оточуючих. Таким постав цей фільм для акторів, як вони самі визнали. Проте гра не абсурд. З другого боку, ми граємо нереальність і не розуміємо цієї **не ігри**, тому що на ділі реальність ще не визначилась, *вона є і не є*, вона суть те, що ми граємо, а гра є те, що з нами відбувається, ким ми стаємо. Тобто ми самі цю реальність виробляємо "тут і зараз".

Перехід засобів масової комунікації, зокрема телебачення, до вироблення "реальних шоу", до роботи в режимі on line, яку забезпечує рівень новітніх технологій, стирає ілюзію знаходження по той бік екрана, існування дистанції між "склом" та реальним індивідом. І справа не стільки в тому, що наше тотальне поглинання віртуальною дійсністю забезпечується масовим розповсюдженням телебачення, бо в такому раз були б справедливими слова про нашу вільну здібність відключитися від тієї реальності. Справа і в тому, що віртуальність стає новою другою природою людини, вимкнути яку неможливо, як неможливо, пише український журналіст В. Дружбинський, вимкнути життя за вікном. Телебачення "вносить" нам наше суб'єктивне життя

ззовні – той зміст, що надходить звідси, приймається за об'єктивну реальність, а власні, стихійно утворені уявлення про відповідні "предмети" дійсності сполучаються з їх віртуальною інтерпретацією. Сьогодні, за висловом режисера Стенлі Кубрика, "кольори реального світу людина признає реальними тільки після того, як побачить їх на екрані". Навряд чи так могло статися при нашій пасивній ролі як споживачів готової духовної продукції. Дійсно, живий діалог усувається з процесу отримання інформації, дійсно, телебачення не змушує реагувати. Проте вся хитрість постмодерну й полягає в тому, що "комунікація" відбувається. Яка ж участь відведена "споживачам", коли з'ясовано, з одного боку, що вони формально включені в "гру", а, з другого боку, що "споживачі", за відомою формулою, не будуть слухати порад, якщо ці поради не співпадають з тим, чому їх вчить досвід власного життя. Що стоїть за цією формальною роллю споживача? Адже він нібито не причетний, він нібито сторонній споглядач, а життя офарблюється в колір "другої дійсності". На мою думку, відбувається саме активізація чи оживлення формальної ролі споживача, тобто створюється спотворене, перегорнуте відношення. Приваблює віртуальний світ, бо кожний активно залучається у "комунікацію", стає співучасником й співтворцем подій, навіть таких, які йому огидні, чи до яких він байдужий.

Споживач реально не причетний, але, вочевидь, "гра" втрачає сенс без його участі. Насправді він платить найвищу ціну як глядач за те що відбувається в світі, й за те, яку оцінку отримують події, так як "прицільний блакитний вогонь" передусім направлений на нього. Роль споживача здається найвіддаленішою від "картинки", він всього *лише підглядає за тими, хто підглядає дійсність*, і не випадково в західних борделях найбільш дорогою й витонченою є послуга подвійного підглядача, саме він постає утіленням й звершенням відвертої суті борделю. Отже "підглядання" споживача в реальному житті стає найважливішою складовою сценарію розгортання подій. Але яку сюжетність він обирає залежить вже не від нього – вона просто подається як даність, про авторство якої ніхто не питається. Споживач на неї стихійно натрапляє, а вона (сюжетність) вочевидь сполучена з цілеспрямованим впливом соціальних, в першу чергу медійних, інституцій. Можна дійти висновку, що міра "активності" споживача визначається мірою його пасивної та розслабленої бездіяльної споглядальності, або, навпаки, нереагування та пустопорожня робота мозку є умовою уможливлення реальної активності "другого світу".

Застерігаючи про "оптичну" оману при розгляданні будь-якого історичного феномену, іспанський філософ Ортега-і-Гасет наголошував про ілюзію відшукання в останньому тільки його автентичності, бо у кожному феномені задіяні всі інші. Не варто забувати, писав він, що "наш профіль значною мірою залежить від не заповненої іншими порожнини /.../ Без контуру не було б вмісту, тому неможливо вияснити історичний феномен, не знаючи його оточення"<sup>10</sup>.

Можна сказати, що такі явища як "час спектаклю" та "ігрова людина" підготували зміни в матеріальній основі життя, а саме перехід до масового типу виробництва й обміну, що супроводжувався виробленням такого типу свідомості як "масової". Ключ до розуміння історії був знайдений в історії розвитку суспільної практики, насамперед розвитку продуктивних сил і відносинах спілкування, тож основу ідеальних спонукальних сил класична історія виводила з сутнісно-принципового положення людини. Науково-технологічний прогрес поступово виводить людину з процесу праці, ставить її поряд з ним, а разом із

трансформацією характеру виробництва трансформується й самовизначення людини, або змінюється площина виміру суспільної практики. Стейкі органічні зв'язки з певними спільнотами, які властиві для груп та форм групової свідомості, руйнуються тією мірою, якою суспільство позбавляється прив'язки до уречевлено-утворювальної ролі праці. Сучасна людина, за словами західного спеціаліста Патрика Дж. Б'юкенена<sup>11</sup>, втратила прихильність до держави, до професії, до класу, до родини, релігії тощо. Для американського політика, відкидання старих форм відтворення означає загибель Заходу.

Інформаційне суспільство, як стверджує американський соціолог Д. Белл, нібито вказує вектор самовизначення суспільних відносин. Праця, звільнившись від природних та штучних вимірів, тепер, на його думку, перетворюється на безпосередню гру людини з людиною, що вможлиблює розкривання її соціально-утворювальної ролі. Іншими словами, можна припустити, що із віртуальною трансформацією матеріальної сфери в першу чергу як способу життєдіяльності, сутнісне визначення людини покладається в сферу ідеального. Проте, парадокс мережного суспільства (М. Кастельс) постає в тому, що, з одного боку, воно сприяє про сприяння навчання людей жити один з одним, а з другого – визнає, що не знає основи їх єднання. Д. Белл зазначає, що комп'ютер дозволяє створити деталізовані моделі економіки для досягнення суспільних цілей, разом з тим для управління економікою вирішальне значення мають політичні рішення, а "ці рішення не є похідною від економічних факторів"<sup>12</sup>. Тому Д. Белл піддає сумніву можливість моделювати суспільство, оскільки воно стає більш відкритим та індетермінованим, "в нас відсутня скільки-небудь переконлива теорія про те, які сили внутрішнього зчеплення соціального механізму" – пише він.

З цього можна зробити й інший висновок, а саме той, що в інформаційному суспільстві "людська гра" не дістає свого позитивного значення. Навпаки, безпосередня суспільна діяльність береться як елемент матеріальної системи<sup>13</sup>. Таким чином постає феномен постмодерної свідомості. Позбавлена за сутнісним виміром будь якої детермінації, вона виробляє нерозрізнений або синкретичний різновид свідомості, або масову свідомість. Як відмічає дослідник явища масової свідомості російський філософ Б.А. Грушин, на відміну від класичної групової свідомості, цей різновид суспільної свідомості, його типи й види "не можуть бути у всіх випадках "жорстко" прив'язаними до якогось одного, певного типу й виду масових спільнот, для якого вони б були його власною свідомістю", вони "в рівній мірі властиві ряду спільнот, об'єктивно здійснюючих різні типи масової діяльності й, більш того, є єдиними формами свідомості, які мають дані спільноти"<sup>14</sup>. Отже, реальність постмодерну породжує гнучку особистість, в якій не зберігається стійке ядро власного змісту, тому масова свідомість поточна, змінюється з дня на день і, остільки не належить особистості, а конструюється нею на підставі актуального досвіду міжособистісних відносин. Якщо запитати, чим сповнене людське серце в його задушевності для теперішньої постмодерної людини, то, мабуть, стане в пригоді той висновок, який, розглядаючи генезу естетичного пізнання середньовічної культури, зробив Гегель: "зміст торкається тільки суб'єктивного безконечного відношення до себе. Суб'єкт сповнений тільки самим собою як безконечною усереднені себе одиничністю, позбавленою подальшого конкретного розгортання й, яка не володіє, в самій собі значимістю об'єктивного субстанційного змісту інтересів, цілей й вчинків"<sup>15</sup>. Середньовічна людина ідеально переборювала свою безмірність, бо постійна перебувала в границі, у здійсненні вільного вчинку, у вчинку за своєю вдачею в умовах історичної відсутності суспільнозначимих сенсів. Сучасна людина приходиться до індивідуа-

льної практики в той час, коли об'єктивний загальний інтерес для неї ідеально втрачає сенс. "Сьогодні люди, – підтверджує цю тенденцію М. Кастельс, – в більшій мірі виробляють форми соціальності, аніж слідуєть моделям поведінки"<sup>16</sup>. Так на заході, криза патріархальності в сімейній сфері народжує мережний досвід відносин: індивіди та їх діти живуть по схемах секвенційної родини й несімейних особистих відносин<sup>17</sup>. В цьому аспекті російський дослідник І.С. Кон відзначає, що типовою формою партнерства у сучасних молодих людей є так звана серійна моногамія, такі відносини, що тяжіють стати самоцінними, вони засновані на взаємному почутті та психологічній інтимності, незалежно від способу їх соціального оформлення<sup>18</sup>. Звісно, що така мобільність і децентралізація стосунків не може бути до впадоби республіканцю П. Дж. Б'юкенену, який відстоює традиційні, в тому числі патріархальні, погляди на родину. Проте слід уважніше подивитися на зворотній бік таких форм і характеру стосунків, що його політик демонструє мовою статистики. А саме – говорючи про негативні показники рівня народжуваності, стрімкість зросту розлучень, хвороб тощо та девальвації "старих" цінностей як вірність, любов, він ставить питання про виживання західних націй. В політичній сфері, індивідуалізація, проявляється, зокрема, у появі "груп тиску". Існування таких груп дорівнює часу існування проблеми, заради вирішення якої вони й утворюються.

Таким чином, самостійність характеру постмодерністської масової свідомості є випадковою, а зовнішні обставини здобувають вигляд довільних пригод, тому гнучка особистість "сповнена сама собою" тільки формально вільна. Б.А.Грушин стверджує, що масова свідомість є злиттям стихійної поведінки та інституційного впливу, тому має власні форми, а не є тільки осколком фрагментів, це її консервативний момент. Специфіка ж постмодерністської масової свідомості, на мою думку, полягає в формальній невизначеності самої інституційної діяльності, тому її поточність, інаковість, синкретизм отримує абсолютний характер. Виведення суб'єкту постмодерної масової свідомості в умовах невизначеності постає подальною перспективою мого дослідження.

<sup>1</sup>Попова І.М. Повседневные идеологии. Как они живут, меняются и исчезают. – К., 2000; <sup>2</sup>Соболева Н.И. Социология субъективной реальности. – К., 2002; <sup>3</sup>Танчер В. Социология та идеология в ракурсі постмодерного мислення // Социология: теория, методы, маркетинг. – 2000. – № 4; <sup>4</sup>Шкелу М.А. Логика истории и антиномии реальности // Вестник Приазовского госуд. техн. ун-та. – 1997. – № 4. – С.103–106; <sup>5</sup>Ильин И.Л. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм // www.philosophy.ru/library/ii/8.html; <sup>6</sup>Левада Ю.А. Комплексы общественного мнения (статья первая) // Экономические и социальные перемены: мониторинг общественного мнения. Информ. Бюллетень. – 1996. – № 6; <sup>7</sup>Ядов В.А. Структура и социально побудительные импульсы социально-тревожного сознания // Социологический журнал. – 1997. – № 3. – С.77–91; <sup>8</sup>Бауман Зигмунт. Индивидуализированное общество // В.Л. Иноземцев (ред пер. с англ.). – М., 2002; <sup>9</sup>Козловски П. Культура постмодерна. Пер с нем. – М., 1997; <sup>10</sup>Лиотар Ж.Ф. Состояние постмодерна. – СПб, 1998; <sup>11</sup>Умберто Эко. Средние века уже начались // Иностранная литература. – 1994. – № 4. – С.258–267; <sup>12</sup>Кастельс М. Информационная эпоха. Экономика, общество и культура. – М., 2000; <sup>13</sup>Ортега-и-Гасет. Выбранные творы. – К., 1994; <sup>14</sup>Кара-Мурза С.Г. Манипуляция сознанием. – К., 2000; <sup>15</sup>Грушин Б.А. Массовое сознание: Опыт определения и проблемы исследования. – М., 1987; <sup>16</sup>Кастельс М. Информационная эпоха. Экономика, общество и культура. – М., 2000. – С.501; <sup>17</sup>Промышленное предпринятие и его люди: проблемы социально-экономического поведения / Под общ. ред. В.М. Вороны, Е.И. Суименко. – К., 2001. – С.341; <sup>18</sup>Там само. – С.339; <sup>19</sup>Кара-Мурза С.Г. Манипуляция сознанием. – К., 2000. – С.315–316; <sup>20</sup>Грушин Б.А. Массовое сознание: Опыт определения и проблемы исследования. – М., 1987. – С.197–198; <sup>21</sup>Б'юкенен П. Дж. Смерть Запада. – М., 2003; <sup>22</sup>Новая технократическая волна на Западе. – М., 1986. – С.333; <sup>23</sup>Медоуз Донелла Х., Медоуз Денис Л., Рэндерс Йорген, Бернс III Вильям. Пределы роста. – М., 1991. – С.194; <sup>24</sup>Грушин Б.А. Массовое сознание: Опыт определения и проблемы исследования. – М., 1987. – С.273–274; <sup>25</sup>Гегель Г.В.Ф. Эстетика. В 4 т. – М., 1969. – Т.2. – С.266; <sup>26</sup>Кастельс М. Информационная эпоха. Экономика, общество и культура. – М., 2000. С.504; <sup>27</sup>Там само. – С.503; <sup>28</sup>Кон И.С. Человеческие сексуальности на рубеже XXI века // Вопросы философии. – 2001. – № 8. – С.33.



## ПОЛІТОЛОГІЯ

В.Ю. Вілков, канд. філос. наук, доц.

## КОНЦЕПЦІЇ НАЦІЇ ТА НАЦІОНАЛІЗМУ ЕРНЕСТА ГЕЛНЕРА

*В статті зроблено аналіз теоретико-методологічних засад, сутності та особливостей концепції нації та націоналізму Ернеста Гелнера.*

*In the article was made analysis of the theoretical and methodological base, essence and peculiars Ernest Gellner's conception of nation and nationalism.*

Концепцію нації Е.Гелнера можна віднести до різновиду тих, що синтезують у собі ідеї та теоретико-методологічні засади різних напрямків в етнополітичній, а також соціально-політичній думці сучасності. У соціально-філософському і соціологічному вимірі його концепція базується на теоріях структурного функціоналізму і модернізації. В етнополітичному вимірі вона являє собою трансформацію, на основі аксіом сучасних соціологічних вчень, ідейного багажу двох основних підходів в обґрунтуванні теорії нації – культурологічного (суб'єктивістського та психологічного характеру) й етатистського (якому можна було б дати назву "плебісцитарного" – В.В.).

В ідеологічному відношенні обидва з відзначених вище етнополітичних підходів близькі один до одного, оскільки мають ліберально-демократичний характер. У теоретичному аспекті вони значно різняться між собою розумінням сутності й основних факторів утворення нації.

Незважаючи на уявний новаторський характер, ліберальні культурологічні та етатистські інтерпретації природи націй, що у даний час стали, за Гелнером "універсальними і нормативними ідеями нації", мають досить давню історію.

Ліберально орієнтований культурологічний підхід, що буде, на думку Е.Гелнера, визначення нації "за принципом культурної спільності", почав формуватися наприкінці XIX – початку XX ст. Вперше він одержав своє ґрунтовне теоретичне вираження у філософії історії М.Карєєва (праця 1883 р.), де пропонувався соціологічно-історичний доказ того, що нація це – "тільки сукупність представників збірної одиниці (культурної групи), об'єднаної загальними неорганічними ознаками, якими є загальна мова, загальні уявлення, ідеї, почуття, прагнення, звички і т.п."<sup>3</sup>. А також, частково, у концепції нації О.Бауера, в якій стверджувалося, що "природною основою нації" "обов'язково є фактор культурної спільності"<sup>2</sup>.

Ліберальний етатистський ("плебісцитарний") підхід теж формується наприкінці XIX – початку XX ст. Хоча багато ідей, що закладають теоретичну основу цього підходу, значно раніше були запропоновані Дж.С.Мілем. Однак, на думку багатьох сучасних дослідників його засновник – Е.Ренан, який у західній етнополітології взагалі вважається фактично першим творцем теорії нації. Загальновідомою є його доповідь "Що таке нація?" (1882 р.), де стверджується що нація – це "загальна угода, бажання жити разом" (5,100), "існування нації – це... щоденний плебісцит"<sup>6</sup>. Іншим відомим батьком засновником можна вважати представника австромарксизму К.Реннера (Р.Шпрингера). Його робота "Національні проблеми: Боротьба національностей в Австрії" (1906 р.), у якій констатується, що: "Нація – це союз однаково мислячих і однаково розмовляючих особистостей. Це – культурна спільність групи сучасних людей, які не пов'язані з "землею"<sup>7</sup>, а "нація – є союзом індивідуумів"<sup>7</sup>.

У своїх пошуках відповіді на питання про те, що таке нація, за яких умов і під впливом яких факторів виникає дане явище, Е.Гелнер прагне використовувати теоретичні досягнення обох, вище згаданих і популярних етнополітичних напрямків. Сутність першого типу концеп-

ції нації зконцентрована, на думку Е.Гелнера, у визначенні: "Двоє людей належать до однієї нації тоді й лише тоді, коли їх об'єднує одна культура, яка, у свою чергу, означає систему ідей, знаків, зв'язків, способів поведінки та спілкування". Сутність другої групи теоретичних моделей нації зводиться ним до такого визначення: "Двоє людей належать до однієї нації тоді й лише тоді, коли вони визнають свою належність до цієї нації. Інакше кажучи, нації робить людина; нації є витвором людських переконань, вірності і солідарності. Певна сукупність (category) осіб, якщо і коли члени цієї сукупності твердо визнають певні взаємні права і обов'язки один щодо одного на підставі їхньої спільної належності до неї. Оце їхнє взаємне визнання як побратимів такого роду (скажімо, мешканці даної території або ті, що говорять даною мовою) і перетворює їх на націю, а не інші спільні ознаки – хоч би якими вони були, – що відокремлюють що сукупність від решти поза нею"<sup>6</sup>.

Вузько культурологічне і "плебісцитарне" визначення нації Е.Гелнер визнає "важливими" і теоретично рівнозначними. Але, в той же час, розцінює їх лише як "попередні", такі, що можна використовувати тільки для створення вихідних концептуальних рамок аналізу. Подальше ж наукове з'ясування сутності нації вимагає їх істотної теоретичної корекції на основі дослідження соціокультурної, політичної й економічної трансформації суспільства від аграрного до індустріального.

Вихідні, "робочі" визначення нації Е.Гелнер піддає соціально-історичному переосмисленню. Від старого рамкового підходу в націоналізмі XIX – першої половини XX ст. він зберігає лише установку на дослідження процесу виникнення нації через пошук історичного взаємозв'язку між: нацією і державою; нацією і спільністю культури; нацією, державою і націоналізмом. Але, при цьому, аналізує націогенез і еволюцію форм правління ("історичних типів держави") не з позицій інституціонального підходу в соціальних науках, як це було раніше, а з позицій структурного функціоналізму. Це дає йому теоретичну можливість з'ясувати істотні особливості, реальний взаємозв'язок і взаємну детермінацію держави, націоналізму, культурної єдності, нації в історичному процесі і сформулювати визначення нації, що було б досить універсальним для сучасних реалій.

"Плебісцитарні" і суб'єктивні культурологічні концепції нації XIX – початку XX ст. розмежовували і протиставляли державу і національну спільноту як особливі та самодостатні соціальні явища. Такий підхід призводив до констатації дуалізму, навіть антиномії, у бутті індивіда. В одному вимірі (духовно-культурному) він виявлявся представником національної спільноти, а сукупність індивідів на основі спільності культури і самосвідомості утворювала націю. В іншому, автономному вимірі (політичному), індивід вважався існуючим лише як громадянин, а сукупність громадян, що визнають загальні по відношенню один до одного права і обов'язки, проголошувалась творцем держави.

Е.Гелнер, який протиставив націю і державу не інституціонально, а "генетично", визнає нації і держави

явищами історичними і підкреслює, що вони, по-перше, не існували за всіх часів, по-друге, ці явища багато в чому випадкові і, по-третє, держава виникла без допомоги нації, а деякі нації утворились без допомоги їхньої власної держави.

Крім "генетичного" розмежування нації і держави Е.Гелнер констатує наявність функціональних розходжень між ними. У свою чергу, це дає йому можливість проаналізувати сутність цих явищ у широкому соціально-історичному контексті, а також виявити роль та механізми взаємовпливу держави і нації на процеси їхнього виникнення і життєздатності. Особливо такий підхід стає аналітично значущим по відношенню до процесу виникнення націй, яку ніяк неможливо історично зрозуміти як "договірну-свідому солідарність" (що було концептуальним кредо "плебісцитарної" і суб'єктивної культурологічної концепції нації).

Окрім історизму (на основі соціологічного модернізму), методологічна новизна підходу Е.Гелнера в розумінні природи держави і нації полягає ще і у використанні дослідницьких принципів структурного функціоналізму, який на відміну від принципів позитивістської соціології XIX століття, розглядає складні соціальні явища не зводючи їх до вихідних індивідуальних взаємодій, а соціальну еволюцію як незалежну від індивідуальних дій та волі.

Для пояснення сутності і генезису держави Е.Гелнер використовує і веберовські і марксистські ідеї. З вчення М.Вебера він запозичує положення про те, що держава є організацією всередині суспільства, що володіє монополією на законне насильство. В даному випадку, визначаючи сутність держави, він констатує: "...Серед різноманітних засобів підтримання ладу", "сила, як крайній засіб", "може застосовуватись тільки певним, спеціальним, чітко визначеним і добре централізованим, дисциплінованим органом всередині суспільства. Такий орган чи група органів є держава"<sup>4</sup>.

У розумінні причин виникнення держави Е.Гелнер використовує вже марксистські ідеї. Критикуючи марксизм, він, однак, надає статусу аксіоми одному із значущих для марксизму чинників виникнення держави – розвиненому у суспільстві поділу праці. "Держава, – пише англійський дослідник, – становить один із найбільш суттєвих і важливих наслідків суспільного поділу праці. Де немає поділу праці, не може бути й мови про державу"<sup>4</sup>. Але, на думку Е.Геллнера, далеко не кожна і не всяка спеціалізація створює державу. Держава – це спеціалізована і концентрована сила підтримки порядку. Держава – це інститут або низка специфічних інститутів, основним завданням яких (незалежно від всіх інших задач) є "охорона порядку". Таким чином, Е.Гелнер підходить до розуміння держави не з позицій інституціоналізму, а з позицій функціоналізму. Оскільки, вважає він, соціально-історичні корені і сутність держави полягають у необхідності здійснення такої життєво важливої функції як охорона порядку спеціалізованими органами.

З позицій історизму і функціоналізму, до яких Е.Геллнер додає ідеї з теорії модернізації і соціальної комунікації, розглядається і сутність культури. Дати пояснення цьому явищу вважає він, слід не за допомогою аналізу структури культури, а шляхом відповіді на питання "що робить культура", тобто які її соціальні функції. Еволюцію культури Е.Гелнер досліджує в контексті столітніх радикальних змін соціально-економічних основ західноєвропейського суспільства. При цьому соціально-економічний розподіл суспільств на аграрне та індустріальне, береться ним за основу виділення різних типів культури.

В аграрному суспільстві, на думку Е.Гелнера, культура не може бути єдиною для всього населення, для

всіх соціальних груп і прошарків суспільства. У ньому, культура має тенденцію "або до горизонтального розтину (по соціальних кастах)", або "до вертикального, поділу населення на дуже дрібні локальні громади". Тому ні природним шляхом, ні, тим більше, штучним, тобто насильницьким, за допомогою інститутів державної влади створити і нав'язати єдині культурні стандарти, засновані на постійному використанні письмової мови, більшості населення неможливо. Крім того, в аграрному суспільстві культура є соціально самодостатніми явищем. Культурне розмаїття локальних "громад" і дисперсія політичної влади виявляються в тому, що чинники, які визначають границі політичні, не мають нічого спільного з чинниками, що визначають межі культури. В силу цього, культурні спільноти і політична єдність є зовсім різними феноменами, а культура не потребує "опіки" з боку держави.

В індустріальному суспільстві культура, названа Е.Гелнером "високою" стає єдиною. Відбувається це з тієї причини, що "учений стан одного чудового дня стане всеосяжним, тобто еквівалентним усьому суспільству". Процес цей природний і є наслідком "глибоко укоріненої соціальної сили, а саме повного переродження всієї природи поділу праці та продуктивних і пізнавальних процесів"<sup>4</sup>. Стрижнем культури Е.Гелнер визнає письмову мову, її постійне вживання для здійснення виробничої діяльності представниками всіх соціальних груп. В індустріальному суспільстві, відзначає він, – "встановлюється такий соціальний лад, за якого учений стан стає наразі всеосяжним, коли саме по собі володіння грамотою є вже не особливим видом діяльності, а неодмінною умовою існування всіх інших видів діяльності, які фактично перестають бути спадкоємними"<sup>4</sup>.

Однак варто визнати, що, віддавши "письмовій мові" роль головного фактора в утворенні "високої культури" і культурної спільноти населення, Е.Геллнер оцінює її роль не з позицій романтизму (в сучасних інтерпретаціях примордіалізму), як це було, наприклад, у концепціях "духу народу" (кінець XVIII – перша половина XIX ст.), а з позицій модернізму. В деякій мірі подібно до інвенціоналізму (інструменталізму), з позицій якого інтерпретує фактор впливу на формування націй "технології комунікації" ("друкарство розмовною мовою") та чиновницько-бюрократичної влади на процес "набуття народними говірками статусу мови-при-владі" Б.Андерсон<sup>1</sup>.

Процес створення "письмової мови" та її "тотальне" поширення у соціальному просторі соціуму, що почався наприкінці аграрної доби, завершується в індустріальному суспільстві. Це призводить до того, стверджує Е.Геллнер, що в ньому не тільки культура змінює свій характер, тому що вона "пронизує" собою все суспільство і стає соціально однорідною, але і змінюється тип особистості. Особистість індустріальної епохи живе поза "природною атмосферою". Для відтворення типу особистості (коли "практично кожен стає письменним і спілкується за допомогою розробленого коду, за допомогою свідомо оформлених, відверто "граматичних" (регульованих) речень", відповідаючи стандартам промислового суспільства, необхідна культура. І таким "заводом" для виробництва "індустріальної особистості" Е.Геллнер називає "національну освітню та комунікативну систему".

Радикальні зміни, що відбуваються з культурою і державою в процесі трансформації суспільства принципово перетворюють не лише її соціально-економічний, але і політичний характер. "Висока культура", з одного боку, стає політично "залежною", з іншого боку, відбувається політизація самої культури. У першому випадку, "комунікативно-освітня система", як стрижень

культури, а також інші її складові (наприклад, мова) потребують підтримки з боку держави, оскільки "висока культура", на відміну від "аграрної", не може обходитися без "політичного захисту", без "політичної інфраструктури". В другому, виникає "культурний імперіалізм", що виявляється в прагненні "культури зайняти чільне становище і заповнити собою всю політичну одиницю"<sup>5</sup>, оскільки "кожна висока культура прагне держави, і бажано своєї власної"<sup>4</sup>.

В індустріальну епоху ідеологічним і психологічним інструментом та стимулом боротьби "високої культури" за свою власну історичну перспективу, за допомогою своєї політичної експансії і конкуренції з іншими культурами, стає націоналізм.

Для Е.Гелнера націоналізм багатогранне і багатофункціональне явище. Він одночасно і продукт політичної централізації державної влади в промисловому суспільстві і фактор її легітимації. Він також "духовна" причина і наслідок "високої культури". Однак уникнути серйозних протиріч за такої інтерпретації націоналізму Е.Гелнеру дозволяє те, що він проголошує націоналізм універсальним породженням процесу становлення індустріального суспільства, у якому, у свою чергу, виникає сплав особливих типів культури і держави, що потребують націоналізму і оживлюють його.

По відношенню до культури функції націоналізму багатоманітні. По-перше, він забезпечує процес культурної (етнічної) самоідентифікації індивідів і тому він "породжує нації". По-друге, виконує роль ідеологічної основи "національного відродження", тому що "відшукує" елементи і пласти народної культури. Причому відасно сам і "націоналізм, як правило, перемагає під гаслом захисту уявної народної культури" оскільки "виводить свою символіку зі здорового, джерельно-чистого, сповненого сили життя селян – *Yolk* народу". По-третє, націоналізм стає ідейно-психологічним "джерелом політичної легітимності культури". По-четверте, оскільки нація і держава в індустріальну епоху стають єдиним цілим, націоналізм для більшості громадян держави виконує функцію самосвідомості політичної спільноти.

В цілому, інтегративна інтерпретація Е.Гелнером процесу розвитку суспільства на основі концепцій соціальної комунікації і модернізації призводить до нового розуміння сутності культури, держави і націоналізму, розкриває їхній соціально-історичний взаємозв'язок, і дозволяє дати більш багатоаспектне, універсальне тлумачення сутності нації. Так, повертаючись до вихідних ідей для визначення нації, Е.Гелнер пропонує більш універсальну інтерпретацію її сутності, через конкретне виділення факторів її утворення. Як основні фактори конститування людей у національну спільноту англійський політолог називає два. Перший – це "воля", другий – "культура". Кожний з цих факторів "важливий і доречний", але "дуже недостатній"<sup>4</sup>. Крім того, кожний з відзначених базових факторів нацееутворення, особливо фактор "волі" є сукупністю, "переплетенням" декількох окремих чинників.

Складовими фактора волі Е.Гелнер визнає – добровільне насильство, солідарність, відданість ("вірність"), які є механізмами вільного самопримусу до об'єднання індивідів у спільноту. Але у фактор волі, що є соціотворчим, Е.Гелнер включає ще і зовнішнє насильство. "Серед генетичних чинників і чинників-каталізаторів, від яких залежить виникнення та утвердження груп, вирішальними" є "воля, добровільне об'єднання й ототожнення (identification), вірність, солідарність, – з одного боку, та страх, насильство, примус – з другого"<sup>4</sup>. Таким чином, в утворенні різних соціальних груп, включаючи нації, основними факторами-каталізаторами є –

зовнішній, тобто примус (цю роль відіграє головним чином держава) і внутрішній, тобто бажання до об'єднання. Найбільш оптимальним є, на думку Е.Геллнера, єдність внутрішнього і зовнішнього примусу. Це створює найстійкіші групи.

Фактор "волі" як інструмент утворення будь-якої соціальної спільноти можна, на думку Е.Геллнера, екстраполювати і на нації. У даному випадку, вважає він, цілком припустимий ренанівський спосіб її визначення, як "групи, що бажає сама зберігатися як спільнота", а її "життя справді може являти собою своєрідний безперервний та неформальний, щоденно самостверджувальний плебісцит". Але такий підхід, підкреслює він, все-таки теоретично недосконалий, оскільки фактор бажання жити разом, самоідентифікація, тобто один із двох компонентів волі явно недостатній для визначення нації. Бажання до об'єднання характеризує й інші спільноти (суспільні і політичні організації і т.п., як індустріальної, так і доіндустріальної епохи). Тому націю не можна визначати у такий спосіб і це не критерій для її виділення. І лише в сучасну епоху – епоху націоналізму, коли національне об'єднання вважається найкращим, подібне ренанівське визначення нації припустиме, оскільки лише "в сучасну націоналістичну епоху національні цілості визнаються за кращі, бажаніші об'єкти ототожнення та добровільного приєднання", а "інші види спільнот тепер просто забуті"<sup>4</sup>.

З позицій ідей сучасного соціологічного модернізму Е.Гелнер піддає критиці абсолютізацію і вузько культурологічного підходу, особливо, екстраполяцію феномена нації як культурної спільноти на доіндустріальну епоху. У цей період, підкреслює він, культурні границі не збігаються ні з державними, ні з границями суспільства. Однак, стосовно індустріальної епохи, коли соціально-політична сутність і характер культури змінюються, стає можливим конструювання дефініції нації на основі спільності культури. В індустріальному суспільстві, на думку Е.Гелнера, "початковий культурний плюралізм втрачає свою життєздатність". "Становлення загальнопоширених високих культур (стандартизованих, заснованих на писемності та освіті систем комунікації) – процес, що швидко набирає темп всюди у світі" і "нині люди можуть жити лише в суспільствах, заснованих на спільній культурі, внутрішньо мобільних та мінливих". Тому, "національність", робить висновок Е.Гелнер, стосовно індустріальної епохи, "можна визначити у термінах спільної культури". В той же час, без "плебісцитарного", суто культурологічне визначення нації Е.Гелнер визнає не ефективним, теоретично неповноцінним. Концептуально необхідний, вважає він, більш широкий соціально-політичний контекст, врахування ролі факторів національної держави і націоналізму в індустріальну епоху.

Підсумковим теоретичним синтезом узагальнення ролі факторів спільності культури, націоналізму і представницької влади в особі держави в індустріальну епоху стає гелнеровська дефініція нації. "Нації, – стверджує Е.Гелнер, – краще визначати безпосередньо у термінах доби націоналізму, аніж, як можна було б очікувати, в обхідний спосіб. "Доба націоналізму" не є простим підсумком пробудження та політичного самоствердження тієї чи тієї нації. Справа радше в тому, що, коли загальні соціальні умови сприяють стандартизованим, однорідним, централізованим підтримуваним високим культурам – які поширюються серед усього населення, а не лише серед елітної меншості, – виникає ситуація, коли чітко визначені, санкціоновані освітою та уніфіковані культури стають майже єдиним видом цілості, з якою люди охоче, а то й пристрасно пов'язують (identify) себе. З цього часу

культури виглядають природним джерелом політичної легітимності". Таким чином, формування індустріального суспільства – це процес формування соціальних умов, що сприяють існуванню високих культур як основи національних спільнот, а також держав і національної самосвідомості. В результаті виникає "сплав волі, культури та держави" і це "стає нормою"<sup>4</sup>.

<sup>1</sup>Андерсон Б. Уявлення спільності. Міркування щодо походження й поширення націоналізму. – К., 2001; <sup>2</sup>Бауэр О. Национальный вопрос и социал-демократия. – СПб., 1909; <sup>3</sup>Кареев Н. Основные вопросы философии истории. – СПб., 1897; <sup>4</sup>Геллер Э. Нации та націоналізм // Націоналізм: Антологія / Упоряд. О.Проценко, В.Лісовий. – К., 2000; <sup>5</sup>Геллер Э. Нации и национализм // Вопросы философии. – М., 1989. – №7; <sup>6</sup>Ренан Э. Что такое нация // Соч. – К., 1092. – Т.2; <sup>7</sup>Шпрингер Р. Национальные проблемы: Борьба национальностей в Австрии. – СПб., 1909.

Надійшла до редколегії 25.04.2005

Н.Г. Ісхакова, асп.

## ПОЛІТИЧНА СОЦІАЛІЗАЦІЯ В УМОВАХ СТАНОВЛЕННЯ ДЕМОКРАТІЇ

*Стаття присвячується розгляду основних тенденцій в процесі адаптації особистості до політичної сфери в умовах демократизації суспільства. Звертається увага на дослідження механізмів і технологій процесу політичної соціалізації саме в пострадянських суспільствах в період демократичних перетворень.*

*The article is dedicated to the consideration of basic tendencies in the process of adaptation of personality to the political sphere of society at the transitional stage. The attention is paid to the examination of mechanisms and technologies of the process of political socialization exactli in post-soviet societies in the period of democratic changes.*

Найбільш важливим в умовах становлення демократичного суспільства є дослідження механізмів і технологій процесу політичної соціалізації особистості. Без їхнього переосмислення, переоцінки неможливо розраховувати на будь-який політичний успіх в демократичних перетвореннях.

З розпадом комуністичної системи постала необхідність значного перегляду теоретичних положень цієї проблеми та шляхів її реалізації. Хоча певний внесок в розробку проблем політичної соціалізації був зроблений вченими радянської доби, зокрема, наприкінці 60–х початку 70–х років 20ст., але аналіз був спрямований переважно на проблеми політичного виховання, політичного навчання та освіти.

Початок демократичних змін пожвавив наукову думку. З'явилися роботи російських вчених Е.Б.Шестопа<sup>1</sup>, В.В.Трошихіна, В.И.Теплова, Т.Н.Самсонова<sup>2</sup>, Я.В.Любимого та інших, що відображають процес політичної соціалізації в більш загальному теоретичному баченні.

На сьогоднішній день широку теоретичну базу для вивчення цієї проблеми представляють роботи західних політологів, таких як Г.Алмонд, С.Верба, Л.Пай, В.Банс, М.Доган, Д. Пеласси та ін.

Протягом тривалого часу українською політологічною думкою зроблено чимало в напрямку переосмислення ролі та завдань політичної соціалізації. З'явилися підходи, що висвітлюють цю проблему в новому політико-правовому та етико-культурному аспектах. Серед авторів можна назвати А.Головаха, Т.Пухляк, С.Макеєв, А.Надточий, В.Полохало, Н.Н.Гедікова, Ю.Пахомов та ін.

Однак, слід зазначити, що дослідження проблем залучення особистості до політики в українській політології ще не повністю сформувалися в окремий науковий напрям. Більшість праць щодо цієї проблеми розглядають політичну соціалізацію не як окремий предмет дослідження, а лише обмежуються розглядом її в загальному контексті соціалізації або акцентують увагу на виховному аспекті цього процесу.

Розробки в галузі політичної соціалізації ведуться в колі вивчення соціології, психології і політології, у результаті чого наука отримала безліч моделей постановки і рішення цієї проблеми. Але з появою нових політичних умов вона може бути представлена з нових теоретичних позицій, що вимагає хоча б побіжного розгляду.

Сутність політичної соціалізації полягає, перш за все, в тому, що засвоюючи через виховання і соціальне спілкування та розвиваючи в міру соціальних здібностей соціально-культурний досвід, індивід засвоює і розвиває знання, навички, норми, цінності і традиції політичної системи. Звідси політична соціалізація може роз-

глядатися як неперервний процес залучення людини до політичної системи, формування в неї певного ставлення до влади та політичної активності або формування моделі політичного світогляду, політичної свідомості і поведінки на ґрунті засвоєного змісту політичної культури суспільства і самостійного осмислення сутності соціального буття.

В останні десятиліття в центр політологічного дискурсу висуваються проблеми транзитології – галузі знання, яка займається закономірностями та особливостями переходу від тоталітарно-авторитарних систем до демократичних, від закритості до відкритості<sup>2</sup>. При цьому увага приділяється не лише об'єктивним умовам, а й ролі суб'єктивних причин та обставин, перш за все соціокультурним характеристикам конкретних суб'єктів політичної діяльності. Суб'єктивний фактор в трансформаційних процесах включає в себе всю міру здатності мас адаптуватися до нових умов, когнітивні та емоційні риси їх політичної свідомості, механізми формування певного ставлення до влади, форми політичної активності, а також процес формування політичного світогляду, на базі змісту політичної культури суспільства. У зв'язку з цим вчені різних країн роблять предметом свого аналізу процес перетворення комуністичних систем, політичною метою якого є досягнення демократії і ринкової економіки, який прийнято називати "посткомуністичною системною трансформацією"<sup>3</sup>.

Проблемою пострадянських суспільств, як окремої групи перехідних суспільств, які стали на шлях демократизації, на сучасному етапі є соціальна модернізація, тобто швидкий рух до сучасних цивілізаційних "парадигм". Вибір шляхів модернізації пов'язаний з конкуренцією проектів оновлення, орієнтованих або на західні цінності, або на пошук власних національних варіантів трансформації. Вирішення цього питання слід шукати, як вважають вітчизняні вчені, в аналізі духовного стану суспільства, зокрема в процесі формування політичної свідомості. Саме тут зароджуються ціннісні орієнтації, політичні уявлення, моделі поведінки тощо. Виходячи з цього, можна розглядати два шляхи політичної соціалізації. Перший шлях полягає в передачі новим поколінням взірців політичної свідомості і політичної поведінки, тобто в передачі політичної культури старшого покоління молодшому. Це означає, що процес соціалізації носить дещо консервативний характер. Другий шлях пов'язаний з придбанням особистістю нових невідомих політичних знань, із засвоєнням нового політичного досвіду. Обидва ці шляхи тісно переплітаються в реальному житті. В умовах кризового, перехідного стану суспільства, при зміні типів політичної культури вини-



кають серйозні проблеми збереження і передачі політичного досвіду (проблема ресоціалізації).

Отже, політична соціалізація суспільства і особистості – це об'єктивний закономірний соціальний процес. Його сучасний характер обумовлений історичними реаліями, комплексом економічних, соціальних, політичних, державно-правових змін. Процеси, що притаманні умовам перехідного часу, серйозно модифікували глибинні взаємовідносини людини з державою, владою, політикою і призвели до значної кризи політичної соціалізації.

Коли звичні стереотипи, не лише в політичній сфері, застарівають, починається пошук більш ефективних ідей та способів поведінки. Відбувається поступове вироблення нових життєвих стилей, альтернативних взірців поведінки, створення соціальних та політичних інститутів. В результаті цього перехідний період розвитку суспільства характеризується різномірними хаотичними тенденціями, біфуркаційними процесами (тобто тонкими, вкрай нестійкими видами порядку). Тому, іноді в науковій літературі використовується термін "дезорганізовані суспільства"<sup>4</sup>.

Перехідний період розглядається як особливий "ідеальний" тип суспільства, вивчення своєрідних рис якого дозволяє точніше, предметніше зрозуміти загальні закономірності трансформації політичної культури та формування політичної свідомості.

При виділенні особливостей процесу політичної соціалізації в умовах демократичних трансформацій, треба зазначити, що цей процес уявляє собою складну взаємодію індивіда і політичної системи. Він обумовлений зовнішніми впливами інститутів політичної системи і суб'єктивними механізмами сприйняття політичної влади. Це потреби, інтереси, політичні цінності і навіть індивідуальні психологічні особливості людини.

Для порівняння наведемо приклад нормального процесу політичної соціалізації:

- ✓ зрілий громадянин, який не підпадає під коливання політичної кон'юнктури. Стриженом його особистості стануть вироблені в ході первинної соціалізації базові переконання та цінності;

- ✓ безперешкодне функціонування політичної системи при зміні поколінь. Взаємодія політики та людини має конкретно історичний характер, а це означає: по-перше, що кожна система має свої історичні особливості, свій набір цілей та цінностей; по-друге, що не тільки політична система, але й режим, економічний лад, особливості державно – правового контексту визначає те, як громадяни будуть сприймати владу та її інститути; по-третє, що кожному типу політичного устрою відповідає свій "ідеал політичної людини", громадянина. Політична свідомість, поведінка включеність та ступінь активності, ідентифікація з тією чи іншою політичною партією та групою окремих громадян залежить від цього еталону, який транслюється інститутами та агентами політичної соціалізації<sup>5</sup>.

В результаті зміни політичної та економічної системи, руйнації базових цінностей суспільства, ідеологічного вакууму, мислення в перехідному суспільстві характеризується постійним напруженням, а характерними рисами є інверсія та медіація. Інверсія характерна абсолютизацією полярностей, людина психологічно не виносить вад перехідного періоду. Це може стимулювати деструктивну енергію, повне відкидання минулого історичного досвіду країни тим самим блокувати інноваційні тенденції, зокрема, в політичній сфері. Американський політолог В.Банс зробила висновок, що за таких умов відбувається різка дифузія, розпад домінуючих політичних та інших цінностей. Саме в ході ліквідації структурних опор в житті людей, латентно зароджується нова система "бачення світу"<sup>6</sup>.

Медіація – це знаходження середини між полярностями, на її основі в суспільстві наявний прогрес соціальних відносин. За останні роки саме в пострадянських суспільствах наявне своєрідне переплетення стереотипів "старого" мислення, попередніх політичних цінностей з новими, що формуються. Це означає, що особистість одночасно приймає демократичні цінності як мету і тоталітарні норми як засоби її досягнення. Саме цим визначаються протиріччя масової свідомості. Наявний різкий диссонанс між уявленнями про демократію та готовністю жити в демократичному суспільстві. У зв'язку з фактичним збереженням попередніх соціальних відносин в перехідному суспільстві нові інститути та типи поведінки виявляються малоефективними або взагалі непродуктивними.

Порушення безперешкодного функціонування політичної системи при зміні поколінь веде до обою взаємодії політики та людини, що має конкретно історичний характер та до порушення стабілізуючої функції політичної соціалізації як складової частини всього політичного процесу.

В масових прошарках населення наростає глибинне почуття незадоволеності діяльністю політичних інститутів, що виливається у відчуження та недовіру. В цей же час очевидно, що розвиток демократії та її інститутів вимагає легітимації, масової підтримки. Відсутність цього призводить до, з одного боку, роспиленості влади, як по вертикалі так і по горизонталі, а з іншого, слабкої консолідації населення, відсторонення від політичної сфери. Це закономірно призводить до слабого громадянського суспільства, відчуженості від вирішення суспільних питань; дистанційованості від влади<sup>7</sup>.

Наступною специфічною рисою, що притаманна трансформаційним суспільствам є низький ступінь суголосності агентів політичної соціалізації та спостерігається "відставання" суто політичних чинників, що обумовлюють цей процес (політичний режим, інститути влади, політичні партії, суспільно-політичні організації) від неополітичних, таких як сім'я, установи освіти, засоби масової інформації, що є не менш впливовими в процесі формування політичного світогляду особи, її політичної поведінки.

Функціонування цих основних чинників та механізмів обумовлюється метою політичної соціалізації яка є різною в залежності від того який громадянин і член суспільства потрібен політичній системі.

В умовах демократичного політичного режиму такою метою виступає формування активного, небайдужого громадянина. Демократичний тип політичної свідомості формується з урахуванням таких рис як впевненість у необхідності свободи індивіда, політичною толерантною, довіра своїм співгромадянам та, в той же час, обережним ставленням до політичної влади, законотворчості у поєднанні з готовністю відстоювати у державі свої права, підтримка основних демократичних інститутів. Тут домінують раціональні, а не емоційні елементи політичної свідомості та здатність до широкого мислення.

Інтереси політичного цілого стають внутрішніми переконаннями та знаходять вираз у політичній позиції. Вона характерна включеністю в політичну спільність та можливістю впливати на її функціонування та розвиток. Таким чином, громадськість розвиває можливості політичної самореалізації особистості та відповідальність перед державою. Це закріплюється у відповідних переконаннях та стереотипах й обумовлює особливості політичної культури суспільства, а також процесу політичної соціалізації.

Політична свідомість сучасних "відкритих суспільств" є парадоксальною. Наприклад, значна кількість американців вважає, що при вирішенні важливих полі-

тичних питань цілком можна покладатися на думки широких мас населення, так само як і на оброних посадових осіб. Вони підтримують ідею необхідності участі кожного громадянина в справах всього суспільства. На практиці ж, більшість американців не користуються в повному обсязі своїми політичними правами. Їх політична участь обмежується голосуванням на місцевих та федеральних виборах. Однак віддаленість звичайних громадян від політичного життя не знижує значення демократичних установок та орієнтацій. Г.Алмонд, С.Верба стверджують, що "демократичний міф" тобто комплекс демократичних установок, норм, цінностей, що склалися в суспільстві є тією силою, яка задає певні рамки діяльності інститутів влади, накладає на них обмеження. В демократичних суспільствах можуть відбуватися системні зміни. Однак велику роль в стабілізації політичної ситуації грають політичні інституції. Вони закріплюють загальнообов'язкові зразки поведінки, регулюють суспільні відносини, встановлюють дозволене й недозволене з точки зору політичної системи.

Суспільства з авторитарним політичним режимом характеризуються формуванням політично пасивного громадянина. Пасивні громадяни не є відчуженими, вони певним чином проінформовані про політичне життя, але ставляться до нього нейтрально. При тоталітарному режимі процес політичної соціалізації найбільшою мірою підконтрольний державі та спрямований на формування "бездумного інтуїста". Відбувається моделювання поведінки особистості через нав'ювання стереотипів поведінки, норм, які дозволяють позитивно адаптуватися до соціальних умов.

Проілюструємо вище зазначене на прикладі колишнього СРСР, де посилена увага приділялася політичній соціалізації молоді та був наявний абсолютний пріоритет певних агентів цього процесу: школа, партія, армія. Діяла відлагоджена система політичної соціалізації яка забезпечувала молодому поколінню передачу впорядкованого комплексу політичних знань, установок, цінностей. Вона формувала авторитарно підданську свідомість при цьому політична участь громадян носила в значній мірі ритуальний характер.

Заздалегідь передбачені комуністичною ідеологією етапи входження особистості в політичне життя, вибудовані в чітку схему політичної соціалізації молоді. При цьому особливого значення набували політичні агітатори та інформатори. В подальшому в процесі політичної соціалізації активно брали участь трудові колективи, які мали такі ланки як партійна організація, профспілка та інші масові організації. Працювали семінари та школи системи політичної освіти, проводилися бесіди, часи політінформації, політдні.

В цілому ж в Радянському Союзі завдяки контролюваному процесу політичної соціалізації була вироблена психологічна основа панування – тотальна лояльність населення. "Такої лояльності можна очікувати лише від повністю ізольованих осіб, які при відсутності будь-яких інших соціальних прив'язаностей – до сім'ї, друзів, колег – знаходять почуття стабільності свого місця в світі в своїй належності до політичного руху або політичної партії"<sup>8</sup>.

Політична свідомість мас перетворюється в однолінійну – етатистську, яка повністю отожднює "народ" з державою та вбачає в останній єдину опору в житті, що здатна вирішувати майже всі проблеми. Окрім цього, культивується конфронтаційний характер масових політичних уявлень та поглядів до тих, які якоюсь мірою могли суперечити загальноприйнятим постулатам.

Придушуючи індивідуальний початок в усіх сферах життєдіяльності, формується "генотип" особистості,

характерними рисами якої є пасивність, покірність, некритичне мислення, прагнення створювати собі кумирів, інфантильна свобода від необхідності повсякденного вибору та відповідальності.

Таким чином, в той час, коли при демократичному політичному режимі правова держава та громадянське суспільство стають суб'єктами реалізації завдань включення індивіда в політичні процеси, трансформаційним суспільствам (в першу чергу посткомуністичним) притаманна низка закономірних системних протиріч. Мова йде про протиріччя між радикальними соціоекономічними та ідейно-політичними змінами, з одного боку, й вимогами стабільності суспільства, з іншого; між встановленням плюралістичної політичної системи й соціально-культурними передумовами; між необхідністю ліберальної модернізації й укоріненістю традиційних норм, цінностей, стереотипів; дестабілізуючі протиріччя між рішеннями і інтересами політичної еліти, з одного боку, й запитами та потребами населення, з іншого; між відстороненістю більшості членів суспільства від влади та вимогою її легітиматії; між прагненням до встановлення правової держави і демократичних інститутів та наявною тенденцією до персоналізації влади з боку населення.

Такі основні агенти процесу політичної соціалізації особистості, як політичні партії, суспільно-політичні організації та рухи, сім'я, система освіти і виховання, засоби масової інформації в трансформаційних країнах не можуть в повній мірі здійснювати свій соціалізуючий вплив на свідомість, поведінку індивідів. Партії залишаються віддаленими від мас і зосередженими на своїх вузьких інтересах, а тому вони не здатні мобілізувати маси на постійну і активну участь у політичному житті цих суспільств.

Інститут сім'ї в перехідних умовах є доволі нестійким утворенням, оскільки його члени дуже часто не здатні здійснити суттєвий вплив на формування політичних вподобань дитини. Це пов'язано з тим, що сама політична система дуже рухома і залежить від змін в інших соціальних сферах. Реформи супроводжуються збільшенням чисельності і плюралізму норм, цінностей і моделей поведінки, дія яких ускладнює процес адекватного їх сприйняття і інтеріоризування.

Одним з ефективних способів є створення національної системи освіти на основі культурних традицій. Досягнення в цьому напрямку слугують меті формування національної самосвідомості, виховання почуття патріотизму, поваги до Вітчизни, законів, виховання норм колективного життя, розвиток соціальної та громадської активності. Основним інститутом для забезпечення цих умов виступає держава.

Особливого значення набуває участь засобів масової інформації в процесі політичної соціалізації в період демократичної трансформації. Як соціалізуючий інститут ЗМІ виконують наступні важливі функції в трансформаційних країнах: відіграють роль основного агента виробництва та формування політичної культури; сприяють стандартизації поведінкових орієнтирів; сприяють розширенню можливостей реальної участі широких прошарків населення в політичному процесі; виконують політико-інтеграційну роботу, спонукаючи людей сприймати і засвоювати пануючі політичні цінності, ідеали, установки.

ЗМІ здатні служити різним політичним цілям: як інформувати людей, розвивати в них почуття свободи і соціальної справедливості, сприяти і допомагати компетентній участі в політиці, збагачувати особистість політичними знаннями, так і дезінформувати, розпалювати масову ненависть, сіяти недовіру, страх, апатію або небажання брати участь у політичних змінах, аполі-

тичність. Вітчизняні вчені С.Макеєв, А.Надточний вбачають основну проблему політичної соціалізації в пост-радянських країнах в цілому, саме в суперечності комунікативної взаємодії суспільства.

Отже, спостерігаються наступні тенденції в процесі адаптації особистості до політики в умовах демократизації суспільства: з одного боку, існує нагальна суспіль-

на потреба в політичному розвитку особи: адже йдеться про творення нового соціально-економічного та політичного буття, про оновлення всіх державних та громадських інституцій. З іншого боку, суперечність соціально-політичних змін впливає на відчуження людини від всього політичного.

Надійшла до редколегії 11.03.2005

Т.Ю. Крива, асп.

## ПРОБЛЕМА СОБОРНОСТІ В КОНТЕКСТІ ЛІБЕРАЛЬНИХ ІДЕЙ М.ДРАГОМАНОВА

*В даній статті мова йде про ліберальні погляди М.Драгоманова, місця та ролі в них ідеї соборності України, її самостійного державно – політичного існування.*

*This article considers liberal views of M.Dragomanov, as well as places and roles in them, possessed by ideas of Ukrainian sovereignty and its independent public-political existence.*

Досить актуальним на сьогоднішній день стало звернення до спадщини провідних діячів та мислителів українського культурного та суспільного руху. Літературні та наукові надбання М.Костомарова, О.Кістяківського, Д.Дорошенка, М.Грушевського та багатьох інших стали справжнім скарбом для справи розбудови української держави. Провідне місце серед цих видатних людей безперечно займає постать Михайла Петровича Драгоманова (1841–1895).

Вплив Драгоманова на розвиток українського державотворення та права має фундаментальний характер. Як зазначив Іван Дзюба у своєму виступі на урочистому вечорі, присвяченому 150-річчю від дня народження мислителя, Михайло Драгоманов був для свого народу і академією наук, і політичною партією, і журналістським корпусом, і кур'єром у самого себе та у громадської потреби. Він створив цілісну концепцію зодуття для України належного місця у світі на підставі загальнолюдських норм.

Людина європейської освіти і широких демократичних поглядів, публіцист та історик, філософ і етнограф, літературознавець і фольклорист, громадський діяч – ось грань цієї обдарованої особистості. Своїми працями, ідеями він спричинив справжній перелом у поглядах та світобаченні сучасників. Як засвідчив Іван Франко, він – "великий прапор з багатьма китицями ідей і думок". Гадаємо, діалектична сума його думок і заповітів не втратила свого значення і тепер.

М. Драгоманов був одним із тих, хто обґрунтував історичне право кожного народу на самовизначення, право самостійно вибирати форми політичної організації. Соборність, політична єдність України розглядалась ним в рамках конституційного, федеративного принципу державного устрою.

Даною проблематикою займається ряд сучасних українських дослідників, зокрема: Круглашов А.М., Білобров Б.Д., Герасіна Л.М., Дробот І.І., Кармазіна М.С., Кухарчук О.С., Юрченко М.М. та багато інших.

Метою даної статті є з'ясування суті ліберальних поглядів М.Драгоманова та місця в них ідеї соборності України.

Один із найосвіченіших людей свого часу, справжній енциклопедист, він був знайомий з усіма тодішніми найпопулярнішими соціально-політичними, філософськими теоріями, в тому числі із марксизмом, але не був перейнятий жодною, бо над усе ставив життя, його органічний еволюційний процес, суспільний поступ – лише ним він вимірював ефективність і перспективність теорій та програм.

Як зазначає І.Лисяк-Рудницький "Щоб охопити систему Драгоманова як органічну єдність, потрібно знайти центр тяжіння цього цілого. В його політичному мис-

ленні такою центральною точкою і визначальним фактором є, без сумніву, ліберальна ідея"<sup>1</sup>.

Ця ліберальна ідея базується на переконанні М.Драгоманова в тому, що основною одиницею суспільства є особа, добробут і щастя якої він вважає вищим критерієм суспільного розвитку. Індивід, його життєві інтереси та невід'ємні права є тим "наріжним каменем", який вчений кладе в основу своєї теоретичної побудови.

Права людини у суспільно-політичних та державно-правових поглядах М.Драгоманова є вихідним, базовим положенням при побудові всієї системи державності. Він вважає, що вся система державних органів відповідатиме інтересам громадянина лише тоді, коли в основу державного будівництва будуть закладені права і свободи людини, наявність яких є запорукою прогресивного розвитку суспільства.

Для М. Драгоманова права та свободи людини – загальнолюдська цінність, у досягненні і захисті якої повинні бути зацікавлені всі, хто прагне суспільного прогресу. Тож про які права говорить вчений? Це право людини на життя, право на свободу думки, релігії, право на свободу переконань і на вільне їхнє виявлення, право на свободу мирних зборів і асоціацій, право на участь в управлінні своєю країною, права, що стосуються процедурних гарантій правосуддя та інші.

Наявність прав людини, на думку М.Драгоманова, є гарантом успішного розвитку нації і, навпаки, свобода нації, її державність створює належні умови для успішного гарантування та захисту прав і свобод людини.

Розглядаючи права людини, вчений велику увагу приділяв необхідності їхнього законодавчого закріплення та гарантованості. Так, на його думку, держава за своєю суттю є інститутом, який заперечує свободу індивіда, постійно прагне до обмеження прав і свобод особистості. Вчений твердо переконаний в тому, що епоха державної організації міжлюдських відносин закінчується і в не далекому майбутньому її замінять інші, найбільш наближені до потреб та інтересів кожного індивіда.

Будучи противником держави, як механізму обмеження свободи особистості, М.Драгоманов виступає за те, щоб роль цього інституту була мінімальною в суспільному житті, а свобода кожної особистості – максимальною. Тільки громада, на його думку, здатна забезпечити умови для вільної самореалізації особистості. Саме в такому добровільному об'єднанні людей можливим стає задоволення їх інтересів та потреб. "Громада потрібна людям тільки для того, щоб кожному було якнайліпше. Значить, і громада тільки тоді буде мила кожному, коли вона не неволить нікого: бути в ній чи не бути. І громада мусить бути спілкою вільних осіб"<sup>2</sup>.

Громада, на думку М.Драгоманова, не просто добровільне об'єднання людей, а об'єднання саме вільних

людей. Громада не може нав'язувати свою волю силою, тільки переконання, апеляція до розуму є допустимими засобами нав'язування волі одиниці такого об'єднання. Громада у М.Драгоманова є первинною ланкою організації суспільного життя, вона є формою поєднання особистих та групових інтересів, свободи індивіда та спільного обов'язку.

Такі добровільні об'єднання людей, на його думку, здатні об'єднуватися між собою утворюючи спілки громад, які в свою чергу утворюють національні спілки, а останні – світову спілку, яка покликана вирішувати питання глобального характеру. Так, М.Драгоманов виходить на федерацію – як широко розвинуте місцеве самоврядування, за якого кожен громадянин має змогу максимально повно брати участь у вирішенні державних та місцевих справ. Таку форму державного устрою він вважав оптимальною для кожної держави, незалежно від форми правління, оскільки широкі повноваження при вирішенні місцевих проблем, надані органам самоврядування, по – перше, сприяють більш повній гарантованості та реалізації прав і свобод людини, а по – друге, сприяють зміцненню держави загалом.

На його думку, саме на рівні громад та їх територіальних спілок найкраще можуть регулюватися як загалом суспільно-політичні, так і національні процеси. Він гадав, що майбутнє самоврядування найбільш спроможне враховувати інтереси громадян своєї території, економіко-географічні та етнічні особливості, а отже, й найліпшим чином сприяти розв'язанню національних проблем у конкретній місцевості. Базовими одиницями такого самоврядування М.Драгоманов визнавав автономні, національні та національно-територіальні громади.

Майбутня Україна бачилась М.Драгоманову як федерація вільних громад, що об'єднуюватимуть в собі представників різних національностей. Національні громади будуть мати надзвичайно широкі повноваження у питаннях організації свого внутрішнього життя.

М.Драгоманов вважав, що майбутня єдність України, яка врешті-решт має бути здобута попри всі держави і кордони, повинна бути єдністю, *соборністю тільки демократичного типу*. Михайло Петрович виступав проти теорій примусової, обов'язкової національної єдності. На противагу цьому він висував два вихідні, наріжні принципи побудови майбутньої державно-політичної цілісності України: по-перше, права людини та громадянина, а по-друге, місцеве самоврядування територіальних та національних громад.

На його думку, всі національні громади на Україні повинні зв'язуватися між собою добровільним союзом, об'єднуючись у федеративну спілку, спілку спілок "знизу вгору". В такий спосіб, вважав М.Драгоманов, у звільненій Україні буде вибудована особлива національна єдність – єдність "нації – асоціації асоціацій", – виходячи з природних потреб національних громад та їх місцевих об'єднань.

Він підкреслював, що кожна національна громада на Україні повинна мати не тільки повні права на національно-культурний розвиток, але й утверджувати й реалізовувати ці права через власне національно-адміністративне самоврядування.

Так, конкретним політичним знаряддям і формою втілення демократичного устрою майбутньої України М.Драгоманов вважав місцеве самоврядування. В ньому вчений вбачав оптимальний засіб задоволення національно-культурних та національно-політичних потреб українських та інших громад у майбутній демократично-федеративній республіці.

В основі національної політики України в майбутньому Драгоманов бачив безвиняткову рівність прав та

обов'язків усіх громадян, безвідносно до їх національних, соціальних і конфесійних особливостей світоглядно-політичної орієнтації.

М.Драгоманов запевняв, що демократично-федеративна Україна стане найкращим гарантом доброзичливих відносин із усіма сусідніми народами.

Вчений вважав, що кожен народ, незалежно від його державних та історичних традицій, чисельності, культурного розвитку має право сам вирішувати свою долю, бути господарем на своїй землі. Мова йде про право народу на самовизначення, якому М.Драгоманов надавав великого значення.

Право народу на самовизначення М.Драгоманов вважав однією з головних умов розвитку суспільства, оскільки, як він переконувався на власному досвіді, повноцінний і гармонійний розвиток особистості можливий тільки у контексті рідного народу.

Народ, який заселяє ту чи іншу територію, на думку М.Драгоманова, має право сам визначати свій статус, державну приналежність або хоча б на підставі широкого місцевого самоврядування самостійно вирішувати свої внутрішні проблеми.

Обґрунтовуючи історичне право кожного народу на розвиток рідної мови, літератури, освіти, він підкреслював, що все це "не веде до розбрату між народами. Лише свідомі своїх прав люди можуть вільно єднатися між собою, щоб перемінити ярмо спільної неволі на вільний і рівний союз"<sup>3</sup>.

М.Драгоманов вважав, що майбутнє демократичне суспільство мають будувати усі народи, великі і малі, і що всі без винятку народи мають історичне право на свій вільний політичний та культурний розвиток.

Як прихильник права народів на самовизначення, на створення своєї держави як необхідної умови нормального розвитку всього народу і кожної людини, вчений був рішучим противником будь-якого шовінізму, національної винятковості та ворожнечі, зневаги до інших народів. Разом із тим М.Драгоманов застерігав від того, щоб при розв'язанні питання міжнаціональних відносин, становленні нових незалежних держав чи демократичних автономій вивільнені народи не керувалися б почуттям помсти колишнім метрополіям, не стали б на шлях самоізоляції і повного припинення будь-яких зв'язків.

Важливим для реалізації права народу на самовизначення М.Драгоманов вважав і рівень національної самосвідомості народу. У той час, коли більшість представників панівних класів в Україні були представниками російського або польського народу, коли значна частина українців, що належали до цих класів, зрусифікувались, М.Драгоманов зробив усе, щоб не тільки підняти національну самосвідомість українців, а й переконати Європу, що Україна – це земля зі своєю культурою, мовою, традиціями, історією, що український народ може і повинен посісти належне місце серед народів Європи.

Великого психологічно-виховного значення він надавав рідній мові. Тільки справжня народна школа, "яка не може бути живою без української мови", і естетично досконала національна культура здатні виховувати почуття національної самосвідомості й патріотизму.

М.Драгоманов чітко і переконливо доводив національну особність українців, прадавність їхньої історії, своєрідність і могутність культури.

Вчений радив українцям "розважливо пристати до думок європейських і американських... і по-своєму прикладати їх на своїй землі...", "наповнити рамки національності здобутками всесвітньої культури".

Першочерговими кроками до "повернення" України до європейської цивілізації М.Драгоманов вважав здо-





Українська РСР має право заборонити будівництво та припинити функціонування будь-яких підприємств, установ, організацій та інших об'єктів, які спричиняють загрозу екологічній безпеці.

Українська РСР дбає про екологічну безпеку громадян, про генофонд народу, його молодого покоління.

Українська РСР має право на відшкодування збитків, заподіяних екології України діями союзних органів<sup>1</sup>.

Таким чином, у цьому доленосному документі чітко визначено Україну як суб'єкта міжнародних відносин та її відповідальність за стан охорони населення і території країни згідно норм власного законодавства. Чітко визначено мету стратегії екологічної безпеки – забезпечення засобами держави сприятливого для її громадян навколишнього природного середовища. Водночас, враховуючи ситуативність обставин проголошення Декларації, партнером взаємодії України як гаранта екологічної безпеки на власній території виступає ще існуючий СРСР, який в даному випадку розглядається як зовнішня сила, вплив якої на екологічну політику України є небажаною, а нерідко і загрозливою. В цьому переконують і наміри мати власну радіаційну комісію (реакція на Чорнобильську катастрофу), і реакція на розміщення шкідливих підприємств на своїй території (відповідь на ігнорування в часи СРСР інтересів населення при зведенні промислових об'єктів), і проголошення права на відшкодування збитків (спроба започаткувати нормальну практику міждержавних відносин між Україною та СРСР на основі міжнародного права). Містяться в Декларації і деякі семантичні двозначності типу "екологія України", "народ" і "населення" України та ін., що засвідчують складність пошуку національної політико-правової бази як державного суверенітету, так і екологічної безпеки країни.

В цей період законодавче поле України практично повністю визначалося діючими актами СРСР<sup>2</sup>. Тому змістом діяльності постаючої молоді держави стало бажання якомога швидше і якомога повніше звільнитися від подібної залежності і створити власне політико-правове підґрунтя захисту національних інтересів України і забезпечення прав її громадян<sup>3</sup>. Відповідна діяльність відбувалась насамперед у Верховній Раді і концентрувалась навколо двох головних напрямків: по-перше, затвердження Законів України щодо регламентації діяльності всього суспільства у певних сферах та напрямках природокористування і, по-друге, це прийняття тих чи інших Постанов ВР як актів прямої дії для виконавчої влади.

Постанови і Закони Верховної Ради предметом особливої уваги визначили наступні три центри: 1) загальні принципи екологічної діяльності та екобезпечно-го розвитку України; 2) подолання негативних наслідків Чорнобильської катастрофи; 3) природоохоронна і запобіжна справа. Серед першостатейних документів з кожної групи слід звернути увагу на наступні.

Серед першого концентру необхідно виділити Постанови ВР "Про екологічну обстановку в республіці та заходи по її докорінному поліпшенню" від 17 лютого 1990 р., "Про політичне, соціально-економічне та екологічне становище України" від 29 травня 1990 р., а також Закон України "Про економічну самостійність України" від 3 вересня 1990 р. У Постанові "Про екологічну обстановку" на передній план чи не вперше було висунуто як одне з найголовніших завдань виконавчої і представницької влади "здійснення комплексу заходів, спрямованих на докорінне поліпшення охорони навколишнього середовища, збереження здоров'я людей, ощадливе використання та відтворення природних ресурсів"<sup>4</sup>. І далі було викладено заходи, які хоча б якоюсь мірою

дали змогу подолати екстенсивно-споживацьку та природоруйнівну спадщину СРСР у сфері економіки, транспорту, енергетики, сільського господарства, видобувної промисловості, охорони природи та ін. Це була своєрідна реакція відчаю на результати екологічної політики СРСР, обтяжених для України Чорнобильською катастрофою.

В згаданій Постанові, яка з'явилася через декілька місяців (29.V.90), було фактично констатовано, що при збереженні тодішнього політичного становища України розв'язати існуючі проблеми практично неможливо: економіка – в кризовому становищі, екологічна обстановка – в загрозливому стані, ліквідація наслідків Чорнобильської катастрофи здійснюється незадовільно. Цілком очевидно, що наступним кроком у цій сфері стало прийняття Закону України "Про економічну самостійність України", метою якого було створення правових основ для матеріально-фінансового забезпечення Україною власного поступу. Саме серед основних цілей економічної самостійності Української РСР (ст. 2) було визначено "досягнено екологічної безпеки, створення здорових і безпечних умов життя і праці". У ст. 10 ця мета була конкретизована наступним чином:

"Українська РСР самостійно регулює відносини природокористування та охорони навколишнього середовища в межах своєї території".

Республіканські та місцеві державні органи відповідно до законодавства Української РСР визначають норми екологічної безпеки, ліміти і нормативи природокористування, податки за природні ресурси та санкції за шкоду, заподіяну навколишньому середовищу, здійснюють, виходячи з екологічних показників, видачу дозволів і накладання заборони на діяльність підприємств, установ і організацій<sup>5</sup>.

Другий концентр визначився наміром розпочати реальну ліквідацію наслідків Чорнобильської катастрофи, насамперед тих, що стосувалися здоров'я і життя людей. Це була закономірна реакція потерпілого народу і забрудненої країни на брехню і байдужість центральних радянських органів влади до своїх громадян<sup>6</sup>.

Серед базових документів у цій сфері необхідно відмітити такі Постанови Верховної Ради України: "Про невідкладні заходи щодо захисту громадян України від наслідків Чорнобильської катастрофи" від 1 серпня 1990 р., "Про Концепцію проживання населення на територіях Української РСР з підвищеними рівнями радіоактивного забруднення внаслідок Чорнобильської катастрофи" від 27 лютого 1991 р. та "Про тимчасове положення про Національну комісію по радіаційному захисту населення України" від 28 лютого 1991 р. та ін. Законодавче підтвердження бажання розв'язати чорнобильські проблеми знайшло своє втілення, насамперед, в Законах України "Про правовий режим території, що зазнала радіоактивного забруднення внаслідок Чорнобильської катастрофи" від 27 лютого 1991 р. та "Про статус і соціальний захист громадян, які постраждали внаслідок Чорнобильської катастрофи" від 28 лютого 1991 р.

Названі державні акти мали принципову новизну, порівняно з попередніми політико-правовими документами. Вони ґрунтувалися на кардинально іншому концептуальному та юридичному ґрунті, котрий визначався реаліями тодішнього державотворчого процесу і наявним міжнародним правом.

Насамперед, мова йде про екологічно-правову оцінку події, яка сталася 26 квітня 1986 р. на Чорнобильській АЕС. По суті справи, вперше її було кваліфіковано не як "аварію" на атомній станції, на чому цинічно наполягала радянська влада, але як "катастрофу". Ще в Постанові Верховної Ради "Про політичне, соціально-економічне та

екологічне становище України" від 29 травня 1990 р. мова йде про "аварію", хоча акцентація на елементі катастрофічності вже присутня: "Соціально-економічне становище в республіці є кризовим, екологічна обстановка в більшості регіонів перебуває в загрозовому стані, а в деяких **катастрофічна**. Незадовільно здійснюються заходи ліквідації наслідків **аварії на Чорнобильській АЕС** (підкр. авт.)"<sup>7</sup>. Але вже один з наступних знакових документів Верховної Ради однозначно ставить питання про катастрофу; це Постанова від 1 серпня 1990 р. "Про невідкладні заходи щодо захисту громадян України від наслідків Чорнобильської катастрофи".

В даному випадку, різниця у визначеннях не лише термінологічна, але – і це головне – смислова, соціально навантажена. Дійсно, коли ми ведемо мову про аварійні випадки на підприємстві чи в механізмі, то заздалегідь передбачаємо, що сам об'єкт (підприємство, механізм тощо) залишається тотожним самому собі, не втрачає власної якісної визначеності. Тому, аварія, як порушення певних параметрів функціонування об'єктів, може бути ліквідована, тобто параметри системи можна повернути в межі функціональних частот, необхідних для забезпечення сутнісної ідентичності об'єкту. До речі, вся діяльність органів влади СРСР щодо Чорнобильської АЕС після 26 квітня 1986 р. ґрунтувалась якраз на "аварійній" методології, в якій центральним об'єктом уваги та дії була саме АЕС, але аж ніяк не люди, які постраждали від "аварії" на цій станції. Звідси – десятки і сотні тисяч знівечених людських дол, нищення потенціалу (генетичного і культурного) нації в цілому. І коли постаюча суверенна українська держава визначила те, що сталося вночі 26 квітня 1986 р. саме як "катастрофу", це означало потребу дивитися правді у вічі і приймати відповідні рішення та здійснювати необхідні заходи по ліквідації наслідків цієї події.

Дійсно, поняттям "катастрофа" іменують незворотню зміну тієї чи іншої системи з повною втратою її ідентичності. Звідси витікає така сутнісна риса катастрофічних явищ, як деструкція системи, повна втрата функціональних зв'язків між її компонентами, принципова зміна умов і обставин життя та діяльності людини<sup>8</sup>. У випадку з Чорнобильською АЕС це проявилось у повному руйнуванні IV блоку станції (технічний вимір події), численних людських жертвах, пов'язаних з необхідністю призупинити та локалізувати руйнівні процеси (людський вимір), радіоактивним забрудненням території, що несе безпосередню загрозу життю і здоров'ю людини (екологічний вимір).

Фактично, мова йде насправді про низку катастроф: руйнування самої АЕС, втрата людиновимірності численних антропоцистем (міст, сіл, агроценозів тощо), тобто зміна певних параметрів до елімінаційного для людини рівня, а також введення в природні екосистеми збуджуючих атракторів, котрі вивели їх (екосистеми) із стаціонарного рівноважного стану. Наслідки цих катастрофічних змін виявилися настільки масштабними, що Верховна Рада УРСР у Постанові "Про невідкладні заходи щодо захисту громадян України від наслідків Чорнобильської катастрофи" (1.08.90) оголосила Україну "зоною екологічного лиха".

Відповідна ідеологія була чітко реалізована в Законі України "Про правовий режим території, що зазнала радіоактивного забруднення внаслідок Чорнобильської катастрофи" від 28 лютого 1991 р. В цьому законі зазначено, що "Чорнобильська катастрофа створила на значній території України надзвичайно небезпечну для здоров'я людей і навколишнього природного середовища обстановку"<sup>9</sup>. Понад те, далі в Преамбулі Закону *зоною екологічної катастрофи* було оголошено всю

Україну. Саме цей Закон заклав основи визначення категорій та зон радіоактивно забруднених територій, особливості фінансування робіт та господарювання на таких територіях, правовий режим відповідних зон та контроль за його додержанням тощо. Власне кажучи, саме з цього закону і розпочалось реальне подолання наслідків Чорнобильської катастрофи. На жаль, зусиллями практично лише України. Саме в зазначеному законі було визначено категорії зон радіоактивно забруднених територій, що дало можливість цілеспрямовано враховувати наслідки можливого негативного впливу забруднення на здоров'я населення та здійснювати ефективні захисні заходи. Такими зонами є:

1) зона відчуження – територія, з якої проведено евакуацію населення в 1986 році;

2) зона безумовного (обов'язкового) відселення – територія, де розрахункова доза опромінення може перевищити 0,5 бер за рік;

3) зона гарантованого добровільного відселення (0,1 бер/рік);

4) зона посиленого радіоекологічного контролю (0,05 бер/рік)<sup>10</sup>.

Водночас, закон визначив правовий режим відповідних зон, можливі форми діяльності на цих територіях, механізми фінансування, контролю та відповідальності за порушення правового режиму та діяльності в 1–4 зонах. Положення цього закону фактично стали як правовою, так і політичною основою подальшого розвитку "чорнобильського законодавства", соціального захисту потерпілих від катастрофи на ЧАЕС громадян України.

Особливий вимір "чорнобильської проблеми, яка остаточно не розв'язана і до сьогоднішнього дня, є збереженням етнокультурної ідентичності населення вражених радіоактивним забрудненням територій. Значною мірою, ця проблема пов'язана з недосконалим політико-правовим полем у сфері "чорнобильського" законодавства.

Відомо, що Чорнобильщина (північна Київщина) – історична спадкоємиця стародавньої древлянської землі. Специфічні природні умови (болотно-річкові та лісові екосистеми), які утруднювали сюди доступ сторонніх людей, в т.ч. і військових формувань недругів, а також практично повна відсутність великих промислових об'єктів на її території (Чорнобильська АЕС – єдине виключення з цього правила), дозволило зберегти на цій території архаїчну культуру, зокрема лексику, обряди, звичаї, традиції, спосіб життя та господарювання, мораль тощо, що є реліктом не лише праукраїнської, але й праслов'янської єдності. Не випадково, до речі, одна з найпотужніших хвиль російських емігрантів-старовірів осіла в XVIII ст. саме в Чорнобилі та його околицях, справедливо вважаючи цей край малоприступним для владного втручання. Саме в цей край переселились у 1775 р. розкольники із Стародубського повіту, також, до речі, української землі.

З викладеного витікає виключна цінність етнокультурної спадщини Чорнобильщини, причому не лише в українському, але й в загальноцивілізаційному контексті. Чорнобильська катастрофа, завдавши руйнівного впливу на здоров'я і життя мільйонів людей та спричинивши колосальне заневищення величезних територій в Україні, Білорусі, Росії та деяких інших країнах, поставила під загрозу також збереження духовно-культурної спадщини одного з найцікавіших культурних регіонів планети.

Загроза етнокультурній спадщині Чорнобильщини реалізовувалась декількома взаємовопов'язаними шляхами.

По-перше, мова йде насамперед про зміну способу життя. Зокрема, це стосується, насамперед, зони відчуження, з якої населення повинне було бути повністю виселеним в інші, безпечні для життя, території. Але

спосіб життя населення змінився також і в інших зонах, де безумовного виселення вдалося уникнути.

Відселення жителів з 30-кілометрової зони здійснювалося протягом декількох років і відбувалося, переважно, в таких основних напрямках: з одного боку, у спеціально збудовані нові населені пункти в Київській та суміжних областях (нові села), а з іншого – в квартири міського жилого фонду Києва, Ірпеня, Фастова, Житомира, Рівного, Чернігова та ін. В обох випадках, однак, практично повністю порушувався зв'язок з "малою батьківщиною" і формувався, певною мірою, уніфікований спосіб життя (насамперед, внаслідок спорудження типових садиб і втрати традиційної ландшафтно-екологічної заангажованості діяльності поліщуків). Понад те, в останньому випадку (розселенні у містах) спостерігається досить значне відчуження колишніх односельчан один від одного (феномен спеціальної анонімності у мегаполісах) з відповідною втратою усталених побутових, звичаєвих, комунікативних, обрядових та інших ознак традиційного суспільства. Опинившись в іншому культурно-ландшафтному середовищі, чорнобильські переселенці поступово втрачають і, що особливо прикро, не відтворюють на сімейному і, особливо, на мікросоціальному рівнях власної автентичної культури. Натомість, вони сприймають і стають носіями інших локально-культурних норм, нерідко (наприклад, в міському середовищі) істотно маргіналізованих та уніфікованих.

По-друге, кардинально змінюється спосіб життя та життєдіяльності на територіях, радіоактивно забруднених, але які не підлягли відселенню. Ці зміни торкаються найрізноманітніших сфер: коригується сільськогосподарська та тваринницька діяльність (годовля тварин, рекультивація земель, кількісний і якісний характер сортозмін), харчування населення (обмеження щодо вживання одних продуктів і введення інших, протекторних), валеологічний і рекреативний режим (оздоровлення, відпочинок, дозвілля тощо), простір життєдіяльності (обмеження в користуванні особливо забрудненими територіями), психологічний стан (острах перед довкіллям, внутрішній дискомфорт), невпевненість у майбутньому і тривога за долю дітей тощо. Як наслідок – постійна спрямованість уваги до власного здоров'я і здоров'я сім'ї, наростаюче відчуження від рідної землі та власної домівки, зменшення репродуктивного відтворення, погіршення стану здоров'я та збільшення смертності, налаштованість на зміну місця проживання і, внаслідок цього, неконтрольована міграція та ін. Зрозуміло, названі чинники не сприяють повноцінному функціонуванню і відтворенню традиційної культури, духовності та звичаїв громад, збереженню усталених, тобто стабілізованих, відносно гармонійних відносин людини з навколишнім природним середовищем.

Нарешті, по-третє, особливу тривогу як предмет пильної уваги після катастрофи на Чорнобильській АЕС мала викликати матеріальна і духовна спадщина відселених територій. Нагадаємо, що на сьогоднішній день в структурі земельних угідь України площа радіоактивних земель, що не використовуються у господарстві, складає 136 тис га або 0,2 % до загальної площі країни. Переселенці, особливо в перші години і дні після катастрофи, евакуювались в терміновому порядку із забезпеченням з боку органів влади, що це відбувається ненадовго і незабаром всі вони повернуться до власних домівок. Терміновість та обіцянки стали причиною того, що евакуанти брали із собою обмежену кількість речей: документи, гроші, цінності, рідинні реліквії та ще дещо. Але навіть в часи, коли відселення вже відбувалось на плановій основі, практично все майно та культурне надбання залишалось в "зоні" – їх було заборонено

вивозити через надмірне радіоактивне забруднення. Так в "зоні" залишились храми з їхнім начинням (богослужбовими книгами, іконами, церковними предметами культу та ін.), хати і садиби з домашнім скарбом, бібліотеки і будинки культури, цвинтарі і пам'ятні місця, а також громадське майно і ще багато чого іншого.

На жаль, правова неврегульованість статусу залишених об'єктів речей і предметів практично унеможливила протидію правоохоронних органів мародерській, грабіжницькій і руйнівній діяльності окремих осіб і організованих злочинних груп на території зони. Грабунок і вивезенню із "зони" підлягало практично все придатне, з погляду мародерів, для особистого збагачення, незважаючи на загрозу для життя людей, опромінених предметів. За межі зони незаконними каналами потекли техніка і запчастини до неї, промислові товари, ліс і худоба, речі домашнього вжитку та ін., а також ікони і старовинні книги, ремісничі вироби, старовинні вироби з дерева та тканини, церковне майно, прикраси і ювелірні цінності. Взявши собі потрібне, мародери, як правило, полишали після себе пустелю, руйнуючи чи спалюючи традиційні будівлі, знаряддя праці та побуту поліщуків. Завдані таким чином втрати культурі чорнобильської землі виявилися безмірними.

Перші кроки по врятуванню культурних раритетів Чорнобильської зони робились на аматорсько-патріотичних міркуваннях, за власною ініціативою окремих подвижників культури. З поміж них чи не найбільш знаним є реставратор Г.Безсонов, який за підтримки керівництва НВО "Прип'ять" у м. Чорнобилі, займався у 1988–89 рр.!! дезактивацією виявлених пам'яток культури: саме так склалася перша відома державна колекція творів іконопису, рукописних та друкованих книг кінця XVIII – початку XIX ст.

Зусилля та ініціативи Г.Безсонова та інших подвижників врятування культурних старожитностей враженої древляньської землі знайшло своє логічне втілення в створеній у 1991 р. в структурі Мінчорнобиля України історико-культурної експедиції, на яку було покладено організацію та координацію всього комплексу заходів по врятуванню і збереженню етнокультурної спадщини радіоактивного Полісся. Систематичну роботу названа експедиція розпочала в 1993 р.

Культурологічна експедиція, за співпраці з інститутами НАН України, зокрема Інститутом народознавства (Львів), музеями і громадськими організаціями, вже на початку своєї діяльності досягла непоганих результатів. Як свідчить каталог історико-етнографічної виставки "Народна культура зраненої землі", яка проходила в Києві у квітні – травні 1996 р. (до 10-ї річниці Чорнобильської катастрофи)<sup>11</sup>, за три роки було обстежено 15 сіл зони відчуження, 37 сіл зони обов'язкового відселення, понад 130 сіл в інших зонах радіоактивного забруднення та 57 населених пунктів, де компактно проживають переселенці; записано сотні аудіокасет, зроблено понад 5 тис фотографій, зібрано безцінний лінгвістичний матеріал тощо.

Безумовно, що подібна робота вимагає подальшої інтенсифікації, що можлива лише на основі вдосконалення політико-правової бази по охороні культурних пам'яток Чорнобильщини і належної матеріально-фінансової підтримки відповідних заходів з боку держави, а не лише завдяки зусиллям окремих ентузіастів та громадських об'єднань.

Нарешті, третій концентр нового політико-правового поля у сфері екобезпечного розвитку України торкається природоохоронної діяльності в цілому, і заповідної справи зокрема. Це була настільки "запущена" ділянка екологічної політики, наскільки і конче потрібна для за-

безпечення хоча б мінімальних вимог до охорони природи. Україна в складі СРСР, по суті справи, могла реалізувати заповідні потреби лише на основі залишкового принципу, а тому існуюча мережа, наприклад, заповідних об'єктів не відповідала ніяким науковим вимогам.

Так, безпосередньо перед Чорнобильською катастрофою (на 1 січня 1986 р.) в Україні охоронявся 5131 об'єкт різних рівнів заповідності загальною площею 1069,3 тис га, що складало 1,8 % території країни (Природно-заповідний фонд УРСР, 1986). Не набагато на краще змінилася ситуація за часи т.зв. "перебудови": станом на 1 січня 1989 р. кількість об'єктів охорони збільшилася до 5,5 тис із загальною площею 1188 тис га, тобто приблизно 2 % території України<sup>12</sup>. Але серед них об'єкти найвищого рівня заповідання були дуже і дуже нечисленними: відповідно, у 1986 і 1989 р., заповідників – 12 і 12 (тобто, їхня кількість залишилася незмінною), природно-національних парків – 2 і 3. І за кількістю, і за загальною площею відповідні показники повинні були бути, принаймні, на порядок більшими<sup>13</sup>. Наприклад, на той час у відносних показниках аналогічна строго заповідна природоохоронна мережа була більшою від української: у ФРН – у 13 разів, у Великобританії – в 13 разів, в Австрії – у 6 разів, в Японії – у 19 разів. При цьому доречним буде нагадати, що за загальною площею території названі країни менші від України: ФРН – у 2,5 рази, Великобританія – у 2,5 рази, Австрія – у 7 разів, Японія – майже вдвічі. Тобто, реальне відставання України в заповідній справі було ще значнішим. Все це вимагало принципово нової екологічної політики, що дозволила б подолати наявну кризу.

У розв'язанні цих питань особливе місце займає ухвалений 25 червня 1991 року Закон України "Про охорону навколишнього природного середовища"<sup>14</sup>. В цьому законі було враховано як міжнародний законодавчий і природоохоронний досвід, так і потреби і можливості української держави реалізувати такі набутки в інтересах населення України.

Вже в преамбулі закону серед головних пріоритетів екологічної політики, поряд з охороною навколишнього природного середовища та раціональним використанням природних ресурсів, визначено і "забезпечення екологічної безпеки для життєдіяльності людини" як невід'ємної умови сталого економічного та соціального розвитку України. З цієї ж метою (ст. 6), тобто проведення ефективної і цілеспрямованої діяльності України по організації і координації заходів щодо охорони навколишнього природного середовища, забезпечення екологічної безпеки, раціонального використання і відтворення природних ресурсів Закон передбачає розробку і прийняття державних, міждержавних, регіональних, місцевих та інших програм.

В даному законі істотно, порівняно з попередніми радянськими актами, розширено коло об'єктів правової охорони, навколишнього природного середовища, до яких, зокрема, віднесено (ст. 5): навколишнє природне середовище як сукупність природних і природно-соціальних умов та процесів, природні ресурси (земля, надра, води, атмосферне повітря, рослинний і тваринний світ), ландшафти та інші природні комплекси. Окремо зазначено, що особливій державній охороні підлягають території та об'єкти природно-заповідного фонду України. Принциповою новизною закону стало віднесення до об'єктів державної охорони від негативного впливу несприятливої екологічної обстановки здоров'я і життя людей. Цей орієнтир далі (ст. 9) логічно розвинений як право кожного громадянина України на безпечне для його життя та здоров'я навколишнє природне середовище; це право гарантоване державою

(ст. 10) шляхом проведення, зокрема, широкомасштабних державних заходів щодо підтримання, відновлення і поліпшення стану навколишнього природного середовища. У цьому виразно засвідчена людиновимірність нової екологічної політики.

Окремо статтею "Екологічна безпека" (№ 50) дано дефініцію і визначено гаранта екологічної безпеки:

"Екологічна безпека є такий стан навколишнього природного середовища, при якому забезпечується попередження погіршення екологічної обстановки та виникнення небезпеки для людей.

Екологічна безпека гарантується громадянам України здійсненням широкого комплексу взаємопов'язаних політичних, економічних, технічних, організаційних, державно-правових та інших заходів"<sup>15</sup>. А увесь XII розділ ("Природні території та об'єкти, що підлягають особливій охороні") присвячено розгляду базових питань у цій сфері, зокрема: системи природних територій та об'єктів, що підлягають особливій охороні; природно-заповідному фонду України; курортним і лікувально-оздоровчим зонам; рекреаційним зонам; охороні рідкісних і зникаючих видів рослин і тварин.

У цьому контексті логічним продовженням і розвитком Закону України "Про охорону навколишнього середовища" від 25.06.1991 р. стали наступні Закони України: "Про природно-заповідний фонд України" від 16.06.1992 р., "Про охорону атмосферного повітря" від 16.10.1992 р., "Про тваринний світ" від 16.03.1993 р. та деякі інші, а також Постанова Верховної Ради України "Про Червону книгу України" від 29.10.1992 р.

Логічним підсумком початкового етапу новітнього державотворення в Україні стало прийняття Конституції України, що була ухвалена Верховною Радою в складних умовах протистояння між її прихильниками та опонентами 28 червня 1996 року. Саме вона має фундаментальне значення для формування політики і правової основи щодо екобезпечного розвитку України.

Попри низку взаємних компромісів, парламентаріям вдалося закласти в текст Конституції низку сучасних принципів забезпечення основного права людини на сприятливе для життя, здоров'я і достатку навколишнє середовище. Власне кажучи, це положення виступило одним із засадничих для всієї Конституції в цілому, що й було зафіксовано вже в преамбулі Основного Закону, в якій мова йде "про забезпечення прав і свобод людини та гідних умов її життя"<sup>16</sup>.

При викладі загальних засад Конституції (розд. I) зазначено, що "земля її надра, атмосферне повітря, водні та інші природні ресурси, які знаходяться в межах території України, природні ресурси її континентального шельфу, виключної (морської) економічної зони є об'єктами права власності Українського народу" (ст. 13). Водночас, наголошено на тому, що правом користування природними об'єктами володіє кожен громадянин України, зв'язно – в межах існуючого законодавства. Таким чином, і весь український народ, і кожен з його представників (громадян), конституційно володіють можливістю спертися у своєму житті на все природне багатство країни. Слід мати, однак, на увазі, що система законів і норм природокористування, обов'язково має враховувати викладене конституційне положення з тим, щоб не порушити права власності на об'єкти природи всього українського народу і, водночас, не обмежити індивідуальні права кожного з громадян. Зауважимо, що в розвинених західних країнах право власності на окремі природні об'єкти не повинно виступати перешкодою для користування ними іншими громадянами з туристичною, естетичною, комунікативною та іншими цілями.

У цьому контексті Конституція України саме на державу покладає відповідальність за екобезпечний розвиток соціуму і гарантування екологічних прав громадян. Зокрема, ст. 16 першого розділу однозначно визначає пріоритети в розв'язанні цієї проблеми: "Забезпечення екологічної безпеки і підтримання екологічної рівноваги на території України, подолання наслідків Чорнобильської катастрофи планетарного масштабу, збереження генофонду Українського народу є обов'язком держави". Таким чином, держава виступає гарантом забезпечення основного права людини і, звичайно, дана стаття має бути підкріпленою цілими блоками відповідних законодавчих актів<sup>17</sup>.

Водночас, загальнонаціональні гарантії екологічної безпеки доповнено відповідними правами, свободами та обов'язками громадян. Зокрема, ст. 50 третього розділу проголошує: "Кожен має право на безпечне для життя і здоров'я довкілля та на відшкодування завданої порушенням цього права шкоди. Кожному гарантується право вільного доступу до інформації про стан довкілля, про якість харчових продуктів і предметів побуту, а також право на її поширювати. Така інформація ніким не може бути засекречена". Але і кожен громадянин "зобов'язаний не заподіювати шкоду природі, культурній спадщині, відшкодувати завдані ним збитки" (ст. 66). Таким чином, Конституція поєднує як власне демократичні цінності, тобто права і свободи людини, так і відповідальність громадян, в т.ч. і на рівні економічної та кримінальної відповідальності за свою руйнівну чи шкідливу для довкілля чи людини діяльність.

Таким чином, молода українська держава головним пріоритетом своєї екологічної політики зробила людину – як мету і мірило діяльності суспільства по забезпеченню її основного права на сприятливе для життя, здоров'я і достатку середовище проживання. Основні напрямки

відповідної діяльності визначалися трьома конценрами екобезпечного розвитку: по-перше, це, стратегічні пріоритети екобезпечного розвитку України, по-друге – подолання негативних наслідків Чорнобильської катастрофи і, по-третє, формування автентичної для збереження таксономічного та ландшафтного різноманіття природи України мережі природоохоронних об'єктів. Законодавче втілення на найвищому правовому рівні держави визначені пріоритети знайшли в Конституції України, яка на сутнісному рівні узагальнила здобутки початкового стану екобезпечного розвитку України.

<sup>17</sup>Права людини. Міжнародні договори України, декларації, документи / Упоряд. Ю.К. Качуренко. – 2-е вид. – К., 1992. – С.10; <sup>18</sup>Піджаков А.Ю. Советская экологическая политика 1970-х – начала 1990 годов. – СПб., 1994; Тихонов Н.Е. Актуальные проблемы экологической политики КПСС // Вопросы истории КПСС, 1988. – № 3. – С.71–85; <sup>19</sup>Залудяк М. Нове в екологічному законодавстві // Ойкумена. Український екологічний вісник, 1991. – № 3. – С.91; <sup>20</sup>Збірник законодавчих актів України про охорону навколишнього природного середовища. У 3-х томах. – Т.1. – Чернівці, 1996. – С.9; <sup>21</sup>Там само. – С.51; <sup>22</sup>Гродіньський Д. Соціальна відповідальність і екологічна мораль крізь призму Чорнобиля // Ойкумена. Український екологічний вісник, 1992. – № 2. – С.4–9; <sup>23</sup>Збірник законодавчих актів України про охорону навколишнього природного середовища. У 3-х томах. – Т.1. – Чернівці, 1996. – С.12; <sup>24</sup>Харрузл Дж. и др. Последствия ядерной войны. Воздействие на экологию и сельское хозяйство. – М., 1988; <sup>25</sup>Збірник законодавчих актів України про охорону навколишнього природного середовища. У 3-х томах. – Т.1. – Чернівці, 1996. – С.52; <sup>26</sup>Там само. – С.53; <sup>27</sup>Народна культура зраненої землі: Кат. виставки / Відп. ред. та упоряд. Р.А. Омеляшко. – К., 1997; <sup>28</sup>Голубець М.А., Жижин М.П., Качало О.О. Актуальні проблеми функціонування заповідників // Укр. ботан. журн. – 1989. – № 4. – С.5–15; <sup>29</sup>Оузн О. Охрана природных ресурсов. – М., 1977; <sup>30</sup>Закон України про охорону навколишнього природного середовища // Екологічне законодавство України: Законодавчі акти. – Ч.1. – Полтава, 1997. – С.11–78; <sup>31</sup>Збірник законодавчих актів України про охорону навколишнього природного середовища. У 3-х томах. – Т.1. – Чернівці, 1996. – С.91; <sup>32</sup>Конституція України. – К.: Українська правнича фундація, 1996; <sup>33</sup>Хилько М.І., Махмуд А.А. Политическая константа экологической безопасности. – К., 1999.

Надійшла до редколегії 12.04.2005

Я.О. Троцький, асп. (НІСД, Київ)

## ЄДНІСТЬ СВІТУ ТА МІЖНАРОДНА БЕЗПЕКА

*В статті аналізуються основні геополітичні концепції та теорії, що пов'язують процеси глобалізації та міжнародної безпеки. Водночас визначаються їх недоліки в зв'язку з появою нових асиметричних загроз в сучасних умовах.*

*The main geopolitical conceptions and theories that connect processions of globalization and international security are analyzed in the article. Their shortcomings with the appearance of new asymmetrict threats of contemporary conditions are determined at the same time.*

Актуальність проблеми дослідження пояснюється в необхідності аналізу основних геополітичних концепцій та теорій з метою визначення їх недоліків та аналізу появи нових асиметричних загроз в міжнародній безпеці, таких як міжнародний тероризм, незаконна торгівля наркотиками та зброєю, незаконна міграція, та ін.

Це має значення для визначення місця України в сучасному геополітичному просторі і просторі безпеки.

Метою цього дослідження є виявлення шляхів та засобів врегулювання негативних наслідків глобалізації що впливають на міжнародну та національну безпеки.

Об'єктом роботи є процеси впливу на міжнародну безпеку нових асиметричних загроз.

Методологічною основою дослідження є системний підхід, були застосовані методи геополітичного аналізу та порівняльно-аналітичний метод.

Сучасний стан розвитку людської цивілізації позначений розширенням та поглибленням процесів глобалізації, що охопили на цей час майже всі країни світу і визначають головні тенденції світової економіки та політики. У сучасному глобальному суспільстві звужується простір і час, зникають кордони, регіони стають все більше взаємопов'язані, що в свою чергу призводить до поглиблення

політичної взаємозалежності держав. Глобалізаційні процеси створюють умови, за яких держави світу стають більш відкритими, що в свою чергу створює для людства не тільки нові історичні можливості але і нові загрози. До останніх можна віднести кризові явища в світовій економіці, посилення негативних зовнішніх впливів на внутрішні процеси в країні, глобалізацію міжнародного тероризму, нелегальну міграцію, активізацію організованої злочинності, інформаційну залежність, тощо. Ці чинники активно впливають на безпеку та розвиток нашої країни, що потребує відповідного ретельного аналізу впливів глобалізаційних процесів на вирішення проблем міжнародної та національної безпеки.

Аналіз концепцій взаємозв'язку процесів глобалізації та міжнародної безпеки доцільно починати з розгляду основних течій мондіалізму – теорії, яка наполягає на єдності світу та намагається з'ясувати наскільки можливим є формування всеохоплюючої та ефективної системи міжнародної безпеки.

Концепція мондіалізму виникла задовго ще до перемоги Заходу в холодній війні. Сутність цієї концепції полягає у визнанні об'єктивного характеру переходу світового розвитку до повної всесвітньої інтеграції і форму-

ванні стану універсального світу. З розвитком глобальних комунікаційних мереж та технологічних систем мондіалістські політики починали дивитися на планету не очима мешканців Заходу, а очима "астронавтів на космічній орбіті", коли їхньому погляду являвся дійсно Єдиний Світ. Перехід до єдиної світової системи за думкою мондіалістів має відбуватися під стратегічною домінацією Заходу і прогресивних, демократичних цінностей.

Зрештою, варто зауважити, що певною альтернативою цій думці була марксистсько-ленінська концепція встановлення світового панування пролетаріату, що мало б відбутися шляхом встановлення соціалістичних режимів у всіх країнах світу і формування комуністичного світового уряду. На це, зокрема, і була спрямована теорія і практика системи соціалістичного табору, який у післявоєнному світі охоплював значну частину планети і здійснював інтенсивну експансію в країнах "третього світу".

Власне потреба в узгодженні гетерогенних елементів єдиного світу спричинила появу першої версії мондіалізму, відомої як "теорія конвергенції". Розроблена в 70-і роки на Заході групою лівих аналітиків під керівництвом *Збігнева Бжезінського* ця теорія припускала можливість подолання ідеологічного і геополітичного дуалізму холодної війни через створення нового культурно-ідеологічного типу цивілізації, що був би проміжним між соціалізмом і капіталізмом. Спорідненість орієнтації могла б бути знайдена в традиціях освіти і гуманізму, до яких відносяться західні демократичні режими, і соціальна етика комунізму (в його пом'якшених соціал-демократичних формах). Світовий Уряд, що міг би з'явитися в результаті конвергенції, припустив управління планетою Москвою спільно з Вашингтоном. В цьому випадку починалася епоха загального миру, холодна війна закінчувалася б, народи змогли б скинути тягжу вагу існуючої тоді геополітичної напруги.

Але плін історичний подій призвів до іншого результату. Система соціалізму розпалася і холодну війну було закінчено без великих втрат для Заходу, який відчув себе переможцем. Новою версією мондіалізму в пострадянську епоху стала доктрина *Френсіса Фукуями*, який в опублікованій на початку 90-х програмній статті "Кінець Історії" пропонує свою версію історичного процесу, згідно з якою людство від темної епохи "закону сили" і "нераціонального управління соціальною реальністю" рухається до найбільш розумного і логічного режиму, який реалізувався в капіталізмі, сучасній західній цивілізації, ринковій економіці і ліберально-демократичній ідеології. Падіння СРСР – це падіння останнього бастиону ірраціоналізму, з чим пов'язане закінчення Історії і початок всесвітнього існування під знаком Ринку і Демократії, що об'єднує світ в раціональну машину. Новий Порядок виходить за рамки євроатлантизму і всі регіони світу починають перебудовуватися по новій моделі, навколо найбільш економічно розвинених центрів. Міжнародне життя зосереджено в основному на економіці, але це не означає, що зникнуть конфлікти, оскільки світ залишається поділеним на історичні частини, що рухаються за своїм часом і мають свою динаміку.

Схожу теорію розробив *Жак Атталі* в книзі "Лінії Горизонту", в якій стверджує, що відтепер настає ера грошей, які є універсальним еквівалентом цінностей. Прирівнюючи всі речі до матеріального цифрового виразу ними можна управляти більш раціонально. Атталі пропонує свою версію майбутнього, що "вже настало". Домінація на всій планеті єдиної ліберально-демократичної ідеології і ринкової системи разом з розвитком інформаційних технологій призводить до того, що світ стає єдиним і однорідним, геополітичні реалії, що домінували протягом

всієї історії відступають на задній план. Єдиний світ одержує нову геополітичну структуралізацію, яка заснована на принципах геоекономіки.

Світ, побудований на геоекономічних засадах не зважає на географічні, культурні, ідеологічні, етнічні, релігійні відмінності, а бере до уваги суто економічну реальність в її відношенні до простору. Для геоекономіки не важливо де народ проживає і яка його історія, культурні традиції. Все зводиться до того, де розташовані центри світових бірж, корисні копалини, інформаційні центри, великі виробництва. Можна виділити три найважливіших регіони, що в Єдиному Світі будуть центрами нових економічних просторів – Американський, Європейський і Тихоокеанський регіон. Між цими трьома просторами, на думку Атталі, не існує принципів відмінностей або протиріч, бо і економічний і ідеологічний тип в усіх випадках однаковий. Єдиною різницею буде географічне розташування найбільш розвинених центрів, навколо яких менш розвинені регіони будуть слугувати додатком.

Не можна не згадати й про одну з найбільш яскравих футурологічних концепцій, розроблену міланським професором *Карлом Санторо*. Згідно моделі Санторо, в нинішній момент людство перебуває в перехідній стадії від біполярного миру до мондіалістської версії багатополарності. Санторо бачить міжнародні інститути ще досить слабкими, вони відбивають застарілу логіку біполярного протистояння. Весь світ ще несе на собі відбиток холодної війни, геополітична логіка якої залишається домінуючою. Санторо передбачає, що така ситуація не може не скінчитися періодом цивілізаційних катастроф, позначених подальшим ослабленням ролі міжнародних інститутів, зростанням націоналістичних тенденцій, дезінтеграцією традиційних блоків, початком війн малої і середньої інтенсивності. Загроза планетарного хаосу змушує різноманітні блоки визнати необхідність створення нових міжнародних інститутів, що отримають величезні повноваження, що фактично означатиме встановлення планетарної держави.

Власне в геоекономічних концепціях вже були закладені теоретичні засади світових глобалізаційних процесів, які з тих пір значно були просунуті в своєму розвитку. Але якщо світова економіка дійсно демонструє переваги глобалізації, то в сфері політики і міжнародних відносин справа виявилася значно складнішою. Певний розпач і розачарування в питанні швидкого просування міжнародної політичної системи до стану "планетарної держави" примусили замислитися над тими складнощами та проблемами, які цьому заважають. Мондіалістський песимізм зокрема знайшов віддзеркалення у теорії "конфліктів цивілізацій" Гарвардського професора *Самюеля Хантінгтона*.

За концепцією С. Хантінгтона кінець епохи холодної війни можна вважати кінцем довгого періоду розвитку людства. Цивілізація – це культурна спільнота найвищого рангу. Визначаються фундаментальні розбіжності відмінності між цивілізаціями: мова, культура, традиції, релігія. Вони склалися століттями і змінити в короткий час просто неможливо. Зростаюча взаємозалежність починає тиснути на суспільство і це веде до цивілізаційного усвідомлення, розуміння розбіжностей між цивілізаціями, сприйняття чи не сприйняття інших цивілізацій. Згідно з гіпотезою автора, фундаментальним джерелом конфлікту в цьому новому світі буде не ідеологія або економіка, а насамперед розмежування всередині людського роду і суперечності у сфері культури. Держави-нації хоча і лишатимуться наймогутнішими дійовими особами у міжнародних відносинах, але найважливіші конфлікти у глобальній політиці відбувати-

муться між націями і етнічними групами країн різних цивілізацій. Зіткнення цивілізацій домінуватиме у глобальній політиці. Лінії розлому між цивілізаціями є фронтними лініями майбутнього. Центральним елементом міжнародної політики стає взаємодія між Заходом і незахідними цивілізаціями, а також між окремими незахідними цивілізаційними спільнотами.

Дослідник гадає, що за обставин посилення міжцивілізаційних протиставлень в усьому світі на зміну ідеології традиційного балансу сил як засадничої основи співпраці і коаліцій приходить синдром "країн-родичів". Хантінгтон переконаний, що саме цей "синдром" стоїть не лише за такими грізними конфліктами, як боснійський, але і за невиникненням потенційно ще згубніших, одним із яких може стати протистояння на ґрунті російсько-українських відносин. Якщо в Боснії зіткнулись у кривавій боротьбі три етнічні групи, за якими стояли "родичі" з різних цивілізацій, то Україна і Росія уникнули крові через спорідненість у межах однієї цивілізації. Належність до однієї цивілізації, на думку дослідника, зменшує ймовірність насильства, яке за інших обставин неодмінно виникло б. Цивілізаційна невизначенність в певних країнах призведе до дезінтеграції деяких регіонів. В країнах, де живуть представники різних цивілізацій (наприклад: Росія, Туреччина, Югославія) відбуваються сутички, які можуть призвести до локальних конфліктів.

Гарвардський професор стверджує, що зіткнення цивілізацій і спрямована проти Заходу співпраця деяких з них, неминуче спричиниться до руйнування всієї системи міжнародної безпеки. Він гадає, що незахідні цивілізації, серед яких тільки японська є сучасною, обов'язково матимуть потребу в технологічній і економічній модернізації, яка неможлива без здобутків Заходу. Небезпеку для Заходу становитиме те, що наздоганяючи його за рівнем технологій та озброєнь, вони неодмінно прагнути будуть зберігати свою культурну ідентичність, опозиційну західним цінностям. Це означає, що Захід мусить здійснювати щодо конкурентів і сателітів політику культурно-цивілізаційного залучення, проникнення чи навіть політичних союзів. Заходові, на думку дослідника, нині загрожує небезпека, оскільки він, як зріла цивілізація, втратив економічний і демографічний динамізм, необхідний, щоб диктувати свою волю іншим суспільствам. Кінець "холодної війни" знецінив значення захисної ролі США та її західних союзників у незахідному світі. Культура Заходу суперечить традиційним цінностям інших країн. В перспективі можна сказати, що можливі конфлікти між Заходом і іншими цивілізаціями, які сповідують зовсім інший спосіб життя.

Загалом погляди Хантінгтона позначені впливом неоізоляціоністських настроїв, які здобули значне поширення в Америці. Вони віддзеркалюють ті нові реалії сучасного світу, що стали наочними вже після закінчення холодної війни, і які показали примарність глобалізаційного ідеалізму у складній сфері політичних взаємин між народами. В цьому випадку ми маємо справу з обґрунтуванням одного з варіантів уникнення тотального глобалізму.

У якості практичних висновків зі своєї теорії автор пропонує Америці разом із її цивілізаційними партнерами зайняти активну оборону супроти цивілізацій-чужинців і навіть доручити справу залагоджування регіональних конфліктів "провідним державам, які домінують у відповідних регіонах". Активна оборона має передбачати як елементи співіснування з чужинцями і осягнення їхньої цивілізаційної ідентичності, так і елементи стримування їх. Стимування, зокрема, має передбачати активне пряме обмеження військових можливостей країн мусульманської і конфуціанської цивілізацій та використання

в інтересах Заходу розбіжностей і конфліктів між країнами цих груп. Головне завдання США не допустити появи на європейському і азійському континентах стратегічної сили, яка б могла протистояти США.

Впадає в око, що попри теоретичний загалом характер ідей С.Хантінгтона, його практичні висновки цілком і повністю відповідають сучасній глобальній стратегії та політиці США, яка побудована не стільки на ідеалах глобалізаційного розвитку людства, скільки на їх власних національних інтересах. В цьому ракурсі цікавою є еволюція поглядів З.Бжезинського, який на сучасному етапі практично відмовився від ідеї глобалізаційної конвергенції і встав на позиції формування монополярного світу, побудованого на домінуванні США. Разом з тим у своїх роздумах він намагається врахувати і геоекономічні реалії глобалізаційних процесів як чинників, що формують систему міжнародної безпеки.

В книзі З.Бжезинського "Поza контролем", що вийшла в 1993 році, дослідник виходить із ряду неспростовних істин, які стали очевидними внаслідок закінчення "холодної війни" – Захід отримав у цій війні перемогу над комуністичним Сходом, але сучасний світ характеризується нестабільністю на глобальному й на регіональному рівнях. На початку 90-х Америка стала єдиним незаперечним світовим лідером але вона не може бути ні світовим поліцейським, ні світовим банкіром, ні світовим моралістом, ні світовою моделлю для наслідування. Натомість характер американської суспільної системи робить її "каталізатором глобальних змін". За умов нового світопорядку могутні й багаті держави будуть об'єднуватися з метою успішного змагання з суперниками та для самозахисту. Кілька головних об'єднань будуть фактично і конкурентними регіональними економічними блоками, і політичними альянсами з урахуванням того, що політичні альянси у деяких випадках пом'якшуватимуть економічне суперництво.

У 1994 р. відомий американський дипломат і вчений Генрі Кіссінджер публікує свою фундаментальну працю "Дипломатія", де викладає думки щодо побудови нового світопорядку. Міжнародна система XXI століття позначена суперечністю: з одного боку, регіональна та національна фрагментація, з іншого – зростаюча глобалізація. На рівні відносин між державами новий світопорядок буде більше подібний до європейської системи держав XVIII і XIX століть, ніж до жорстких зразків часу "холодної війни". Він включатиме принаймні шість головних носіїв могутності – Сполучені Штати, Європу, Китай, Японію, Росію і, ймовірно, Індію, а також низку держав середнього і меншого розмірів.

За умов переходу до нового світопорядку глобальний розгاردіш буде частково породжуватися внутрішніми проблемами та поведінкою на міжнародній арені держав, що мають мало історичних атрибутів держав-націй. Ці проблемні складники світового співтовариства можна поділити на три категорії. Перша – етнічні уламки дезінтегрованих імперій на зразок держав-наступниць Югославії і Радянського Союзу. Друга – деякі постколоніальні держави, для яких альтернативою територіальному статус-кво є нескінченний і брутальний громадянський конфлікт. Третя – держави континентального типу, такі, як Індія, Китай, а також до певної міри США і Росія, які не є націями-державами в європейському розумінні. Останню групу, на думку Кіссінджера, складають, ймовірно, базові одиниці нового світопорядку.

В цілому ж автор пропонує досить цілісну геостратігічну концепцію постбіполярного глобального балансу сил. Політика балансу сил і рівновага як її практична мета є головним методом і метою всієї світової політики Америки на перспективу. Однак США, як країна з ідеа-



лістичною традицією, не може ґрунтувати свою політику на балансі сил як винятковому критерію своїх підходів до нового світопорядку, а мусять усвідомити, що рівновага є лише фундаментальною передумовою для досягнення її історичних цілей.

Всі ці розглянуті вище концептуально-теоретичні моделі єдності світу, кожна своєю мірою, віддзеркалюють сучасні реалії і підводять до визнання того очевидного факту, що внаслідок процесів глобалізації та радикальних змін у міжнародній політичній системі формується новий світовий порядок, який домінуватиме у ХХІ столітті і визначатиме головні засади міжнародної стабільності загалом та безпеки кожної країни зокрема. Серед найбільш важливих чинників, що похитнули традиційні уявлення про світовий порядок та засоби і форми забезпечення міжнародної і національної безпеки, можна зазначити насамперед розпад біполярної системи міжнародних відносин і пов'язане з цим зниження ризику глобального конфлікту. В цих теоріях враховано також, що світ зіштовхнувся з новими та із загостренням старих локальних конфліктів, наявність яких підриває регіональну стабільність в різних частинах світу. Певною мірою почалося усвідомлення нових типів загроз стабільності світового порядку в економічній, екологічній, інформаційній та гуманітарній сферах, що засвідчує неможливість в сучасних умовах досягти належного рівня національної безпеки поза врахуванням регіональних та глобальних чинників.

Разом з тим, чого не могли передбачити вищезгадані концепції та теорії, внаслідок подій останніх років несподівано актуалізувалася загроза міжнародного тероризму, що радикально вплинуло на розвиток міжнародної політичної системи та на ситуацію глобальної безпеки. Виявилось, що традиційне нарощування військових м'язів, формування балансу сил, створення геополітичних переваг ще зовсім не забезпечує належний рівень національної безпеки. Ключове поняття традиційних уявлень про світовий порядок – могутність держави, яка забезпечується її воєнно-економічним потенціалом, розташуванням, природними, людськими та організаційними ресурсами, виявилось спростованим, оскільки цієї силової потуги було недостатньо, щоб захистити найбільш могутню державу світу від такого ворога як міжнародний тероризм.

Тероризм не може бути подоланим засобами потужної військової машини, створеної для боротьби з іншими арміями, або засобами відповідних силових структур, оскільки він інкорпорований у міжнародний простір і використовує можливості глобалізації економічних, політичних, інформаційних та інших ресурсів. Удари терористів націлені на мирне населення і інфраструктуру, які в умовах глобальної економіки поширюють негативні наслідки на весь світ, тоді як існуючі силові структури з самого початку не призначені для боротьби з новими загрозами. Для знешкодження цього небезпечного явища потрібна комплексна кооперація та координація зусиль різних сил, як зовнішніх так і внутрішніх, співпраця всіх держав, що складають політичну систему міжнародної безпеки.

Зазнають суттєвих змін і сучасні загрози. Поруч з традиційними на перший план виходять нові, асиметричні загрози, які, як правило, виникають у середині держав у вигляді збройних конфліктів на етнічному, релігійному, або політичному підґрунті, тероризм, нелегальне поширення наркотиків та зброї, неконтрольована міграція, "інформаційні війни", поширення бідності, нарощування розриву між провідними країнами та іншими країнами світу тощо, які впливають на регіональ-

ну і глобальну безпеку і є тіньовою стороною глобалізації світових процесів.

11 вересня 2001 року продемонстровано "зброю", яка не підходить під таке визначення у загально прийнятому розумінні (викрадений літак, комп'ютерні мережі, банківська система, засоби масової інформації, тощо). Терористи розробляють (або використовують існуючі у комунікаційному просторі) сценарії застосування звичайних, цивільних, відносно доступних і дешевих технологічних розробок, наслідки застосування яких з руйнівною ціллю можна порівняти з наслідками війни.

Негативні наслідки терористичних актів протягом тривалого терміну часу дестабілізують не тільки окрему державу, яка зазнала удару – але й інші країни, які в умовах глобалізації світових процесів тісно з нею зв'язані. Глобалізація негативних наслідків терористичних актів змушує всіх політичних гравців, міжнародне співтовариство, окремі держави, владу вдаватися до екстремальних дій, провокують їх на неадекватну поведінку, яка у певних умовах може спровокувати конфлікт регіонального, або глобального рівня.

Ще однією важливою проблемою, яку доводиться вирішувати міжнародному співтовариству є питання неконтрольованого продажу озброєнь. Міжнародне співтовариство зосередило свої зусилля у питаннях нерозповсюдження ЗМУ та скорочення звичайних озброєнь на державах – головних суб'єктах міжнародних відносин – і не має жодних можливостей контролювати міжнародні терористичні організації, чи міжнародну організовану злочинність. Інша річ, що держави, які сприяють "чорним", або "сірим" ринкам озброєнь створюють основу для існування міжнародного тероризму та міжнародної злочинності. Зважаючи на це, активізація міжнародних зусиль націлених на посилення контролю над нелегальною торгівлею зброєю та сучасними технологіями, які можуть використовуватись терористами, набуває особливого значення.

Національна безпека зараз не може бути гарантована без тісної співпраці з впливовими міжнародними структурами безпеки субрегіонального, регіонального, трансрегіонального та глобального рівня. Але ефективність функціонування міжнародних структур безпеки значною мірою стримується недосконалістю існуючих механізмів міжнародного правопорядку, що ставить під знак питання міжнародне право в цілому.

Якщо реалії національної безпеки впливають на стан безпеки інших країн та міжнародної спільноти в цілому, якщо захист демократії, прав і свобод громадян перетворюється на міжнародну проблему, а боротьба з міжнародним тероризмом, організованою злочинністю, нелегальною торгівлею зброєю та наркотиками потребує верховенства міжнародних норм права над національними, то для цього необхідно напрацьовувати відповідну законодавчу базу, створювати цілком прозорі "правила гри", які мають бути однаковими для всіх міжнародних "гравців". Ці правила повинні знайти відображення і на рівні національного законодавства, і тільки у цьому випадку ми можемо говорити про єдиний простір міжнародної безпеки. Якщо міжнародна практика висунула на порядок денний операції по підтримці миру, "гуманітарні інтервенції", або "дії антитерористичної коаліції", то слід чітко визначити умови, обмеження, функції силових структур, які задіяні у подоланні нових загроз.

Отже існує реальна можливість формування такого світового порядку, в якому домінуватиме система міжнародного права (відповідним чином оновлена й розвинена), котра має ефективну силову підтримку з боку міжнародних структур безпеки. В глобальному вимірі це

крок до створення більш ефективного аніж Рада Безпеки ООН форми "світового уряду".

Слід зазначити, що не всі держави світової спільноти виявляють належне розуміння пріоритетності принципу захисту прав людини. Філософсько-правові концепції ряду країн, побудовані на місцевих традиціях, не схильні сприймати ідею природності прав людини, а виходять скоріше з релігійних та звичаєвих міркувань (Китай, країни Ісламу, тощо). Саме це було

одним з мотивів формування концепцій на взірці теорії С.Хантінгтона. Але якщо йдеться про розвиток людської цивілізації в цілому, то навряд чи який-небудь інший принцип, окрім примату прав людини спроможний відіграти консолідуючу роль у формуванні нової системи міжнародного порядку, тобто сприяти дійсно гуманній моделі Єдиного Світу, яка б відповідала також ідеалам глобалізації.

Надійшла до редколегії 24.11.2004

Л.В. Ярошенко, асп.

## СУТНІСТЬ ТА ОСОБЛИВОСТІ ПОЛІТИЧНОЇ МОДЕРНІЗАЦІЇ

*В статті аналізується процес політичної модернізації в контексті модернізації суспільства.*

*This article about modernisation of society and its political sphere.*

Масштабні соціально-політичні зміни ХХ ст. призвели до утворення держав на пострадянському просторі. Аналіз цих змін та з'ясування тенденцій в соціально-політичній сфері викликав інтерес дослідників до теорії модернізації, яка одночасно виступає інструментом пояснення трансформаційних процесів та теоретичною базою, що необхідна для вироблення стратегії розвитку суспільства.

Вивчення модернізаційних можливостей в окремих сферах суспільства (економіка, культура, політика та соціальна сфера) є предметом наукового пошуку. Найбільш глибоко вивчаються два види "сферної модернізації" – економічна і політична<sup>1</sup>. Успішність всього модернізаційного проекту залежить саме від політичної модернізації.

Теорія політичної модернізації в її сучасному розумінні викристалізувалася з багатьох концепцій, що мають різну соціально-політичну спрямованість та містять висновки і рекомендації щодо становлення "сучасного суспільства". Серед її представників – західні політологи й соціологи Г.Алмонд, Д.Ептер, Т.Парсонс, С.Хантінгтон, Ч.Ендрейн, Ш.Ейзенштадт, Д.Коулмен, Р.Інглгарт, А.Турен, Ф.Шміттер, У.Мур, Дж.Джермані, П.Штомпка та інші.

Поняття "модернізація" по відношенню до культур і суспільних процесів, що відбувалися у радянському суспільстві знаходилося під заборотою. Тому починаючи з кінця 80-х років минулого століття, концепції модернізації пережили справжній "ренесанс". Модернізаційні процеси аналізуються такими вітчизняними дослідниками: О.Ахієзер, А.Володін, К.Гаджієв, В.Горбатенко, Б.Ерасов, Г.Зеленько, А.Зубов, В.Красильщиков, В.Ланцов, В.Лапкін, В.Мілецький, А.Медушевський, І.Федотова, В.Пантін, Г.Хорос, В.Цветков, та інші.

Перші концепції політичної модернізації сформувалися в обстановці післявоєнної реконструкції, коли на політичній карті світу, переважно в Азії та Африці, утворилася велика кількість нових незалежних країн. Була здійснена спроба пояснити ті процеси змін, які відбувалися в постколоніальних суспільствах, а також намітити шляхи їх подальшого розвитку.

До теоретичних засад, на яких ґрунтувалися концепції першого етапу, належить соціологічний еволюціонізм. Вважалося, що в основі суспільного розвитку – прогрес в технологіях, який призводить до підвищення життєвого рівня та вирішення соціальних проблем. Уособленням прогресу визнавалися, перш за все США та країни Західної Європи, відповідно модернізацію ототожнювали з вестернізацією чи європеїзацією. В якості основних напрямків політичної модернізації розглядалися: демократизація політичної системи за західним зразком (централізована держава, парламент, багатопартійність, вибори); активна співпраця з розвинутими країнами. Вважа-

лося, що просте перенесення інститутів західної демократії забезпечить належний розвиток суспільств.

Події, що відбувалися в країнах – об'єктах модернізації, спростували положення еволюціонізму. Детальніше вивчення конкретних політичних процесів показало, що в ранніх концепціях політичної модернізації недооцінювалися внутрішньополітичні фактори боротьби за владу, і абсолютизувався зовнішньополітичний вплив. Польський соціолог П.Штомпка з цього приводу зазначає: "не тільки не зникли, але і отримали широке розповсюдження авторитарні і диктаторські режими, звичайним явищем стали війни і народні хвилювання, виникли нові форми релігійного фундаменталізму, націоналізму, фракціоналізму та регіоналізму, продовжувався ідеологічний тиск"<sup>2</sup>. Практика підтвердила, що імітація результату чи форми не сприяє досягненню цілей модернізації (економічне зростання, рівність, демократія, стабільність, добробут, справедливість), а призводить до посилення бідності, нерівності, насилля та залежності.

Починаючи з 60-х р., минулого століття заперечується чітка послідовність стадій модернізації, її західноцентристське забарвлення та однолінійна модель розвитку. На думку Н.Славіної-Шкретової, риси нової модернізаційної стратегії сформувалися під впливом вчення Г.Алмонда та С.Верби. "Г.Алмонд пов'язує надії на розвиток "недомодернізованих" країн з впливом модернізаційної культури, технології, міжнародного співробітництва, з вірою в просвітницьку місію політичної еліти"<sup>3</sup>. Таким чином, умовою модернізаційного проекту став визнаватися фактор формування людського капіталу, зокрема, нарощування вкладень у сферу освіти.

На цьому етапі концепції політичної модернізації виступають і в якості обґрунтування загальної моделі процесу розвитку цивілізації, суть якої зводилася в до опису переходу від традиційного до суспільства в його історичній еволюції були розкриті Т.Парсонсом та Ш.Ейзенштадтом, які в свою чергу спираються на багату філософську спадщину пов'язану з іменами Ф.Тьоніса, Е.Дюркгейма, М.Вебера та інш. (Так як проблематика "сучасного суспільства" споріднена проблематиці генезису "капіталізму", то до 80-х р., ХХ ст. теорія модернізації у вітчизняному суспільствознавстві розглядалася як "буржуазна альтернатива" марксистській теорії розвитку). Було виокремлено два історичних типи модернізації: перший тип – оригінальна модернізація – характерний для країн Західної Європи, і США, що здійснили перехід до раціонального суспільного устрою еволюційним шляхом протягом декількох століть; другий тип – вторинна модернізація – властивий країнам, які відстали у своєму розвитку і намагаються наздогнати розвинуті країни, використовуючи досвід останніх.

На наступному етапі увага дослідників спрямована на внутрішні (ендогенні) чинники розвитку, які вже не розглядаються крізь призму "відсталості". Обґрунтовуються ідеї про необхідність врахування в процесі модернізації соціокультурних особливостей кожної країни. Один з провідних теоретиків модернізації А.Абдель – Малек підкреслює, що дилема "традиція чи сучасність" – це хибна дилема. Співвідношення традиційного і сучасного перестало бути жорсткою антитезою і перетворюється в рухливе співвідношення. Вчений критикує ключові поняття, що утвердилися в теорії модернізації, а саме "переходу" (від традиційного стану до сучасного) і "розвитку" та пропонує замінити їх на поняття "трансформація". На відміну від розвитку, який передбачає орієнтацію на західні зразки, навіть з врахуванням ендегенних особливостей, трансформація є внутрішньою перебудовою суспільства у відповідності з іманентно властивими йому законами<sup>4</sup>. (Досвід модернізації в Японії засвідчив про успішне застосування традиційних елементів культури в процесі оновлення суспільства).

З'ясування тенденцій в суспільно-політичній практиці за два десятиріччя призвело до утвердження декількох важливих аспектів варіативності інституціональних сторін модернізації: по-перше, визнання можливості того, що модернізація може мати частковий характер, тобто формування нових інститутів або ж сучасних організаційних принципів не обов'язково призводить до цілісного оновлення суспільства; по-друге, визнається система життєздатності перехідних суспільств через створення власних механізмів стабільності та самозбереження; по-третє, часткова логіка та тип розвитку обумовлений деякими аспектами традиційного устрою суспільства<sup>5</sup>. Було визнано, що під час радикальних змін, інновацій дуже складно уникнути конфліктів, непорозумінь в соціумі. Їх деструктивні впливи поставили необхідність пошуку основ об'єднання, консенсусу. Особливе зацікавлення викликав аналіз соціально-політичних механізмів трансформації, перш за все головного інституту політичної системи – держави. Тому на етапі, який триває від 80–90-х років, вирішальним стало вивчення контексту політичних явищ, коли основна роль відводиться саме історично різним структурам та інститутам.

Провідну роль політичних інститутів у здійсненні соціальних перетворень визнають такі відомі дослідники, як Д.Ептер, Ч.Ендрейн, А.Пшеворський, С.Хантінгтон та інші. "Тільки сильні інститути, – зауважує С.Хантінгтон – здатні запобігати соціальним конфліктам, регулювати питання передачі влади, нарощувати необхідні для здійснення урядових рішень ресурси і контролювати наслідки швидких соціальних змін"<sup>6</sup>. Таким чином, політичні інститути і сама держава розглядаються як основна детермінанта, що визначає результати політики. Слід зважати і на динаміку міжнародних відносин, яка ставить перед державними формами людського співжиття нові завдання. "За останні чотири десятиліття, тобто з часу зародження теорії політичної модернізації, світ суттєво змінився. В той же час його інституціональний каркас, незважаючи на деякі внутрішні трансформації, в цілому не змінив своїх базових характеристик"<sup>7</sup>. Тому важливою сферою відповідальності теорії політичної модернізації стають: співвідношення ефективності політичних інститутів, що утвердилися у світовому просторі після, умовно кажучи, 1945 р., з завданнями, які постали перед суспільствами на початку третього тисячоліття; з'ясування здатності нинішніх політичних інститутів адаптуватися до суперечливих процесів модернізації; необхідність інституціональних перетворень, які здатні підвищити керованість політичних систем.

Таким чином, в основі модернізації лежить визнання головною закономірністю соціального розвитку постійну зміну й ускладнення політичних, економічних і культурних структур та їх функцій у відповідності з потребами раціонального і ефективного функціонування суспільства. Політична модернізація як конструктивна складова модернізації країни покликана осучаснити і державу, і суспільство, зв'язавши їх такими системними відносинами, за яких країна набула б реальної здатності адекватно і своєчасно відповідати на виклики часу, приймати інновації не тільки технологічного, але й соціально-політичного характеру. Відповідно, мета модернізації – "сучасне суспільство", розуміється не як хронологічна, достатньо невизначена характеристика наближеності до наших днів, а як абстрактно-типологічне поняття, визначення особливого типу суспільства, які характеризуються значно вищою адаптивною здатністю, ніж інші (Т.Парсонс). Модернізація не означає певний телеологічний рух до "сучасності" як до конкретної моделі. Це швидше спосіб існування в "сучасності", вона викликана до життя необхідністю перетворень, які об'єктивно назріли.

Політична модернізація – це особливий специфічний напрямок модернізації і в той же час забезпечення процесу в цілому у сфері владних відносин. Цей процес можна визначити як спрямовані зміни всередині політичної системи, що мають за мету раціоналізацію влади, становлення диференційованої політичної структури, масову політичну участь і виникнення інституціональної структури, здатної вирішувати блок соціально-економічних проблем, які постійно збільшуються та якісно змінюються в процесі формування нових типів взаємодії держави з суспільством та її відносин з іншими країнами.

В суспільстві, що модернізується або є модернізованим, автономізація сфери політики супроводжується значним розширенням завдань, які вирішуються в цій сфері. Звичайно, методи управління і загальний обсяг діяльності політико-державної влади варіюється в кожному конкретному випадку. В залежності від міри суб'єктивного осмислення людьми даного процесу і активного політико-управлінського втручання в його хід історично модернізація в різних країнах відбувалася або стихійно, або на свідомо-плановій основі. Значна відповідальність в цьому процесі покладається на владну еліту, яка повинна розробити як стратегію так і тактику процесу "осучаснення". "... вимоги сучасності і модернізації потребують нових, зовсім інших політиків, – зазначає Р.Проді, – менше пов'язаних з негнучкими ідеологіями і більше здатних гуртувати окремих осіб і цілі групи громадян, зацікавлених у спільному добробуті; менш обтяжених гордістю за свою окремішність і більше схильних до об'єднання навіть відмінних позицій для спільного керівництва на всіх рівнях"<sup>8</sup>. Велике значення має приділятися теоретичному забезпеченню її етапів, вона не повинна здійснюватись методом "спроб та помилок". Наукова обґрунтованість політичних іновачій та передбачення їх наслідків – запорука успіху модернізації.

Головним вектором політичної модернізації виступає демократизація. Адже, демократія як форма суспільного буття і політичної організації суспільства створює найсприятливіші умови для життєдіяльності людини. Вона відіграє активну роль у матеріальному та культурному поступі. (Тривалий час була розповсюджена думка, що економічні успіхи бувають і без демократії, але чи можна визнати успіхами те, що було досягнуто тисячами людських жертв).

В наш час саме поняття демократії розширилося і стало позначати не тільки характеристики форми політичного правління, але також і ідеологічні та світоглядні підходи. Проте, слід відрізняти демократію в широкому

чи ідеальному сенсі від її власне політичної, переважно інституціональної основи, яка знаходить своє вираження перш за все в організації державної влади.

Демократія – це єдина ефективна форма державного врядування, проте вона може переживати і кризові моменти. Однією з причин небезпечного послаблення демократії у розвинених країнах світу – корупція. Тому головне завдання політичної модернізації – усунення перешкод, які виникають на шляху демократизації суспільного життя. Відповідно, політична модернізація є однаково необхідною як для країн сталої демократії так і для тих, які вважаються "перехідними". "Незважаючи на те, що політична система Великобританії одна з найдавніших і стабільних в Європі та світі, англійці вочевидь не вважають що вона є вершиною досконалості і час від часу здійснюють її модернізацію"<sup>9</sup>. Актуальність політичної модернізації в країнах Заходу, обумовлюється ще й падінням довіри до політичних інститутів, що свідчить не про розчарування в принципах демократії, а про прагнення до поглиблення демократизації, до приведення демократичної практики у відповідність з реаліями сучасного життя і потребами сучасної людини.

Серед напрямів процесу політичної модернізації важливе місце посідають раціоналізація та забезпечення ефективності влади. Це вирішальний чинник довіри до влади й підтримки її громадянами. Для здійснення модернізації раціоналізація та ефективність влади важливі не менше, ніж її підконтрольність та відповідальність перед суспільством.

Характерною особливістю політичної модернізації є також диференціація політичної структури, або інституціоналізація, яка передбачає формування розгалуженої мережі соціально-економічних, політичних та інших інститутів сучасного суспільства, спрямованих на забезпечення стабільності й соціального порядку. Інституціоналізація як один із важливих критеріїв політичної модернізації не може мати кількісно-формального характеру, вона визначається якісними показниками: здатність вдосконалених чи новоутворених структур до адаптації за нових умов; ступенем їхньої складності; рівнем автономності (самостійності) щодо соціальних груп або інших інститутів; взаємною узгодженістю суспільно – політичної діяльності.

Сутнісною ознакою процесу модернізації є структурно-змістовне перетворення політичної системи, спрямоване на розкриття всіх її потенційних можливостей, формування політичної структури соціальної дії. Складовою цього процесу є політична стратегія, що передбачає реалізацію забезпечених ресурсами довгострокових програм послідовних дій, а також політична тактика як інструмент здійснення перетворень за конкретно – історичних умов, зважаючи й на стан масової свідомості.

Вагомим чинником структурно – змістовного перетворення політичної системи і модернізації суспільства є забезпечення широкої участі громадян у політиці. Організаційний аспект політичної участі покликаний забезпечувати політичні партії та групи за інтересами. Становлення реальної багатопартійності, підвищення статусу і ролі партій – першочергове завдання політичної модернізації. Адже, вони спрямовують і доводять систему політичної участі до логічного завершення відповідно до завдань того чи іншого суспільства. Партії повинні приймати безпосередню участь у виробленні стратегічних основ і тим самим активно впливати на процес розвитку країни. Стабілізаційний базис участі громадян у політичному житті забезпечують, також, вдале поєднання централізації та децентралізації, система державного та місцевого управління, орієнтована

на гнучкі форми політичної участі через механізми суспільної саморегуляції.

Необхідною складовою політичної модернізації є створення цілісної, взаємо погодженої на різних етапах і рівнях системи політичної соціалізації. Вона має бути спрямована на забезпечення зворотного зв'язку особи і держави. Сприяти розкриттю соціального потенціалу громадянськості, що передбачає право усіх громадян брати активну участь в управлінні суспільством.

Потреба вдосконалення громадянськості у процесі модернізації суспільства як своєрідної соціально-психологічної якості людської поведінки знаходиться в тісному взаємозв'язку з утвердженням громадянського суспільства і є одним із показників демократичності того чи іншого суспільства. Тому найвищим проявом модернізації вважається формування суспільно відповідальної особистості і розвиненого громадянського суспільства.

Політична модернізація передбачає певні механізми, заходи, що знаходять своє вираження в реформах. Дослідники виокремлюють такі схеми реформування: перша – мобілізаційна (або сакральна-колективістська), за якої вирішальну роль у модернізаційних перетвореннях відіграє харизматичний лідер або партія – гегемон; друга – плюралістична (секулярно-лібертаріанська), коли модернізаційні зміни відбуваються на основі компромісу основних політичних сил<sup>10</sup>. Проте реформування є лише частиною проведення політичного курсу, відповідно політична модернізація країни повинна мати за мету не "максимально швидко", а "максимально ефективно".

Таким чином, сучасна теорія розглядає модернізаційний процес у тому чи іншому суспільстві як свідому настанову держави на здійснення якісних перетворень шляхом не калькування досвіду розвинених країн, а поєднання найбільш поширених політичних структур, інститутів, цінностей, які мають універсальний характер з традиційною специфікою суспільств. Держава в умовах модернізації виступає всезагальним регулятором як економічних так і політичних процесів. Регуляційно, за її демократичного характеру: коли вона виступає механізмом узгодження різноманітних інтересів, та її діяльність як політичного інституту спрямована на благо суспільства, а не окремої групи.

Демократична держава в якості механізму управління використовує конституцію та передбачає конституційний устрій. Реальність конституційного устрою в тому, що народ не тільки визнається але і є джерелом влади. Відповідно, демократичність держави полягає в тому, що її організація відкриває громадянам та їх об'єднанням можливість впливати на зміст управлінських державних рішень, досягати реалізації в цих рішеннях законотвірних соціальних інтересів<sup>11</sup>. Століття протягом яких відбулося становлення конституційних засобів управління ще називають модернізацією "першої хвили", а до характеристик демократичної держави додають конституційна, що свідчить про важливість процедурного аспекту забезпечення демократії. На думку Дж.Сарторі "конституції є, насамперед, інструментами управління, що лімітують, обмежують і передбачають контроль за здійсненням політичної влади...Проте, конституції не повинні гарантувати те, що забезпечує звичайне законодавство"<sup>12</sup>. Тому, сучасні демократичні держави погодилися на управління у вигляді закону, вони переводять політичні рішення в законоподібні накази. Таке управління передбачає розвинуту нормативно-правову систему, механізми якої містять юридичні гарантії прав особистості, чітко окреслені права і обов'язки учасників правовідносин.

Застосовуючи систему законодавства держава повинна (бо лише вона має таку змогу) створювати умови

надійності і безпеки, без яких не може бути розвитку суспільства. Коли держава намагається робити те, з чим краще впорається приватна сфера, вона лише сама заважає собі виконувати належну їй місію<sup>13</sup>. Суспільство в умовах модернізації потребує якісного законодавства, яке б стимулювало розвиток громадянського суспільства (джерело економічної творчості) та забезпечило ефективне функціонування держави.

Політична модернізація є особливо актуальною для посткомуністичних суспільств. Якщо країни з сталими демократичними традиціями вирішують проблему подолання дисфункцій представницької демократії, то перед країнами колишнього СРСР постало значно складніше завдання: подолання наслідків тоталітаризму та побудова демократичної держави, яка змогла б виконати роль інтелектуального штабу суспільної трансформації і модифікації. На думку А.Пшеворського, для країн що здійснюють перехід до демократії "вирішальним кроком до створення демократичної держави є передача влади від групи осіб до зводу правил"<sup>14</sup>. Це означає, що демократизація держави стосується перш за все її інститутів, а демократизація режиму її відносин з громадянським суспільством.

Укріплення інституціональних структур політичної системи є умовою утвердження демократії на пострадянському просторі. Функціональна слабкість формальних інститутів в колишніх республіках СРСР створила сприятливі умови для розвитку неформальних інститутів, які в свою чергу, порушують функціональні коди демократичних інститутів. Одним з нагальних завдань політичної модернізації в Україні було і залишається впровадження інституціональних реформ (застосовуючи при цьому право як політико-юридичний засіб управління), спрямованих на належне функціонування політичних інститутів. Це потребує врахування не лише світового досвіду, а й вироблення власної неповторної стратегії. Єдиної технології трансформаційних змін не-

має і оптимальну політику перетворень кожної країни потрібно випрацювати самостійно.

Таким чином, із засобу теоретичного забезпечення політики Заходу щодо країн, які звільнилися від колоніальної залежності, теорія модернізації трансформувалася в інструмент комплексного пояснення, продукування і прогнозування соціально-політичного розвитку. У практичному аспекті, політична модернізація передбачає зростання здатності політичної системи адаптуватися до нових зразків соціальних цілей і створювати нові види інститутів, які забезпечують розвиток соціальної системи. Цей процес обумовлений як об'єктивними (соціально-економічними і культурними), так і суб'єктивними (здатність політичного керівництва впроваджувати ефективні перетворення) чинниками. Політична модернізація є визначальною для успішної модернізації країни, адже вибір модернізаційного розвитку здійснюється саме у сфері політики, з вияву політичної волі до змін.

<sup>1</sup>Михальченко Н.И. Украинское общество: трансформация, модернизация или лимитроф Европы? – К., 2001. – С.46; <sup>2</sup>Штомпка П. Социология социальных изменений – М., 1996. – С.178; <sup>3</sup>Актуальные проблемы современной политической науки. – М., 2001. – С.41; <sup>4</sup>Зарубина Н.Н. Социокультурные факторы хозяйственного развития: М.Вебер и современные теории модернизации. – СПб., 1998. – С.138; <sup>5</sup>Эйзенштадт Ш. Новая парадигма модернизации // Сравнительное изучение цивилизаций. Хрестоматия. – М., 1998. – С.472; <sup>6</sup>Хантингтон С. Третья волна. Демократизация в конце XX века. – М., 2003. – С.238; <sup>7</sup>Володин А.Г. Современные теории модернизации: кризис парадигмы // Политическое развитие и модернизация: современные исследования. – М., 2003. – С.11; <sup>8</sup>Проді Р. Задум об'єднаної Європи. – К., 2002. – С.8; <sup>9</sup>Политические институты на рубеже тысячелетий. XX-XXI в. / отв.ред. К.Г.Холодковский – Дубно., 2001. – С.258; <sup>10</sup>Зеленько Г. "Навздогінна модернізація": досвід Польщі та України. – К., 2003 – С.25; <sup>11</sup>Конституционное (государственное) право зарубежных стран, Учебник. В 4-х томах. Т.1. Отв. Ред. Б.А. Страшун. – М., 1993. – С.177; <sup>12</sup>Сарторі Дж. Порівняльна конституційна інженерія: Дослідж. Структур, мотивів і результатів. – К., 2001. – С.188–189; <sup>13</sup>Ревель Ж.-Ф. Друга молодість демократії: Майбутнє демократичного імпульсу – К., 2001. – С.25; <sup>14</sup>Пшеворський А. Демократия и рынок. Политические и экономические реформы в Восточной Европе и Латинской Америке. – М., 1999. – С.33.

## ФІЛОСОФІЯ

О.В. Горкуша, асп. (Інститут філософії ім.Г.С. Сковороди НАН України)

### РОЛЬ КОНЦЕПТА ЛОГОС В ЗАГАЛЬНОХРИСТИАНСЬКІЙ ПАРАДИГМІ

*У статті аналізується теоретичний рівень християнської духовно-культурної традиції. Автор приділяє увагу релігійній трансформації Логосу в християнстві. Автор дійшла висновку, що поняття Логосу в його першому значенні, закріпленому в Новому Заповіті, є внутрішнім концептуальним ядром загальної християнської парадигми.*

*In the article the theoretical level of Christian spiritual-cultural tradition is analyzed. The author gives attention to religious transformation of "Logos" in Christianity. Author comes to a conclusion that concept of the "Logos" in its first meaning, fixed in A New Testament, is an internal conceptual nucleus of the general Christian paradigm. Thus as, the Uniform Word of God is by True Sense of life (both world, and man).*

Одним з вихідних концептів теоретичного рівня християнської культурної традиції є концепт *ὁ λόγος*, що потрапив в християнство з античної філософії, де він здебільшого розумівся як дискурсивний процес розгортання буття та мислення в їх співмірності, об'єктивно-логічний закон здійснення цього процесу (в онтології та гносеології), конвенційні, "людські" слова або поняття (у філології). Після специфічної релігійної трансформації в християнстві Логос почав визначати собою не лише гносеологічну та онтологічну сфери теоретичного осягнення дійсності, а й екзистенційну. Він був покладений в основу загальнохристиянської парадигми, як концепт, що формує та взаємовизначає онтологічну, гносеологічну та екзистенційну її сфери. В результаті цього на концепті Логос вибудовано і загальнохристиянську світоглядну модель.

У сучасному українському релігієзнавстві та філософії не здійснювалось спеціальних звернень до Логосу як концепту, що лежить в основі загальнохристиянської парадигми. В російській філософії спроба осягнути "Логос" як базовий концепт релігійно-духовної (християнсько-європейської) культурної традиції належить С.Аверинцеву<sup>1</sup>, який спирався на попередні дослідження в історії російської філософії<sup>2</sup>. В основному на цей концепт звертали увагу здебільшого як на вихідний для західної аналітико-дискурсивної раціоналістичної традиції<sup>3</sup>, однак на суттєвій відмінності "логоса" та "раціо" наголосив ще В.Ф.Ерн<sup>4</sup>. Осягнення концепту "Логос" як основи релігійно-духовної культурної традиції провадилися і західними філософами<sup>5</sup>. Методологічно подібні дослідження теоретичної сфери релігійного феномену проводив Ієн Барбур<sup>6</sup>. Зазначений релігієзнавчий досвід дає підстави автору даного дослідження його об'єктом зробити теоретичну модель загальнохристиянської парадигми.

На тлі сьогоденної світоглядної кризи аналіз концептуальних засад загальнохристиянської парадигми, зокрема концепту Логос (під дією якого формується загальнохристиянська світоглядна модель) є надзвичайно важливим, оскільки дає можливість визначити особливості та межі останньої, спрогнозувати її можливі майбутні трансформації та проаналізувати нагальні проблеми духовності християн.

Загальнохристиянська парадигма – це теоретична система взаємоузгоджених концептуальних схем та змодельованих ними методологій осягнення та витлумачення реальності, спільна для всіх прихильників специфічно-християнського світобачення смисловою праоснова, що створює умову для їх взаємопорозуміння, посередництвом того, що дає єдині для обговорення (християнами) смисли і задає універсальні (всередині неї) норми для їх витлумачення. Загальнохристиянська парадигма здійснює свою життєдіяльність силами постійного обговорення (оновлення) цих смислів альтернативними теоріями та їх прихильниками. Таких альтер-

нативних християнських теорій можемо виділити на найзагальнішому рівні принаймні 3: православ'я, католицизм, протестантизм. Альтернативні християнські теорії як специфічні способи усвідомлення засновкових (загальнопарадигмальних) концептів, створюються з потреби обговорення загальнохристиянських основ у визначених контекстуальних умовах і вибудовуються з метою опису реальності, адекватного пріоритетному "особливому баченню" дійсності. Їх концептуальні структури та методології не виходять за межі загальнопарадигмальних, але є індивідуальним чином проінтерпретовані. Альтернативні християнські теорії історично конкурують між собою. Однак через їх наявність здійснюється життєдіяльність загальнохристиянської парадигми, як постійне її оновлення посередництвом періодичного переосмислення зафіксованих значень смислів основних концептів. Окрема християнська теорія, як специфічний теоретичний спосіб і форма визначення та інтерпретації значення смислу засновкового (загальнопарадигмального) концепту, формує конкретну систему витлумачення дійсності (особливого вигляду реальності як спільної картини світу для її прихильників).

Концепт Логос має дещо відмінні значення в альтернативних християнських теоріях. Однак непорушним лишається його смислове ядро (зафіксовані смислові моменти, що мають зберігатися при будь-яких його значеннєвих інваріантах, адже забезпечують самоідентичність концепта в усіх можливих контекстуальних визначеннях). Стабільність смислового ядра загальнохристиянського концепту Логос сприяє тому, що людей, які обговорюють чи осмислюють його конкретні значення ми називаємо християнами незалежно від їх конфесійної належності. Це відбувається на підставі того, що всі ці люди (прихильники загальнохристиянської парадигми) беззаперечно визнають остаточною смисловим засновком буття (світу та особистості), та шляхом подолання кінечності (тобто смерті в першому і другому випадку) – Ісуса Христа, з яким в християнстві було ототожено концепт Логос.

Спершу в християнстві відбувається первинна (матрична) текстуальна фіксація смислового ядра концепту Логос (в Новому Заповіті). Надалі концепт переінтерпретується в різних християнських теоріях (конфесійних напрямках християнства), однак, його смислове ядро залишається незмінним.

Вже у зафіксованому в євангелії від Івана значенні концепту Логос ми можемо прослідкувати його безпосередню причетність до онтологічної, гносеологічної та екзистенційної світоглядних сфер прихильників загальнохристиянської парадигми. Важливим є те, що тут Логос, посередництвом ототожнення його з Ісусом Христом, Сином Божим, трансформується в дещо значно більше, ніж абстрактне теоретичне поняття. Він стає особистісним, індивідуальним, і, одночасно, універсальним принципом сполучення онтологічного та екзис-

тенційного, трансцендентного та іманентного, вічного та тимчасового, реального та ідеального, уособленим в єдиній особистості. Сформовані цим концептом в античній філософії засоби і методи онтологічної та гносеологічної побудов, заміщуються на своєрідні комунікативні акти (між Ним та Богом, між Ним та людиною). Тут логос виходить за межі свого теоретичного буття і, поглиблюючись в духовні, раціонально неосяжні глибини, перестає бути просто межею кінечності, стаючи точкою її прилучення до вічності: "це ж є життя вічне, нехай знають Тебе, єдиного істинного Бога, і посланого Тобою Ісуса Христа" (Ів.: 17:3). На думку сучасних дослідників Євангелія: "тут мова не про те, що знання Бога необхідне для життя вічного... Смысл в тому, що знання Бога саме є життям вічним. Ті, хто знають Бога тепер, мають непорушний зв'язок з Ним, який смерть не розірве. Ця концепція вічного життя споріднена синоптичному уявленню про "Царство Боже". І "Царство Боже" і "життя вічне" виходять від Бога і передаються через Ісуса Христа"<sup>7</sup>. Текстуальна первинна фіксація концепту Логос сприяла не лише його вживленню в нову релігійно-духовну культурну традицію чи покладенню його як засновкового концепту в основу загальнохристиянської парадигми, але і фіксації його як деякого первинного істинного смислу, до якого постійно будуть повертатися прихильники даної парадигми як до безумовної підстави істинності.

Загальнохристиянська парадигма не мала практики безпосереднього авторитетного введення сакральної мови<sup>8</sup>. Тут сакралізовано є смислова (концептуальна) структура, яка в основі своїй містить концепт Логос. Він, крім іншого, визначає і логіко-дискурсивні правила її оформлення саме як концептуально-сислової структури, що може бути проголошена і проінтерпретована на "різних мовах" – у формі різних конфесійних теорій. Самоідентичність загальнохристиянської парадигми залежить не від "сакральної мови", а від "сакральності смислів", що лежать в її основі. А тому вона буде незмінною і життєдіяльною допоки не зруйнується її концептуально-сислова структура. Більше того, самоідентичність і життєздатність загальнохристиянської парадигми залежить від збереження самоідентичності сислового ядра концепту Логос, бо саме на ньому тримається цілісність і логічність цієї парадигми оскільки він з'єднує онтологічну, гносеологічну та екзистенційну її сфери. А певне значення оформлення цього концепту і визначає специфіку відповідної альтернативної чи допоміжної теорії (доксально-конфесійного оформлення).

Таким чином, "втрата смислу" (власного існування, дійсності та пізнавального процесу) прихильниками загальнохристиянської парадигми справді стає трагічною межевою проблемою, адже це втрата Єдиного Істинного Смыслу, покладеного в основу цієї парадигми. Парадигма продовжує свою життєдіяльність, забезпечуючи своїх прихильників достовірною моделлю дійсності, опертою і вибудованою на "істинній реальності", допоки її концептуальне сислове ядро залишається самоідентичним. Поки інтерпретації концептуального засновку відбуваються в його сисловому полі, не виходячи за зафіксовані на самому початку формування загальнохристиянської парадигми сислові межі, до тих пір для її прихильників є тема для розмов та дискусій, точніше, (як привід для зібрання в єдине Тіло) сисл для переосмислення в процесі спілкування чи самоідентифікації через комунікацію.

Конкретний контекстуально видобутий зміст цього смислу, покладається в основу певної християнської (конфесійної) теорії, яка знаходиться в руслі даної парадигми (наприклад: теоретичне забезпечення право-

слав'я, католицизму, протестантизму в різних його варіаціях). При кризі окремої теорії виникають допоміжні інтерпретаційні моделі (гіпотези що можуть стати доповнювальними теоріями), які продовжують осмислення внутрішньопарадигмального концептуального смислу в своїй локальності. Наявність альтернативних теорій чи варіативність можливих інтерпретацій є необхідною умовою для довготривалої життєдіяльності єдиної парадигми у всій її внутрішній цілісності та зовнішньо вираженій багатоманітності. Однак, коли засновковий визначальний концепт втрачає своє сутнісне сислове навантаження, це можна вважати спробою парадигмальної зміни, що означає відмову від даної парадигми як авторитетної моделі дійсності (остаточної реальності). Деякі сучасні релігійні інтерпретації суперечать сутнісній вимозі християнського Логоса бути Єдиним Сином Божим і Сином Людським, Єдиним Словом Божим, що може багаторазово і багатоманітно переосмислюватися людьми, але має залишитися все тим же Єдиним, унікальним в своїй неможливості реінкарнації, повтору (історичного в тому числі), другого проголошення з точкою Абсолютного Трансцендентного Суб'єкта, адже це лише Єдина точка доторку вічності до часу, єдиний центр, досконалий (дійсний, виповнений, всепродуманий) Смысл, А і Ω світу, людства, людини, Істинний (справжній) достовірний сисл, який варто шукати, щоб досягти істинної реальності, і, т.ч. перемогти смерть чи власну кінечність, непевність. Він би не був остаточною та Істинним Смыслом, єдиним Словом Божим, єдиним Сином Божим, якби треба було його ще раз вимовляти. Він би не гарантував людині спасіння від кінечності, якби були можливі альтернативи йому. Будучи багатоманітно та варіативно переінтерпретованим, переосмисленим всередині парадигми, він залишається все тим же Єдиним і незмінним концептуальним сислом, який збирає її прихильників до співучасті, співжиття в "істинній реальності", яка такою лише і є, бо в ній цей сисл розкривається повністю і остаточно. Без наявності цього Смыслу дана парадигмальна модель дійсності стає непотрібною, невідповідною реальності, хибною.

Можна змінити незадовільну (застарілу, нераціональну з нової точки зору) методологію для досягнення істинної реальності чи конкретний контекстуально викладений зміст смислу, але залишитись привід для співжиття прихильників єдиної духовної парадигми. Однак зміна сислового ядра засновкового концепту парадигми, вимагає пошуку нової парадигми з притаманними їй засновковими сислами. "Інша реальність", це реальність, парадигмальна модель якої має іншу сислову основу, а, відповідно, і структуру, а не просто відмінні методи і засоби її осягнення і вираження (здійснення). А методи і засоби (методологічні доповнювальні теорії) можуть бути відмінними, (хоча, знову ж, сформованими під впливом концептуального сислового ядра даної парадигми) і в одній парадигмальній теоретичній моделі дійсності.

Тому спроби заглибитись в концептуальну сислову основу загальнохристиянської парадигми породжують відчуття її єдності і цілісності<sup>9</sup>, а спроби постулювання беззаперечної істинності її конкретних формальних виявів породжують консерватизм і фанатичну переконаність у остаточної богообраності лише своєї (при перевірці – кінечної) інтерпретації<sup>10</sup>. Причому візрі першого і другого можна з легкістю знайти в різних богослов'ях однієї конфесії, залежно від того де вбачається ними істинний засновок реальності: у сислі чи в конкретному інтерпретаційному значенні концепту Логос.

Однак чому відбуваються ці зміни парадигми? Що спонукає людей шукати нові остаточні засновки буття та

істинні смисли що відкривають дорогу до істинного життя, "життя вічного"? Це трапляється, коли руйнуються або забуваються ті остаточні смисли, які є концептуальними засновками картини дійсності, відповідно якій вихувалися ці люди, коли загальнопарадигмальна модель дійсності втрачає своїх прихильників. Тому на основі проведеного аналізу ролі концепту Логос в загальнохристиянській парадигмі, приходимо до висновку, що:

1) загальнохристиянська парадигма продовжує свою життєдіяльність і зберігає власну цілісність і самоідентичність від моменту її народження до сьогоднішнього дня;

2) всередині загальнохристиянської парадигми наявні альтернативні теорії, які зі специфічних контекстуально визначених позицій та із власними випрацьованими методологіями підходять до вирішення загальнопарадигмальної проблеми (в найширшому рівні – пошуку смислу життя людини, в більш конкретному – пізнання істинної реальності);

3) для всіх наявних внутріпарадигмальних альтернативних і допоміжних теорій безумовною підставою наявності такої істинної реальності, або смислу людського життя є різні варіанти визначення концепту Логос, відповідно до сформованої всередині парадигми традиції його тлумачення;

4) всі ці інваріативні визначення сформовані на основі первинної (матричної) текстуальної (Новозавітної) фіксації його смислового ядра;

5) ця первинна матрична текстуальна фіксація смислового ядра концепту Логос вимагає, щоб він був ототожнений з: а) Словом Божим; б) Сином Божим; в) Сином людським; г) особою Ісуса Христа, історично явленою; д) Спасителем, через якого людина викупається від кінечності власного існування; є) суддею людини, який знає природу людини і тому може бути заступником перед трансцендентним джерелом буття; ж) трансцендентно-іманентним посередником між істинною реальністю та світом умовної кінечної даності, А і Ω; з) центральним, повністю актуалізованим і виповненим Одкровенням Божим, остаточним і єдиним, як істинна заповідь Нового Заповіту. Тобто, концепт Логос, незважаючи на свою словесно-означально дану множинність, по смислу має бути єдиним і цілісним, що не допускає дублювання чи повторного історичного явлення, додаткового Заповіту, ще одного одкровення, інакше загальнохристиянська парадигмальна смислова основа виявиться хибною;

6) Логос – це остаточний смисловий засновок загальнохристиянської парадигми на її метарівні. А тому загальнопарадигмальна цілісність і самозбереженість ґрунтується на самоідентичності смислового ядра концепту Логос;

7) якщо ж відбувається руйнація смислового ядра концепту Логос, або порушується вимога до збереження його цілісності та єдності і неповторності в усій тотальності (наприклад при історичній з'яві нового Логоса, Ісуса Христа, повторного проголошення Слова Божого, створення Нового Євангелія і т.д.), то відбувається пошук нового парадигмального засновку, а, відповідно і зміна парадигми на іншу, яка вже не може ідентифікуватися як християнська. Тут формуються відмінні від християнських онтологічні, гносеологічні та екзистенційні уявлення, вихідні світоглядні патерни прихильників нової парадигми мають іншу структуру.

Світ в його християнському розумінні є реалізацією ситуації діалогу між Трансцендентним Богом та людиною, між християнами з приводу переосмислення Єдиного Слова Божого. Це різні рівні одного діалогу або усвідомлення Істинного Смыслу в безумовній вічній точці його проживання: "...З конфесійної позиції я в змозі

висловити судження лише про своє власне життя і життя християнської общини, а моє головне завдання полягає в тому, щоб відгукуватися на найглибше осяяння моєї власної спадщини"<sup>11</sup>. Це підтримує і папа Іван Павло II: "Вічність входить у час, Всеосяжне ховається в малій частці, Бог стається людиною. Отже, істина, що міститься в Об'явленні Христа не замкнена в тісних територіальних і культурних межах, відкрита для кожної людини, яка прагне її прийняти як остаточне й непомилкове слово, щоб надати сенс людському існуванню"<sup>12</sup>.

Таким чином, для загальнохристиянської парадигми існує один Єдиний засновковий Смысл, як остаточна заповідь істинної реальності. Концепт Логос, в його багатогранно-контекстуальному охопленні і глибинно єдиному смислово наповненні створює умову для діалогу прихильників загальнохристиянської парадигми:

1. Як Слово Боже, остаточне виповнений Смысл, (всеохопний і скрізьприсутній) Єдинородний Син Божий, створює ситуацію вертикального діалогу, діалогу на внутрішньосуб'єктивному рівні. Ця комунікація із самою остаточною реальністю, як глибинне екзистенційне переживання її істинного смислу, є визнанням одночасно власної причетності особи до загальнохристиянської парадигми.

2. Як Син Людський, Ісус Христос, створює ситуацію горизонтального діалогу, діалогу між співвіршчниками, які поділяють одну християнську теорію і переосмислюють цей безкінечний смисл на людській мові.

Смисли, на яких вґрунтована істинність остаточної реальності не народжуються в моменти комунікативних інтеракцій, а переживаються співвіршчниками, що посередництвом прилучення до них виявляються також перебуваючими в одній реальності:

а) на загальнохристиянському парадигмальному рівні як причетні до Єдиного Слова Божого, єдиного Одкровення Божого, Єдиного Сина Божого, Ісуса Христа, оскільки визнають його;

б) на конкретно теоретичному (конфесійному) рівні як співчасники єдиного обговорення цього Смыслу, визначення його змісту відповідно до встановлених загальнотеоретичними (конфесійно-традиційними) умовами значеннєвого його інваріанту.

Отже, концепт Логос, в його первісній християнській смисловій фіксації, і є внутрішнім концептуальним ядром загальнохристиянської парадигми, що визначає її як таку. Зміна його смислового сутнісного навантаження означає зміну духовної парадигми, (або відмову від вихідної). Ті релігійні течії, які допускають таку зміну, вже не являються належними до християнської парадигми. Їх слід ідентифікувати як "біляхристиянські". Прихильники загальнохристиянської парадигми продовжують визнавати Єдиного Сина Божого як унікальне в своїй історичній (надісторичній) виповненості і смисловій всеохопній неповторності Єдине Слово Боже (іпостась Сина Божого, постать Ісуса Христа, Біблія). Їх причетність до Нього визначає і єдину істинну реальність для них, в якій віруючі себе знаходять викупленими від кінечності власного існування в своїй унікальній особистісній індивідуальності.

<sup>11</sup>Напр.: Аверинцев С.С. София-Логос. Словарь. – К., 2001; Трубецкой С.Н. Учение о логосе в его истории: Философско-историческое исследование. – Харьков, 2000; Эрн В.Ф. Борьба за Логос в Русской религиозной мысли // Сочинения. – М., 1991; Лосев А. Логос // Философская энциклопедия в 5-ти тт. – М., 1964. – Т.3. – С.64–66; Лосев А.Ф. Философия имени // Лосев А.Ф. Из ранних произведений. – М., 1990; Лосев А.Ф. Бытие-имя-космос / Сост. и ред. А.А.Тахо-Годи. – М., 1993. та ін.; <sup>12</sup>Напр.: Богомолов А.С. Диалектический Логос: Становление античной диалектики. – М., 1982 та ін.; <sup>3</sup>Эрн В.Ф. Борьба за Логос в Русской религиозной мысли // Сочинения. – М., 1991; <sup>4</sup>Напр.: Хайдеггер М. Основные понятия метафизики // Вопросы философии. – 1989. – № 9. – С.116–164; Гадамер Г.Г. Миф и логос // Герменевтика и поэтика. – К., 2001. – С.106–109; Гадамер Ханс-Георг. Истина и метод. – К., 2000. – В



2-х тт. та ін.; <sup>6</sup>Барбур Іен. Религия и наука: история и современность. – М., 2001. – С.154–155; <sup>7</sup>Евангелие от Иоанна // Иисус и Евангелия. Словарь / Под ред. Джозеля Грина, Скота Макнайта, Говарда Маршалла. Серия "Современная библеистика". – М., 2003. – С.166–178, С.176; <sup>8</sup>Див. з цього приводу: Аверинцев С.С. Слово Божие и слово человеческое // Аверинцев С.С. София-Логос. Словарь. – К., 2001. – С.394–395; <sup>9</sup>Наприклад: "Таким чином, всі і всякий покликані заглибити вогненну присутність Христа, Його народження-пришестя через віяння Святого Духа. І саме на рівні чуда цього духоносного народження – суть Царства Божого – розділення може перетворитися в зв'язок і єдність. Православні, католики і протестанти, крокуючи по шляху святості до кінця, яким являється Христос, можуть здобути один одного, подібно до живих ікон, що з'єднані на іконостасі храму Божого, Царські ворота якого відкриті безодні Отця" / Евдокимов Павел. Православие. – М., 2002. – С.488; <sup>10</sup>"Син Божий, Ісус Христос, є Царем того Царства. Він царюватиме над цілою землею. Як гарно, коли люди не будуть поділені на різні протилежні нації, але з'єднані в мирі під Божим Царським урядом!" / Ви можете жити вічно в раю на землі. – Нью-Йорк, 1990. – С.115; <sup>11</sup>"... Люди

всіх рас і національного походження навчатись жити разом, як одна родина братів і сестер. Вони справді будуть любити одні одних. ... Всі живі на землі в той час будуть правдивими друзями і ближніми зі всіма. Справді, це буде духовний рай. Чи ви любите б жити в цьому раю під "новими небесами"?". – Там само. – С.163; <sup>12</sup>Наприклад, конкретно проінтерпретований текст Біблії (спеціальний переклад Нового Світу) – "Бо кожен, хто кликатиме ім'я Єгови буде спасений" (Рим.10:13, НС, подається за: Ви будете жити вічно в раю на землі. – С.185). Тоді як в новому українському перекладі читаємо: "Бо кожен, хто покличе Господне Ім'я, буде спасений" / Рим. 10:13 за: Біблія. – Українське біблійне товариство, 1992/. Таке специфічне витлумачення тексту Біблії дає право зробити висновки про унікальність певного шляху спасіння і його єдиноістинність; <sup>13</sup>Барбур Іен. Религия и наука: история и современность. – М., 2001. – С.195; <sup>14</sup>Віра і розум – двоє крил людського духу. Енцикліка папи римського Івана Павла II. – 12 // Віра і розум – двоє крил людського духу. Матеріали наукового колоквиуму / Ред. кол.: А.М Колодний (голов.ред.). – К. 2001. – С.16.

Надійшла до редколегії 12.05.2005

Р.С. Ерикан, асп.

## УНІЙНІ ТЕНДЕНЦІЇ ВІРМЕНСЬКОЇ АПОСТОЛЬСЬКОЇ ЦЕРКВИ В УКРАЇНІ

*Розглядаються унійні процеси у Вірменській Апостольській Церкві в Україні, які будувались не на єдності і союзи рівноправних партнерів, а виступали засобом певного чи часткового підпорядкування. Хоча релігійна окремішність була одним із головних чинників збереження мовної, культурної та етнічної самобутності.*

*Been seen the unia processes in Armenian Apostel chearch in Ukraine, which based not on a unity and harmony of the partners equal in rights but were the means of full or part submission. Although the religious intention were the main reason to preserve language and cultural originality.*

Сучасні демократичні перетворення у суспільстві відкрили шлях до широкого волевиявлення різних народів, що проживають на території України. Особливо актуальним, у цьому контексті, є дослідження ролі й значення для української історії й філософії вірменсько-григоріанської апостольської церкви її унійних тенденцій.

Значне місце щодо осмислення історичної ролі для українського народу, вірменської апостольської церкви належить працям В.Р.Григоряна, В.С.Кульчицького, Я.Р.Дашкевича, М.Орманяна, В.І.Лубського, М.В.Лубської, Т.Г.Горбаченко, А.М.Колодного, О.Сагана та інших. Водночас, сьогодні надто мало проаналізовано головні історико-філософські тенденції унійних процесів Вірменської Церкви на теренах України.

Після падіння Кілікійської держави в 1375 р. Вірменську Церкву роздирали внутрішні та зовнішні протиріччя, що тривали до обрання Патріархом в 1629 р. Мовсеса III Татеваци. При такому стані речей про будь-яке серйозне керівництво Церквою в діаспорі не могло бути й мови. У вірменських єпархіях Речі Посполитої більшість зверхників бачила лише потенційне джерело отримання необхідних коштів, що так само не сприяло нормальному перебігу церковного життя та оптимальному вирішенню церковних проблем.

Одним із суттєвих факторів, що значно сприяв активізації унійних спроб, був іслам. Християнська Вірменія, яку оточували мусульманські країни, зверталася за допомогою насамперед до християнських держав. А це означало налагодження стосунків із Ватиканом, який, у свою чергу, обіцяв допомогу лише за умови з'єднання, тобто унії. Тому не є дивною активізація унійної діяльності католицьких місіонерів, якій часто сприяли і вірменські католики.

Популярною ідеєю унії була і серед церковної верхівки вірменської діаспори Речі Посполитої. Існувало декілька причин цього явища, серед них і важке матеріальне становище вірменського кліру, специфічні відносини між духовенством та старійшинами, за характерною взагалі для східних Церков схемою примату світської влади над церковною, внаслідок чого вірменські ієрархи були відчутно залежними від світської влади, – низький соціальний статус вірменського духовенства як схизматиків, відсутність належної освіти тощо.

У XVI ст. відбуваються деякі зміни в суспільно-правовому статусі віри у Речі Посполитій. До певної міри це пов'язано з контр реформаційним рухом, який набирив сили в Західній та Центральній Європі. Та якщо Ватикан переслідував свої певні цілі, то для більшості місцевих влад, які, власне, і проводили політику переслідувань та обмежень вірмен як схизматиків, релігійне прикриття було зручною формою зведення економічних рахунків. Але слід зауважити: якщо ініціаторами й виконавцями обмежень вірмен у торгівлі та ремісництві (зазвичай, під прапором боротьби зі схизматиками) були міські магістрати та цехи, то королівська влада, за деякими винятками, завжди намагалась шляхом надання грамот утвердити для вірмен рівні права та привілеї (королівські грамоти 1356, 1380, 1388–89, 1440, 1505, 1576 рр. тощо<sup>1</sup>. Утім, вірмени займали надто вагоме місце в економіці держави, тому тотальних суттєвих переслідувань не зазнавали. Хоча на прикладі Львова бачимо, що протягом XVI ст. вірменських ремісників не допускали у львівські цехи, а поза цехами також забороняли працювати. Тому багато ремісників були позацеховими, і лише з 1620р. вірменські сап'янщиці, що були зачинателями цього ремесла на українських теренах, об'єдналися в окреме братство зі своїм статутом. А в 1654 р. особливий королівський указ дозволив їм, хоч і з певними обмеженнями, вступати в цехові братства. Подібне в тій чи іншій мірі можна було спостерігати всюди, де існували вірменські колонії. Зрештою, не королівські декрети визначали реальний правовий статус вірмен, а їх міцне економічне становище. Адже внаслідок правового безладдя, що панувало в Речі Посполитій, та слабкості центральної влади королівські декрети часто залишалися лише на папері, та й самі декрети під тиском і фінансовими аргументами місцевих властей мінялися дуже часто.

Вірменські поселенці багатьох міст Речі Посполитої мали право на самоврядування, причому, у своїй діяльності, як уже зазначалося, керувалися традиційним давньовірменським правом, тобто "Судебником" Гоша. Однак нові умови життя диктували нові вимоги. Тому "Датастаназірк" (Судебник) переклали латинською мовою, і 5 березня 1519 р. він був прийнятий на Пьотрківському сеймі і затверджений королем Сигізмундом I

Старим, який відомий в літературі під назвою "Вірменський статут" або "Статут львівських вірмен") для вирішення судових справ між вірменами або ж із вірменами. У прийнятому на сеймі статуті були статті, яких не знав, та й не міг знати "Судебник" Гоша. Так, стаття 118 надавала право всім, хто був не вдоволений рішенням вірменського суду, апелювати до польського короля. Інша стаття визначала склад вірменського суду<sup>2</sup>.

Вірмени мали відчутний вплив на економіку держави. Тож зрозуміло, чому в 1563 р. король Сигізмунд Август зліквідував усі торговельні обмеження, покладені на вірмен. Причому останні вели торговельні операції не лише з Туреччиною, Персією, Ліваном, Кримом, Кавказом (до середини XVII ст. вірмени тримали монополію у східній торгівлі), а також по всій Речі Посполитій. Окрім того, мали тісні торговельні зв'язки з Московією, зокрема, із Вязмою, Калугою, Смоленськом та Москвою. В 1570 р. Сигізмунд Август спеціальною грамотою дозволив вірменським купцям із Києва їздити караванами у Московію і торгувати навіть під час війни між поляками та московитами. Вірменська торговельна конкуренція була настільки потужною, що в XVI ст. робилися навіть спроби посприяти євреям із метою її обмеження. Але безрезультатно. Протягом XVI ст. вірмени тримали пальму першості в торговельних справах. Наприклад, лише у Львові в 1588 р. на 38 великих крамниць припадало 22 вірменських, а з 24 лавок вірменам належали 19<sup>3</sup>.

Усі ці зміни торкалися соціально-правового статусу вірмен, однак у сфері релігійного життя вірменські колонії мали повну релігійну автономію. Декрети Сигізмунда I Старого та Сигізмунда Августа (1560 р.) не тільки окреслили межі компетенції вірменського суду, а й ще раз підтвердили право вірмена на свободу релігійних та приватних згромаджень.

Уже зазначалося, що необмежене втручання світської влади, а у справі Церкви викликало незадоволення ієрархів і сприяло прихильному ставленню до ідеї унії з Римом, тим більше, що вірменські священики мали перед очима яскравий приклад високого соціально-політичного та економічного статусу католицького духовенства. Натомість, жорсткий патронат вірменської світської верхівки над кліром включно з єпископом був постійним джерелом конфліктів.

Та XVI ст. показало, що для повноцінного ефективного функціонування Вірменська Церква потребує негайних реформ: необхідно було чітко визначити матеріальне становище вірменських священиків, які, не маючи сталого заробітку, повністю залежали від милості заможних міщан, що давало останнім змогу постійно втручатися у справи Церкви. А самі священики часто змушені були шукати додаткових заробітків, подекуди не зовсім відповідних до сану. Тому не дивно, що духовенство цікавилася не стільки шляхами вдосконалення церковного життя, скільки пошуками можливостей прогнати. Окрім цього, великою проблемою для вірменського духовенства була освіта, оскільки не вистачало відповідних шкіл; таке становище призводило до низького рівня священства. А єпископи витрачали практично всю свою енергію на з'ясування відносин зі старійшинами, тож зробити реальні кроки у напрямку реформування Церкви не мали можливостей і часу.

За Григорія II конфлікт настільки загострився, що в 1568 р. дійшло до втручання королівської влади. Для з'ясування претензій обох сторін створили Комісію, і після вивчення проблеми 16 травня 1569 р. в Любліні був виданий декрет, який забороняв старійшинам втручатися у справи духовенства (пізніше, 12 квітня 1574 р., його підтвердив Генріх Валуа). У декреті наголошувалося, що для розв'язання всіх спірних питань та судо-

вих справ єпископ повинен запрошувати не більше чотирьох старійшин, які разом із ним або його офіційним представником мають вирішувати питання згідно з їхніми звичаями та правом. Крім цього, старійшини отримували текст сповіді віри та послуху, який повинні були складати перед священиками. Декрет забороняв старійшинам втручатися в справи, що знаходилися в межах компетенції єпископів, утискувати їх у правах, втручатися в літургію, а також у вибори священиків.

На початок XVI ст., окрім двох найпотужніших вірменських парафій на землях України – львівської та кам'янецької, релігійні осередки вірмен існували також у Києві, Луцьку, Снятині, Язловці та Замості. У Снятині – одному з найдавніших руських міст, розташованому на кордоні Галичини й Молдавії, пересікалися важливі торговельні шляхи, що поєднували Європу зі східними країнами.

Недарма сучасники в XVI ст. стверджували, що снятинські торги та ярмарки були першими над усіма містами Русі. Деякі дослідники вважають, що вже в XV ст. у Снятині знаходилися вірменські торговельні факторії. В 1628 р. Сигізмунд III надав снятинським вірменам привілей, згідно з яким вони отримали право селитися в Новому Місті, займатися торгівлею та ремісництвом, побудувати свою церкву, мати власне самоврядування на зразок львівської та кам'янецької громад; їх також звільняли від усіх податків на 15 років (підтвердив цей привілей і Володислав IV Ваза). Відомо, що 1630 р. у Снятині вже стояла дерев'яна вірменська церква і був один священик<sup>4</sup>.

Однією з найпотужніших вважалася і вірменська колонія м. Язловця. Взагалі, як зазначає В. Григорян, "у другій половині XVI ст. Язловець за своїм значенням був третім серед 66 міст Подільського воєводства Речі Посполитої (після Кам'янець-Подільського та Бара). І це в значній мірі, завдячуючи енергійній діяльності вірмен"<sup>5</sup>. Згідно з деякими польськими джерелами та місцевими легендами, саме місто також заснували вірмени, і вже в 1250 р. тут стояла їх церква. Особливо місто розрослося в другій половині XV ст., коли після турецької окупації сюди стали переселятися кримські вірмени. Покровителі міста – польські магнати Язловецькі та Конєцпольські вельми прихильно ставилися до вірмен, що, зрештою, відповідало їх особистим інтересам. У 1615 р. вірмени одержали підтвердження своїх прав і вільностей. Трохи згодом Станіслав Конєцпольський знову надає вірменам грамоту, датовану 25 грудня 1643 р., в якій зазначає, що він, враховуючи прохання вірменського єреспохана (війта) Язловця, старожилів міста та всієї вірменської громади, підтверджує їхні права, привілеї та вільності з умовою, що своєю будівничою діяльністю, зростанням добробуту господарок вони сприятимуть розвитку міста, а крім того, запросять до себе своїх рідних та близьких. На початку XVI ст. в місті жило 5 священиків, був і монастир, хоча і без ченців.

Невеликою, але, за словами польських дослідників, найбільш освіченою з-поміж усіх вірменських церковних осередків Речі Посполитої, була парафія в Замості при дерев'яній церкві св. Каєтана (в 1633 р. вимурували кам'яну церкву) з двома священиками. Усі вище перелічені осередки були складовою львівської дієцезії і підпорядковувалися безпосередньо львівській кафедрі<sup>6</sup>.

У 1625 р. помирає львівський єпископ Месроп. А 2 травня 1626 р. до Львова приїжджає Святоємчиадіїнський патріарх Мельхиседек, одним із завдань якого було висвятити нового керівника дієцезії. Ним на початку 1627 р. став молодий чернець Микола Торосович, чие правління відкриває нову сторінку в житті Української єпархії Вірменської Апостольської Церкви: вірменська ієрархія підписує унію з Римом, яка, на відміну від по-

передніх, виявилася хиттєспроможною і суттєво вплинула на подальший розвиток вірменських колоній в українських землях.

Ідея унії не була несподіваною й новою для вірмен, оскільки намагання приєднати їх до Римської Церкви почалися ще в XI ст. Протягом XIII-XIV ст. бачимо безперервні спроби привести Вірменську Церкву до унії з Римом.

Головними діючими особами цієї політики були у першу чергу, Ватикан і кілікійські королі дому Корікоса, а згодом і династії Лузін'янів. Серед вірменської ієрархії єдності не було: існували прихильники як унії, так і повного сепаратизму від Римської та Візантійської Церков. Але слід зауважити, що часто на союз з Римом вірменська ієрархія йшла під тиском державної влади, а церковні прихильники унії, на відміну від Ватикану та Візантії, завжди розуміли її як союз рівноправних і рівнозначних партнерів із врахуванням інтересів та побажань усіх зацікавлених сторін. Тобто, реально унія була можлива лише за умови політичної підтримки державної влади, для якої подібний крок був зумовлений життєвими потребами та чітким політичним розрахунком. Відсутність конкретної допомоги від Заходу, а відтак і позбавлення її (унії) реального ґрунту пояснює короткочасність і нестійкість унійних домовленостей.

Назагал, аналіз взаємовідносин Апостольської столиці зі Сходом у змаганнях за об'єднання Церков, твердження про чи не найповнішу інформованість, мудрість, спритність та гнучкість папської політики, яке вже стало чи не аксіомою, виглядає дещо далеким від дійсності. Але уточнимо, що така ситуація є наслідком традиційної католицької політики примату Римського престолу над будь-яким іншим, тому, скажімо, тих посланців Ватикану, які скрупульозно та виважено оцінювали ситуацію і пропонували відповідні ефективні засоби вирішення проблеми, зокрема, щодо впровадження унії на Сході, часто усували від роботи в цьому напрямку, а їхні рекомендації не брали до уваги (згадаймо Антоніо Поссевіно). Тобто, Ватикан не цікавила оптимальна схема взаємовідносин із Східними Церквами у плані об'єднання, а лише повне підпорядкування (перша збірка західного канонічного права т.зв. "Декрети Граціана" стверджувала, що "папа володіє всіма правами, властивими імператору земному та небесному"), і саме цей католицький фундаменталізм у кінцевому результаті призводив до краху східних унійних домагань папства.

Хоча, навіть вірменські церковні історики визнавали, що католицьке місіонерство було досить успішним у Кілікії завдяки наполегливій праці ордену францисканців. У цей же час розгортає інтенсивну діяльність й інший впливовий католицький орден – домініканський: в його сферу входили території Великої Вірменії та Криму. Ще Папа Іоанн XXII (1316–1334) – один із найбільш енергійних пап того часу – підтримував проект організації постійної місії домініканців та молодіжної колегії на теренах Вірменії. За проповідництво в перській частині Вірменії відповідав домініканець Вільгельм, а його співбрат Бартоломей Парвус з Болон'ї (пом.1333) був висвячений на єпископа суміжної католицької дієцезії у провінції Мараґха. Останній зі згоди Папи створює вірмено-уніатський орден св. Григорія Просвітителя (*ordo unitorum*) за статутом св. Августина, що відрізнявся від домініканського лише вбранням<sup>7</sup>.

Невдовзі він засновує в Кафі окремий науковий заклад, діяльність якого швидко поширилася на весь півострів завдяки підтримці генуезців, під протекторатом яких знаходилися в той час вірменські колонії Криму. За словами польських істориків, головним завданням легатів було викорінення помилок та викривлень віри, які ще існували у вірмен, і залагодження непорозумінь із

дезунітами. Але традиційна католицька зверхність у трактуванні Східних Церков (зокрема, у вірмен брати-унітори нарахували 117 помилок григоріанської віри) та втручання генуезців, зацікавлених у підпорядкуванні вірмен Римській Церкві, у справі віри привели до заколотів у вірменській колонії, що сприяло занепаду та захопленню Кафи турками в 1475 р.<sup>8</sup>

XV століття приносить суттєві зміни у політичну ситуацію в Європі. На світову арену виходить потужна Османська імперія, і Візантія ледь утримує решту своїх володінь. В Європі серед світських правителів та в католицьких церковних колах т.зв. кардиналів-гуманістів (або прогресистів) поширюється рух за обмеження неконтрольованої влади папства. Іде інтенсивний процес формування національних держав. Папа Євгеній IV, який відкриває еру правління десяти пап періоду Ренесансу, також намагається націоналізувати (тобто італіанізувати) папство шляхом перетворення Папської області в державу. Саме цей Папа знову активізує унійну політику Ватикану щодо Східних Церков, пік якої припадає на урочисте проголошення возз'єднання (у дійсності, лише на папері) і на Флорентійському соборі 1439 р.

На цьому ж соборі відбулося формальне приєднання не лише Візантійської, а й декотрих із т.зв. Давньосхідних (або ж, за визначенням ортодоксів, – монофізитських) Церков – Вірменської, Сирійської, Коптської, які папство розраховувало використати у майбутньому для створення анти-ісламської ліги. Так, на флорентійському соборі 4 лютого 1442 р. коптська делегація підписала унійний документ "Cantate Domino", хоч і без практичних наслідків. І лише в 1741 р. Коптський єпископ Єрусалиму Амба Афанасій прийняв католицтво і став апостольським вікарієм общини єгипетських копт-католиків. Остаточо коптський і католицький Патріархат з управлінням у Каїрі утверджується наприкінці XIX

30 листопада 1444 р. декрет про унію "Multa et Admirabilia", яка так само залишилася на папері, підписала делегація Сирійської Церкви. З 1626 р. в Алеппо почали активну місіонерську діяльність єзуїти та капуцини: на 1622 р. До католицизму перейшло багато сирійців, що дозволило католицькій партії обрати патріархом свого ставленика Андрея Ахіджяна. Це викликало розкол у Церкві (1677), тож протягом 1702–1782 рр. лінія сирійсько-католицьких патріархів була перервана. І лише в 1829 р. турецький уряд офіційно визнав Сирійсько-католицьку Церкву.

Але найбільш показовою за методами та наслідками була унія з Ефіопською Церквою. 28 серпня 1439 р. Папа Євгеній IV відправив місію до імператора Ефіопії з пропозицією укласти унію з Римською Церквою. Тоді пропозиція була відхилена. Та коли зростає мусульманська експансія, пік якої припав на 1531р., стала загрожувати самому існуванню християнської Ефіопії, імператори звертаються за допомогою до португальців, які надіслали підкріплення з Гоа, що дозволило ефіопському правителю в 1543 р. розбити мусульман. Разом із португальськими загонами в країну прибули єзуїти, головним завданням яких було створення ґрунту для укладання унії з Римом, а в перспективі – і повного переходу в католицтво. Як завжди, їх активність була спрямована в першу чергу на політичну верхівку держави на чолі з імператором. У 1622 р., завдяки насамперед зусиллям о. Педро Паеса, імператор Сусеній приймає католицтво і проголошує його державною релігією. В 1623р. Папа Григорій XV призначає єзуїта-португальця Альфонсо Мендеса Патріархом Ефіопії, а юридичне оформлення об'єднання відбувається в 1626 р., коли Мендес прибуває до країни. Однак унія виявилася короткочасною. Патріарх намагався макси-

мально латинізувати ефіопську літургію, звичай, церковний устав, а імператор Сусеній заходився насаджувати зміни в Церкві шляхом такого насильства та кровопролиття, що це природно викликало спалах насильства у відповідь. У 1632 р. Сусеній загинув, і в 1636 р. його спадкоємець вигнав Мендеса, скасував унію, стратив багатьох католицьких проповідників. Наступні 200 років після цього Ефіопія повністю була закрита для католицьких місіонерів<sup>9</sup>.

У роботі Фераро-Флорентійського собору брало участь і вірменське духовенство. Ще в 1437 р. Євгеній III через посередництво францисканців порозумівся з вірменським Католикосом Константаном VI Вахкаці (1429–1439), який у 1438 р. відправив чотирьох своїх представників у Флоренцію. М. Орманян зазначає, що й вірмени Криму при посередництві генуезців налагодили прямі стосунки з Римом і навіть послали в 1439 р. на Флорентійській собор делегацію, уповноважену вести переговори щодо з'єднання церков. Є також згадка про те, що були на соборі й представники львівського вірменського єпископа. Питання щодо взаємодії представників різних вірменських єпархій на соборі ще не з'ясоване; відомо тільки, що після нетривких переговорів був вироблений текст унії – папська булла "Exultate Deo", яку вірменські делегати підписали 22 листопада 1439 р.<sup>10</sup>

Усі ці східні унії насправді означали визнання пріоритету папської влади, прийняття католицького віровизнання, насамперед догмату про сходження Духа Святого і від Сина (Filioque). Причому щодо Вірменської та інших т. зв. Шехалкедонських Церков вимоги Риму були ще жорсткішими: зокрема, вірмени зобов'язувалися прийняти Filioque, вчення про дві природи, дві волі і два способи дії в особі Христа, сім таїнств, визнати рішення IV Халкедонського собору (451) тощо. Але й вірменокатолицька унія, не маючи в ті часи реального підґрунтя, виявилася нетривкою й у Вірменії, і в Криму, і в Польщі. А після впадіння Візантії у 1453 р. протягом майже ста років (до вибуху Реформації) припиняються спроби привести до унії Східні Церкви.

Узагальнюючи вищевикладене, можна окреслити певні спільні риси у всіх унійних акціях того періоду зі Східними, особливо з Монофізитськими Церквами: всі Церкви згодні прийняти унію з Римом унаслідок зовнішніх несприятливих обставин. Ініціаторами та головними діючими особами цих заходів стають Ватикан, з одного боку, і політична та подекуди церковна верхівка, з іншого, яка у такий спосіб сподівалася отримати необхідну допомогу; для папської курії. Унія ніколи не була союзом рівноправних партнерів, а зручним інструментом для підпорядкування собі іншої Церкви і перехідним етапом до повного окатоличення; щодо Давньосхідних Церков це проявлялося ще яскравіше, ніж в унії з Українською Православною Церквою (згідно з Берестейськими угодами обряд повинен залишатися незмінним), оскільки Ватикан завжди ставив вимоги не лише догматичного, а й обрядового характеру, вимагаючи значного окатоличення й обряду, що згодом і відбувалося в кожній з цих унійних Церков. Характерна короткочасність унійних акцій у значній мірі пояснюється зверхністю та недалекоглядністю політики Ватикану, викликаними католицьким фундаменталізмом, звідки і небажання розуміти певні особливості східних традицій, менталітету, психології тощо. А також недотриманням (переважно внаслідок своїх внутрішніх проблем) укладених домовленостей. Окрім цього більшість давньосхідних Церков функціонує в нехристиянських державах або у оточенні ісламського світу, що теж не сприяло зміцненню та поширенню унії.

Щодо вірмен-уніатів у цей період на українських землях, то, окрім вже згаданого осередку уніатського ордену св. Григорія Просвітителя в Кафі та проунійної орієнтації більшості вірменських ієрархів, польські дослідники згадують також про вірменський уніатський орден василіан, який, за їх словами, займався душопастирською діяльністю серед вірмен-уніатів на Русі. Вірогідно, спочатку це були вже згадані ченці-анахорети, що жили за законами св. Антонія Великого. Пізніше вони прийняли статут св. Василя<sup>11</sup>. Вступали сюди переважно повдовілі священики, які не могли залишатися на парафіях. Василівни жили в монастирі при церкві св. Анни, звідки змушені були забратися після переходу в католицизм 1370 р. Вони знайшли притулок у домініканському костелі св. Іоана Хрестителя. Очолоював вірмен-уніатів о. Яків (Гакоп), що жив у Львові в третій чверті XIV ст. (проф. Я. Дашкевич пише, що він був київським вірменським єпископом. Після переходу в унію його вигнали з Києва, і він із невеликою громадою вірних оселився у Львові).

Також відомо, що Папа Урбан VI спеціальною буллою від 5 квітня 1381 р. перевів усіх вірменських уніатських ченців (василіан) під юрисдикцію львівських домініканців, і таким чином після 1381 р. на тривалий час щезають рештки незалежного вірмено-уніатського кліру на українських землях. Втратив самостійність *ordo unitorum* св. Григорія, з'єднавшись із домініканцями; занепадають і поступово зникають його представництва в Криму та на Сході. Відповідно, той невеликий відсоток вірмен-уніатів, який, очевидно, існував у межах колишньої Галицько-волинської держави, не маючи свого духовенства, поступово переходив у католицизм<sup>12</sup>.

Після Флорентійського собору ідея унії Церков на теренах Польської держави знову відновлюється в 40-х роках XVI ст. Спочатку це відбувалося на підставі так званої "реформаційно-гуманістичної" ідеології, що розглядала унію як поєднання двох рівнозначних видів християнства – католицизму та православ'я. Але вже в 60-ті роки в зв'язку з рішучим наступом Контрреформації ідея унії набуває цілком іншого змісту: оскільки істинною є лише Римська Церква, то і унія повинна відбуватися лише шляхом переведення чи то православних, чи то монофізитів у католицизм. Окрім цього, активізації практичних заходів щодо унії значно сприяла швидкому й успішному поширенню протестантизму в Україні.

В унійних планах римської курії щодо України вірмени посідали не менш важливе місце, ніж православні. В 70-ті роки Ватикан створює не лише окрему Грецьку колегію для підготовки місіонерів на Схід, а й спеціальну Духовну колегію для молодих вірменських адептів духовного звання, мета якої – налагодження стосунків з Вірменською Церквою (т. зв. аліюмінат, тобто учбовий заклад, де юнаки отримували безкоштовну освіту), а трохи пізніше, в 1584 р., ще й госпіталь для вірменських гостей.

У середовищі католицького духовенства самої Речі Посполитої теж набувають поширення ідеї та деякі проекти щодо унії Вірменської Церкви з Римом. Так, скажімо, скарбник і канонік бохенський Андрій Любельчик, автор духовних праць "Baptismus Armenorum", Краків, 1544 р., і "Liturgia, seu missa Armenorum ritu", 1549 р., у своєму поясненні до другої книги, скерованому кам'янецькому латинському єпископу Леонардові, закликає його схилити львівського римо-католицького митрополита до праці над унією з вірменами. В 1550–1553 рр. ректором львівської кафедральної школи був відомий польський педагог, а пізніше єзуїт-місіонер, "апостол Русі, Поділля, Покуття" Бенедикт Гербест, який вів місіонерську роботу серед вірмен. Підтримував його і львівський архієпископ-митрополит латинського

обряду Ян.Д.Соліковський (1583–1603). Тим більше, що римська курія так само проявила неабияку зацікавленість у вирішенні цього питання, що відповідало не лише загальному напрямкові контрреформаційної політики папства, а й "кровній", можна сказати, зацікавленості Риму у створенні потужної антиісламської коаліції.

Максимально чітко позиція Ватикану щодо вірмен була викладена в секретній інструкції для монсеньйора Яна Батиста Ланцелотті, єпископа з Ноли, якого ж папського нунція в 1622 р. послали до короля Сигізмунда III із нагоди Хотинської перемоги. В інструкції написано, що вірмени в Польщі "не мають єпископів, жодних старших духівників, лише темних священиків, яких висвячують єпископи-схизматики, що час від часу приїжджають із Вірменії, скоріше, правда, задля користюливого, ніж заради іншої мети, і тому схожі більше на ошуканців, аніж на єпископів". Рим абсолютно не задовольняє існуюча практика виборів вірменських єпископів, яких неодмінно повинен затверджувати Патріарх мідзінський. Тож завдання нунція зміцнювати зв'язки вірмен із поляками через шлюби, що сприятиме розвитку релігійних стосунків. Але, поза цим, "оскільки вірмен порівняно з поляками є небагато, вони розпорошені по багатьох містах, на відміну від схизматиків (українців) не мають шляхти, що могла б учинити розруху в Речі Посполитій, то їх можна примусити відступити від схизми і прийняти унію, а в разі відмови вірменську схизму щонайменше "слід винести за межі краю". Утім, папська курія була переконана, що заможні вірмени, яких більше, не захочуть втрачати свої багатства, становище, налагоджені зв'язки і тому будуть змушені дати згоду на визнання католицької віри<sup>13</sup>.

Отже, 8 січня 1627 р. вночі в церкві св. Хреста колишній Католикос-Патріарх Всіх Вірмен Мельхиседек висвятив молодого василіанського ченця Миколу Торосовича (згідно з інформацією Конгрегації de Propaganda Fide, перед висвятою він був ченцем ордену св. Антонія у Львові) на єпископа львівського, що викликало спалах обурення проти експатріарха та його обранця і спричинило розкол вірменської громади на дві партії. Утім, правильніше було б сказати, що саме наявність двох опозиційних течій серед вірмен і дала змогу Мельхиседеку провести консекрацію потрібного кандидата.

Отже, у вірменській діаспорі на початку XVII ст. чітко прослідковується наявність двох опозиційних течій: проунійної західної та сепаратистської – прихильниці національної окремішності, одним з основних чинників якої є наявність незалежної церковної організації. Причому для вірмен уже з кінця XI – початку XII ст. поняття етнічної належності та віровизначний чинник зливаються в одне нероздільне ціле: правдивим вірменином може бути лише той, хто знаходиться в лоні національної Апостольської Церкви. Таким чином, ті вірмени, які внаслідок тих чи інших причин утрачають цю національно-релігійну ідентифікаційність, нібито перестають бути правдивими вірменами, і це в першу чергу стосується вірмен-католиків. До певної міри це віддзеркалює реальний стан речей, який складається внаслідок надетнічного універсалістського характеру католицизму, що особливо помітно, коли його приймають народи, які становлять т.зв. національні меншини в тій чи іншій державі.

Зокрема, якщо прослідкувати унійні процеси, що відбувалися в різних Церквах та релігійних громадах, причому унія для панівних Церков була поняттям не єдності та союзу рівноправних партнерів, а засобом та підставою для повного чи часткового підпорядкування, то виявиться, що ідея унії завжди викликала опір найрізноманітніших верств населення, оскільки на рівні національної підсвідомості релігійне підпорядкування несло в собі

загрозу знищення релігійних особливостей етносу, що, як наслідок, тягнуло за собою нівелювання й національної ідентичності народу. Так було з українським народом, так було і з вірменами в Україні, для яких релігійна окремішність стала чи не вирішальним чинником для збереження мовної, культурної та етнічної самобутності.

У вірмен, як і в будь-якого іншого етносу з таким яскраво вираженим потягом до національного сепаратизму, який водночас змушений жити в умовах діаспори, проблема різновекторності етнічного та релігійного життя внаслідок існування в ньому двох основних тенденцій, тобто прагнення людей до якогось синтезу, певної сумарності і разом із цим уперте бажання зберегти свою неповторність та самобутність набуває дуже гострих форм. Якщо для українців прийняття унії, попри всі проблеми й ускладнення, все ж не стало фатальним і в плані збереження національної та релігійної самобутності, то для резистентності відносно невеликої вірменської діаспори України цей конфлікт виявився надто напруженим. Результатом цього було поступове нівелювання традиційної вірменської національної самосвідомості: не забуваючи остаточно про своє походження, вірмени в Україні фактично отримують нову етнічну ідентифікаційність. Часто їх називають поляками вірменського походження, і до певної міри і це є виправданим.

Хоча, на нашу думку, питання етнічної ідентифікації народу, який певний час прожив в умовах діаспори, є значно складнішим. Адже тут спостерігається цікаве явище (ймовірно, не лише в Україні): асиміляція проходить до певної межі і повної втрати своєї етнічної самоідентифікації у місцевих вірмен не відбувається. Що є своєрідним підтвердженням поглядів О.Шпенглера, Л.Гумільова, які зазначали, що етнос є системою, де єдність людей визначає насамперед стереотип поведінки, тобто структурні зв'язки, однаковий внутрішній ритм, а не мовна, політична чи расова єдність.

Тобто, мовна, політична єдність не виступають первинними чинниками етнічної самосвідомості. Значно вагомішу роль відіграє релігійно-конфесійна етнічна самоідентифікація. Але і вона не виступає єдиним формотворчим та етнозберігаючим чинником, про що свідчить розвиток вірменської діаспори в Україні.

Постає значно цікавіше питання: наскільки (як етнічне утворення) вірмени, які упродовж багатьох поколінь живуть поза межами своєї історичної Батьківщини, відповідають за своїми етнічними ознаками тим вірменам, які залишилися на рідних теренах або утворювали лише перше покоління еміграції. Адже, якщо етнос – це єдність людей, яка відзначається певною внутрішньою структурою та стереотипом поведінки, то структура формується в історичному процесі становлення етносу, а стереотип поведінки складається внаслідок адаптації до природних умов і передається шляхом "сигнальної спадковості". Тобто у діаспорі умови формування структури та стереотипу поведінки стають зовсім іншими, а зміна історичної детермінанти та необхідність адаптації вірмен до ландшафту, клімату, політичних та соціо-економічних реалій Київської держави, а згодом Речі Посполитої, повинні були призвести до відповідних коректив стереотипу поведінки.

Цю тенденцію значно підсилили унійні процеси. Зміна конфесії викликала розрив старих системних зв'язків, але не була зміною релігії, можливо тому це не викликало руйнації етнічної домінанти. Тобто, всі ці кореляції відбувалися до певної межі: на зміну мовній, культурній, конфесійній асиміляції приходить нове усвідомлення себе як вірмен, причому цей, так би мовити, повторний процес етнічної самоідентифікації відбувається

на вищому інтелектуально-культурному рівні, можливо, внаслідок своєрідного етнічного синкретизму.

<sup>1</sup>ЦДІА у Львові. – Ф.52, оп.3, д.649, 650; <sup>2</sup>Кульчицкий В.С. Армянский "Судебник" Гоша и его применение во Львове // ИСД. – С.148; <sup>3</sup>Архив Юго-Западной России. – К., 1907. – 4.VIII. – Т.V. – С. 187–190; <sup>4</sup>Грабовацкий Б.В. Армянская колония в Снятыне // ИСД. – С. 140; <sup>5</sup>Григорян В.Р. История армянских колоний Украины и Польши. – Ереван, 1980. – С.101; <sup>6</sup>Lechicki Cz. Kościół Ormiański w Polsce (Zarys historyczny). – Lwów, 1928. – S.70; <sup>7</sup>Орманян М. Армянская Церковь. Ея история, учение, управление, внутренний строй, литургия, литература, ея настоящее. – М., 1913. – С.69; <sup>8</sup>Дашкевич Я.Р. Унія українців та унія вірменів: порівняльні аспекти // Берестейская унія. – Львов, 1996. – С.76; <sup>9</sup>Там само; <sup>10</sup>Там само; <sup>11</sup>Lechicki Cz. Kościół Ormiański w Polsce (Zarys historyczny). – Lwów, 1928. – S.32; <sup>12</sup>Там само. – С.39–40; <sup>13</sup>Там само. – С.45–49.

Надійшла до редколегії 12.05.2005

В.О. Кіктенко, канд. іст. наук, ст. наук. співроб. (Інститут сходознавства ім. А. Кримського НАН України)

## ДАОСЬКА ПРИЧИННІСТЬ І ТЕЛЕОЛОГІЯ: НІДЕМ, ГЕГЕЛЬ, УАТХЕД І КОМБІНАТОРНА ЛОГІКА

У роботі досліджується застосування Дж.Нідемом до даоської філософії таких понять, як причинність та телеологія на прикладах окремих концепцій європейських філософів.

In the article the author presents the use of some concepts such as causality and teleology to Taoism philosophy by J. Needham by the example of some European philosophies.

Джозеф Нідем<sup>1</sup> у своєму дослідженні "Наука і цивілізація в Китаї" приділяє головну увагу пошуку, реконструкції й вивченню древніх джерел наукової думки, які в основному пов'язуються ним з філософським вченням школи дао-цзя (даосизм)<sup>2</sup>. У сучасній гуманітарній науці проблема вивчення формування наукового знання в древній період у різних культурних ареалах є досить суперечливою: від ствердження розвитку наукових знань у ранній період людської історії й до повного заперечення цього положення. Це у свою чергу визначає актуальність даного дослідження, що базується на матеріалі європейської та далекосхідної філософської традиції. Однієї із центральних категорій, що характеризує перехід до філософського та наукового аналізу є *причинність*, за допомогою якої визначається генетичний зв'язок між окремими станами видів і форм матерії в процесах її руху й розвитку, і *телеологія*, що постулює *цільову причинність*: "Принцип причинності завжди був у центрі філософського й конкретно-наукового інтересу в силу своєї світоглядної значимості, онтологічного статусу, ролі в організації пізнання. Історично принцип причинності був першим універсальним пояснювальним принципом у науковому пізнанні"<sup>3</sup>. Метою даної роботи є дослідження порівняльного аналізу Дж.Нідема даоської причинності й телеології в зіставленні з деякими концепціями європейських філософів. Слід зазначити відсутність у науковій літературі спеціальних історико-філософських робіт, що присвячені вивченню даного аспекту нідемовської концепції. Загалом, питання дослідження Дж.Нідемом даосизму торкаються у своїх роботах Грегорі Блу<sup>4</sup>, Моріс Коулінг<sup>5</sup>, Натан Сівін<sup>6</sup>, Є.Федіна<sup>7</sup>, А.Кобзев<sup>8</sup> і С.Зінін<sup>9</sup>.

Досягнення порівняльної філософії й компаративістики, багато висновків цих напрямків гуманітарної думки залишаються дискусійними. Так при порівнянні структури діяльного акту людини в різних культурах часто стверджується, що в цілому східному (=аграрному) типу культури притаманний акцент на об'єктної складової діяльності, а тому перетворювальний процес визначається як спонтанна зміна об'єкту. Це до того ж прямо пов'язується з домінуванням в архаїчних східних мовах граматичної структури пасивного стану. Цьому протиставляється європейська традиція (=антична культура), що характеризується суб'єктною складовою діяльності (=активне втручання людини в природні зв'язки, створення нових властивостей предмету й нових предметів (ремісник=demiourgos)). У мові це визначається як наявність типових станових структур активу й у цілому активні граматичні композиції (наприклад, у давньогрецькій мові)<sup>10</sup>. Таким чином, східний

(=пасивний) тип культури протиставляється західній (=цільова й активна). Даний підхід ідеалізує окремі риси як східної, так і європейської культури, що визначає у свою чергу необхідність порівняльного аналізу на конкретному історичному матеріалі, що й представлено в роботі Нідема. Крім того, необхідно відзначити надзвичайну дискусійність даного підходу, тому що на сьогоднішній день ані в лінгвістиці, ані в психології, ані у філософії, ані у фізіології немає чіткої методології опису процесів взаємодії мови й мислення<sup>11</sup>.

"Cognoscere causas" став девізом даосів – стверджує Дж.Нідем<sup>12</sup>. Але, про які *причини* йде мова? Дж.Нідем на конкретних прикладах з даоських текстів показує, що для мислителів цього філософського напрямку Давнього Китаю центральним об'єктом рефлексії стає природа. Специфіка цього "мінливого" об'єкту визначає підхід до формулювання поняття причинності. Дж.Нідем зазначає, що даоси при визначенні причинних зв'язків виявилися близькі у своїх міркуваннях до послідовників Аристотеля<sup>13</sup>. Однак, як відомо, Аристотель у своїй "Метафізиці" для пояснення того, що існує, висував чотири причини: сутність і суть буття, у силу якої всяка річ така, яка вона є (*формальна причина*); матерія й підмет (*субстрат*) – те, із чого що-небудь виникає (*матеріальна причина*); рушійна причина, початок руху, *цільова причина* – те, заради чого що-небудь здійснюється. Нічого подібного ми не знаходимо в даосизмі: ні визначення причини як категорії, ні тим більше їхньої класифікації. Хоча в Мо Ді (*моїзм*) і зустрічається поняття *гу* (*причина й причинність*), але про час появи поняттєво-категоріального формулювання *причинності* в китайській філософії, скоріш за все, варто говорити тільки після ідеологічного впливу на неї буддизму, у якому під *причинністю* розуміється відношення *дхарм* між собою (*юань ци*), китайський еквівалент санскритського *пратітьясамутпада*). Натан Сівін також указує на те, що 'cognoscere causas' не був зафіксований у китайських джерелах<sup>14</sup>. Існує підхід, у якому взагалі заперечується наявність у китайській філософії цілого ряду понять, що мають аналог у європейській традиції. Так, китайський філософ Чжан Дунсунь<sup>15</sup>, прихильник концепції "корелятивного мислення", вважає, що структура й особливості китайської мови (*веньяна*) указують на відсутність, зокрема, і категорії причинності<sup>16</sup>.

Дж.Нідем говорить про зосередженість даосів на природі, що приводить їх до того, що центральною проблемою для їхньої філософії стають *зміни*. У дослідженні вченого з'являється термінологічна невизначеність, тому що два поняття, *причини* й *зміни*, вживаються як синонімічні поняття. Чи можна вважати, що *при-*

чини й зміни – це тотожні поняття? Нідем вірно вказує на появу великої кількості понять різних станів, що використалися для опису, природних змін (наприклад, *бянь, хуа, фань, хуань*), які не завжди можна чітко категоріально розрізнити. При цьому всі ці перетворення, трансформації та зміни винятково характеризуються циклічністю у всіх видах космічних і біологічних явищ, що розрізняються (=діалектика природи)<sup>17</sup>.

Етимологія й семантико-графічний аналіз даних ієрогліфів указує на наступне. 1) *Бянь* означає зміну первісного виду<sup>18</sup>. 2) *Хуа* зображує разом два положення тіла працюючої людини – стоячи на ногах і сидючи навпочіпках. За допомогою одночасного зображення цих двох елементів виражається ідея істотних змін у положеннях тіла людини, і в його станах: стояти – лежати, стояти – сидіти; стояти – бути в перекинутому положенні; жива людина – мертва людина; здорова людина – стара немінна людина; чоловік – жінка й так далі<sup>19</sup>. Тобто значення двох протилежних форм, які разом утворюють єдиний природний континуум. Так, наприклад, зустрічається тлумачення даного ієрогліфа відповідно до концепції культу предків як позначення двох найважливіших форм, трансформацій, змін в існуванні людини – це життя (народження, ріст, життя) і смерть<sup>20</sup>. 3) *Фань* зображує руку людини, що впливає на гнучкий об'єкт (пластинку, полотно, що звисає й так далі), має основні значення: а) дія й протидія; б) зворотний, протилежний, зворотна сторона<sup>21</sup>. У написах на костях даний ієрогліф мав значення "перейти в мої руки", "наступити, наступити", а в написах на бронзі й "сясочуань"<sup>22</sup> позначає безпосередній спадкоємний зв'язок, узи духовного споріднення й братерства. Що ще більш важливо для нашого аналізу семантико-графічно виражає, залежно від того, де перебуває "рука" попереду або позаду, протилежне поведіння, тобто ще мав значення "повернути", "розгорнути" на протилежний "прямому"<sup>23</sup>. 4) *Хуань* означає повернення дії<sup>24</sup>. Тобто всі наведені Дж.Нідемом терміни дійсно мають те або інше значення *зміни*. Однак, ми вважаємо, що під даними трансформаціями варто розуміти *зміни*, яким у китайській філософії відповідають *зміни* (*і*), а не причинно-наслідкові зв'язки. *Зміни* – це встановлення, фіксація, номінація й реєстрація змін без поняттєво-аналітичного визначення їхнього змістовного зв'язку із сутністю даної принципової якості універсуму. Тобто отождолення Дж.Нідемом *причин* і *змін* у даоській філософії є недостатньо обґрунтованим.

Ймовірно, що дослідникові була очевидна дана термінологічна невизначеність і понятійна беззмістовність (наприклад, вказується на відмову даосів від пізнання *першопричини руху й змін*)<sup>25</sup>, й тому Нідем намагається відійти від пошуку чіткого понятійного європейського еквівалента даоським поняттям змін і вводить свій концепт даного принципу опису світу. При аналізі вчення Чжуан-цзи<sup>26</sup> Дж.Нідем говорить, що для нього характерний *принцип немеханічної причинної обумовленості* – пояснення природних процесів у тваринному або людському тілі, що не контролюються свідомістю<sup>27</sup>. Але й це положення, на нашу думку, також не відповідає концепції Аристотеля, у якій стверджується наявність доцільності в природі як розвиток органічних структур, різні прояви доцільно діючого інстинкту тварин, взаємна пристосованість їхніх органів і так далі. Неможливо також представити в даоській філософії прямого еквівалента й аристотелевської *ентелехії*, що виражає єдність вищевказаних чотирьох причин або основних принципів буття. Нідем вірно інтерпретує загальний закон *дао*, що не потребує ніякої свідомості (=свідомий оператор або особистісний творець), щоб робити всі свої дії. Це визначається ним як *органічна філософія*,

що по своїй суті протилежна центральним ідеям аристотелевської концепції *причинності*. Даоси стверджують, що закон природи (*дао*) визначає природні зміни й з ними ж збігається (=принцип природності). Іншими словами, у даоських *змінах* причинно-наслідкові відносини – це природні феномени одного порядку. У концепті *дао* хоча й відбувається прорив у напрямку абстрагування й відходу від міфологічних схем мислення, але цей процес не був остаточним, щоправда, це у результаті призвело до виникнення оригінальних концептів китайської філософії в класичний період. У міркуваннях Дж.Нідема простежуються вірні дескриптивні визначення, які на аналітичному й синтетичному етапі обробки історико-філософського матеріалу створюють, насамперед, прецедент зіткнення концептів різних філософських традицій і поле дискусії для вироблення оцінних параметрів філософською наукою.

Дж.Нідем ґрунтується у своєму визначенні даосизму як *органічної філософії* на відкриттях і досягненнях сучасної йому біохімії, яка показала складний взаємозв'язок стимуляторів і реакторів у живих організмах та їхній розвиток, або взаємний вплив залоз ендокринної системи<sup>28</sup>. Це дає нам можливість зіставити нідемовську інтерпретацію даоської причинності та телеології з відповідними теоретичними установками й досягненнями в області біології. Так наприкінці XIX сторіччя одне з головних питань полягало в тому, чи можливо явище росту, регенерації й характеристики відтворення живих організмів пояснити в механістичних термінах віталізму Ханса Дріша<sup>29</sup>. Його концепція полягала в тому, що аристотелівська ентелехія<sup>30</sup>, або постійна дія, повинне проявлятися в кожному організмі. Ця точка зору знайшла незначну підтримку вже після його смерті. Питання залишалося в тім, чи можливо біологічні процеси пояснити у фізико-хімічних термінах або це вимагають застосування таких понять як структури, функції й визначення деякої телеології. Організмичні концепції були підтримані в середині XX сторіччя Людвігом фон Берталанфі<sup>31</sup>, австрійсько-канадським біологом-теоретиком, і спрямовані ці проблеми в новому напрямку. Важливо відзначити, що Дж.Нідем, біохімік у перший період своєї наукової діяльності, дотримується цієї концепції *органіцизму*, а тому він не тільки вважав її прогресивною, але й знаходив деяку схожість із даосизмом і навіть визначає його як *органічну філософію*. Крім того, Нідем був прихильником еволюціонізму й теорії розвитку. Серед еволюціоністів виділяються два підходи: 1) більшість еволюціоністів (Джордж Гейлорд Сімсон<sup>32</sup> та інші) вважають, що природний відбір є не випадковим елементом у розвитку, що, він дає напрямок розвитку (*синтетична теорія еволюції*); 2) інші еволюціоністи (Теодосіус Добжанський<sup>33</sup> та інші) стверджують, що випадкові фактори в мутації й виборі, на додаток до непередбачуваності екологічної зміни, позбавляють можливості формулювати детерміновані закони. Виходячи з цього дослідницький метод Дж.Нідема варто визначити як *комбінований*, що поєднує в собі й перший підхід, і почасті другий. Тому що при інтерпретації *причинності* в *даоській* філософії він з однієї сторони визначає наявність *закону природи*<sup>34</sup> – *дао*, що є й *причина* й *ціль*, а з іншої сторони природний процес неможливо детермінувати, визначити послідовність причинно-наслідкових відносин та їхню спрямованість. Прихильність Нідема до біології зберігається в дослідженні даоської філософії, тому що одним з головних стає вивчення того, як оцінюється представниками цієї школи органічний мир, розвиток і трансформації живих організмів, *абіогенезіс*.

Дж.Нідем на основі аналізу тексту "Ле-цзи" зазначає, що в даосизмі відбувається заперечення *телеології*: у



світі взаємозалежно, але не щодо людини, тому що вона є лише частиною світобудови<sup>35</sup>. Тобто – це принцип *анти-антропоцентризму*, і в такий спосіб ми можемо розвинути дану думку й зробити висновок, що в даоській філософії людина не є розумною метою світу, він є лише рівним серед інших істот. Дійсно, для європейської філософії характерна ідеалістична *антропоморфізація* природних процесів, що властиво тільки людської діяльності й не може бути об'єктивована як світ природи. Тобто *анти-антропоцентризм* – це відмова від *антропоморфізації* навколишньої дійсності й відповідно від телеології, що привело даосизм до концепції вічних змін, що, на наш погляд, дало можливість розвинути в китайській філософії дескриптивному (*описовість, класифікаціонізм, схематизм*), символічному, метафоричному, медитативному, нумерологічному, але не аналітичному напрямку.

Компаративний напрямок у дослідженні даоської причинності приводить Дж.Нідема до встановлення паралелей з окремими європейськими філософами нового й новітнього періоду історії. Учений опирається на висновки Тан Цзюнь-І<sup>36</sup>, який у своєму дослідженні порушив порівняння діалектики Чжуан-цзи й Гегеля<sup>37</sup>, і говорить, що "Й Чжуан Чжоу, й Гегель підписалися б під розумінням змін як вічно існуючого, і дійсності як процесу, і обоє засудили б ту постійну філософію, що прагнула заперечувати дійсність змін або інтерпретації цього винятково в термінах незмінно вічного"<sup>38</sup>. Нідем іде ще далі від свого попередника й висуває припущення, що метою дослідження повинне стати визначення ступеня відповідності структури давньокитайської мови діалектичному підходу ранніх даосів, що більше співвідноситься не з гегельянським методом або ж у наближенні з уайтхедовським<sup>39</sup> методом, а тому, що досліджується комбінаторною логікою<sup>40</sup>. Далі ми досліджуємо не питання співвідношення мови й мислення на прикладі формування діалектичного методу в древньому Китаєві, а саму можливість зіставлення одного з аспектів раннього даосизму з філософськими системами, що належать до більш пізніх хронологічних періодів та іншої культурної традиції.

Насамперед, відзначимо той джерелознавчий та біографічний факт, що Гегель хоча й приділяв увагу східній філософії, але вона не стала предметом його пильного вивчення. З цієї причини немає можливості говорити про об'єктивну оцінку з боку Гегеля даоської причинності й телеології<sup>41</sup>. Перше, що варто поставити під сумнів при зіставленні даоської діалектики й гегелівської – це визначення *розвитку*. Для даосів *природа* є центральним поняттям, що абсолютизується, і воно детермінує всі інші феномени універсуму, їхня сутність, буттєвість і розвиток. Тому людина й соціум підлегли природним циклам (*те, що виникає / те, що відходить (coming-into-being/passing-away)*)<sup>42</sup>. Світ – це розвиток природи, де для людини можливим є лише розуміння цього закону. Іншими словами, суб'єктивність повністю повинна бути підпорядкована об'єктивним процесам, що вказує на трансформацію й ускладнення дорациональних форм мислення (у подальшому історичному розвитку даосизм буде перебувати в безпосереднім культурному єднанні з магічними, окультними, алхімічними практиками й релігійними культурами). Цікаво відзначити, що Гегель також вірно підкреслив цю закономірність, щоправда, не безпосередньо до китайської філософії, а до східної в цілому. Він вважав, що в східних суспільствах індивід має субстанціальну волю, тобто суб'єктивність як така існує, що вказує на розрізнення природного й соціального, але при цьому суб'єкт ще позбавлений власного розуміння й бажання (=релігія

суб'єктивної волі). Тому закони природи сприймаються й розуміються сприймаються як такі що існують й яким необхідно тільки відповідати<sup>43</sup>. У даосів це принцип *цзи жань (природність)* – відповідність зокрема, і людини *дао, закону природи* (у Нідема – *порядок природи*).

Для Гегеля "принцип розвитку" – це прагнення до вдосконалення духу, що має абсолютну мету. Джерелом доцільності є розум. Гегель стверджує: "Протилежність між *causis efficientibus* й *causis finalibus* – між тільки діючими й кінцевими причинами – ставиться до зазначеного, до якого, узятому в конкретній формі, зводиться також і дослідження того, чи розуміти абсолютну сутність світу як сліпий природний механізм або як розум, що визначає себе відповідно до мети"<sup>44</sup>. При всьому об'єктивно-ідеалістичному характері даної систематичної теорії діалектики, очевидна її антропоморфність та відповідно відмінність від даоської антиантропоморфної діалектики<sup>45</sup>. У Гегеля розум (=абсолютний дух) проявляє себе у світі, а природа – це ідея у формі інобуття. Природа – це маніфестація розуму. Для даосів природа – це тотальна влада й межа онтології, розум визначається й виражається природою й у природі ж. Звідси стає зрозумілим визначення Нідемом пріоритету даоської філософії, тому що для нього вершиною наукових знань є природничо-науковий напрямок, а даосизм "природничо-науковий" по об'єкту дослідження.

Тобто даоське й гегелівське розуміння причинності й телеології близькі тільки по формальній ознаці в питанні твердження світового розвитку. Давніми даосами це розуміється як круговий рух змін (=безцільне), а Гегелем як характеристика діяльності абсолюту (світового духу), його надчасового руху в області чистої думки у висхідному ряді усе більше конкретних категорій. Ціль (*Zweck*) – це принцип розуму, що визначає причину дії, це цільова причина вище діючої причини. А даоське розуміння причинності в гегелівських категоріях варто визначити як механіцизм, протилежний телеології, без протиріччя як внутрішнього джерела розвитку й як єдності взаємовиключних й одночасно взаємопередбачаючих одна одну протилежностей. Наявність же в даоській системі ідеї про взаємний потяг і взаємне відчуження<sup>46</sup> вказує на спробу діалектичного опису взаємного зв'язку предметів, їхньої взаємної обумовленості й визначення характеру протиріч і причин змін<sup>47</sup>. Порівнюючи моделі діалектики в античній і східній філософії, В. В. Воїнов приходиться до важливого висновку: "Очевидно, що в природі зустрічаються як внутрішній, так і зовнішній тип зв'язку між протилежностями. Акцент, зроблений даосами на типі зв'язку, що властивий деяким явищам природи – зміні пір року, руху планети й так далі – привів до своєрідної, хоча й не повної моделі діалектики. Протилежний акцент, зроблений греками на типі зв'язків, що характерні для явищ громадського життя, привів до звичної для європейського складу мислення моделі діалектики"<sup>48</sup>. При цьому зустрічаються вкрай оригінальні судження при порівнянні гегелівської й даоської діалектики. Так китайський філософ Чжу Цяньчжи<sup>49</sup> наприкінці 30-х років XX століття досліджував процес впливу китайської філософії на європейську культуру й, зокрема, вважав, вона вплинула на діалектику Гегеля<sup>50</sup>. Також варто пам'ятати при порівнянні гегелівської системи абсолютного духу й даоської філософії природи, що Гегель ніколи не ставив перед собою завдання розкрити діалектику природи<sup>51</sup>.

На відміну від Гегеля Уайтхед як математик споконвічно був орієнтований на природничо-науковий аспект у пізнанні світу, тому його філософська система представляє більш важливе значення при порівнянні її з даоською філософією. У самому загальному виді нео-



реалістичний підхід Уайтхеда спрямований на розуміння природи як *єдності подій*, як *процесу* (=метафізика процесу, нова космологія, тобто подолання дуалізму інертної матерії й оцінюючого розуму). *Причинність* є основною при описі природи: "...процес, що розвивається від фази до фази, причому кожна фаза являє собою реальну основу, з якої виходить її спадкоємець, просуваючись уперед до завершення даної речі. "Причини" того, чому стан актуальної сутності такий, як він є, укладені в її конституції. Ці "причини" є іншими актуальними сутностями, які об'єктивуються для цього"<sup>52</sup>. При цьому світовий процес визначає як *досвід бога*, який не є творцем, а тільки співавтором подій. У світі діє причина, що споконвічно властива миру – це *креативність* (творча енергія). Складне поєднання платонічно-християнської традиції з елементами аристотелізму в поєднанні з природничо-науковими уявленнями приводить Уайтхеда до визначення того, що справжня дійсність проявляється в процесі самостановлення, у ході формування досвіду суб'єктів. Становлення досвіду є одночасно й формування суб'єкту й об'єкту пізнання – немає суб'єкта й об'єкта самих по собі, є об'єкт, що стає суб'єктом, і суб'єкт, що об'єктивується. Існує *мета*, що керує процесом створення одиниць та пронизує всі події.

У даоській філософії не може бути такого складного визначення дійсності, тому що в неї не включений суб'єкт, що пізнає, а тому ще не сформульовані гносеологічні й телеологічні проблеми; є небо, як початок, але воно не є першопричиною (=трансцендентний бог); природа мислиться як абсолютний об'єкт, у який тотально залучені суб'єкти, які постійно трансформуються. У такій системі немає місця творчому процесу й досвіду бога. Хоча, починаючи з VI-V століть до н. е. питання про небо в даосизмі й було близьким до визначення *першопричини* всього суцього, але поняття *неба*, а пізніше й *дао* синкретично поєднувало в собі семантику й верховного владика (Шан-ді), й долі, й першооснови, й першопричини, й природи, й законів природи. Даоське розуміння світу тільки схематично збігається за об'єктом опису (*світ, космос*) з філософією організму Уайтхеда – це пояснення світу як вічного становлення речей; визнання руху невід'ємною властивістю об'єктивно існуючого реального світу речей; затвердження джерела цього руху в межах самого світу (*дао, порядок природи*) у вигляді постійного взаємопроникнення двох протилежних, але взаємозалежних природних сил (*ін-ян*); пояснення зміни різноманітних явищ як причинної закономірності, підлеглої вічному руху суперечливих і взаємозалежних субстанціальних сил<sup>53</sup>. Звертання ж дослідника до даної філософської системи пояснюється не тільки певним збігом концепції причинності даосів та філософії організму Уайтхеда, але й тим, що Нідему, ймовірно, були близькі теоретичні й ідеологічні установки Уайтхеда, який прагнув до узгодження філософії з природничо-науковими відкриттями XIX-XX століть.

Здається цікавим порівняння діалектичного методу даосів з комбінаторною логікою. Комбінаторна логіка є галуззю математичної логіки, що присвячена вивченню й аналізу таких понять і методів, як змінна, функція, операція підстановки, класифікація предметів по типах і категоріях та інше<sup>54</sup>. У даоській філософії був розроблений такий понятійний апарат, що також більше відповідає змінним, функціям або класифікаціям. Положення в тексті ієрогліфа, семантика ієрогліфа, контекстуальні зв'язки, структура канону визначають те або інше поняття, що здобуває полісемантичний характер без чіткої дефініції, а тому можливості його визначення через інше поняття. Висловимо припущення, що більш справедливим буде говорити не про збіг даоської діалектики

й комбінаторної логіки, а про можливості вивчення даоської філософії математичними методами взагалі й комбінаторної логіки зокрема.

На наш погляд, підхід Джозефа Нідема при дослідженні *причинності* в даоській філософії містить у собі як позитивний, так негативний елемент. Перше – це досить вдале й продуктивне визначення даосизму через поняття *органічної філософії*, а друге – певна загроза модернізації історії філософії й науки давнього Китаю. У цілому нідемовський підхід збігається із загальною тенденцією зміни окремих аспектів методологічної парадигми в гуманітарній науці XX століття: *від формування уявлень про закони розвитку людини, його громадського життя за прикладом природничо-наукових механічних закономірностей і зв'язків до розуміння суспільних законів на основі закономірностей розвитку живих організмів та їхніх систем, відкритих у біології*<sup>55</sup>.

<sup>1</sup>Докладніше про Дж.Нідема див.: Кіктенко В.О. Наукова біографія Джозефа Нідема: шлях від біохімії до синології // Сходознавство. – 2003. – № 21–22. – С.51–66; <sup>2</sup>Дане положення є дискусійним. В історії філософії, синології та наукознавстві існує інша точка зору, згідно з якою конфуціанство (яке Дж.Нідем вважав антинауковим явищем) також суттєво вплинуло на розвиток наукових знань у традиційному Китаї. Про аналіз Дж.Нідемом раннього конфуціанства докладніше див.: Кіктенко В.О. Джозеф Нідем про філософію раннього конфуціанства // Вісник Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна. – 2004. – № 615. – С.54–60.; <sup>3</sup>Медведева І.А. Причина и следствие // Новейший философский словарь: 3-е изд., исправл. – М., 2003. – С.800; <sup>4</sup>Blue, Gregory. Joseph Needham's contribution to the history of science and technology in China / <http://www.unu.edu/unupress/unupbooks/uu01se/gregory%20blue>; <sup>5</sup>Cowling, Maurice. Joseph Needham & The History Of Chinese Science. The New Criterion. – Vol.11. – № 6. – February, 1993. <http://www.newcriterion.com/archive/11/feb93/cowling.htm>; <sup>6</sup>Sivin N. Taoism and Science From Medicine, Philosophy and Religion in Ancient China. (Variorum, 1995), ch. VII // [ccat.sas.upenn.edu/~nsivin/7tao.html](http://ccat.sas.upenn.edu/~nsivin/7tao.html); <sup>7</sup>Федина Е.М. Нидэм Дж. Наука и цивилизация в Китае // Актуальные проблемы истории китайской философии. – М., 1983. – С.61–74; <sup>8</sup>Кобзев А. И. Концепция Дж.Нидэма и ее критика (обзор) // Современные историко-научные исследования: наука в традиционном Китае. – М., 1987; <sup>9</sup>Зинин С.В. Джозеф Нидэм и китайская культура // Мир Будды и китайская цивилизация. Восточный альманах. – № 2. Под ред. Т.П.Григорьевой. – Москва, 1996. – С.172–190; Зинин С.В. Китайская традиционная наука и Джозеф Нидэм // Восток. – 1997. – № 1. – С.113–123; Зинин С.В. Концепция Сивина // Современные историко-научные исследования: наука в традиционном Китае. – М., 1987; Зинин С.В. Между универсализмом и релятивизмом: Натан Сивин в поисках китайской науки // Мир Будды и китайская цивилизация. Восточный альманах. № 2. Под ред. Т.П.Григорьевой. – М., 1996. – С.191–211; <sup>10</sup>Можейко М.А. Телеология. Новейший философский словарь: 3-е изд., исправл. – М., 2003. – С.1025; <sup>11</sup>Даному приділялася велика увага такими видатними вченими, як С.Д.Канцельсон, Г.А.Клімов, О.Ф.Лосев, А.Р.Лурія та ін.; <sup>12</sup>Needham J., et al. Science and Civilisation in China. Volume 2. History of Scientific Thought. Cambridge University Press, 1956. – P.55; <sup>13</sup>Ibid. – P.52; <sup>14</sup>Sivin N. Taoism and Science From Medicine, Philosophy and Religion in Ancient China. (Variorum, 1995), ch. VII // <http://ccat.sas.upenn.edu/~nsivin/7tao.html>; <sup>15</sup>Чжан Дунсунь (Чжан Дуншен) (1886–1973). Філософ та історик філософії, пропагандист та інтерпретатор західної думки, політичний діяч, учень та послідовник Лянь Цичао; <sup>16</sup>Чжан Дунсунь // Китайская философия: Энциклопедический словарь. – М., 1994. – С.443; <sup>17</sup>Needham J., et al. Science and Civilisation in China. Volume 2. History of Scientific Thought. Cambridge University Press, 1956. – P.74; <sup>18</sup>Шовэнь цзецзы. – Пекин, 2001. – С.68; <sup>19</sup>Резаненко В.Ф. Семантические элементы знаков иероглифической письменности: Учеб. пособие. – К., 1989. – С.300–301. <sup>20</sup>Тан Хань. Ханьцзы мима (Расшифровка китайских иероглифов). – Шанхай: Сюэлинь чубаньшэ, 2002. – С.852; <sup>21</sup>Резаненко В.Ф. Семантические элементы знаков иероглифической письменности. – К., 1989. – С.293–294; <sup>22</sup>Один з видів давньокитайського письма; <sup>23</sup>Тан Хань. Ханьцзы мима (Расшифровка китайских иероглифов). – Шанхай, 2002. – С.342; <sup>24</sup>Шовэнь цзецзы. – Пекин, 2001. – С.40; <sup>25</sup>Needham J., et al. Science and Civilisation in China. Volume 2. History of Scientific Thought. Cambridge University Press, 1956. – P.78; <sup>26</sup>Чжуан Чжоу (Чжуан-цзи, Мен Чжоу, Янь Чжоу). (Прибл. 369 до н. е. – прибл. 286 до н. е.). Один із засновників філософії даосизму, автор трактату "Чжуан-цзи"; <sup>27</sup>Ймовірно за аналогією з філософією Платона, який розрізняв *voys* абр *ánvúky* як передбачену дію ума відповідно до ідеї блага (=доцільність) та сліпа, фатальна дія речових елементів (=механічна причинність); <sup>28</sup>Needham J., et al. Science and Civilisation in China. Volume 2. History of Scientific Thought. Cambridge University Press, 1956. – P.52; <sup>29</sup>Дріш (Driesch) Ханс (1867 – 1941), німецький біолог і філософ-ідеаліст; <sup>30</sup>Знов-таки аристотелівський концепт; <sup>31</sup>Берталанфі (Bertalanffy) Людвіг фон (нар. 1901), біолог-теоретик, автор "загальної теорії систем"; <sup>32</sup>Сімпсон (Simpson) Джордж Гейлорд (нар. 1902), американський палеонтолог. Один із засновників

сучасної синтетичної теорії еволюції, автор вчення про темпи і форми еволюційного процесу; <sup>33</sup>Theodosius Dobzhansky; <sup>34</sup>Докладніше див.: Кікменко В. О. Аналіз нідемовського визначення даоської концепції *dao* // Мультиверсум. Філософський альманах: 36. наук. праць. – Вип. 42. – К., 2004. – С.48–60; <sup>35</sup>Needham J., et al. *Science and Civilisation in China*. Volume 2. History of Scientific Thought. Cambridge University Press, 1956. – P.52; <sup>36</sup>Thang Chün-l. *Hei-Ko-Erh ti Pien-Hua Hsing-erg-Shang Hsüeh, yü Chuang Tzu ti Pien-Hua Hsing-erg-Shang Hsüeh Pi Chiao*. A Comparison between the Hegelian Metaphysics of Change and Chuang Tzu's Metaphysics of Change. *QRS/ACE*, 1936, 3, 1301; <sup>37</sup>Гегель (Hegel) Георг Вільгельм Фрідріх (1770 – 1831), німецький філософ, який створив на об'єктивно-ідеалістичній основі систематичну теорію діалектики. <sup>38</sup>Needham J., et al. *Science and Civilisation in China*. Volume 2. History of Scientific Thought. Cambridge University Press, 1956. – P.77; <sup>39</sup>Уайтхед (Whitehead) Альфред Норт (1861–1947), англо-американський математик, логік і філософ, представник неореалізму; <sup>40</sup>Needham J., et al. *Science and Civilisation in China*. Volume 2. History of Scientific Thought. Cambridge University Press, 1956. – P.76–77; <sup>41</sup>Докладно про дослідження філософської спадщини Гегеля по відношенню до Сходу див.: *Шай-мухамбетова Г. Б.* Гегель и Восток. Принципы подхода. – М., 1995; <sup>42</sup>Needham J., et al. *Science and Civilisation in China*. Volume 2. History of Scientific Thought. Cambridge University Press, 1956. – P.78; <sup>43</sup>Hegel G. W. *Fr. Die Vernunft in der Geschichte*. Hrsg. von Hoffmeister. B., 1966. – S.243; <sup>44</sup>Гегель Г.Ф.В. Наука логики. – СПб., 2002. – С.672; <sup>45</sup>Там, де убагається доцільність, джерелом її визнають розум; отже для мети, вимагають власного, вільного існування поняття". Телеологію протиставляють перш за все механізму, у якому встановлена в об'єкті визна-

ченість є як зовнішня по суті своєму така визначеність, у якій не виявляється ніякого самовизначення. Протилежність між *causis efficientibus* та *causis finalibus* – між тільки діючими і кінцевими причинами – відноситься до вказаного, до якого, узятото в конкретній формі, зводиться також і дослідження того, чи розуміти абсолютну сутність світу як сліпий природний механізм або як розум, що визначає себе згідно мети. Антиномія фаталізму (разом з детермінізмом) і свободи рівним чином торкається протилежності між механізмом і телеологією, або вільне є поняття в своєму існуванні" (Гегель Г.Ф.В. Наука логики. – СПб., 2002. – С.672); <sup>46</sup>Ці уявлення генетично пов'язані з ученням про темний та світлий початок (*ін-ян*), яке зафіксоване в найдавнішому давньокитайському літературному творі "І цзін" ("Канон Змін"); <sup>47</sup>История китайской философии: Пер. с кит. Таскина В.С.; Общ. ред. и послесл. Титаренко М.Л. – М., 1989. – С.17; <sup>48</sup>Воинов В.В. Модели диалектики в античной и восточной философии // Проблемы философии. – К., 1981. – Вып. 54. – С.43; <sup>49</sup>Чжу Цяньчжи. Чжу Цин-моу (1899–1972). Філософ, історик. <sup>50</sup>Чжу Цяньчжи. Китайская философия: Энциклопедический словарь. – М., 1994. – С.468–469; <sup>51</sup>Традиційною є думка про те, що філософія природи Гегеля – це найбільш слабка частина його вчення, в якій філософ проігнорував провідні досягнення фізики та хімії свого часу (оптика Ньютона, атомізм в хімії тощо); <sup>52</sup>Whitehead A.N. *Process and Reality*, 1929. – P.25; <sup>53</sup>Ян Хин-шун. Антология древнекитайской философии. – М., 1994. – С.17; <sup>54</sup>Комбинаторная логика // Математический энциклопедический словарь. – М., 1988. – С.275–276; <sup>55</sup>Детерминизм // Современный философский словарь. – Москва, Бишкек, Екатеринбург, 1996. – С.137.

Надійшла до редколегії 10.03.2005

В.П. Марчук

## ЦИВІЛІЗАЦІЙНА ГЕНЕЗА ФІЛОСОФІЇ ЕТИКЕТУ

У статті розглядаються актуальні проблеми соціальної теорії.

This article is about actual problems social theory.

Розвиток широких політичних, економічних та гуманітарних міжнародних зв'язків, обумовлених глобальними соціальними чинниками, які визначають сьогодні життєдіяльність світової спільноти – все активніше ставить на порядок денний зростання культури міждержавних та міжлюдських взаємовідносин. Зростаючий інтерес до соціального смислу етикету як інструментарію дипломатичних та міжнародних відносин пояснюється осмисленням нових демократичних та гуманістичних підходів у цих сферах суспільної діяльності, які передбачають цивілізовані норми поведінки суб'єктів міжнародного права, офіційних та приватних осіб.

У цьому контексті евристичним полем для дослідження специфічних форм спеціальної взаємодії постає сфера ритуалізованих взаємин в комунікативних системах. Інакше кажучи, мова йде про певну регламентацію вчинків, дій, навіть висловлювань людей у ситуативних контактах. Оскільки ця сфера соціального контакту належить до найдавніших комунікативних взаємин, постаючи в системі міфологічного мислення, так як вона ставала предметом соціального аналізу, починаючи з Сократа і Платона, і закінчуючи Е.Фроммом та М.Гейдегером. Із новітніх пошукових підходів необхідно відзначити праці В.Шеломенцева, Л.Гайдукова, І.Вольф, А.Гусейнова, Р.Апресяна, Г.Руденка, Д.Вуда, Ж.Серре, Т.Холопової, М.Лебедевої та інших фахівців. Таким чином концептуальний аналіз феномену етикету стає засобом заглиблення в сутність соціального: через з'ясування цільової дії певної форми поведінки уможливується розкриття суті цілепокладання і досягнення мети, зокрема у такій важливій сфері діяльності, як дипломатичні стосунки.

Правила, як поводити себе в суспільстві, виникли з давніх давен, задовго до виникнення самого поняття "етикет". Ці правила визначались народними звичаями, обрядами, культовими ритуалами, традиціями, віруваннями, соціально-економічним рівнем розвитку людської цивілізації, морально-правовими нормами, що існували в тодішньому суспільстві, зовнішньополітичними амбіціями держави.

Внаслідок цього, етикет можна вважати складовою частиною культури. Правила етикету це не застигла субстанція. Кожна епоха, кожне суспільство мали свої притаманні правила поведінки, які залежали від етнічних, релігійних, культурних традицій та суспільного устрою. З розвитком людської спільноти змінювались і правила етикету.

"Найдавніші міркування про етикет (подібно до філософських міркувань загалом) набули поширення до нашої ери у стародавньому Єгипті, Китаї, Індії, Японії, Давній Греції, Давньому Римі й у країнах Європи. Одну з найперших книжок з етикету було написано в Єгипті близько 2350 р. Вона називалася "Інструкцією з поведінки"<sup>1</sup>.

Філософія Стародавньої Індії і Стародавнього Китаю має ряд особливостей, що полягають у специфіці суспільного розвитку цих країн, що в свою чергу сприяло консервації традиційних релігійно-міфологічних уявлень і підвищенню ролі їх у формуванні перших філософських учень. Ця обставина зумовила перевагу в давньосхідному світогляді релігійно-моральної проблематики над науково-теоретичною, ідеалізму над матеріалізмом. Пізнавальне ставлення до світу тут не доходить до типового для греків культу знання заради знання, воно підпорядковане практичному завданню поведінки (в Китаї) або ж завданню рятування душі, тобто припинення страждань через звільнення душі від нескінченного кола народжень (в Індії).

VI-III ст. до н.е. вважаються "золотим часом" стародавньої китайської філософії, основною школою в якій стало конфуціанство. На думку Конфуція (551–479 pp.Із! до н.е.) верховною силою є Небо, яке стежить за порядком речей і справедливістю у світі. Суспільство – це велика родина, на чолі якої стоїть імператор. Всі відносини у суспільстві, права та обов'язки з самого початку встановлені Небом. Велику увагу конфуціанська філософія надавала темі виховання. Вважалось, що взірцем вихованості є "благородний муж" з притаманною йому доброчинністю (здатністю допомагати іншим і не приносити нікому зла).

Конфуцій був переконаний, що суспільні відносини мають будуватись як у хорошій родині: на шануванні імператора та повазі молодших до старших.

Моральним змістом відносини людей наповнюються після того як вони стають взаємними. Під взаємністю Конфуцій розумів – не робити іншим того, чого не бажаєш собі. "Лі" за Конфуцієм – це ритуал. "Жень" – людяність, загальний принцип поведінки, конкретним втіленням якого є ритуал. Конфуцій вважав, що людяність це дотримання вимог ритуалу, і якщо "Жень" душа людського спілкування, то ритуал "Лі" є його плоть. "Лі" з китайської мови може перекладатись також як "правила", "церемоніал", "етикет", "обряд"<sup>2</sup>. У самому загальному значенні під "Лі" розуміють конкретні норми і зразки достойної суспільної поведінки. Це немовби своєрідна "змазка" соціального організму.

Ритуал або етикет єднає людей, але єднає так, що стосовно до кожних типових відносин визначає оптимальну дистанцію, яка дозволяє продуктивно спілкуватись різними індивідам. Людяність "Жень" – це рівність у відносинах, але спілкуються між собою люди не тільки рівних соціальних статусів, віку, але й навпаки. Саме "Лі" в спілкуванні виступає як моральне мірило поведінки і забезпечує згоду між людьми. Фактично "Лі" дає можливість самореалізуватись "Жень". "Жень" не існує над або поряд з "Лі", а тільки через "Лі"<sup>3</sup>.

Тому, при всіх обставинах, на думку Конфуція, ритуалу потрібно свято дотримуватись. І коли один із учнів Конфуція намагався умовити його не приносити в жертву барана, як того вимагала релігійна традиція, Конфуцій промовив: "Ти піклуєшся про барана, а я піклуюсь про ритуал"<sup>4</sup>.

За своєю природою ритуал рухливий і підлягає постійним доповненням, змінам в ході історичного розвитку суспільства.

Сім'я, на думку Конфуція, може слугувати взірцем для суспільства особливо щодо ієрархічного розподілу обов'язків між його членами. "Правитель має бути правителем, а підданий – підданим, батько – батьком, син – сином"<sup>5</sup>. "Молоді люди, – наставляв Конфуцій, – повинні дома проявляти шану до батьків, а поза ним – повагу до старших, серйозно і чесно відноситися до справи, безмежно любити народ і зближатися з людьми людьми. Якщо після здійснення всього цього у них залишаються сили, їх можна витратити на читання книг"<sup>6</sup>.

Любов та шанобливість дітей до батьків "Сяо" це один із основних принципів на якому має будуватись суспільство. Діти повинні не тільки любити своїх батьків, але й беззаперечно в усьому їм підкорюватись і вірно служити. Ідеї "Сяо" активно підтримувались державною владою, тому що повне підкорення батькові розповсюджувалось на всю суспільну ієрархію, що допомагало підтримувати існуючий порядок. "Принцип "Сяо" встановлює взаємність між нерівними людьми по осі часу: почесні, які син надає батькові, повертаються до нього через власних дітей"<sup>7</sup>.

У вченні Конфуція важливе місце належить категорії "Вень", під якою він розумів культурний зміст людського життя, вихованість людини. "Жень", "Лі", "Вень" у своїй сукупності формують ідеальну особистість (благородного мужа). Благородний муж акумулює в собі найвищі людські якості і намагається пізнати "Дао", а також любить і поважає людей, дотримується ритуалу, щирий і правдивий в словах і справах, постійно навчається і самовдосконалюється, запозичує у навколишнього оточення тільки найкраще, зближується з найкращим, інших не осуджує, а тільки може судити сам себе.

Правильний шлях ("Дао") – це вміння людини жити в злагоді з довкіллям і не протистояти йому, притримувати

тися принципу ненасильства. Справжнє благородство передбачає передусім високу моральність, милосердя та доброту. Правильна поведінка – це дотримання у всьому порядку, який встановлений Небом<sup>8</sup>.

"Дао" – головна категорія даосизму. За твердженням Лао-цзи – це загальний шлях розвитку. Все що є, все походить від "Дао", розвивається за його законами, здійснює колообіг і повертається у "Дао". Ніхто не може емпірично сприйняти "Дао", тому що все, що можна відчувати, побачити, почути, зрозуміти – це не буде "Дао". В реальному житті "Дао" здійснюється через "Де" (доброчесність). Людина має намагатись поєднатись з природою з реальністю життя, якщо вона хоче наблизитись до "Дао". Основним принципом діяльності людини є принцип "бездіяльності".

"Бездіяльність" за Лао-цзи – це не байдкування чи неробство. "Бездіяльність" полягає у тому, щоб слідувати природі речей й шляху розвитку світу, без всіляких спроб переробити його. Не заважати тому, що відбувається"<sup>9</sup>.

Індійські духовні системи мають чітко виражену інтровертивність, що в свою чергу надзвичайно сильно вплинуло на соціальну поведінку індійців та їхню ментальність, схильність занурюватися у глибокий самоаналіз, шукати власний шлях до мети. Сутність мети полягає в спасінні і звільненні для самого себе будь-якими способами, в тому числі і за допомогою аскези.

Основою для релігійних систем Індії став синтез примітивних вірувань корінних племен та релігії аріїв після їхньої міграції до Стародавньої Індії. Мова, релігія та етнічна культура аріїв відігравали провідну роль. Обоюдоцінними тварин, рослин, явища природи арії створили цілу систему релігійних обрядів, ритуалів та інститут жреців, які відправляли культу. Ритуальні церемонії включали жертвоприношення людей, тварин, проголошення магічних заговорів, поїдання жертвового м'яса та вживання соми (алкогольного напою) тощо. Постійне ускладнення релігійного церемоніалу сприяло виникненню священних текстів, які з часом набули канонічної форми у вигляді Вед.

Релігія ведизму в Стародавній Індії по суті стала головним чинником у формуванні правил поведінки (етикету) в тодішньому суспільстві.

Веди – "найстаріші пам'ятки індійської літератури, складаються з чотирьох збірок, що містять релігійні гімни, обрядовий спів, формули, заклинання, обрядові приписи, міфи"<sup>10</sup>.

Священні книги Стародавньої Індії: Рігведа, Атхарваведа, Самаведа і Яджурведа були створені протягом XII-VII ст. до н.е. Словом "Веди" позначаються Брахмани і Упанішади<sup>11</sup>.

Брахмани мають двозначний зміст. Це стародавні індійські книги VIII-VI ст. до н.е., що доповнюють Веди і містять в основному опис і тлумачення ритуалів релігії ведизму. Також під брахманами розуміють одну з вищих каст в Індії із стародавньої верстви жреців. Джерела існування більшості брахманів пов'язані не з релігійним культом, а з землеробством, державною службою<sup>12</sup>.

Упанішади – заключна частина "Вед". По суті це коментарі до ведичних гімнів, які склалися впродовж багатьох століть. Найбільш стародавні Упанішади відносяться до VII-III ст. до н.е.

Ведичні обряди наділяються філософським змістом, коментуються як алегоричні зображення людини і світу. Вірі в переселення душ надається моральний характер. Брахмани – це духовна основа світу, якій тотожна духовна сутність людини – атман. Щоб запобігти коловороту нових народжень на землі, людина має піклуватися про єдність душі (атмана) з брахманом<sup>13</sup>.

Найбільш давнім і значимим джерелом із усіх Вед вважається Рігведа – "збірник переважно релігійних гімнів, перший відомий пам'ятник індійської літератури"<sup>14</sup>. У Рігведі визначаються такі поняття як: ріта (са-тья) – моральний порядок, якому повинні підкорятися всі боги і люди. Це своєрідний закон, істина, що встановлює норми моралі. Добродесний тільки той, хто крокує шляхом ріти; дхарма – зовнішня форма вияву ріти (етикет); врата (істина) – упорядкований спосіб життя, поведінки порядних людей, які не змінюють своїх поглядів і переконань, послідовність у них є головною рисою добродесності; яджі – ритуальний етикет, жертвова церемонія тощо.

Рігведа дає дослідникам можливість не тільки визначити теоретичні основи ідеального існування суспільства але й змалює реальну картину життя сторін життя ведичної Індії, зокрема з питань стародавнього етикету, основний зміст якого, полягав у дотриманні функціонуючих релігійних ритуалів, виконанні хвалебних гімнів, пісень, молитв богам, доброзичливій поведінці в спілкуванні з іншими людьми.

На зміну ведизму прийшов брахманізм. Його носіями була високоосвічена аристократія тодішнього суспільства, яка фактично формувала його духовність. Але ні в якому разі брахманізм не можна протиставити ведизму. "Брахманізм як система релігійно-філософських поглядів і ритуально-культури практики – прямий нащадок ведичної релігії"<sup>15</sup>.

Брахмани – коментарі до усіх чотирьох вед, були складені жрецькими-брахманами, які мали право їх коментувати. Стосовно проблеми дослідження – згідно теорії брахманізму людина має виконувати обов'язки перед богами, людьми і тваринами, тому що життя це зобов'язання і відповідальність. Бути безкорисливою в своїх вчинках, благочестивою, і не бездумно виконувати правила етикету і ритуали, а проводити час у молитві і прагненні до добродесності. У брахманських "Законах Ману" (II ст. до н.е. – II ст. н.е.), збірнику правових і етичних норм регламентується поведінка індійця в приватному і суспільному житті. Зокрема, щодо поведінки жінки, то вона повинна шанувати свого чоловіка. Жінка нічого не повинна робити за власною волею. Дівчиною вона зобов'язана підкорюватися батькові, жінкою – чоловікові, а вдовою – своїм сином<sup>16</sup>.

В стародавні часи в Індії існував етикет "сутті", за приписом якого вдова мала спалювати себе на поховальному багатті, щоб у потойбічному світі супроводжувати свого повелителя. Негатив цього ізвірського звичаю існує в деяких районах сучасної Індії.

Закони Ману застерігають від десяти пороків, які породжуються бажаннями – це полювання, гра в кості, спання в день, злослів'я, жінки, п'янство, спів, музика, танці та безцільне мандрування. Та від вісьми пороків, які породжуються гнівом – донощство, насилля, віроломство, заздрість, дратівливість, порушення прав власності, образа словом, образа палицею. В законах Ману визначаються правила етикету для "добродесних воїнів": (1) в битві не слід вражати ворогів віроломною зброєю – ні зубчатою, ні отруєною, ні розпеченою на вогні; (2) не слід вбивати лежачих на землі; якщо сам на колесниці; а також тих хто здається на милість переможцю; (3) не слід вбивати сонного, голого, не одягнутого військовий обладунок, того, хто не б'ється, а тільки дивиться, а також того хто б'ється з іншим; (4) не слід вбивати того, хто знаходиться у важкому стані, пораненого, перляканого, відступаючого<sup>17</sup>.

В законах Ману регламентується етикет взаємовідносин: учня і гуру; між представниками чотирьох варн (брахмани, кшатрії, вайшії, шудри); між членами сім'ї;

обряди жертвоприношень; молитовні ритуали; правила гостинності тощо.

Щодо етикету гостинності то можна привести такі приписи: (1) забезпечити гостям місце для сидіння, приміщення, ложе; надавати знаки уваги і шанування: вищому – вище, нижчому – нижче, рівному – рівне; (2) гість, який прийшов після заходу сонця, не повинен проганятися господарем; своєчасно він прийшов чи не своєчасно, нехай у його домі не буде не нагодованим; (3) господар нехай не їсть того, чого не пропонує гостю; (4) треба негайно нагодувати навіть раніше чим гостей: жінок, які недавно вийшли заміж, дітей, хворих і вагітних жінок; (5) навіть вайшіїв та шудрів, що зайшли в дім як гості, треба нагодувати разом зі своїми слугами і обходитись з ними милостиво; (6) трава, місце для відпочинку, вода і ласкаве слово ніколи не повинні бути відсутні в домі добродесних людей<sup>18</sup>.

Важливим джерелом вивчення історії, культури, етикету Стародавньої Індії є також і "Артхашастра" – визначний політико-економічний трактат, "який містить надзвичайно цінні відомості з державного, політичного та господарського устрою стародавнього індійського суспільства, справжня енциклопедія знань, що стосуються багатьох сфер людського життя"<sup>19</sup>. Створювалася Артхашастра приблизно в IV ст. до н.е. – II-III ст.ст. н.е.<sup>20</sup>.

Дослідник з питань історії дипломатії професор Л.Гайдуков вважає, що "Артхашастра" – це "Наука політики", яка не тільки не втратила свого значення, а й набуває нового сучасного звучання<sup>21</sup>.

В розділах трактату, які стосуються зовнішньої політики та дипломатії визначаються обов'язки посла та правила його поведінки. Зокрема, посол повинен володіти певними професійними навичками, дотримуватись інструкцій свого правителя, у країні перебування спілкуватися з представниками влади, знати місця дислокації військ, розміри держави, її слабкі місця, кількість продуктів харчування. Під час прийому посол має точно передавати зміст царського послання, уважно стежити за реакцією на послання з боку офіційної особи, яка приймає посла, звертати увагу на те, чи надані йому відповідно до його рангу почесті.

В "Артхашастрі" підкреслюється, що особа посла недоторкана, адже вустами послів говорять царі. В країні перебування посол має коректно поводитись, не вихвалитись силою, уникати жінок та алкогольних напоїв. Взнавати про тих людей, які схильні до зради, до співробітництва, про настрої, ставлення до володаря держави. Посол не повинен відмовлятися від підкупу потрібних людей з метою збору інформації та від таємних переговорів<sup>22</sup>.

Своєрідним релігійно-філософським коментарем до Вед стали "Упанішади" (санскр. – потаємне знання), які "створювалися починаючи з VII-III ст.ст. до н.е., закінчуючи XIV-XVI ст.ст. н.е. Упанішади поділяються на ранні і пізні. Основне призначення Упанішад – обґрунтування брахманізму і ряду ідей, що лягли в основу буддизму (вчення про ахіну – тобто нескоєння зла, про те, що життя є страждання). В Упанішадах існує уява про те, що саме життя людини є жертвоприношення. Вчення про злиття атману (індивідуальної душі) і брахману (божественної душі) склало догмат мокша – звільнення від ланцюга індивідуальних народжень"<sup>23</sup>.

Прагнення досягнути єдності з богом в Упанішадах вважається найвищою моральністю. "Упанішади виникли на основі подальшої і більш ретельної розробки тих місць із коментарів-брахманів і тих араньяків, в яких роз'яснювався глибокий потаємний смисл магії і символіки обрядів і жертв і говорилося про вище таємне значення окремим поняттям і категоріям...

Сам термін "упанішад" означає "сидіти біля", тобто біля ніг вчителя...<sup>24</sup>.

В Упанішадах висловлюється ідея, що правила поведінки (етикету) мають сприяти людській досконалості, вільній від пороків егоїстичної індивідуальності-самозакоханості, дріб'язковості, грубості. Людину тільки тоді можна вважати розумною, коли її я (атман), розум (буддхі) і почуття перебувають у гармонії. Людина має стримувати свої бажання. У кого слабкий розум, у того почуття виходять з-під контролю.

Пізніше Іммануїл Кант відзначав, що всі моральні поняття виникають *a priori* в розумі. І що "існує тільки один категоричний імператив, а саме: чини згідно такої максими, керуючись якою ти в той же час можеш побажати, щоб вона стала всезагальним законом. ... максима є суб'єктивний принцип [здійснення] вчинків ..."<sup>25</sup>.

Любов до всього живого і виховання людини – головні принципи індуїзму, який виник на основі брахманізму та буддизму. Індуїзм в класичному розумінні сформувався в середині I тис. н.е. внаслідок еволюції і злиття ведичних і брахманських традицій. В основу віровчення індуїзму покладено релігійні філософські ідеї брахманізму (дхарма, карма, сансара, мокія, реінкарнація).

Серед розмаїття богів в індуїзмі найбільш поширені і шановні: Брахма, Вішну і Шива. Вони складають "триумуті" – тріаду основних індуїстських богів і уособлюють три основні функції – творчу, охоронну і руйнівну. Сьогодні самостійний культ Брахми майже відсутній. Перевага надається богам Вішну і Шиві, які доступні і близькі рядовим віруючим.

Шанувальники цих богів – вішнуїти (вайшнави) та шиваїсти складають дві основні групи індуїстів. Бог Вішну з'являється в багатьох образах і приймає десятки різних імен. Восьмим втіленням (аватарою) Вішну був Крішна, дев'ятим – Будда, прихід десятої аватари – Калкі очікується. Шива поєднує в собі протилежні, але злиті між собою риси: він водночас і носій смерті, і переможець її, він знищує і дарує життя<sup>26</sup>.

Буддйський монах "бхікшу" означає "жебрак". Він мав дотримуватись десяти заповідей: не вбивати живих істот, бути цнотливим, не брехати, не красти, не пити вина, не об'їдатись, уникати розваг, не користуватись парфумами і прикрасами, не спати на розкішних ліжках, не брати в подарунок золота і срібла. Миряни мали дотримуватись перших п'яти заповідей і утримувати монахів милостинею<sup>27</sup>.

У буддизмі велике значення надається таким категоріям як воля і карма. Саме воля дає можливість людині бути моральною істотою. Вчення про карму (моральну причинність) стверджує, що все що існує породжено бажаннями.

Карма в буддизмі представляє собою акт як інтелектуальний так і вольовий. Психологічно кожен акт має три стадії: підготовку волі; сам акт; те, що називається внутрішнім станом акта; почуття провини або муки совісті, що крокують за актом.

Звідси і правила буддйського етикету: (1) хороші вчинки суть ті, які ведуть до вгамування пристрастей і бажань; (2) дурні вчинки – ті, які приводять до відплати; (3) хороші вчинки – ті, які здійснюються з метою мати щастя в іншому світі (локоттара); (4) дурні вчинки – ті, які здійснені з метою мати щастя тут (на землі); (5) добрі вчинки – ті, які мають за мету благо інших; (6) дурні вчинки – ті, які мають за мету власну вигоду. Всі ці правила відрізняються трьома якостями: відсутність похоті (алобха), відсутність ненависті (адвеша), відсутність обману (амоха)<sup>28</sup>.

В більшості своїй правила індійського етикету ґрунтуються на індуїзмі, тому що вони виражають більш

високий дух спільності. Їх не слід розглядати як правила, що нав'язуються людині із-зовні. Людина це не шматок глини, якій надається необхідна форма. Правила етикету (дхарма), викладені в шастрах (книгах). Вони не примушують людину робити те чи інше, а просто нагадують про колективний досвід людства<sup>29</sup>.

Буддизм разом із конфуціанством справив визначальний вплив на формування сутнісних рис такої важливої цивілізаційної філософсько-релігійної системи, як синтоїзм, що ліг у підвалини духовно-практичного життя Стародавньої Японії.

В синтоїзмі підкреслюється божественне походження імператора, дякуючи чому він є родичем всього народу і главою нації. Згідно синтоїзму перший імператор Японії започаткував династію японських імператорів – мікадо. Ідея мікадо і на сьогоднішній день викликає у японців глибоку повагу. В синтоїстських храмах здійснюються обряди на честь імператорської сім'ї (за даними дослідників їх нараховується понад ста тисяч)<sup>30</sup>. Державним устроєм сучасної Японії є конституційна монархія. Згідно японської Конституції імператор – символ держави та єдності нації<sup>31</sup>. День народження імператора 23 грудня у Японії відзначається як національне свято<sup>32</sup>.

Синтоїзм ґрунтується на п'яти концепціях<sup>33</sup>.

Перша концепція стверджує, що світ з'явився сам собою і що він досконалий. Все що існує – це результат саморозвитку світу. Сила, що регулює буття виходить із самого світу, а не від вищого розуму. На такому розумінні світотворення ґрунтується релігійна свідомість японця.

Друга концепція підкреслює силу життя. Згідно міфології синтоїзму перше сексуальне зближення відбулося поміж богами. Тому секс і моральна провина не пов'язується у свідомості японців. Все природне має поважатись. Не поважається тільки "нечисте", але і "нечисте" може бути очищене. Саме на очищення спрямовані усі ритуали синтоїстських храмів, це формує у свою чергу схильність до адаптації, конформізму. Японець здатний прийняти будь-яку модернізацію після того як вона буде очищена і скорегована відповідно до японських традицій.

Третя концепція стверджує єдність природи та історії. У синтоїзмі немає розподілу на живе та неживе. Для синтоїста все живе – і тварини, і рослини, і речі. В усьому природному живе божество Камі. Деякі прихильники синтоїзму вважають, що саме люди і є камі, або камі містяться у них, або в кінцевому підсумку вони можуть стати камі. Світ камі це не потойбічний світ. Камі об'єднані з людьми, тому людям не потрібно шукати спасіння в іншому світі. Згідно синто, спасіння забезпечується шляхом злиття з камі у повсякденному житті.

Четверта концепція пов'язана з віруваннями в багатьох богів. Синтоїзм виник із місцевих культів природи, поклоніння місцевим, родовим і племінним божествам. Первісні шаманські і чаклунські обряди синто почали упорядковуватись в V-VI століттях, коли імператор почав брати під свій контроль діяльність синтоїстських храмів. У VIII ст. створюється спеціальний департамент з справ синто, а в X ст. був складений список богів синто. У списку нараховувалось 3132 боги.

П'ята концепція синто пов'язана з національно-психологічною основою. Згідно цієї концепції боги синто, камі, породили не людей, а тільки японців.

У японця з дитячих років укорінюється відчуття належності до синто.

Звідси витікає два важливі чинники: (а) камі самим тісним чином пов'язані тільки з японською нацією; (б) поклоніння іноземця синто – безглуздість, тому що синто може сповідувати тільки японець.

Якщо буддизм це своєрідна індивідуально-психологічна система регуляції поведінки японця, то конфуціанство – морально-етична, на якій ґрунтується поведінка в суспільстві.

Основні приписи сформульовані японськими послідовниками Конфуція, стали моральними регулятивами суспільної поведінки багатьох поколінь: (1) цінуй понад усе синівську повагу і братерську покірність, щоб відповідним чином підняти суспільні відносини; (2) обходься великодушно з усіма родичами, щоб підтримати дух гармонії і покори; (3) підтримуй мир і злагоду з сусідами, щоб попереджати сварки і тяжби; (4) визнавай важливість землеробства і шовківництва, щоб забезпечити достатню кількість їжі та одягу; (5) цінуй помірність та економію, щоб не допускати марнотратства, розтрати своїх сил; (6) високо цни школу і навчання, щоб заняття вчених йшли відповідним чином; (7) хули і проганяй посторонні вчення, щоб возвисити вчення істини; (8) переказуй і пояснюй закони, щоб застерегти невігласів і впертих; (9) проявляй багатогранність і шанобливість, щоб упорядкувати норів і звичаї; (10) сумлінно працюй на власному поприщі, щоб люди устремлялись до своєї мети; (11) навчай синів і молодших братів, щоб утримати їх від дурних справ; (12) роби перепону несправедливим звинуваченням, щоб підтримати чесних і хороших людей; (13) застерігай від схову втікачів, щоб переховуючий не попадав під загрозу; (14) своєчасно і повністю плати податки, щоб з тебе не вимагали недоплат; (15) об'єднуйтесь в сотні і десятки, щоб покласти край злочинству і крадіству; (16) учись вгамовувати гнів і злість, щоб надавати належне значення особистості<sup>34</sup>.

Подібні догми зусиллями японської ієрархічної системи протягом століть вкраплювались у свідомість нації у вигляді відповідних стереотипів поведінки.

Філософи Стародавньої Греції вчили людей гуманізму, милосерддю, співчуттю, стриманості, поваги, розсудливості, доброзичливості, благородству тощо.

Принцип міри, який висував Гесіод (дотримуватись міри в усьому і робити свої справи своєчасно), став панівним у закликах елегічних поетів (VII-VI ст. до н.е.) і виразах, які давні перекази приписували "сімом мудрецам"<sup>35</sup>. Мудрець Клеобул підкреслював необхідність помірності у поведінці. "Хто тримається в усьому середині золотой, той в житті отримає і щастя і спокій". Фалес розглядає помірність як засіб захисту від нищівних пристрастей: "Помірність в усьому є життя шолом і щит: нестриманість хвороба, що зло народжує". Він навчав: "Шануй старість немичну і допомогу подавай; над покаліченим не смійся, співчуйвай". Хілону приписується вислів: "Про мертвих нічого або добро скажи". Більшість висловлювань "семи мудреців" стали афоризмами, а знаменитий афоризм з фронтона Дельфійського храму Сократ взяв у якості девізу для своєї філософії "Пізнай самого себе"<sup>36</sup>.

Вчення Сократа стало поворотним пунктом в розвитку античної філософії "від матеріального натуралізму до ідеалізму"<sup>37</sup>. Сократ, як відомо, філософствував на вулицях і площах, вступаючи у дискусії про мудрість та істину. Відомості про його філософські погляди дійшли до нас в основному із творів Платона і Ксенофонта<sup>38</sup>.

Сократ вважав, що благо тотожне задоволенню і щастю; доброчесність тотожна знанням; людина знає тільки те, що вона нічого не знає. Фактично на цих підходах ґрунтується етика Сократа. "Благо – не що інше, як задоволення, і зло – не що інше, як страждання"<sup>39</sup>. Тому людина постійно має вибирати між задоволеннями і стражданнями. Вищим критерієм межі між задоволенням і стражданням є людський розум, який є регу-

лятором людської поведінки, тому що задоволення і страждання тісно поєднані між собою.

Сократ вважає, що добробут людського життя залежить від правильного вибору між задоволенням і стражданням, між багатим і бідним, великим і меншим, далеким і близьким, тому особливого значення тут починає набувати вимір, за допомогою якого можна визначити, що більше, а що менше, а що рівне між собою. Із цього міркування Сократ робить висновок, що якщо є вимір, то безперечно буде мистецтво і знання<sup>40</sup>.

Сократівське прирівняння доброчесності до знань Аристотель вважав новим внеском в етику<sup>41</sup>. "Між мудрістю і розважливістю Сократ не знаходив розбіжностей: він визнає людину разом і розумною, і розважливою, якщо людина, розуміючи в чому полягає прекрасне і хороше, керується цим у своїх вчинках і, навпаки, знаючи, в чому полягає морально потворне, уникає його"<sup>42</sup>.

Сократ відкрито говорить про своє незнання, але ясне знання свого незнання, повинне спонукувати людину шукати – шукати моральну істину.

Закласти підвалини моральних канонів і правил поведінки, прищепити людям духовність намагався видатний філософ Стародавньої Греції Демокріт. Він радить відмовлятися від тих задовольень, які не корисні. "Ті ж, які, немов би, черв'яки, що валяються в болоті і перегної, купаються у потоках задоволення і пожирають нікчемні і безглузді предмети розкоші, є люди свиноподібні"<sup>43</sup>.

Демокріт вважає, що моральна досконалість людини можлива тільки під керівництвом розуму, тому що розум має скеровувати людину до правильної мети. Демокріт возвеличує такі категорії як розум, мудрість і розсудливість. Він вважає, що тілесна краса людини є дещо твариноподібне, якщо під нею не приховується розум; що слово не повинне розходитися зі справою, воно має бути тінню справи, тому що ті хто говорить прекрасні промови, порою здійснює ганебні вчинки. Філософ виступав проти лицемірства, радив не говорити і не робити нічого поганого, навіть тоді коли людина знаходиться наодинці із собою; краще соромиться самого себе чим інших; не переступати міру, щоб саме приємне не стало неприємним<sup>44</sup>.

Видатний мислитель стародавнього світу, філософ-матеріаліст Епікур вважав, що кожна людина прагне щастя, задоволення і намагається уникнути страждань. Він виділяє два види насолод: фізичні і духовні. Із фізичних бажань потрібно задовольняти лише природні, необхідні, дотримуючись помірності. Духовні насолоди людина отримує від знань і дружби. Істинне бажання полягає в заняттях філософією. "Нехай ніхто в молодості не відкладає занять філософією, а в старості не втомлюється займатись філософією"<sup>45</sup>.

Епікур вважав, що людина може приємно жити лише тоді, коли живе розумно, помірно, мужньо і справедливо. "Заради свободи, заради збереження свого внутрішнього світу Епікур переконував своїх учнів і послідовників відмовлятися відразу ж від самої думки як ото володарювати над собою подібними, підкорювати їх своїм інтересам, використовувати у своїх цілях"<sup>46</sup>.

"Свобода від тілесних страждань, душевних мук і тривоги досягається розсудливістю, тому що, говорив Епікур, не можна жити приємно, якщо не жити розумно. Усьому є своя межа, і її має знати кожна людина"<sup>47</sup>.

Величезний вплив на розвиток етичної думки справив Аристотель. Його етика бачить можливість моральної поведінки лише в умовах суспільства громадян. Варвари, які не знають форм державності, подібних грецьким, не можуть бути морально повноцінними. Точно так і люди фізичної праці не здатні отримати відповідне виховання і удосконалювати різні доброчесності.

Аристотель вважає етику прикладною, практичною наукою, різновидом науки про суспільство. І якщо політика шукає блага для суспільства, то етика – для індивідуума, але політика і етика тісно пов'язані між собою<sup>48</sup>.

Етика Аристотеля – це етика вільних громадян, яка регулює відносини між ними. Це етика рабовласників, панівної верстви грецького суспільства, головною сферою діяльності якої є політика, гімнастика, розумова та інша діяльність не пов'язана з фізичною працею.

Аристотель вважав розумним, що "... одні люди за своєю природою вільні, а інші – раби, і цим останнім бути рабами і корисно і справедливо"<sup>49</sup>. Визначаючи людину як суспільну тварину, Аристотель глибоко проник в природу моральних відносин, він відзначав, що люди створюють поняття блага або блаженства у відповідності з життям, яке вони ведуть. Усі моральні доброчесності – дружба, справедливість, любов тощо – це соціальні доброчесності. Вчення про дружбу витікає із визнання єдності серед панівної верстви суспільства. "Дружелюбні відносини найбільше благо для держав, тому що при наявності цих відносин найменш від усього можливі випадки заворушень"<sup>50</sup>.

Щоб досягти єдності серед громадян суспільства потрібно піклуватися про виховання у них доброчесності, тому що моральна зіпсованість (за Аристотелем жадібність, заздрість, лестоші) веде до чвар у суспільстві. Людина не народжується доброчесною, вона навчається доброчесності. Навіть той, хто поводить себе доброчесно і не знає про це ще не є доброчесний. Доброчесна поведінка – це устремління до усвідомленої мети, а кінцева мета усіх людей – щастя. Показати шлях до щастя, утримати від недостойних вчинків може тільки розум<sup>51</sup>.

Аристотель вважав, що надмірність і нестача – атрибути пороку, а середина – атрибут доброчесності. Наприклад, мужність – середина між боягузством і безрозсудливою хоробрістю, щедрість – між скупістю і марнотратством. Тільки дякуючи наявності волі, яку Аристотель розглядає як особливу душевну силу у моральному житті людини, людина діє згідно своїх переконань, виховує звичку діяти морально, тобто знаходити середину в усьому<sup>52</sup>.

Аристотель намагався пояснити за що люди люблять один одного і що означає саме поняття "любити". "Любити означає бажати комусь того, що вважаєш благом; заради нього, а не заради самого себе, і намагатися мірою сил давати йому ці блага... Другом буде той, хто разом із нами радіє нашим радощам і шкодує через нашу тугу за ради нас самих... Любимо ми й тих, з ким приємно жити і проводити час, а такі люди ввічливі, не схильні наголошувати помилки (інших), не полюбляють сперечатися й сваритися..."

Любимо ми й тих, хто вміє пожартувати і сприйняти жарт, позаяк той, хто вміє сприйняти жарт і може сам пристойно пожартувати, однаковою мірою сповнюють задоволенням свого ближнього.

Ми любимо також людей, котрі звеличують ті добрі якості, якими наділені ми, особливо якщо ми боїмося виявитися позбавленими цих якостей.

Користуються любов'ю ще люди охайні у своїй зовнішності, одязі й у всьому своєму житті, а також люди, які не мають звички дорікати нам припущеними помилками і вчиненими благодіяннями.

Любимо ми також людей незлопам'ятливих, котрі не пам'ятають образ і легко йдуть на примирення..., а також людей не лихослівних й тих, хто вважає не на вади, а на добрі якості людей... Взагалі ми любимо тих людей, які надто прихильні до своїх друзів і не залишають їх"<sup>53</sup>.

Дипломатичний етикет є ніщо інше, як звичайний загальнолюдський етикет сфокусований на регуляцію

міждержавних відносин. Як і загальнолюдський етикет, що ґрунтується на принципі людської ввічливості як однієї з найважливіших аксіологічних категорій, так і дипломатичний етикет і протокол ґрунтується на принципі міжнародної ввічливості "в поняття якого входить додержання шани та поваги до усього, що символізує та представляє державу"<sup>54</sup>.

Видатні дипломати, автори книги "Дипломатичний церемоніал і протокол" Джон Вуд і Жан Серре трактують дипломатичний протокол як "сукупність правил поведінки урядів та їх представників з офіційного і неофіційного приводу"<sup>55</sup>.

Дипломатичний протокол є ніщо інше як етикет держави та її офіційних представників в зовнішніх зв'язках. Дипломатичний словник визначає його як "сукупність загальноприйнятих правил, традицій та умовностей, яких дотримуються уряди, відомства закордонних справ, дипломатичні представництва, офіційні особи в міжнародному спілкуванні"<sup>56</sup>.

Але так склалося, що сьогодні багато дослідників під дипломатичним етикетом розуміють лише поведінку конкретних політиків, дипломатів в ході здійснення ними дипломатичних функцій, участі в тих чи інших формах дипломатичної діяльності, поведінку цих осіб у взаємовідносинах з представниками іноземних держав.

Наприклад, дослідниці Т.Холопова і М.Лебедева визначають дипломатичний етикет як "правила поведінки дипломатів та інших офіційних осіб у відносинах один з одним та на різних офіційних дипломатичних заходах (прийоми, візити, презентації, переговори, зустрічі делегацій тощо)"<sup>57</sup>. Але така трактовка, на думку автора, є дещо звуженою, тому що відділяє від етикету дипломатичний протокол.

Дипломатичний етикет разом зі своєю складовою – дипломатичним протоколом є історичними категоріями, які склалися, розвивалися, удосконалювалися в контексті цивілізаційного розвитку.

Тому, філософське осмислення правил поведінки в суспільстві, в спілкуванні з іншими людьми – представниками різних культур стародавнього світу з їх безцінними етичними порадами, які можна класифікувати в певну систему правил загальнолюдського етикету, а саме: повага до старших; чемне, людяне відношення до тих, з ким спілкуєшся; терпимість, толерантність до поглядів інших людей; дотримування установлених правил церемоніалу, ритуалу на тих заходах, в яких береш участь; повага влади і законів того суспільства, в якому живеш і на сьогоднішній день не тільки не втратили, а набувають нового звучання для такої важливої сфери соціальної діяльності як дипломатія. Ці приписи знайшли своє втілення і розвиток у філософських працях та дослідженнях фахівців з питань етикету як порядної моральної поведінки.

Намагання вести себе порядно, тягнуться з глибин тисячоліть людської історії. Це підтверджують стародавні письмові джерела із яких можна зробити висновок, що ці намагання витікають із умов суспільного життя людей, і що жодне суспільство не існувало без правил і норм людської поведінки і спілкування.

<sup>1</sup>Шеломенцев В.М. Етикет і сучасна культура спілкування. – К., 2003;  
<sup>2</sup>Гусейнов А.А., Апресян Р.Г. Этика. – М., 1998; <sup>3</sup>Конфуций. Лунь юй // Древнекитайская философия. Сборник текстов в 2-х томах. – Т.1. – М., 1972; <sup>4</sup>Там само; <sup>5</sup>Там само; <sup>6</sup>Там само; <sup>7</sup>Гусейнов А.А., Апресян Р.Г. Этика. – М., 1998; <sup>8</sup>Горбачев В.Г. История философии. – Брянск, 1998;  
<sup>9</sup>Дао дэ Цзин // Древнекитайская философия. Собрание текстов в 2-х томах. – Т.1. – М., 1972; <sup>10</sup>Философский словарь – М., 1986; <sup>11</sup>Советский энциклопедический словарь. – М., 1988; <sup>12</sup>Философский словарь – М., 1986; <sup>13</sup>Советский энциклопедический словарь. – М., 1988; <sup>14</sup>Васильев Л.С. История религий Востока. – М., 1988; <sup>15</sup>Законы Ману. – М., 1960; <sup>16</sup>Там само; <sup>17</sup>Там само; <sup>18</sup>Гайдуков Л.Ф. "Архашастра": мистецтво міждержавних відносин // Пам'ять століть. – 1998. – № 6. – С.39;



<sup>19</sup>Советский энциклопедический словарь. – М., 1988; <sup>20</sup>Гайдуков Л.Ф. "Архашастра": мистецтво міждержавних відносин // Пам'ять століть. – 1998. – № 6; <sup>21</sup>Архашастра или Наука политики. – М., 1959; <sup>22</sup>Атеистический словарь / Под. общ. ред. Новикова М.П. – М., 1985; <sup>23</sup>Васильев Л.С. История религий Востока. – М., 1988; <sup>24</sup>Антология мировой философии. В 4-х томах. – Т.3. – М., 1971; <sup>25</sup>Религиозный словарь / За ред. Колодного А. і Лобовика Б. – К., 1996; <sup>26</sup>Очерки истории этики / Под ред. Чагина Б.А. – М., 1969; <sup>27</sup>Шеломенцев В.Н. Этикет и культура общения. – К., 1995; <sup>28</sup>Там само; <sup>29</sup>Пронников В.А., Ладанов И.Д. Японцы (этнопсихологические очерки). – М., 1985; <sup>30</sup>Васильев Л.С. Культа, религии, традиции в Китае. – М., 1970; <sup>31</sup>Малая энциклопедия стран / Сиротенко Н.Г., Менделев В.А. – 2-е изд., перераб. – М.; Харьков, 2002; <sup>32</sup>Пронников В.А., Ладанов И.Д. Японцы (этнопсихологические очерки). – М., 1985; <sup>33</sup>Васильев Л.С. Культа, религии, традиции в Китае. – М., 1970; <sup>34</sup>Очерки истории этики / Под ред. Чагина Б.А. – М., 1969; <sup>35</sup>Там само; <sup>36</sup>Шеломенцев В.Н. Этикет и культура общения. – К.,

1995; <sup>37</sup>Спиркин А.Г. Философия. – М., 1998; <sup>38</sup>Платон. Протагор // Платон Соч. в 3-х томах. – Т.1. – М., 1968; <sup>39</sup>Там само; <sup>40</sup>Аристотель. Никомахова этика // Соч. в 4-х томах. – Т.4. – М., 1983; <sup>41</sup>Ксенофонт. Сократические сочинения. – СПб., 1993; <sup>42</sup>Демокрит. Фрагменты. – М., 1935; <sup>43</sup>Шеломенцев В.Н. Этикет и культура общения. – К., 1995; <sup>44</sup>Гончарова Т.В. Эпикур. – М., 1988; <sup>45</sup>Там само; <sup>46</sup>Шеломенцев В.Н. Этикет и культура общения. – К., 1995; <sup>47</sup>Попелова И. Этика о исторической и современной проблематике нравственной теории. – М., 1965; <sup>48</sup>Аристотель. Политика. – М., 1911; <sup>49</sup>Аристотель. Этика. – СПб., 1908; <sup>50</sup>Очерки истории этики / Под ред. Чагина Б.А. – М., 1969; <sup>51</sup>Там само; <sup>52</sup>Античные риторика. – М., 1978; <sup>53</sup>Руденко Г.М. Основы дипломатического протокола. – К., 1996; <sup>54</sup>Вуд Д., Серре Ж. Дипломатический церемониал и протокол. – М., 1976; <sup>55</sup>Дипломатический словарь в 3-х томах. – Т.2. – М., 1985; <sup>56</sup>Холопова Т.И., Лебедева М.М. Протокол и этикет для деловых людей. – М., 1995.

Надійшла до редколегії 17.11.2004

З. Скринник, канд. філос. наук, (ЛБІ НБУ, Львів)

## ФОРМУВАННЯ ГРОШОВОЇ КОМУНІКАЦІЇ ЯК ФАКТОР РАЦІОНАЛІЗАЦІЇ ЛЮДСЬКОГО ЖИТТЯ

*Стаття присвячена аналізу грошей як соціально-культурного феномену, що має власну значущість не в якості еквіваленту інших товарів, а виражає нові смисли, породжені виникненням ринкової культури. У цьому ракурсі гроші постають як реальний чинник розвитку людської свідомості.*

*The article is devoted to the analysis of money as the social-cultural phenomenon which has the own meaning not taken as the function of equivalent of other things-commodities, but as the expression of new cultural senses generated by the origin of market culture. In this sense the money come out as a real factor of the development of human consciousness.*

Буття культури можна розглядати як спосіб організації, упорядкування, структуризації системи сталих значень, конвенціональних смислів і символів, що приаманні певному соціуму. Цілісна соціокультурна реальність вибудовується і розгортається лише в лінгвакомунікативному полі. "Колообіг" потоків символів, постійний обіг знакових конфігурацій вибудовує межі спільнот. Його неможливо розглядати як гомоморфну систему, оскільки у цьому полі поряд з власне мовою діють різні за своєю природою і призначенням символічні системи: свої системи символів мають політика, мистецтво, спорт, сфера споживання і т. п. Не маючи на меті роботи комплексний огляд структури лінгвакомунікативного поля сучасного суспільства, прагнемо підкреслити присутність і винятково важливу роль у цій системі саме інфраструктури грошової комунікації не в її інструментальному аспекті, а в аспекті соціального кодування особистості за допомогою системи соціальних символів. У сучасній вітчизняній філософії тема культурного та лінгвального кодування є досить популярною, однак воно розглядається в основному в аспекті етнопсихологічних смислів культури. Варто згадати, зокрема, роботи Р.Кіся, М.Поповича, С.Кримського, В.Горського, О.Кирилюка, О.Забужко, Г.Грабовича та інших авторів. Разом з тим не можна ігнорувати факт, що сучасна людина, а українська – в силу відомих історичних причин – в особливій мірі, знаходиться під потужним додатковим впливом смислів, далеких від етнічних факторів – це, зокрема, смисли, що диктуються економічною сферою життя, причому переважна більшість людей саме ці смисли сприймає як найважливіші сигнали, які вона одержує із соціального середовища. Символами-носіями цих сигналів є гроші. Вітчизняна філософська думка не акцентує увагу на їх природі як феномену культури, розглядаючи гроші скоріше в якості зовнішніх для культурного процесу матеріально-економічних чинників. Одною з перших успішних спроб власне філософського аналізу грошей можна вважати, зокрема, монографію А.Мазаракі та В.Ільїна "Філософія грошей"<sup>1</sup>. Однак у роботі не досить широко репрезентований історичний аспект взаємодії грошей з розвитком духовної культури, на чому й зосереджено увагу у пропонованій статті.

Сила впливу грошей визначається не лише тим, що вони означають, але тим, що вони самі собою вже є дією, реальністю, яка своєю присутністю чи відсутністю змінює життєві обставини. "Ходи думки", як і ходи на шахівниці, задаються наперед цілісними конструктами досвіду комунікативної взаємодії. Мова грошей не тільки оформлює думку, але й формує її, вона не тільки інструмент спілкування, але дійовий чинник сенсоутворення, сенсо-наповнювання, осмислювання, тлумачення.

Цей процес розпочався від самого початку історичного буття грошей. Перші справжні у сенсі завершеності процесу їх історичного становлення, іншим словом, монетні гроші почали випускати між 640 та 630 роками до нашої ери лідійці, які жили в Анатолії, на території сучасної Туреччини, приблизно після двохтисячного року до нашої ери. В історії людства монетні гроші були винайдені тільки одного разу, у цьому регіоні світу, і звідси вони розповсюдилися потім серед інших народів. Поява дрібних монетних грошей – їхня ціна була не більша, ніж праця за кілька днів або маленька частина сільськогосподарського врожаю – потягла за собою розвиток роздрібного ринку в кінці сьомого століття до нашої ери. Це та історична доба і один із тих регіонів світу, які відіграли в історії людства виняткову роль, означену видатним філософом ХХ століття Карлом Ясперсом як "осьовий час", "вісь історії". На думку Ясперса, саме в "осьовому часі" виникли передумови, які дозволили людині стати такою, яка вона є донині, у ньому з вражаючою ефективністю йшло таке формування людського буття, в якому для всіх народів були знайдені загальні рамки їх історичної значущості. Філософ відносить "вісь світової історії" до часу "біля 500 років до нашої ери, до того духовного процесу, який відбувався між 800 та 200 роками до нашої ери"<sup>2</sup>. Він відзначає, що у трьох віддалених регіонах світу: Китаї, Індії, Давній Греції – незалежно одне від одного майже водночас протягом небагатьох століть виникла нова культурна реальність. Нове, що виникло в цих культурах – це раціональне усвідомлення людиною буття в цілому, самої себе, своїх меж. Це відбувалося шляхом рефлексії: відбувалося становлення раціональності, розпочалася боротьба раціональності й раціонально перевіреного досвіду проти міфології, яка до того часу визначала зміст свідомості людини, її ставлення до



світу і до себе самої. Точилася духовна боротьба, у ході якої кожен намагався переконати інших, передаючи йому свої ідеї, обґрунтування, свій досвід. Випробовувалися й обговорювалися найсуперечливіші можливості, переглядалися всі прийняті раніше несвідомо погляди та звичаї. Загальних зміст цього духовного руху Ясперс визначає як перехід до універсальності. Це треба розуміти в тому сенсі, що людина виходить за межі свого індивідуального існування, усвідомлює своє місце в цілісності буття, яка досягається лише розумом. Відбулося відкриття того, що пізніше стало називатися розумом і особистістю. Дуже важливою з рис, якими Ясперс характеризує осьовий час, є, на наш погляд, те що цей час "начебто закликає нас до безмежної комунікації. Здатність бачити й розуміти інших допомагає з'ясувати самого себе, подолати можливу вузькість кожної замкненої в собі історичності, зробити стрибок вдалечині"<sup>3</sup>.

Осьовий час знаменує собою завершення великих культур минулого, які існували протягом багатьох тисячоліть. Хоча вони являють собою величні витвори творчої сили людини, однак у перспективі осьового часу вони сприймаються лише як передісторія, попередники справжньої історії, щось, що так і не пробудилося від історичного сну. Водночас осьовий час – це початок того історичного періоду, який триває донині.

#### "Діонісійський початок у людині"

Видатний німецький філософ XX століття М.Гайдеґер означив той стан, що є наслідком історичного розвитку західної культури від Давньої Греції до наших днів, як технократичний раціоналізм. Це не суперечить ідеям К.Ясперса щодо осьового часу, хоча зміст його центрального процесу, який Ясперс назвав одухотворенням, не може бути зведений до витворення технократичного раціоналізму. Все ж таки маємо визнати безперечний причинно-наслідковий зв'язок між процесами осьового часу та технократичною соціальною реальністю наших днів. Не ставлячи на разі питання про оціночну характеристику цієї реальності, погодимося з М.Гайдеґером щодо того, що раціональність, розвиток якої складав основу духовної еволюції західного світу, мала свої витoki саме в Давній Греції. Ці витoki безпосередньо співвідносні з творчістю Сократа, Платона й Аристотеля, з класичним періодом давньогрецької філософії, який припадає на V – IV століття до нашої ери.

В еллінську добу, за твердженням Ф. Ніцше, людина усвідомила себе й, зокрема, завдяки Гераклітові, зануреною у "вічне життя, вічне повернення до життя, майбутнє – обіцяне й передчуване ще в минулому, торжество життєвої сили над смертю та змінами, справжнє життя, як загальне продовження життя через породження, через таїнства чуттєвих взаємин"<sup>4</sup>.

Цей чуттєвий, оргіастичний первень у людині, який дає їй сили, "незважаючи на жах і співчуття, самій бути вічною радістю буття"<sup>5</sup>, Ф. Ніцше називає еллінським, діонісійським початком у людині. Людина відрізняється від інших живих істот тим, що, поряд з діонісійським, несе в собі ще один первень – розум, який упорядковує світ і пристосовує його до потреб людини – аполонівський початок. Якщо діонісійський початок – джерело сили, то аполонівський, розум – це те, що ослаблює інстинкти життя, це знаряддя слабких. У поняття "розум", "дух" Ніцше вкладає смисл "обережність, терплячість, хитрість, лицедійство, велике самовладання і все, що називають "mimery", а до цього належить більша частина так званих чеснот"<sup>6</sup>.

За доби еллінізму діонісійський та аполонівський початки в людині були врівноважені. Однак, на думку Ніцше, від учення Сократа розпочався поворот у ставленні людини до світу і до себе, внаслідок якого ця рів-

новага була порушена. Західне суспільство зросло на основі не еллінської, "діонісійської", а александрійської, "сократівської" культури, основні вартості якої – освіта, просвітництво, наука. Людина сократівського типу – "теоретична людина" – нездоланно вірить у те, що мислення, кероване законами причинності, може не тільки пізнати буття, але також і виправити його. "Теоретична людина" працює на службі науки й підкоряється їй, тому не може бути вільною. Керована диктатом прагматичної науки та індустрії, рабська обставин, доктрин та ідеологій, людина тоталізувалася, стала частинкою спільноти дуже малих, дуже однакових, дуже поступливих душ – "піску людства". Таким чином людина все далі відходить від свого справжнього призначення – бути частиною цілого, природи, Космосу.

М.Гайдеґер, прагнучи зрозуміти суть зміни, яка відбулася внаслідок утвердження грецького раціоналізму, звертається до мовних структур грецької мови і знаходить її вираження у підміні поняття істинності – "алетей" (незабутнього – грець.) поняттям "ортос" (правильність), тобто силогістично вивіреною письмовою формою освоєння дійсності. Не важко помітити, що світосприйняття, ключовим словом для якого є "незабутнє", засноване на чуттєво-емоційному переживанні, тоді як "правильність" скеровує свідомість і поведінку в колії, прокладені абстрактно-логічним розрахунком. Остаточне утвердження феномену раціональності відбулося після краху імперії Александра Македонського, коли давньогрецька мова, а з нею і логіка їх мислення та вчинків стали універсальною від Італії до Інду. Греки остаточно втрачають те, що робило їх вільними громадянами полісів і стають "цивітас" – громадянами імперії. Виникає феномен і поняття цивілізації.

Ми не знаходимо вичерпних пояснень причин, внаслідок яких лише в цей обмежений відрізок часу і лише невелика частина людства зазнала цих докорінних трансформацій, увійшла в орбіту "осьового часу". К.Ясперс, зокрема, зауважує, що це залишається для нас таємницею. Не претендуючи на те, щоб намагатися дати однозначну відповідь на питання, складність і глибина якого засвідчена так авторитетно, ми все ж можемо дозволити собі провести певні історичні паралелі.

Незалежно від того, оцінюємо ми ці зміни як втрати чи як здобутки, маємо визнати, що у Давній Греції відбувся у V-IV століттях до нашої ери глибокий світоглядний поворот, змістом якого був перехід від "діонісійського" до "аполонівського" початку в людині, утвердження раціональності як основи ставлення людини до світу. Його результатом стало відхилення від форм традиційних суспільств, що викликало до життя сам феномен західної культури. Греки виробили у собі цілковито інші архетипи ставлення до світу. Цей поворот збігся у часі з процесом в економічному житті, який неможливо розглядати безвідносно до описаних духовно-культурних явищ – монетарною революцією, ініційованою свого часу царями Лідії. Як стверджує Д.Везерфорд, "До появи монет існувало багато цивілізацій – єгиптяни й вавілоняни, ацтеки, хети, критяни. Вони створили розвинені культури, але в усіх це закінчилося застоєм і занепадом. Лише греки подолали цей бар'єр. Архітектура, філософія, наука, література, мистецтво піднялися на такий рівень, який не був відомий жодній з цивілізацій. Греків від усіх інших відрізняло те, що вони жили поруч з лідійцями, які придумали гроші. На відміну від інших сусідів, які вже мали складні соціальні системи без грошей, греки не являли собою сформовану цивілізацію, і прийняття грошей швидко просунуло їх уперед, дозволивши випередити інші народи регіону... Велич Греції була побічним результатом монетарної та коме-

рційної революції у Лідії, появи грошей, сучасних ринків, оптової та роздрібної торгівлі<sup>7</sup>. Створенням ринкової системи господарювання був покладений початок еволюції Греції як держави, орієнтованої на торгівлю, однак масштаби змін вийшли далеко за межі економічного життя. Можна стверджувати, що ціла нова цивілізація виникла на базі вільного обміну товарів та послуг, що розвинувся завдяки винайденню монетних грошей.

Змінився принцип організації суспільства, в якому дотепер основою були родинні зв'язки. Кровна спорідненість та шлюб, які були основною об'єднуючою силою в попередні епохи, забезпечували інтеграцію порівняно невеликих груп по шістьдесят – сто осіб, ці групи існували як досить замкнені соціальні середовища, відносини між якими будувалися на основі політичної (і не тільки) сили. Гроші та заснований на них товарний обмін вивели соціальні зв'язки людей за рамки родинних кланів, зробили їх значно ширшими, прискорили соціальну взаємодію в часі, суттєво додали їй інтенсивності та ефективності. Держава через обкладання громадян грошовим податком створила новий тип зв'язку й соціальної спільності, у яку легко включаються мільйони людей. Податкові відносини передбачають і новий зріз соціальної диференціації – не на основі кровної спорідненості, а на основі майнового поділу на стани і територіального – на провінції. Нова єдність не вимагала особистих контактів та інтенсивних взаємин конкретних людей, але разом з тим вона виявилася ефективнішою, ніж усі інші відомі засоби. Вона послабила й до певної міри витіснила традиційні форми соціальної інтеграції, що базувалися на родинних зв'язках та політичній силі. Ці зміни яскраво виявні в реформах афінського архонта Солон, проведених у 594–593 роках до нашої ери. Їх суть – ліквідація залишків родового ладу. Солон встановив новий принцип поділу населення, який передбачав існування чотирьох розрядів, до яких громадян відносили у відповідності до майнового цензу. Найбільш радикальною зміною була відмова від традиційної практики, згідно з якою право на обрання на публічну посаду мали лише особи шляхетного походження – тепер це право стало базуватися на багатстві. Таким чином гроші стали рушійною силою демократизації політичного процесу. Не випадково демократія виникла саме в таких містах, як Афіни, де існував розвинений ринок, заснований на твердій валюті. Нова форма соціальної інтеграції стосувалася організації не лише політичної влади, але й духовного життя: виникнення єдиної грецької комерційної культури створила можливість для появи спільної релігії.

Ці процеси спричинили глибоку трансформацію у сприйнятті конкретною людиною самої себе і свого місця у світі, її способ самоідентифікації. Людина, яка відповідає на питання "Хто ти?", виходячи з своєї родової приналежності, ще не має свого "Я", вона визначає себе через "Ми": для неї її власна суть вичерпується значущістю тієї групи, з якою вона себе отожднює. Тому гіршим за смерть було покарання, що мало назву "остракізм" – це було вигнання. Втрата власної спільноти була для цієї людини втратою "себе" – вона більше не мала орієнтиру для відповіді на питання "Хто ти?". Людина тих часів здобула своє "Я" внаслідок того, що гроші зруйнували її традиційне "Ми", вона мусила усвідомити свою окремішність, протиставленість світові і шукати опору в самій собі. Так приходить відкриття особистості. Разом з тим людина, раніше пов'язана лише з тісною групою кровних родичів, тепер, опинившись поза своїм локальним середовищем, віднаходить свою приналежність до нескінченно широкої множини речей, людей і подій, які відкрилися їй через товарно-грошові зв'язки – вона виявляє,

що реально належить до цього безмежного, але єдиного по своїй суті світу – так зароджується перехід до універсальності, про який говорив Ясперс.

Використання грошей як еквівалента речей та товарів не могло відбуватися без усвідомлення людиною можливості та правомірності застосування такого еквіваленту, тобто усвідомлення спільної основи всіх речей. Саме в VI столітті до нашої ери починається розвиток філософського знання, першою історичною формою якого у Давній Греції була іонійська, точніше мілетська філософія. Центральною проблемою у творчості її представників, а також Геракліта стає саме проблема першооснови чи першопочатку усього існуючого – *arche*. Дуже характерні у цьому плані міркування Геракліта, який вважає спільною субстанцією всіх речей вогонь: вогонь "править усім через усе", а в світі безперервно проходить обмін "усього на вогонь" і "вогню на все", подібно до золота, на яке вимінюють усі товари й товари – на золото. Ця аналогія продовжується далі надзвичайно глибокою ідеєю про те, що взаємопереходи всього в усе здійснюються у відповідності до міри, яка забезпечує гармонійний ритм, вічний рух космічного вогню "вгору" і "вниз", у вічному процесі "панта рей" здійснюється певна доцільність, проявляється особлива мудрість. Весь космічний процес виникнення і зникнення речей та предметів у світі, на думку Геракліта, визначає Логос – він і є втіленням міри, порядку, співмірності, взаємопереходів у бутті речей: "не до мене, а до Логосу прислухаючись, розумно буде погодитися, що всі речі становлять єдність"<sup>8</sup>. Абстрактно-філософські реалії, якими є єдність усіх речей, постійні перетворення одних речей в інші, наявність універсальної логіки цих перетворень, залишалися поза увагою людини до того, доки вона лише спостерігала процеси, що відбуваються в природі. Справжньою реальністю вони стали тоді, коли людина навчилася власними силами здійснювати ці перетворення за допомогою механізмів товарно-грошового обігу. Швидко розповсюдження грошей як визначника вартості – тобто якраз виразника міри! – спричинило те, що практично все могло бути визначене мовою спільної субстанції – грошима. Таким чином була встановлена шкала для вирахування місця у космосі, тобто людському впорядкованому світі буквально усього, чого завгодно. Не буде великим перебільшенням твердити, що гроші й стали життєвим прообразом філософського поняття першооснови усього сутнього.

Поява ринку, заснованого на використанні грошей, зробила нагальною потребою кожного повносправного громадянина необхідність навчитися рахувати й користуватися цифрами, порівнювати речі, які не надаються до конкретно-чуттєвого порівняння. Хоча система лічби існувала задовго до виникнення грошей, але за межами міста вона мала обмежене застосування. Так, добрий пастух, як зазначає Везерфорд<sup>9</sup>, не зобов'язаний був знати, скільки під його контролем корів чи овець, однак він повинен був упізнати кожну з них по зовнішності, голосу, слідах – знати її, так би мовити, "особисто". Йому мало було знати, що одна корова зникла, треба було знати, яка саме це корова (щоб здогадатися, як саме її слід шукати). Тільки обрахункові операції примусили людину відволіктися від різноякісності насправді різних речей і зосередитися на тому, що є в них спільним. Зокрема й ідея Фалеса про те, що вода є спільним першопочатком усього сутнього, була для нього способом утвердити в свідомості греків правомірність застосування математичного принципу тотожності до різноякісних речей, звести якісні відмінності до кількісних, без чого неможливим було засвоєння та застосування математичних знань, які він здобув у Єгипті і прагнув роз-

повсюдити в себе на батьківщині. Допустивши наявність спільного першопочатку, можна розглядати усі речі як різні лише за кількістю "порції" єдиного фізичного субстрату. Таким чином використання обрахунків та цифр дало потужний поштовх розвитку абстрактного мислення, що так і не відбулося у традиційних культурах без застосування грошей.

Змінилися стиль мислення і шкала цінностей. Люди на попередньої доби у своєму ставленні до світу спиралася здебільшого на чуттєво-образне сприйняття, інтуїцію, віру в загальновизнані принципи та авторитети. До цього, зокрема, апелювали релігія та політика, тоді як гроші та побудовані на них інститути адресовані більше до інтелекту, ніж до емоцій. Ставши суб'єктом ринку, навчившись співміряти речі за чітко визначеними законами грошових співвідношень, людина була втягнута в жорсткий логічний та інтелектуальний процес, відмінний від усіх інших, створених людськими інститутами. Гроші навчили людей перетворювати якісні відмінності у кількісні, вони примусили рахувати, а це стимулювало розвиток математики та інших галузей науки. Система числення не лише змінила практичну діяльність людей, але трансформувала людське мислення.

Людина не стала від цього проникливішою та мудрішою, однак вона стала думати інакше, ніж дотепер.

Відмінність полягає в значно вищому рівні абстрагування і значно жорсткіших вимогах до смислової еквівалентності. Разом з розвитком монетарної економіки утверджувалося сприйняття розуму як наймогутнішої та найціннішої сутнісної сили людини. Саме за таких умов виникають професійні верстви, зайняті власне інтелектуальною діяльністю: філософи, літератори, артисти, лікарі, державні чиновники. Сфера їх праці лежить поза межами економіки, однак соціальна потреба в цих професіях виникла внаслідок інтелектуалізації суспільного життя, пов'язаної з розвитком грошових відносин.

Таким чином, "мова грошей", після того, як люди її винайшли та освоїли, глибоко змінила їх світосприйняття, мислення, поведінку. По суті, вона створила нову людину і нову культуру, докорінно відмінну від культури "безгрошового" соціуму.

<sup>1</sup>Мазаракі А.А., Ильин В.В. Философия денег. – К., 2004; <sup>2</sup>Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М., 1991. – С.32; <sup>3</sup>Там само. – С.49; <sup>4</sup>Ницше Ф. Избранные произведения. – М., 1990. – С.420; <sup>5</sup>Там само. – С.421; <sup>6</sup>Там само. – С.388; <sup>7</sup>Там само. – С.53–55; <sup>8</sup>Предмет і проблематика філософії / За ред. М.Скринника та З.Скринник. – Львів, 2001. – С.57; <sup>9</sup>Везерфорд Джек. История денег. Борьба за деньги от песчанника до киберпространства. – М., 2001. – С.48.

Надійшла до редколегії 15.03.2005

Т.В. Труш, асп.

## ДОГМА І МОЖЛИВОСТІ ЇЇ ФІЛОСОФСЬКОЇ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ В ОРТОДОКСАЛЬНОМУ І НЕОРТОДОКСАЛЬНОМУ ХРИСТИАНСТВІ

*У статті йде мова про роль догми в неортодоксальному та ортодоксальному християнстві.*

*The article is devoted about the role dogmat in unorthodox and orthodox Christianity.*

Вже давно минули ті часи, коли дивились на Середні віки, як на суцільну непорушність, де не було живих зв'язків, як із стародавнім, так і з новим часом. Тут також постійно кипіло та вирувало і соціально-політичне життя, і загальнокультурне, включаючи релігію, мистецтво і філософію. В Середні віки сформувалась і функціонувала унікальна християнська культура із своїм неповторним Ликом. Виникнувши із культу Логосу ("На початку було Слово!"), вона одразу ж поставила достатньо жорсткі межі людському розуму і слову, обмеживши їх сферою тварного світу. Славнозвісне: *credo, quia absurdum* (вірую, бо безглуздо) Тертуліана, було визнано в якості легітимної варті всього надрозумного світу, шлях в який відкривали тільки віра та духовно-сакральний досвід. В тварному світі на допомогу слову були призвані образ, символ, знак. Призначення самої релігії розкривалось у взаємодії людської і божественної енергій.

Ранні християни нестримно прагнули до моральної чистоти, естетичної простоти і природності в усьому. Християнство звинувачувало язичницьку античність в надмірному пануванні рознузданої чуттєвості в суспільстві, плотському гедонізмі, культах численних богів і божків, в насолоді владою, багатством, в культивуванні жорстких та кривавих видовищ цирку та амфітеатру. При цьому християнством зовсім не заперечувався і не принижувався тілесний початок в людині, але йому було визначено відповідне місце. Пізньоантичному культу тіла, тілесності, речі, штучному предмету, пріоритету чуттєвих насолод, християнство протиставило насолоди духовні, засновані на новій системі цінностей. Основні ідеали християнської культури починали складатися в етико-естетичній площині і описуватися в термінах блаженства, духовної радості та насолоди, краси, піднесеного і духовного еросу на зорі нової доби у посланнях апостольських отців і апологіях отців-апологетів.

Відомо, Бог в християнстві являється Першопричиною, Творцем або Художником, і творить світ за законами вищої краси, а вінцем творіння стає людина. В якості вищої мети людського життя і буття людства в цілому, християнство, спираючись на Святе Письання, висунуло ідеал єднання людини з Богом в акті нескінченної взаємної любові на вищій онто-гносеологічній сходинці буття без втрати нею своєї особистої самосвідомості, самобутності (св. Фома Аквінський). Бог створив людину за власним образом, наділив її дарами від своєї сутності: розумом, свободою волі, здатністю любити. Він любить своє творіння – людину, і покладає любов в якості найважливішого принципу буття універсуму, в основу взаємовідношень людини з Богом і людей між собою. Тому людина – це вираження життя, яке випромінює світ і любов, а людяність – це не фізична характеристика, а духовна мета; це не те, що нам дається, а те, чого ми повинні прагнути і досягти.

Християнство стає державною релігією тільки в IV столітті. Укріплення влади єпископів виявилось сприятливим для формування єдиної програми ортодоксального християнства, яка була з розумінням сприйнята громадою, стомленою від ідейних суперечок численних церков і релігій перших століть. Також вона стала привабливою для грецької та римської аристократії, бо на той час вже не викликала побоювань в останніх. "Всем известно, что любая организация приступает к составлению сборников канонических текстов, когда перед ней встаёт задача закрепить свою позицию перед лицом опасных отклонений или вести борьбу с угрозой раскола. В I веке христианства таких расколов хватало"<sup>1</sup>. (Можна пригадати виникнення на початку II ст. ересей гностиків, Маркіона тощо). На Нікейському соборі (325 р.) були встановлені основні догми і вироблені Символи віри, а імператор Костянтин роком раніше

визнає нову релігію на державному рівні. "Пока христианство преследовалось, оно стояло вне закона и не могло иметь каких-либо "отношений" к власти, – но начиная с Константина Великого, когда Церковь получила "публичные права", как "организация", – Церковь не могла не встать в те или иные отношения к государству. Но там, где есть "права", есть и "обязанности"; Церковь...признала над собой авторитет государства"<sup>2</sup>. Тому в IV столітті більшість позицій християнських церков, які насправді презентували собою різні форми християнства, були проголошені ересями. А. Бадью вважає, що навіть у спадщині ап. Павла "із 13 посланий, що вказують на Новому Заветі, по крайній мері, 6 визначено належать апокрифам"<sup>3</sup>. Сам же термін **"апокриф"** (от греч. прятать), – на думку Ж. Бросса, – застосовується в основному для тих текстів, що ввійшли в корпус **Ветхого** і **Нового** завету; їх достовірність не доведена, і тому вони були виключені або юдеями, або християнами із канону офіційного списку книг Біблії"<sup>4</sup>. Можна також погодитись з міркуваннями Т. Аннаньєля: "Формування католицької ортодоксальності передувало, по-видимому, два елементи: єпископальний монархізм і перехід від іудео-християнства до християнства греко-романському і антисемітському"<sup>5</sup>.

Вважаю доцільним навести визначення ще деяких понять. Наприклад, **"ортодоксія"** в широкому значенні: догматизована версія будь-якої доктрини (у тому числі філософської), яка вимагає від своїх adeptів послідовного та суворого дотримання. Або в енциклопедичному джерелі **ортодоксія** – це "правовірність, згода з учіннями, проповідуваними церквою...Ортодоксія протистоїть іновірності і ересі"<sup>6</sup>. А що ж таке ересь? **Ересь** – "(особое вероучение) – отклонение в вопросах религиозной доктрины от ортодоксии. В сознании приверженцев любой ереси она оценивается как истинная ортодоксия, а ортодоксия – как ересь, так что сам по себе принцип доктринального авторитаризма под сомнение не ставится. Среди наиболее важных ересей в истории следует отметить: в христианстве – разные виды гностицизма, арианство, несторианство, монофизитство, павликианство, богомилство"<sup>7</sup>.

З ортодоксією нерозривно пов'язане поняття **догми** – "(мнение) – философский тезис, истинность которого вследствие этого кладётся в основу той или иной философской системы; также христианский догмат веры – (обязательное) вероучение сверхъестественного происхождения, воспринятое через Божье откровение определёнными людьми (церковью) и преданное для распространения и применения"<sup>8</sup>.

Зробимо припущення, що становлення ортодоксії супроводжує або абсолютна ясність, або абсолютний скепсис. Та це буде лише поверхневим поглядом. Бо ортодоксія не містить остаточного тлумачення релігійної доктрини. Адже релігія сама не є щось закінчене, завершене і стає. "Под оформленным догматом или обрядом кроется пучина религиозного опыта, часто религиозной тьмы и самораспятия, мгла религиозного инстинкта и бездна благодатных осенений"<sup>9</sup>.

Не можна заперечити того, що внаслідок укорінення певної версії як ортодоксальної відбувається значні ускладнення щодо свободи її осмислення, а це, у свою чергу, веде до звуження свідомості, пригнічення і витіснення багатьох суттєвих рис, всієї складності емоційного і інтелектуального життя людини. Отже єдність досягається не через повноту, а через все більшу обмеженість. Прибічник ортодоксії, як ревнивець, повсюди бачить зраду, порушення відданості єдиному, він постійно підозрює, всюди відкриває змову проти предмету своєї віри та любові. Саме така людина пере-

слідує, а не її переслідують, і саме на цьому ґрунті виникає інквізиція. Інквізиція чинить насилля, відлучає від церкви, кидає до в'язниць, страчує, але в дійсності, такою поведінкою вона часто засвідчує лише свою слабкість, побоювання за свою позицію. Служіння догмі, навіть, мимоволі відлучає її ревних прибічників від пошуку нових раціональних аргументів на її користь, звужуючи свідомість ортодоксів, і перетворюючи їх на відвертих фанатиків. Свідомість звужується, бо фанатизм не поглиблює віри, а зневіра в людину, (як в образ Божий) свідчить, як не дивно, про розчарування у силі істини, тобто, про недовіру Богу.

Офіційно впроваджена в 1229 році Інквізиція, насправді існувала задовго до цієї дати, собори давали доручення переслідувати єретиків найманцями, які навіть могли їх вбивати. Влада за допомогою ортодоксальної доктрини прагнула привести народ до повної втрати зацікавленості віруючих до думки, до ідей, до пізнання і до інтелектуальної культури. Ніякої ідейної творчості при цьому було не потрібно. Фанатики від церкви були абсолютно впевнені, що скоєні ними жорстокості, тортури, спалювання на вогнищах та інше є проявом любові до людини і боротьби за її спасіння. На їх думку, вони охороняли душі від спокуси ересей, яка погрожувала "відступникам" вічними муками. Тому – вважали вони – краще спричинити заблудним короткі страждання в земному житті, ніж приректи їх на загибель у вічності. Але у своїй завзятості вони суперечили Новому Заповіту, бо саме Євангелія відкрили людям те, що не припустимо будувати свого відношення до Бога без відношення до людини. Відшукування і виявлення ересей, відлучення та переслідування єретиків, що перетворились на самоціль, давно засуджені Христом, як будь-яка одержимість. І дійсно, ненависть до ересі перетворюється на одержимість ідеєю, яка поставлена вище за людину.

І в зв'язку з цим М. Бердяєв наголошував: "За обличчями єретиків завжди криється гріховна похоть влади, воля к могутству. Чоловек не может быть фанатиком, когда он поставлен перед Богом, он делается фанатиком тогда, когда он поставлен перед другими людьми. Такой человек всегда нуждается во враге, всегда должен кого-либо казнить. Ортодоксальные догматические формулы образованы не по отношению к Богу, а по отношению к другим людям, они образовались потому, что возникли еретические мнения. Люди, считающие себя ортодоксальными, по преимуществу, и обличающие еретиков, т.е. инакомыслящих, любят говорить, что они защищают истину, и истину ставят выше свободы. Это есть самое большое заблуждение и самое обольщение ортодоксов"<sup>10</sup>.

Духовне спасіння – є смыслом і істиною християнства, і ортодоксія утворюється саме навколо теми спасіння. Але свідомо вилучаючи її з тем філософських розмислів ортодокси, більш за все вихолощували цю ідею, тим самим спотворюючи історію християнської думки. Істину підміняли користю, інтересами організованого порядку. Та пошук істини передбачає свободу думки, бо істина дається лише в свободі. Істина догми не дана людині в готовому вигляді, як одкровення, і не сприймається нею пасивно, адже істина є нескінченний пошук. Відкриття істини догми є також шлях і духовне життя людини, у свободі. Сама ж істина перш за все – це долання людиною власної скінченності, а фанатик не має в цьому потреби. Про ортодоксів-фанатиків не можна сказати, що вони знають істину, бо вони свідомо позбавляють себе пошуку свободи та продуктивного духовного життя. Не бачачи людської особистості, вони не уважні до особистого людського шляху, до світу особистостей, до конкретно живого людського світу. Вони не сприймають світу ідей інших, а тому не здатні увійти в спілкування. Їм зо-

всім не цікава істина, яка відкривається при осмисленні. Це показує творче безсилля та нездатність до думки. Хто обмежує себе фактом ортодоксальної істини, той знаходиться в стані "недумання". Адже здатність до мислення, до пізнання є також і відкритість до критики, до діалогічного розвитку, розуміння позиції іншого.

Та якщо на таких судженнях ми поставимо крапку, то це буде несправедливий і також поверхневий погляд, а тому спробуємо глибше розглянути це питання. Бо не можна однозначно стверджувати, що догма, тобто загальне визначення істини Церквою, є відірваним від повноти життя теоретичним положенням, яке містило в собі все, у що повинен вірити християнин. Слід пам'ятати: "Догма лише ограничение истины от обличаемой ею лжи и некоторое очертание сферы, которую всякий должен постигать в мере и качестве дарованной ему благодати, т.е. непременно индивидуально и непременно соборно или в любовном согласовании с другими такими же индивидуальными постижениями, симфонически"<sup>11</sup>. Наприклад, "Трійця" – в надсвітній єдності та іпостасних розрізненнях – догма, але в історії християнської думки було багато інтерпретацій цього положення. Часом пошук логічної аргументації заводив теоретиків-богословів, від ортодоксії в ересь. Дехто (прибічники єпископа Афанасія) єдиносуще Отця і сина встановлене у дискусіях на Нікейському соборі, зблизили до іпостасної однаковості, проголошуючи їх сутнісну та іпостасну тотожність. Дехто порушував рівність Лиць в Трійці, або хоча б давав підставу до таких висновків (П'єр Абеляр надто зближував Св. Дух з Світовою Душею Платона ["Теология "Высшего блага"]"). А дехто, вводячи розрізнення субстанції і субсистенції для вирішення проблеми універсалії, мимоволі робив натяк на чотири іпостасі: Божество, Бог-Отець, Бог-Син, Бог-Святий Дух (Гілберт Порретанський ["Комментарии к "Теологическим трактатам Боэция"]").

"Для человека, не знакомого с содержанием христианской религии, такого рода вопросы могут показаться абстрактными, но в тот период они играли выдающуюся роль и в перспективе становления ортодоксальной системы религиозных убеждений, и в связи с социально-политическим контекстом эпохи. Церковные неурядицы и разногласия богословских интерпретаций вели к негативным последствиям для общественного состояния и к разладу государственной власти".<sup>12</sup> Тому, наприклад, богослов Боецій у Трактаті "Каким образом Троица есть единый Бог, а не три Божества" постає як політичний діяч, що зацікавлений у соціальному порядку. З іншої сторони, точність теологічних формулювань і чітке дотримання необхідних правил наукового пізнання дозволять отримати максимально можливу у даних питаннях якість релігійних постулатів. Отже, ми не можемо сказати, що обмежувальна роль догми тільки ставить заборони. Наявна визначеність догми з неймовірною силою примушує християнського мислителя виконувати потрібну місію: з одного боку, відшукуючи для неї нові можливості раціонального обґрунтування, вдаючись, часом, до неортодоксальних точок зору, з іншого – уникаючи свідомого відхилення у ересь, а з

третього – не допускаючи її формалізації, адже істина розкривається в боріннях та суперечках.

Як було визначено вище, ортодоксія називає єретичними вченнями все, що не співпадає з догмою та заперечує їх. Але зростання людського духу може дати тільки поєднання ортодоксального та неортодоксального християнства (прикладом можуть стати панентеїстичні ідеї Ніколи Кузанського), яке відкриває перспективи розумового і морального розвитку. Ортодоксія ж ставить перед творчим пошуком людини межі, провокуючи водночас питливий розум людини на спростування штучних обмеженостей. Якби у людини не було прагнення до пізнання абсолютного, прагнення пізнати Бога, природу, зрозуміти самого себе, вирішити питання, які по справедливості стали називатися проклятими, не було б ані науки, ані культури. О.Ф. Лосев в своїй роботі "Вищий синтез" слушно зауважив: "Мысли и человек невозможны без эволюции, ибо жизнь есть движение, ... а покой – это смерть"<sup>13</sup>. У своїй першопочатковій ідеї християнство не має ніяких законів, але має повноту буття, бездну, яка не має меж у своєму пізнанні. Звідси – безліч можливостей для творчої думки людини, і як наслідок – для множинності продуктивних точок зору щодо інтерпретації християнської догми.

"Как солнце отражается в капле воды, так и абсолют отражается в человеке"<sup>14</sup>, так і неортодоксальне християнство істинну суть боголюдськості пов'язує зі зміною духу і плоті, відтворенням образу Божого в душі. А це веде до пробудження в людині свободи і творчих потенцій. Саме з цим божественний задум про світобудову пов'язує видатний єретичний християнин М. Бердяєв<sup>15</sup>. Доля людини є пошук, а жорстка система догматів – це кінець думки. Тому постійне спростовування догми і виникнення ересі є необхідною умовою пошуку істини, появи особистості, яка народжує і стверджує себе в творчості, яку Бердяєв вважав запорукою християнського спасіння. Отже ортодоксія та ересь при всій своїй протилежності стають невіддільними та взаємодоповнюючими одна одну. Усвідомлення діалектичного співвідношення ортодоксії та неортодоксії відкриває простір для плідної екзегези і герменевтичної інтерпретації, дає можливість продуктивній філософсько-теологічній рефлексії. Адже наша дійсність нескінченна, а мислення як її відображення не повинно мати штучних обмежень для існування і росту.

<sup>1</sup>Бадью А. Апостол Павел. Обоснование универсализма. – М., 1999. – С.20; <sup>2</sup>Зеньковский В.В. Основы христианской философии // Апологетика. – М., 1996. – С.523; <sup>3</sup>Бадью А. Апостол Павел. Обоснование универсализма. – М., 1999. – С.19; <sup>4</sup>Бросс Ж. Духовные учителя. – СПб., 1998. – С.318; <sup>5</sup>Аннатель Тристан. Христианство: догмы и ереси. – СПб., 1997. – С.258; <sup>6</sup>Краткая философская энциклопедия. – М., 1994. – С.322; <sup>7</sup>Философский энциклопедический словарь. – М., 1983. – С.184; <sup>8</sup>Краткая философская энциклопедия. – М., 1994. – С.140; <sup>9</sup>Лосев А.Ф. Высший синтез // Неизвестный Лосев. – М., 2005. – С.122; <sup>10</sup>Бердяев Н.А. О фанатизме, ортодоксии и истине // Человек. – № 9. – М., 1997. – С.132; <sup>11</sup>Карсавин Л.П. Святые отцы и учителя Церкви. – М., 1996. – С.86; <sup>12</sup>Философия западноевропейского Средневековья. – СПб., 2005. – С.299; <sup>13</sup>Лосев А.Ф. Высший синтез // Неизвестный Лосев. – М., 2005. – С.66; <sup>14</sup>Лосев А.Ф. И думать и делать. – М., 1988. – С.48; <sup>15</sup>Бердяев Н.А. Метафизическая проблема свободы. – Париж, 1928. – С.41–53.

Надійшла до редколегії 12.05.2005

О.О. Шапіро, студ.

## ФІЛОСОФІЯ: ПОКЛИКАННЯ ЧИ ПРОФЕСІЯ?

У цій статті розглядається базове питання філософії: чим вона є насправді? В результаті робиться висновок, що філософія є саме покликанням, а професією робити її не лише непотрібно, але й ні в якому разі не можна.

This article studies the cornerstone question of the Philosophy: what it actually is? As a conclusion it is claimed that Philosophy is exactly a calling, and in nowise should it be made a profession.

А дійсно, що це таке – філософія? Коли таке питання Вам задає пересічна людина, яка не має специфіч-

ної філософської освіти, то починаєш відчувати себе якось розгублено. Існує безліч визначень, але жодне з

них у такій ситуації не наведеш, та й не дають вони дійсного розуміння смислу цього поняття.... І починаєш задавати це питання самій собі.

Цікаво, що однозначної відповіді на це питання, певно, не існує – лише розрізнені думки, які часто суперечать одна одній. Певно, тому й краще намагатися відповісти на більш часткові та більш конкретні питання. Філософія – це покликання чи професія? Але: що таке філософія і що таке професія та покликання? Замкнене коло – якось визначити філософію все ж таки прийдеться. Хоча б для того, щоб порівняти її з поняттями професії та покликання. Я намагатимусь це зробити у своїй роботі, хоча й не обіцяю давати чітких дефініцій – просто спробую намітити основні точки відліку.

Отже, як ми можемо визначити поняття "філософія"? Давайте для початку розглянемо два визначення, які надають різні філософські словники:

1. Філософія – це наука про всезагальні закономірності, яким підкоряється як буття, так і мислення людини, процес пізнання<sup>1</sup>.

2. Філософія – це особлива форма суспільної свідомості та пізнання світу, що виробляє систему знань про засади та фундаментальні принципи людського буття, про найбільш загальні сутнісні характеристики людського відношення до природи, суспільства та духовного життя<sup>2</sup>.

Відразу можна побачити, що ці два визначення не лише суперечать одне одному, але й в загальні не витримують критики. По-перше, як можна вважати філософію взагалі наукою? Гусерль писав: "З самого моменту свого виникнення філософія виступила із зазіханням на те, щоб бути строгою наукою, при тому такою, яка б задовольняла найвищим теоретичним потребам, і в естетично-релігійному відношенні робила б можливим життя, яке б керувалося чистими нормами розуму.... Зазіхання на те, щоб бути строгою наукою філософія не могла задовольнити в жодну епоху свого розвитку"<sup>3</sup>. Дійсно, хоча, на мою думку, й занадто стверджувати, що філософія завжди намагалася стати науковим знанням, але цю тенденцію можна прослідкувати досить часто, особливо ж яскраво її можна побачити у філософії Нового часу. Чи добре це? Мені здається, що ні. Тому і існують у світі стільки років і наука, і філософія, що їх не можна звести одну до одної. З приводу ж Нового часу дуже скептично висловлюється Лев Шестов: "Століття прогресивної наукової праці дали блискучі практичні результати, але в області теоретичної думки новий час нічого не зробив, хоча ми й нараховуємо довгий рядок гучних імен, починаючи з Декарта і закінчуючи Гегелем. Наука... спокусила людську душу життєвими благами...."<sup>4</sup>.

По-друге, чи обмежена філософія рамками, заданими цими визначеннями, або виходить за них? Філософ досліджує закономірності буття – а хіба він не замислюється про небуття? А куди подіти питання про Бога, яке є ключовим у більшості філософів? Забагато питань для лише двох тверджень....

Давайте додамо ще одне визначення (робоче):

3. Філософія – це теоретична основа світогляду.

Знов таки, його не можна звести до жодного з попередніх. Крім того, куди подіти так звану практичну філософію? І так можна продовжувати до нескінченності.

Ми навіть не можемо точно сказати, як це загадкове слово перекладається, адже "φιλειν" можна перекласти і як "любов", і як "товаришування", і тут ми теж матимемо зовсім різні змісти. Адже відносини товаришування мають на увазі саме рівноправні стосунки, і у випадку такого перекладу філософ як "товариш мудрості" ставиться набагато вище, ніж людина, яка "любить мудрість". Адже любити мудрість може кожний, а ось для

того, щоб товаришувати з нею, необхідно, як кажуть, "дорости", тобто мати відповідний рівень свідомості.

Отже, для того, щоб займатися філософією, підійде не будь-яка людина, а лише особлива, "обрана", яка має якусь загадкову, не таку як в усіх "філософську" свідомість. Що це за така свідомість? Це щось схоже на талант: або є, або немає, і ніхто вас цьому не навчить, але, якщо ви вже щасливчик, можна допомогти вам її розвинути. Що є головним в цій свідомості? Здатність створювати щось нове, шукати таке, чого ще ніхто не знаходив, навіть якщо це здається безглуздом. У стародавній Греції, відповідаючи на питання "чи є світ подільним?", філософські школи давали всі варіанти відповідей. До речі, це дуже важливий момент. Це і є філософування – коли людина у пошуках відповіді перебирає ВСІ, а не лише найбільш ймовірні варіанти, і всі їх обґрунтовує. Ось тоді і знаходиться те саме нове.

Замислитесь над цим уривком: "я міг би вигадати все це, залишаючись у готелі.... і русалок, і бродячі дерева, і цих цуценят, як вони раптом перетворюються на першопрохідця Селіфана – все найбільш безглузде, найбільш святе... І все, що є в управлінні, я можу вигадати та уявити собі, я міг би залишатися у себе вдома і вигадати все це, лежачи на дивані поруч з радіоприймачем, слухаючи симфонію та голоси, що говорять на різних мовах...."<sup>5</sup>. Тут справа не в сюжеті. Тут справа в тому, що людина може створити цілий світ. Просто створити його у своїй уяві.

У такому випадку можна говорити, що "філософською свідомістю" наділені письменники – фантасти. Звичайно, не всі. Наприклад, той же Нік Перумов по великому рахунку не створив нічого, окрім невдалого плагіату на Толкієна. Або вдалого, це вже справа смаку. Та річ зараз не в естетиці. Просто він взяв уже створений світ і прописав для нього нові сюжети (до речі, Шекспір вважав, що сюжетів у нашому житті лише сім, все інше – варіації на їх тему). А ось якщо ми уважно розглянемо творчість професора Толкієна, то тут вже можна буде казати саме про створення нового, хоча б і на базі синтезу кількох міфологій. Але тут ми все ж таки маємо справу з новим світом, причому світом, прописаним до найменших дрібниць. Цей світ є завершеним і досконалим, він має свою історію, своїх героїв, свої мови і таке інше. Завдяки своїй казковості, міфологічності всі філософські питання, особливо етичного характеру, відразу виходять на перший план, змальовані яскравими, контрастними фарбами. Але вони не є головними, набагато важливішою є та майже реальність, з якою змальована кожна раса, кожний персонаж, кожна подія.

Толкієн за своє життя створив один світ, а потім намагався якомога більше його опрацювати, зробити його, наскільки це можливо, схожим на реальний. Аркадій та Борис Стругацькі не прописували свої світи так детально, але створили їх безліч. Читаймо "Важко бути Богом", "Пікнік на краю дороги", "Хвили гасять вітер", "Равлик на схилі" та інше – кожного разу ви потрапляєте у новий світ, незнайомий, ніким ще не вигаданий. Надзвичайно цікавими у цьому відношенні є праці Г.Л.Олді. Наприклад, у книзі "Бездонна голодних очей" ці письменники у межах одного світу створюють ще кілька світів.

Але можна до цього процесу підійти трохи інакше. Є ряд фантастів, які беруть наш з вами реальний світ та стверджують, що там є щось ще, чого ми не знаємо, не помічаємо у силу певних причин. На базі такого відношення до світу створена книга Стругацьких "За мільярд років до кінця світу", дуже яскравим прикладом є "Варти" Сергія Лук'яненка. Звичайно, фантаст, навіть гарний фантаст – ще не означає "філософ". Не дивлячись на те, що створюються ці світи у двох випадках:

✓ щоб показати всю абсурдність, суперечливість та недосконалість нашого, реального світу;

✓ з бажанням створити новий, досконалий світ – світ, у якому буде "Щастя. Задарма. Для всіх. І нехай ніхто не піде скривдженим".

І хоча у фантастичній літературі ми маємо справу з філософськими, у більшості випадків етичними питаннями, але їх торкається і будь-яка література, починаючи з класики і закінчуючи дешевими детективами та жіночими романами. Я зараз не про це. Я зараз про можливість створити нове.

Але цим "актом творіння" все ще не закінчується. Таке творіння необхідно відрефлексувати, проаналізувати, порівняти з тим, що вже було створено. Це, можна так сказати, "другий етап філософування". Як приклад тут можна навести Хорхе Луїса Борхеса – такі його твори, як "Тльон, Укбар, Orbis Tertius", "Вавілонська бібліотека" та інші. Наприклад, створюючи фантастичну країну Тльон, Борхес намагається співставити відношення у ній до світу із філософськими течіями нашої реальності:

"Юм помітив... що аргументи Берклі не припускають і тіні заперечення та не навіюють і тіні впевненості. Це судження є цілком істинним стосовно нашої землі і цілком хибним стосовно Тльону"<sup>6</sup>.

І далі Борхес розглядає відношення до світу, так званий "крайній ідеалізм" Тльону. Цікаво, як він характеризує філософські вчення цього фантастичного світу:

"Той факт, що будь-яка філософія – це діалектична гра, певна Philosophie des Als Ob, сприяв помноженню систем. Там створена безліч систем найнеймовірніших, але з витонченою побудовою або сенсаційним характером. Метафізики Тльону не прямують до істини, ані навіть до правдоподібності – вони шукають того, що вражає"<sup>7</sup>.

Надалі Борхес розглядає цілу низку філософських систем – на перший погляд абсурдних, тому ще не звичних для нас. Але, певно, в кожній з них є своє "раціональне зерно". І, врешті решт, щоб продемонструвати відмінність фантастичного світу від справжнього, Борхес доходить до звичного і майже "рідного" для нас матеріалізму. Він пише:

"Серед вчень Тльону жодне не викликало такого шуму, як матеріалізм, деякі мислителі сформулювали його – скоріше палко, ніж ясно, – у вигляді певного парадоксу..."<sup>8</sup>. Таким чином, Борхес створює одну з можливих альтернатив сучасній ситуації, що склалася у світовій філософії.

З цього приводу виникає запитання: чому так сталося, що художня література може створити таку альтернативу? Чому сучасна філософія не візьме приклад зі стародавньої та не спробує розглянути всі відповіді на запитання, які сама ж ставить? Чому більшість сучасних творів можна звести до критичних праць та підручників? Ми можемо захоплюватись Кантом або критикувати його – а чи можемо ми створити альтернативу йому? Нехай навіть ця альтернатива не витримувати критики й матиме безліч слабких місць – але вона дасть поштовх створенню чогось, чого ще не було, а не просто вже звичному для нас розвоюванню чужих думок.

Отже, з філософію ми хоча й частково, але розібралися. Надалі нам ще необхідно розглянути поняття покликання та професії.

З вашого дозволу, я почну з поняття професії. Словник іншомовних слів дає нам таке визначення:

"Професія – це рід трудової діяльності (занять) людини, що володіє комплексом спеціальних теоретичних знань та практичних навичок, набутих у результаті спеціальної підготовки, досвіду, праці"<sup>9</sup>.

Давайте уявимо собі, нібито філософія дійсно є професією. Тоді перше питання, яке виникає: якими

практичними навичками має володіти філософ? Це якщо пам'ятати, що вміння читати і писати в сучасному суспільстві є загальною освітою і не має відношення до того, яку професію людина збирається отримувати. Таким чином, одна частина визначення вже випадає.

Момент, в якому говориться про трудову діяльність, я пропоную взагалі пропустити. Філософія, звичайно, відноситься до праці, але скоріше до внутрішньої, духовної.

А тепер найцікавіше – про теоретичне знання. Ось тут, здається, повна відповідність, адже знати філософ повинен безліч всього – ну, хоча б для того, щоб не створювати "велосипедів". Але давайте змоделюємо в нашій уяві ще одну ситуацію. Візьмемо пересічну людину, в якій ніколи не було особливого потягу до філософії, та почнемо її вчити. Якщо добре вмотивувати її діяльність (особливими винагородами за гарне навчання, наприклад, чи, навпаки, страхом покарання за помилки та пропуски занять тощо), то через певний час вона прочитає необхідний обсяг літератури, вивчить основні моменти і навіть буде готова згадати якісь деталі, якщо це буде потрібно. Тобто, людина повністю оволодіє певною кількістю знань (беремо випадок, коли йдеться не про механічне "заучування", а про розуміння і досить якісне засвоєння матеріалу). Але чи зробить її це філософом? Ні. Ця людина може стати добрим критиком, компетентним істориком філософії, талановитим викладачем філософії. Ось це дійсно професії, і більшість наших сучасників, які називають себе філософами, насправді займаються ними.

Але для того, щоб людина була саме філософом, недостатньо навіть найкращої освіти, хоча вона і є необхідною складовою цього поняття (адже у випадку відсутності такої освіти ми можемо говорити скоріше про мудреця, аніж філософа. Саме тому філософія будь-якої країни починається з мудреців – наприклад, сім мудреців у стародавній Греції – адже в них немає попередників, яких вони могли б вивчати). Та окрім освіти повинно бути ще щось – якийсь потяг, який не тільки допомагає людині створити щось нове, але й змушує її це робити. В людині має бути наявна філософська свідомість, і крім того її щось повинне змушувати не залишати всі свої відкриття "при собі", а викладати свої погляди іншим, усно чи на папері. Її повинно щось закликати до вираження своїх думок та демонстрування їх зовнішньому світові....

Ось ми й дійшли. "За-кликати" – "кликати" – "по-кликати" – "по-кликання".... Так, на мою думку, філософія – це саме покликання. Це щось, що кличе людину весь час підійматися "догори", змушує її вчитися, ставити запитання та шукати на них відповіді.... Це одночасно й бажання людини не просто дивитись на цей світ, але бачити його, розуміти його, пізнавати його, і себе разом з ним. Це – бажання людини шукати щось нове, щось таке, що дасть відповідь на питання, які відповіді не мають.... І саме цьому – а це головне – не можна цьому навчити чи навчитись, це не можна викласти у підручниках, до цього не можна примусити. Це або є в людині, або не має. Можете називати це талантом чи Божим даром, чи ще якось – назва тут не суттєва.

Проблема полягає в тому, що величезна кількість людей не здатні визнати, що у них не має ні цього потягу, ні філософської свідомості. І із-за цього сучасна філософія обростає нікому на потрібними шарами: критика, критика критики, критика критики критики і так далі... Люди починають говорити чи писати не для того, щоб справді щось сказати світові, а для того, щоб захистити дисертацію, заробити гроші, стати відомим і, врешті решт, не відстати від інших. Вони говорять, що займають філософією професійно, а насправді просто мар-

нують час – і свій, і тих, хто їх праці читає. Ось тому і починає виникати питання – чи є філософія покликанням чи вже перетворилася на професію?

Отже, я вважаю, що філософія є саме покликанням – якщо говорити про людей, які їй займаються, як про філософів, а не про викладачів чи істориків філософії. Я хотіла б звернути вашу увагу, що я в жодному разі не претендую на те, що ця відповідь – істина в останній інстанції. Але мені б дуже хотілось вірити, що більшість людей – звичайно, я маю на увазі тих, хто має до філософії безпосереднє відношення, а не тих, які "колись щось таке чули..." – поділяє цю мою думку. Адже якщо ми зараз поставимося до філософії як до професії, то вже завтра вона перетвориться на ремесло, як художник може почати робити штамповані анімешні малюнки на замовлення, а надалі взагалі перетворитися на маляра...

В сучасному світі, де все стандартизоване, де мільйони людей у різних куточках земної кулі носять однакові джинси та п'ють однакову кока-колу, не можна все зводити до стандартів. Будь-якій професії можна навчити майже будь-яку людину (якщо в неї не має серйозних відхилень.... так, людей ми зараз теж зводимо до стандарту. На жаль.), але необхідно пам'ятати, що людина – це індивідуальність, і є речі, яким навчити не можна. Це і є – покликання людини. Саме до покликання належать мистецтво і філософія.

Майже будь-яку професію можна перетворити на покликання. Працівник МакДональдсу може посміхатися клієнтам і отримувати від цього задоволення, а в процесі обслуговування ще й встигати кожній людині сказати щось таке, що підніме їй настрій. Та не кожне покликання можна – й треба – перетворити на професію. І саме це дає нам можливість вірити у те, що людина у цьому світі залишиться особистістю, індивідуальністю, а не перетвориться на роботу, на простий апарат по допомозі у роботі машинам (елемент живлення, як це було у фільмі "Матриця"). Це дає нам можливість вірити у те, що наше життя і наша діяльність – як намагання створити щось нове, щось таке, що зробить світ кращим, щось таке, що комусь буде насправді потрібне – мають якийсь сенс.

<sup>1</sup>Философский словарь / под ред. М.М. Розенталя. – М., 1972;  
<sup>2</sup>Новая философская энциклопедия: В 4-х тт. под ред. В.С. Степина, А.А. Гуссейнова, Г.Ю. Семигина и А.П. Огурцова. – М., 2000; <sup>3</sup>Гуссерль Э. Философия как строгая наука // Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философии. Философия как строгая наука. – Мн., М., 2000. – С.668;  
<sup>4</sup>Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. – М., 1990. – С.455; <sup>5</sup>Стругацкий Аркадий и Борис. Улитка на склоне. – М., 1997. – С.208; <sup>6</sup>Борхес Х.Л. Тлән, Укбар, Orbis Tertius // Борхес Х.Л. Проза разных лет: Сборник – М., 1984. – С.54; <sup>7</sup>Там само. – С.55; <sup>8</sup>Там само. – С.56; <sup>9</sup>Словарь иностранных слов под ред. Л.Н. Комаровой. – М., 1983.

Надійшла до редколегії 27.04.2005

О.Ю. Щербина, доц. (НАВСУ, Київ)

## ПЕРЕВАГИ ТА НЕДОЛІКИ ЛОГІЧНОГО (ФОРМАЛЬНОГО) ПІДХОДУ ДО АНАЛІЗУ ПРАВОВОЇ АРГУМЕНТАЦІЇ

*У статті аналізуються недоліки та переваги логічного підходу до правової аргументації у порівнянні з риторичним та прагма-діалектичним підходами. Обґрунтовується теза щодо розгляду недоліків логічного підходу до правової аргументації як його переваг залежно від релевантності застосування. Відповідно до цього підкреслюється необхідність визначення ролі кожного з трьох існуючих підходів в аналізі правової аргументації.*

*This article analysis the advantages and disadvantages of logical approaches to the legal argumentation in compare with rhetorical and pragma-dialectical approaches. Here is being grounded a thesis the approval disadvantages of logical approach to the legal argumentation as its advantages in depending on relevance of uses. According to this is being underlined necessity of designation the role each of these three existing approaches in analysis of legal argumentation.*

Наприкінці ХХ століття у сфері логічного знання актуальними стають дослідження з питань застосування логічної теорії на практиці, а отже, особливої важливості набуває аргументативна проблематика. Аналіз питань, пов'язаних з логічними основами теорії аргументації має велике соціальне значення у зв'язку з радикальними змінами, що сталися у сучасній Україні.

Одним із головних напрямків розвитку сучасного логічного знання вважаються юридико-логічні дослідження.

Найважливішим суспільно-історичним фактором виникнення передумов теорії правової аргументації стала кардинальна зміна у ХХ столітті поглядів на функції судді. Оскільки законодавець не може передбачити усі можливі ситуації та зміни у суспільстві, тому під час створення законів він змушений використовувати найбільш загальні формулювання законів, які у правозастосуванні підлягають тлумаченню. Суддя виконує задачу інтерпретації норм закону, формулюючи конкретну норму для конкретної ситуації. Через те, що аргументація є основною формою обґрунтування інтерпретації загальної норми суддею, вивчення особливостей правової аргументації набуває важливого значення.

Аналіз недоліків та переваг логічного підходу до правової аргументації у порівнянні з риторичним та прагма-діалектичним підходами становить мету цієї роботи.

У теорії правової аргументації роль логіки як критерію прийнятності на внутрішньому рівні обґрунтування, коли висновок логічно випливає із заздалегідь прийнятих засновків, не викликає сумнівів<sup>1</sup>. Критичні дискусії

виникають щодо застосування логічних засобів на зовнішньому рівні – обґрунтування прийняття засновків.

Причиною критики на адресу логіки з боку спеціалістів в області теорії аргументації став дедуктивізм як теорія нормативності. Зазначалось, що формальна логіка, яку розглядають як теорію демонстративного доведення, не може повністю відтворити цілісний процес аргументації. Згідно з антипсихологізмом, логіка формулює умови для перетворення одних істинних тверджень в інші, не рахуючись з реальними способами таких перетворень. Сильні логічні засоби, що необхідні для відтворення достатньо багатих переходів між аргументами, а також аргументами та тезою, мають власні властивості, які не зустрічаються в реальних процесах аргументації.

Зрозуміло, що в критичних дискусіях відносно ролі логіки в аналізі аргументації як виду людської діяльності йшлося про неможливість зведення останньої до логічного (формального) доведення. Аргументація є актом комунікації, в якому один суб'єкт свідомо виробляє зміни у системі переконань іншого шляхом обґрунтування або спростування переконань. Мета аргументації – переконання аудиторії або опонента в слушності або істинності положень, висунутих пропонентом. Особливостями аргументації як виду людської діяльності є її раціональний характер, соціальна та діалогічна обумовленість, вербальна (знакова) форма вираження<sup>2</sup>. Якщо доведення розгортається усередині закритої недвозначної системи, як монолог, типова аргументація створює конфронтацію протилежних тез та дискурс, які слухач,



який виступає часто суддею, повинен порівняти до прийняття рішення. Це пояснює чому в судовому процесі збалансоване судження передбачає, що обидві сторони були вислухані. Таке судження має відношення або до процедури, або до змісту суперечки<sup>3</sup>.

Незадоволеність двома науками, що традиційно зорієнтовані на висловлювання, логікою та лінгвістикою спричинила появу нового напрямку теоретико-прикладних досліджень – теорії аргументації. На думку теоретиків аргументації, логіка дуже абстрактна, а лінгвістика – дуже конкретна для виправдання або спростування раціональним шляхом чіткої точки зору. Теорія аргументації має міжгалузеву природу, що полягає в широкому діалозі представників філософії, логіки, лінгвістики, психології, педагогіки, соціології з усіх її важливих аспектів. Теорія аргументації виходить з реальної практики та уявлень про реальну аудиторію, тому вона ставить у центр своєї уваги поняття "переконання" та "прийняття".

Треба зазначити, що аргументація як спосіб раціонального обґрунтування є одним із основних методів в юридичній практиці. Тому найважливішою областю застосування аргументологічних досліджень є юриспруденція.

У літературі з юридичної аргументації аналізують три підходи: логічний, риторичний та прагма-діалектичний. Логічний підхід до аналізу правової аргументації є найстарішим. Згідно з ним, головними завданнями дослідження є з'ясування логічної обґрунтованості міркувань та відбір, визначення та вивчення форм правильних міркувань.

Розрізнення та відкидання заздалегідь неправильних форм, а також оцінювання, перевірку, систематизацію правильних форм міркувань логіки проводять ще з часів Аристотеля переважно через спростування або доведення. Висновок про правильність міркування роблять шляхом співвіднесення його з певним нормативним ідеалом. Логік визначає норми, відповідно до яких міркування вважають правильними, тобто формулює правила та фігури умовиводів. (Поняття "умовивід" та "міркування" ми використовуємо як синоніми). Висновок у міркуванні впливає з необхідністю, якщо базується на істинності засновків та відповідності фігури міркування прийнятому нормативному ідеалові. У такому випадку висновок приймають не тільки як строгий у розумінні валідності, але й як істинний сам по собі.

Таким чином, задачею логіки є обґрунтування виводу, що зводиться до операції з засновками. Визначення статусу засновків у міркуванні знаходиться поза компетенцією логіки. Логік має справу не з інформацією як такою, а з реченнями, що містять інформацію. Припустимими прийомами в аргументації вважають тільки міркування, що відповідають встановленим логічно правильним формам.

Підхід до використання логічних методів в аргументаційній практиці, згідно з яким всі базові ідеї, закони, принципи, а також правила проведення операцій з ними повинні бути попередньо виявлені, визначені, систематизовані, застосування і перших, і других буде зведено до дедуктивного виводу, називається дедуктивізмом, або дедуктивною нормативністю. Дедуктивізм, як результат антипсихологістської спрямованості розвитку логічного знання, претендує на роль універсального стандарту нормативності. У процесі виведення з необхідністю висновку із засновків зміст самих засновків залишається незмінним. Формальна строгість усього умовиводу базується на заздалегідь встановлених правилах, що використовуються як норми побудови міркувань, – правилах дедуктивного виводу. За таких умов всі недедуктивні міркування автоматично вважаються

неправильними, тобто такими, що не відповідають дедуктивному стандарту.

Оскільки істотним завданням юридичної аргументації є забезпечення, наприклад, вимоги або рішення, дедуктивізм як теорія нормативності критикувався дослідниками норм та правил аргументації саме за неможливість вирішити проблеми обґрунтування юридичного рішення.

У багатьох випадках нормативні висловлювання як висновки в юридичному міркуванні не є строго логічними висновками, які отримують з існуючих норм-формулювань та описань фактичних ситуацій. Це відбувається через амбівалентність юридичної мови, можливість конфлікту між нормами, існування випадків, коли описання ситуації не підпадає під жодну з існуючих правових норм, а також випадків, коли судові рішення виявляються протилежними букві закону.

Юридичне судження, що логічно впливає з нормативних суджень, які виражають певні існуючі норми закону, в кон'юнкції з судженнями факту, може бути представлене як обґрунтоване в термінах зазначених суджень. Проблеми в обґрунтуванні прийнятого рішення виникають у тому випадку, коли це рішення логічно не впливає з кон'юнкції нормативних суджень та суджень факту.

Дослідники правової аргументації розглядають такі три взаємопов'язані проблеми. Перша полягає у можливості виявлення логічних правил, згідно з якими перехід від нормативних суджень та суджень факту буде допустимим, обґрунтованим, навіть у випадках, коли юридичне судження не впливає дедуктивно з них. Друга проблема виникає у разі виявлення додаткових обставин розглядуваної ситуації, крім вже аналізованої кон'юнкції нормативних суджень та суджень факту. Тоді юридичне судження впливає логічно з кон'юнкції зазначених нормативних суджень та суджень факту, а також додаткових нормативних висловлювань<sup>4</sup>. Третя проблема – як встановлюються відношення між тими ціннісними судженнями, що залучені до процесу обґрунтування та відображають існуючі норми. Крім того, чи можливо виявити критерії, згідно з якими не виконання однієї норми є припустимим за умови виконання іншої, більш важливої.

Виходячи із зазначених проблем обґрунтування юридичного рішення, теоретики аргументації виділяють три головні недоліки дедуктивізму.

По-перше, те, що визначають, як перевагу дедуктивізму, а саме – строгість висновку, має ще й негативний бік. Зазначена строгість не передбачає градації аргументів за логічною силою. Якщо правил умовиводу дотримано, тоді висновок впливає з необхідністю, у правовому випадку – цього не відбувається. Відповідно до дедуктивізму, інших варіантів не існує. Отже, дедуктивна нормативність не може бути прийнятною для цілей аргументації, під час якої відбувається обмін різними за ступенем прийнятності аргументами. Дедуктивізм не дає можливості знайти компроміс між аргументами за та проти. Хоча у процесі аргументативної дискусії застосування дедуктивного методу як логічного інструмента є релевантним.

По-друге, дедуктивізм як нормативний ідеал претендує на роль єдиного можливого способу раціонального обґрунтування висновку. Згідно з дедуктивістською моделлю раціональності, помилки у міркуваннях являють собою неадекватне застосування логічних засобів та передбачене введення в оману. Все, що відхиляється від зазначеного ідеалу, визнають алогічним. Відомі теореми К.Гюделя та подальший розвиток логічного знання свідчить на користь відносності дедуктивістського ідеалу. У сучасних дослідженнях у сфері аргумента-

ції в поняття "помилка" вкладається інший смисл. Відповідно до цих досліджень, помилки у міркуванні є невідповідністю між цілями, правилами, а також тактикою, яку використовують в аргументації<sup>5</sup>.

По-третє, дедуктивізм заявляє про себе як про найефективніший засіб диференціації правильних та неправильних міркувань. Проте існує методика, що дозволяє більшості аргументів перетворити в обґрунтовані. Нескладна операція додавання відсутнього засновку в ентимемі як різновиду неповного умовиводу, перетворює неповний аргумент у дедуктивно бездоганний.

У процесі розвитку логічного знання з'явилася велика кількість формалізованих логічних теорій. У дослідженнях, присвячених формальній логіці та праву головно увагу приділяють застосуванню формальних систем для аналізу та оцінки правових міркувань. Виходячи з основних завдань нинішнього етапу розвитку загальної теорії аргументації, а саме – дослідження ідеальних моделей раціональної аргументації, у тому числі раціональних критеріїв її прийнятності, що стосуються різних областей життєдіяльності, вирізняють два найбільш суттєві недоліки логічного підходу до аналізу правової аргументації. По-перше, це обмежений ресурс аналізу та оцінки правової аргументації. Йде мова про виключно формальну обґрунтованість. По-друге, – неминучість інтерпретації правової аргументації у процесі її реконструкції, що передбачає дотримування лише однієї з можливих моделей, а інші не беруться до уваги. За такого підходу, реконструкція залежить від коректності інтерпретації та формалізації. Зазначена реконструкція розглядається як завершена послідовність аргументів. Від дискусійного, інституціонального та контекстуального характеру висунутих аргументів абстрагуються.

У формальній логіці все, що породжує суперечність, повинно усуватися. Аналітичному аргументу притаманна властивість несуперечливості або самоочевидності, чого не можна сказати про діалектичний аргумент. Останній можна розцінювати як сильний чи слабкий, релевантний чи нерелевантний.

Саме як критична реакція на домінування логічного (формального) підходу до правових міркувань, що має зазначені недоліки, виник риторичний підхід. Головними представниками цього підходу є Хаїм Перельман та Стефен Тулмін. На відміну від логічного підходу, риторичний підхід фокусує свою увагу на матеріальних аспектах процесу аргументації. Правову аргументацію розглядають як спробу переконати конкретну аудиторію у прийнятності певної правової точки зору. Раціональність аргументації залежить від прийнятності її для цієї аудиторії, на яку вона розрахована. Підкреслюючи діалогічність аргументативних процесів взагалі та правових зокрема, Х. Перельман, називаючи свій підхід "Новою риторикою", звертає увагу на необхідність урахування специфіки адресатів аргументації. Як важливі моменти переконливості, Перельман виділяє усталені в суспільстві погляди різного роду, базові правові принципи, на яких ґрунтується законодавство та правозастосування, способи правової аргументації, такі, як аргумент з аналогією та аргумент від супротивного<sup>6</sup>.

Автор концепції "логіки, що працює" ("working logic") С.Тулмін у своїх дослідженнях вивчав предметно-прикладні критерії прийнятності нормативної аргументації відносно залежності обґрунтованості нормативної аргументації від області її застосування. На думку Тулміна, різні юридичні процедури мають різноманітні критерії прийнятності аргументів, оскільки як матеріальні критерії прийнятності, так і процедури правової аргументації взаємозв'язані та залежать від конкретної галузі

застосування та від специфічних для цієї галузі матеріальних критеріїв.

Тулмін вважає, що основними елементами юридичного рішення, за допомогою яких отримують висновок, є фактичні судження, обґрунтування (warrants), що спираються на певні підтримки обґрунтувань<sup>7</sup>. Обґрунтування Тулмін розуміє як прикладні правила, що у своїй галузі санкціонують перехід від фактичних суджень до висновку. Ці правила можуть застосовуватися лише за умови відсутності винятків щодо їх застосування. Обґрунтування, що є індуктивними узагальнюючими судженнями, мають бути підкріплені наявністю чи відсутністю певних зв'язків, відношень, закономірностей у цій галузі. Такі закономірності слугують підтримками обґрунтувань та санкціонують прийняття їх як засновків.

С.Тулмін вирізняє два види аргументів: аналітичні та формальні. У формальному аргументі обґрунтування саме санкціонує висновок, не спираючись на ту чи іншу підтримку. В аналітичному аргументі висновок впливає з фактів та суджень про закономірності, у протилежному випадку висновок впливає з них змістовно. Головною особливістю такого аргументу є формальна обґрунтованість висновку. У чистому вигляді аналітичні аргументи зустрічаються рідко. Тулмін критикував дедуктивізм за те, що саме аналітичні аргументи, які побудовані за принципами зазначеної теорії нормативності, виступають зразком аргументації взагалі. Це, на його думку, сталося через те, що логіки зосередились тільки на аналітичних аргументах, не розглядаючи формальні.

Основним недоліком риторичного ідеалу нормативності є його описовість. Риторичні теорії не передбачають строгі нормативні межі, не пропонують ефективні методики оцінки аргументації, тому й мають малу практичну цінність. Оскільки риторичний підхід повністю орієнтований на матеріальні аспекти аргументації, то формальні критерії раціональності, основну увагу яким приділяють у логічному підході, які є основою для універсалізації норм, залишають поза полем дослідження. У риторичному ідеалі нормативності правильність аргументації визначають тим, яка аудиторія складає фокус-групу, тобто правильність прирівнюють до ефективності. Таким чином, критерії прийнятності такої аргументації стають вельми відносними. Строгість та визначеність висновку залишаються перевагами логічного підходу. У риторичному підході дедуктивістська строгість ідеалу обертається ситуативною прийнятністю. Крім того, у зазначеному підході, як і в дедуктивізмі, відсутні градації прийнятності аргументів. Такий недолік дедуктивізму, як відсутність обґрунтування введення засновків, у риторичному підході також зводять до конвенціоналізму.

До 1970 року в літературі з юридичної аргументації логічний та риторичний підходи були домінуючими дослідницькими традиціями<sup>8</sup>. З 1970 року розвивається прагма-діалектичний підхід до аналізу правової аргументації. Головним завданням цього підходу було подолання недоліків логічного та риторичного підходів. Найбільш відомими представниками діалектичного підходу до аргументації є Роберт Гроотендорст, Франс Ван Еємерен, Евелін Т. Фетеріс, Жозе Плаг. Згідно з прагма-діалектичним підходом, правову аргументацію розуміють як різновид дискусії. Відповідно до історичних традицій діалектики, аргументацію вважають частиною діалогу пропонента, який захищає певну точку зору та опонента, який критикує її. На відміну від логічного підходу, в якому аргументація є монологічною, у прагма-діалектичному підході аргументація має діалогічну природу. Розгляд правової аргументації як критичної дискусії з використанням додаткових правил у цілях вирішення спірних правових ситуацій на раціональній осно-

ві становить специфіку прагма-діалектичного підходу до правової аргументації.

Сучасна теорія права, представниками якої є Р.Алексі, А.Аарніо, А.Печенік, виходить з діалектичного підходу до раціональності. У Р.Алексі основою аналізу правового дискурсу виступає практична раціональність, яка виражається в тому, що нормативне судження, яким є будь-яке юридичне рішення, вважається прийнятним тільки як результат раціональної дискусії. А.Аарніо та А.Печенік вважають, що процедура обґрунтування у праві з необхідністю діалогічна.

У прагма-діалектичному підході до правової аргументації раціональність правової дискусії визначається не тільки формальною процедурою проведення дискусій, що висуває об'єктивні критерії раціональності, та прийняття рішень, але й принципними настановленнями конкретної соціальної групи.

Згідно з прагма-діалектичним підходом, діалектичні критерії раціональності визначені у межах теоретичної моделі правової аргументації, наявність якої робить можливим раціональну реконструкцію правових аргументів з метою критичного аналізу аргументів.

Прийнятність правової аргументації визначається на основі формального, матеріального та процедурного критеріїв. Аргументація, що відповідає формальному критерію, повинна представлятися у вигляді логічно обґрунтованого умовиводу та відповідати критерію універсалізації. На думку теоретика права Алексі, логічна обґрунтованість є базовим критерієм також для зовнішнього обґрунтування нормативної аргументації, оскільки процедура обґрунтування прийняття тих чи інших аргументів повинна бути логічно обґрунтованою. Проте інші класики теорії правої аргументації вважають, що центральну роль у зовнішньому обґрунтуванні відіграють соціальні аспекти. Йдеться про оцінювання можливих соціальних наслідків нормативних суджень, що прийняті як засновки.

Зазначені критерії прийнятності ближче матеріальним аспектам оцінки правової аргументації, до якої традиційно відносять декілька типів процедур. Визначають, що аргумент повинен ґрунтуватися на діючій нормі закону. У зв'язку з цим, головними проблемами є необхідність інтерпретації норми закону таким чином, щоб правило логічно випливало з неї, а також ідентифікація того, що вважається у цьому випадку нормою закону, тільки та норма, що діє в межах існуючого кодексу, або, поза цим, діюча на основі прецеденту. В обох випадках процедура обґрунтування аргументу через норму закону є логічною.

Відповідність прийнятій концепції раціональності є найважливішою умовою процедурної обґрунтованості аргументації. Головними принципами такої раціональності вважають: послідовність, ефективність, несуперечливість, узагальненість, щирість. Ці правила достатньо ві-

домі, вони слугують для обґрунтування прийняття (не-прийняття) у процесі дискусії різного роду прихованих передумов. На сьогоднішній день зазначені правила є органічною частиною підручників з теорії аргументації.

Таким чином, представники прагма-діалектичного підходу, коректуючи недоліки та використовуючи переваги риторичного підходу, пропонують багатоступеневий нормативний ідеал. Кожний сегмент стандарту аргументативної дискусії повинен здійснюватися з урахуванням відповідних норм. Тим самим стає відносно можливою градація прийнятності аргументів. Стандарт претендує на більший ступінь демократичності порівняно з тотальністю дедуктивізму. Наявний високий нормативний потенціал у галузі обґрунтування прийнятності аргументів. Проте всі ці переваги можуть реалізовуватися лише за умови прийняття самого стандарту, який розуміють як нормативний ідеал та єдиний можливий тип раціональності.

Підводячи підсумок, треба підкреслити, що зазначені недоліки логічного (формального) підходу до аналізу правової аргументації, визначили межі застосування такого підходу та зумовили появу риторичного та прагма-діалектичного підходів. Значущість кожного з розглядуваних підходів може варіюватися залежно від конкретної ситуації, тобто мети проведення аналізу правової аргументації. Йдеться про необхідність визначення ролі кожного з трьох існуючих підходів в аналізі правової аргументації. Щодо логічного підходу, то, розглядаючи аргументацію як обґрунтування дії, а не як процес, треба зазначити, що дедуктивна обґрунтованість виступає необхідною умовою для раціональної обґрунтованості правової аргументації. Якщо виходити з того, що фокусування логічного підходу на формальних критеріях прийнятності правової аргументації не є її недоліком, а може розглядатися одночасно й як визначення межі використання формально-логічних засобів у зазначеній аргументації, так і як перевага логічного підходу перед іншими саме у цій сфері, тоді необхідно говорити про релевантність застосування кожного з трьох підходів. Логіка може виступати інструментом аналізу, перевірки та реконструкції аргументації.

<sup>1</sup>Alexy R. A theory of legal argumentation. – Oxford, Clarendon Press, 1989. – P.228; <sup>2</sup>Еемерен ван, Франц Х., Гроотендорст Р. Речевые акты в аргументативных дискуссиях. – СПб, 1994. – С.14; <sup>3</sup>Perelman, Chaim. Logic and Rhetoric, in: Modern Logic – a survey. D. Reidel Publishing Company, 1980. – P.457–463; <sup>4</sup>Alexy R. A theory of legal argumentation. – Oxford, Clarendon Press, 1989. – P.2; <sup>5</sup>Еемерен ван, Франц Х., Гроотендорст Р. Речевые акты в аргументативных дискуссиях. – СПб, 1994. – С.197–198; <sup>6</sup>Perelman, Chaim. Justice, law and argument. D. Reidel Publishing Company, 1980. – P.150–159; <sup>7</sup>Toulmin S. The uses of argument. – Cambridge University Press, 1958. – P.98; <sup>8</sup>Feteris, Evelyn T. Recent development in legal argumentation theory: dialectical approaches to legal argumentation / International Journal for the Semiotics of law VII/20. 1994. – P.134–153.

Надійшла до редколегії 27.04.2005

О.Д. Яневський, асп.

## РЕЛІГІЯ ТА МАС-МЕДІА В УКРАЇНІ: МІЖДИСЦИПЛІНАРНИЙ ПІДХІД

*Стаття присвячена проблемі взаємин релігії і мас-медіа в Україні, яка актуалізується зростаючою роллю релігії в українському суспільстві і відповідного висвітлення цих процесів в ЗМІ. Враховуючи те, що відносини між цими двома об'єктами наукового дослідження є достатньо складними, інколи навіть конфліктними, автор пропонує конструктивну модель мирного співіснування релігії і ЗМІ.*

*The article is devoted to the problem of relations between Religion and Mass Media in Ukraine which is actualized by the growth of religion impact on Ukrainian society and its Mass Media describing. Taking into account a difficult and even conflict interactions between these two objects of the scientific research author proposes the constructive model of peaceful coexistence Religion and Mass Media.*

Заявлена тема донедавна не входила в поле наукових зацікавлень дослідників. Релігія розглядалася як

пережиток минулого, якому не потрібно приділяти жодної уваги, в т.ч. і з боку ЗМІ, оскільки вона приречена на зни-

кнення. Тому релігієзнавці радянського періоду не вивчали проблему взаємин релігії і мас медіа. Ситуація змінилася останніми роками, коли демонтаж берлінського муру зняв залізну завісу не лише в економічній і соціально-політичній сфері життя центрально- і східноєвропейських країн, але й у свідомості їх народів. Кардинальних змін зазнала релігійна сфера, що поставило перед ЗМІ особливі завдання: об'єктивно інформувати суспільство про історію, сучасний стан, існуючі проблеми міжрелігійних і державно-церковних відносин. Незважаючи на те, що сьогодні про свою віру в Бога заявляє 72 % населення України, існує безліч Інтернет-сайтів, періодичних видань (понад 200), телевізійних програм, Україна виявилася зовсім неготовою до викликів релігійного плюралізму в мас-медійній сфері. Так, українське суспільство, в цілому, індиферентне до релігійних питань навіть в умовах релігійного відродження, про що свідчить частота звернень світських мас-медіа до теми "Релігія" – 1 %<sup>1</sup>. Загально духовна вартість релігії в мас-медіа обмежується її впливом та значенням в політичному житті країни. Українська журналістика (за деякими винятками) і досі не виконує своє призначення – об'єктивного інформування суспільства. Все це призводить до того, що в Україні фактично відсутні потужні релігієзнавчі бази даних та портали, хоча потреба, нехай і вузько ситуативна, в їх наявності у журналістів надто висока. Існуюча криза в релігійно-мас-медійних відносинах пояснюється і тим, що в Україні катастрофічно не вистачає висококваліфікованих журналістів, які неупереджено б інформували про релігійне життя.

Немає соціального попиту на достовірну, інформацію про релігію. Ця сфера – не цікава для пересічного українця, чий інтерес в більшості своїй знаходиться в соціально-економічному і політичному спектрі. Це стосується як невіруючих (але це пояснимо), так і віруючих, які частково свій інтерес до духовних питань задовольняють релігійними виданнями, а тому не дуже потребують світських мас-медіа про релігію. Власне, конфесійні мас-медіа в силу того, що релігійні організації усвідомили необхідність мати свої потужні друковані органи і сайти, почали стрімко розвиватися в Україні, але більшість з них обмежена фінансовими, технічними і кадровими ресурсами для реалізації своїх проєктів. Про все це варто було б замислитися дослідникам, які чомусь, на відміну від своїх західних колег<sup>2</sup>, такої зацікавленості не виказали. Серед вітчизняних звернень до теми можна назвати лише декілька статей<sup>3</sup>, які виявилися корисними при написанні цього матеріалу.

Для пояснення ситуації, яка склалася у стосунках між ЗМІ та релігією, слід зазирнути в історію, поставивши перед собою декілька питань: (1) чи існувала релігійна журналістика в Україні до 1991 року? Особливо в радянський період? Тобто, чи можемо ми, звинувачуючи сучасну журналістику у відсутності достойних авторів і цікавих матеріалів, апелювати до якоїсь традиції в минулому? (2) як розвивалася релігійна журналістика в останнє десятиріччя, які для цього були створені або навпаки – не створені умови? Чи в принципі нова українська журналістика могла і може бути в релігійних питаннях об'єктивною, а чи вони приречена виконувати чийсь ідеологічні замовлення? (3) як взагалі слід писати про такі "тонкі матерії", якими є релігія та віра, чи можемо ми говорити про якісь обмеження етичні, коли йдеться про духовне персональне життя, якусь політкоректність, коли йдеться про цілу церкву чи конфесію, чи має мати релігійна журналістика якийсь кодекс тем, способів подачі матеріалу, певні коди, спеціальну релігійну мову тощо.

Даючи відповіді на такі не прості питання, треба визнати, що говорити про українську релігійну журналістику як історичне явище дуже проблематично. 19 століття, не кажучи про далеке 18 чи навіть 17, для нас постає взагалі *tabula rasa* (білою дошкою).

Без сумніву, в історії України існували і релігійні газети, і релігійні журнали. Церковні новини заповнювали інформаційний український простір, оскільки релігія була важливим фактором державного і народного життя. Нам дуже мало відомо про те, в якому стані тоді перебувала журналістика, хто писав, про що і як. Але загалом можна вважати, що характер відносин між мас медіа і релігією, що склалися на українських теренах Австро-Угорської імперії та Польської держави або Росії, визначався пануючою владою. В ситуації, коли Україна була поділена між державами, з абсолютною відмінними конфесійними орієнтаціями, з кардинально протилежними концепціями державно-церковних відносин, а отже і розумінням ролі мас-медіа ("писак") в житті народу, звернення до цієї дратівливої теми було вкрай небезпечним. Будь-що про релігію в Україні сприймалося як вияви українського сепаратизму, який нещадно прискіпався (наприклад, Валуєвський указ російського імператора, за яким було дозволено писати і видавати про побут "малоросів" **не українською мовою**).

Більш наближене 20 століття демонструє складну палітру взаємин мас-медіа і релігії. Але в цілому між ними існували не дуже дружні відносини. В Україні, території якої належали різним державам, зокрема радянській та польській – заборонялося, гласно чи негласно, писати на релігійні теми.

Релігійне питання було тісно пов'язане із національними проблемами, а отже сприймалося як небезпечна для цілісної держави тема. І польська, і радянська влада вбачала у зацікавленості журналістики релігією віковичний сепаратизм українців.

Ситуація в радянській Україні ускладнювалася тим, що частіше всього конкретну релігію розглядали як "антисоветскую нелегальную организацию, проводившую активную вражескую работу", а тому на законному підґрунті її сповідники "подлежали выселению в отдаленные районы Сибири и Крайнего Севера". За таким звинуваченням було засуджено тисячі православних і католицьких священиків, владик, протестантських пасторів. Точно відомо, що постраждало "8576 осіб або 3048 сімей" свідків Іегови<sup>4</sup>. Як бачимо, українська журналістика можлива була лише в рамках російсько-радянської парадигми. Характерним проявом останнього було те, що ідеологічно релігія подавалася як тимчасове явище, яке безповоротно буде подолане найближчим часом, яке якщо й існує, то як пережиток, пляма темного минулого. Тому будь-яка інформація про релігію мала негативне забарвлення, оскільки мала виховувати атеїстичну свідомість у члені суспільства. Тут ми скоріше можемо говорити про антирелігійну журналістику.

У радянський час вкрай обмежувався і контролювався вихід релігійних видань. Офіційно виходив один-єдиний релігійний журнал українською мовою "Православний вісник". Всі інші релігійні видання попадали в Україну нелегально, як правило, із діаспори – Канади, США, Західної Європи.

Але що ми знаємо про неї, про ту журналістику, яка фактично залишалася по той бік кордону і ставала учасницею прихованого медійного процесу. Особисто займаючись історією української журналістики в Югославії між двома світовими війнами на основі архівних матеріалів, я прийшов до висновку, що на шпальтах тогочасних двох видань "Рідного Слова" та "Руських Новин" тема релігійного життя була дуже важливою, оскільки

релігія виступала як ідентифікатор етнічності, духовності, державності українців. Проте добре було б підняти архівні матеріали не лише Югославії, але й тієї ж Канади, США, Західної Європи. На превеликий жаль, цей культурний пласт мало вплинув на формування сучасної релігійної журналістики.

Пізніше, коли вірити було дозволено на державному рівні, що зафіксував новий закон "Про свободу совісті та релігійні організації" (1991) і що підтвердила здобута українська незалежність, релігія хоч і стала об'єктом зацікавленості з боку мас-медіа, але довгий час до неї ставилися по-атеїстичному – як до маргінального явища. І досі релігійні теми – в іншому, другорядному, в культурі, дозволі. Коли релігія входить в сферу зацікавленості якихось політичних сил, її починають використовувати для з'ясування позицій, співвідношення сил тощо. Скажімо, поділяючи релігію на "нашу рідну" та "іхню, яка весь час нас гнобила і прагне відібрати у нас довгоочікувану незалежність", релігія стає заручником в руках людей, які дещо площинно уявляють собі природу і функції релігії як духовного феномена.

Як же розвивалася релігійна журналістика в останнє десятиріччя? В роки незалежності держави? З релігійною журналістикою – точніше, журналістикою на релігійні теми відбуваються ті самі процеси, що і з Україною загалом. Вона знаходиться в ситуації самовизначення, пошуку своїх орієнтирів, цілей, задач. Але можемо говорити про те, що намічаються два основних підходи (шляхи): конфесійний та світський.

Конфесійний напрямок представлений профільними виданнями, які належать тій чи іншій релігійній організації (наприклад "Вартова Башта", "Український православний вісник", "Україна православна" тощо). Світський підхід демонструють журналісти, які працюють в світських виданнях ("Дзеркало Тижня", "Пік", "Сьогодні", "Факти", "Релігійна панорама", "Людина і світ", "РІСУ" і т.п.).

Різниця між конфесійним та світським підходами полягає в тому, що, у першому випадку, матеріал подається з позицій конфесії і ті чи інші події трактуються через призму віри автора, тобто, як правило, тут завжди присутній апологетичний момент. Світськість передбачає позаконфесійність, плюралістичність, об'єктивність в подачі інформації про ті чи інші події. Бажано і в аналізі чи трактуванні подій при світському підході утримуватися від конкретних віросповідних оцінок чи яскраво вираженої атеїстичної орієнтації. Бувають ситуації, коли журналіст заявляє про свою світськість, проте пише з антикатолицьких (православних, іудейських, мусульманських тощо) позицій. І цілком можливий варіант, коли журналіст належить до певної конфесії, а подає матеріали клерикально не заангажовані. Такий піділ можна назвати доволі умовним, проте як метод підходу, який допоможе структурувати напрямок і заявити про його існування, є можливим.

Які теми входять до кола інтересів релігійної журналістики? Якщо говорити дуже узагальнено, то в більшості своїй журналісти пишуть про наступне:

1. Історія і сучасний стан окремих церков, релігійних напрямків. Немало публікацій виходить до певних релігійних свят (більшість християнських – Великдень, Різдво, але можна прочитати про мусульманський Рамадан та іудейську Рош а-Шану), про важливі події в житті церкви (візит Папи Римського, зустріч релігійних лідерів із представниками влади, політичних сил, державні нагороди, освячення храмів тощо). Понад половину публікацій присвячено новим релігійним течіям, як правило, викривального характеру. Журналісти акцентують увагу на негативних прикладах їхньої присутності в українському суспільстві.

2. Державно-церковні відносини. Останнім часом інтерес до цієї сфери суспільних відносин пов'язаний із спробами прийняття нового закону про свободу совісті і релігійні організації. За перебігом подій уважно стежать відомі журналісти і прагнуть об'єктивно висвітлювати діяльність Верховної Ради України, яка неодноразово звертається до розгляду різноманітних проектів, але ніяк не приймає остаточного рішення, оскільки депутати з різних парламентських фракцій висловлюють діаметрально протилежні думки з приводу різних законопроектів.

3. Стосунки між релігійними групами – одна з найактуальніших тем, яка постійно цікавить наших журналістів. Особливо активно обговорюється внутрішньоправославний конфлікт. В межах цієї теми піднімаються 2 основні проблеми – яка з церков є автентичною для українців і яка є канонічною. Тут думки у журналістів суттєво розходяться. У висвітленні цього конфлікту, зокрема канонічності Церкви світські ЗМІ займають або об'єктивну, або суб'єктивну позицію. Перші прагнуть взяти до уваги всі історичні факти і не маніпулювати ними, пояснюючи та роз'яснюючи ситуацію, яка склалася, а другі вважають, що саме на них лежить обов'язок довести канонічність тієї чи іншої конфесії.

Звернемося для ілюстрації сказаного до публікації в газеті "Україна Молода", де вийшов матеріал під назвою "Канонічна дуля, або Спаси та сохрани від Московської патріархії". Автор констатує простий факт неканонічності: "...вдамося до логіки московських батюшок... дві церкви: УПЦ Московського патріархату й УПЦ Київського патріархату. В останній усе теж саме, як і в московській, так само моляться священики, постяяться, дотримуються тих же церковних правил, але Київський патріархат Москва наполегливо іменує неканонічним, тобто – неблагодатним"<sup>5</sup>.

Канонічність – це, в певному розумінні, історія Церкви. З точки зору представників УПЦ МП, яку вони виклали в інтерв'ю, Українська Церква такої історії немає: "нічого українського в історії Церкви ми не зауважуємо: ні українських святинь, нічого подібного. А також немає під собою ґрунту сама організація, структура"<sup>6</sup>.

Проблема автентичності всіх трьох православних церков (УПЦ КП, УПЦ МП та УАПЦ) є важливою. На превеликий жаль, патріотично налаштовані засоби масової інформації фактично не піднімають одного з головних питань сучасної церкви – її канонічності. Поодинокі матеріали на цю тему залишаються голосом волаючого в пустелі, оскільки вони не в стані зацікавити громадськість.

4. Стан духовності, зокрема релігійності в суспільстві. Розкриваючи цю тему, журналісти прагнуть описати якість віри, зрозуміти, у ЦО вірять громадяни, як вони вірять, кому довіряють, а кому ні, з якою церквою себе ідентифікують, і як це відображається на прийнятті побутових, моральних та політичних рішеннях.

Журналісти позитивно оцінюють діяльність релігійних рухів у вихованні молоді, подоланні моральної кризи і вважають, що вона, безперечно, приносить свої результати. Водночас і тут постають деякі проблеми. По-перше, чи всім церквам дозволено виховувати нове покоління, чи немає серед них таких, що виховують не те, що потрібно Україні? По-друге – це проблема релігійної освіти, введення християнської етики в школи і теології у вузи. Висловлюються прямо полярні думки щодо релігійної освіти як панацеї від усіх духовних негараздів, а з іншого – як чергової кампанії, яка тільки відверне молодь від духовного, якщо про це їй будуть говорити на уроках, задавати домашні завдання, ставити оцінки. Поза сумнівом, молодь, у якій після розпаду СРСР не залишилося ідеалів, потребує освіти, просвіти і виховання, яке спирається на ту чи іншу традицію, і як

правило, релігійну, але тут утворюються певні законодавчі ножиці: з одного боку, Конституція вимагає духовного виховання і морального здоров'я нації, а з іншого – відокремлює церкву від держави і освіту від церкви.

Загалом, аналізуючи теми, до яких звертаються журналісти, та характер їх публікацій, реакцію віруючих і невіруючих людей на певні матеріали, можемо сказати, що українська журналістика в питаннях релігії – за поодинокими винятками – нагадує дитину, що робить лише перші кроки у пізнанні світу, радісно відкриває його для себе. За таким образним порівнянням стоять, зрозуміло, більш серйозні проблеми, а саме: журналістика не стала поки що високопрофесійною, оскільки демонструє слабкі знання загальнодоступних речей (основи віровчення, особливості культової практики тощо), не має уяви про складність сучасного релігійного процесу, перекидає історичні факти і перебіг сучасних подій, не розуміє природу релігійних явищ, переносить закони світського життя на життя церковне. Замість фокусування на загальнолюдській цінності релігії, її ролі в житті України і кожної конкретної людини, ЗМІ шукають і часто знаходять негативні прояви релігійного (когось вбили, зґвалтували, децьо вкрали тощо – "Неохаризмати обиделись... на 350 тыс. гривен"<sup>7</sup>, "Фанатик отдал богу души своей матери и маленьких детей"<sup>8</sup>, "Прежде чем меня крестить, в общине подсчитали... мою "стоимость"<sup>9</sup>), беруть активну участь в міжусобній війні релігій, конфесій і церков. Всім цим журналісти додатково ділять народ на "наших" і "не наших", на канонічних і неканонічних, традиційних і нетрадиційних, еретиків і схизматиків тощо. Релігійним організаціям важко утриматися від відповідної реакції і виповнювати заповідь любові до ближнього, приходиться "давати відсіч", реагувати, втягуючись і невольно підтримуючи релігійні конфлікти. Чи залишаються сили і час на душпастирську, благодійницьку діяльність церкви в українському суспільстві? на вирішення проблем сиріт, безпритульних, людей з обмеженою діяльністю, відновлення пам'яток архітектури, встановлення релігійного миру, духовного просвітництва серед населення?

Як же описуються, означаються сучасні відносини між мас медіа і релігією? Взаєморозуміння, дружба, співпраця, конфлікт, партнерство, неприязнь тощо?

Ми не можемо говорити про наявність або відсутність конфлікту, хоча заявили про це в самій назві матеріалу, де конфліктність і співжиття розглядається як можливі шляхи розгортання взаємовідносин медіа і релігії. Проблема полягає в тому, що стосунки між цими двома суб'єктами тільки формуються, а тому вони дуже нерівні, неоднозначні. В цілому релігійні організації не довіряють світським журналістам, бо ті – як правило – пишуть матеріали негативного змісту, часто свідомо спотворюючи факти, неправдивого їх інтерпретуючи, тим самим відверто потакаючи найгіршим очікуванням натовпу – сенсації, брудної білизни, смакування інтимних дрібниць, публічного внутрішнього роздягання і вивертання душі. Біле Братство, наприклад, декілька разів пробувало налагодити контакт з світською журналістикою, але мас медіа в черговий раз все спотворили, і тепер представники Білого Братства відмовляються виходити на контакт. Церкви конструктивно сприймають тільки комплементарні статті – і це теж проблема, а чому б не послухати справедливих і законних претензій тих, хто біля вас, кому не подобається і заважає ваша віра? Виникає питання, то хто все-таки винен? – мас медіа чи церкви? – в тому, що немає конструктивної співпраці, мирного співжиття, але не взаємоелейного, а здорового, із елементами критики, але в цілому, без сумніву, позитивного, життєстверджуючого, бо релігія закликає до визнання

людиною своїх помилок, до духовного вдосконалення, до прагнення до світу вищого, абсолютного, божественного. А від того, як зрозуміють один одного ЗМІ і Церква залежить, чи перетвориться нинішній сурогат стосунків, протистояння, бажання віднайти тільки негативне, на партнерство, метою якого є спільний успішний проект – "Щаслива Україна", що можливо тільки через знання правди – правди подій і правди життя.

Сучасна журналістика користується відомими в недавній історії методами, політизуючи та ідеологізуючи факти, на відміну від стандарту, прийнятого західною журналістикою. А це, по-перше, формат BBC – подавати дві думки, навіть якщо вони різняться одна від одної. По-друге, це правило "5W": Хто? (Who) Що? (What) Де? (Where) Коли? (When) Чому? (Why) Скільки це Коштує? (How much does it cost?). По-третє, намагання не робити висновків у матеріалі – нехай їх сам робить читач. В нашій пресі, якій вже доступними стали досягнення західних колег, ще й зараз можна прочитати образливі матеріали про "сектантів з-за кордону", "священника-филаретовця", про те, що "ряд униато-раскольниковых политиков из блока Виктора Ющенко "Наша Украина" выступили с провокационным и глупым заявлением... Член фракции "Наша Украина", бывший комсомольский деятель и погромщик православных храмов на Волыни, филаретовец Василий Червоний... Следом "проклянулась" и организация отлученного от Церкви Михаила Денисенко (УПЦ-КП). Так некто монах Евстахий (Зоря), пресс-секретарь анафемы, заявил, что..."<sup>10</sup>, "розкольников з УПЦ-КП" та "приблизники дивізії СС-Галичани в обличчі УГКЦ", "филаретовский раскол как чистое порождение унии... Борются с Православием в Украине под униатскими знаменами – занятие опасное и бесперспективное"<sup>11</sup>, "Униональные тенденции в деятельности украинских раскольников-автокефалистов"<sup>12</sup>, "Канонична дуля: або Спаси та сохрани від Московської патріархії"<sup>13</sup>, "Во время своего одиозного визита понтифик намеревался причислить к лику святых именно того самого кардинала Шептицкого, который сотрудничал с фашистами, потому что люто ненавидел Православие..."<sup>14</sup>, "Приструнить экстремистские политикорелигиозные группировки типа УПЦ-КП"<sup>15</sup>, "На біса по-пам собор", "Від мене пішов чоловік ... до Бога", "Погляд на Папу з готелю", "Священники насилують монахинь", "Сексуальні ігри в монастирях", "Лукава "злука" українського розколу", "З повій в ... попаді". Заголовок статті із "Фактов" "Свідок Єгови... гвалтував дочку", "прозелетическое шоу на исконно православной земле Киевской Руси. Это рассматривается верующими канонической Православной Церкви, как беспрецедентное... предательство интересов Православия"<sup>16</sup>, "24 июня 1812 года нашу границу пересекли войска Наполеона, 22 июня 1941 года – войска Гитлера, а 23 июня 2001 – Папа Римский Иоанн Павел II"<sup>17</sup>, "ПЗУ бросила вызов православию, включив в проходную часть предвыборного списка администратора сектантской Церкви Живого Бога. Отравив природу, зеленые ринулись в поход за отравлением душ"<sup>18</sup>...

Прикро те, що в цій ситуації подібні випадки дозволяють собі всеукраїнські газети та видання, які вважаються інтелектуальними. Чи таке допустиме в демократичному суспільстві, хіба воно суспільство має право всездозволеного ображення віруючих людей? На наш погляд, це відбувається через те, що деякі журналісти вважають за доцільне використовувати при створенні матеріалів систему "views not news" (погляд, а не новини) замість "news not views" (новини, а не погляд). Крім того, українці досі є заручниками історичних міфів, створеними не без допомоги тих самих ЗМІ. В цій ситу-

ації, головним чинником є не важливість інформації, а її позиціонування у системі "свій-чужий".

У цілому ми не говоримо про ВСІХ журналістів та про ВСІ засоби масової інформації. Без сумніву серед них є такі, чиї об'єктивні та аналітичні, справді талановито написані і цікаві матеріали чекаєш і читаєш, слухаєш, дивишся із захопленням (Клара Гудзик, Катерина Щоткіна, Віктор Єленський, Юрій Дорошенко, Володимир Качур, Тарас Антошевський). Але це, скоріше, виняток із загального правила.

З'ясовуючи причини проблем, що існують у відносинах між світськими ЗМІ та релігією, можна виділити такі: (1) незацікавленість самих релігій в світській інформації про них; (2) недовіра з боку церков світським ЗМІ; (3) малопомітна присутність церков в українському суспільстві, їхня закритість, замкненість, орієнтація на життя всередині громади, що формує незацікавленість суспільства до того, що робиться в церквах; (4) залежність релігії від політики взагалі, залежність деяких церков від певних політичних сил (партій, блоків, лідерів, країн), а це розпалює протистояння не тільки по лінії церква-церква як релігійна інституція, але й церква-церква як політично орієнтована організація; (5) використання релігій в своїх вузьких цілях державними, громадськими, політичними діячами; (6) конфесійна заангажованість мас-медіа, протекціонізм певним релігійним течіям, матеріальна або політична залежність; (7) тиск з боку тих чи інших релігійних рухів та мас-медіа, очікування тільки комплементарних публікацій, замовлені матеріали, явне бажання церков використати ЗМІ для проповіді, прозелітизму, втручання в редакційну політику видань; (8) відсутності професійних журналістів з релігійної тематики; (9) навмисне замовчування та неподання інформації про ту чи іншу релігійну організацію, або спотворення цієї інформації.

Чи є можливість зламати сьогодинішню систему відносин, в основі яких часто лежать неосвіченість, ксенофобія, нігілізм, неприйняття чогось нового або відмінного від звичного, іншого, критичного?

Співжиття між релігією та медіа можливе, більше того – воно необхідне, просто іншої альтернативи немає. Щоправда, воно вимагає виконання певних умов, принципів, своєрідного кодексу, а отже чималих зусиль як з боку журналістів, так і релігійних організацій. Має бути взаємовідповідальність за те, що і як повідомляється. Незалежно від вашої світоглядної орієнтації, кожна людина повинна сприйматися неповторною, унікальною цінністю чи як такою, що закладена і визначена Богом, чи як такою що самоцінна сама по собі. Ця похідна теза тягне за собою визнання наступного: люди вільні у виборі своєї віри та невіри. Відповідно, слід ПОВАЖАТИ та ПРИЙМАТИ вибір іншої людини, мати на увазі, що всі люди різні і не завжди хочуть сповідувати вашу філософію життя або сприймати Бога через призму церкви, якоїсь конкретної, в тому числі і вашої. Цілком можливе, що їй ближче синагога, мечеть, ашрам чи моли-

товний будинок. Крім того, заслуговує пошани не тільки вибір, а й слідування йому, тобто вияв релігійності, дотримання певних обрядів, ритуалів, заборон, правил поведінки, якими б вони дивними не здавались, якими б чужими вони не виявлялись щодо того, у ЦО ми віримо і ЯК ми це сповідуємо і вшановуємо. А це означає, що бажано утримуватися від оцінок, від позиції такого собі арбітра, знавця істини. Закони ЗМІ передбачають дотримуватися прийнятої системи подання інформації за формулою "news not views".

Тут, на наш погляд, слід використати досвід взаєностосунків між релігією та медіа, які склалися в тих, країнах, де цей досвід можна описати як "політкоректний". На нашу думку, для формування нормальних – партнерських, демократичних, взаємозацікавлених та гідних стосунків у системі "медіа-релігія" і переходу від конфлікту і байдужості, протистояння до співжиття, слід поважати вибір людей, враховуючи позитивний історичний досвід попередників і сучасний досвід західної і власної журналістики, намагатися інформувати Україну об'єктивно, толерантно, не заангажовано, брати до уваги всі думки, які існують. Бажання встановлення нормальних стосунків між медіа та релігією, формування конструктивних відносин між ними, які б враховували взаємне зацікавлення і розуміння власних завдань, позитивно впливатиме на миротворчий соціально-політичний клімат всередині країни, до якого ми всі прагнемо.

<sup>1</sup>Релігійна свобода: мас-медіа, школа і церква як суспільні фактори утвердження. Науковий щорічник. / За загальною редакцією А.Колодного. – К., 2000. – С.69; <sup>2</sup>Антошевський Т. Релігійні мас-медіа в Україні. – <http://www.risu.org.ua/ukr/religion.and.society/religmasmedia/>; Религия и СМИ.Справочно-информационный портал. – <http://www.religare.ru/section118.htm>; <sup>3</sup>Religion and Media (Cultural Memory in the Present) by Hent De Vries (Editor), Samuel Weber (Editor). – New York, 2000; American Evangelicals and the Mass Media: Perspectives on the Relationship Between American Evangelicals and the Mass Media by Quentin Schultze (Editor)/ – Chicago press, 2002; Quentin J. Schultze. Christianity and the Mass Media In America: Toward a Democratic Accommodation/ – Michigan State University Press, 2003; Journal of Media and Religion (2002–2003); Greg G. Armfield. A Structural Equation Model of Religiosity Effect on Mass Media Use and Civic Participation. – Columbia University, 2003; Cheryl Casey. Religion News and Cultural Categories: The Intersection of Religion, Media, and Culture in Journalism – New York University, 2000; Lynn Schofield Clark. Religious Socialization and the Media: A Qualitative Study of How Baby Boomers View the Entertainment Media as a Cultural Resource for Parenting. – New York, 1999; Guy Golan. Press Freedom and Religion: Measuring an Association Between Press Freedom and Religious Composition – Louisiana State and Colleen Connolly-Ahern, Florida, 2003; Martin Yina and Tony Rimmer. Journalism in Service to the Church. – California State-Fullerton, 2002, etc; <sup>4</sup>Операція "Север" // Киевские Ведомости. – 2001. – Апрель; <sup>5</sup>Україна Молода. – 2001. – 30 серпня; <sup>6</sup>Одеське православне братство перетворюють на "священну дружину" // Українська Думка. – 2000. – 2 листопада; <sup>7</sup>Летопись Православия. – 2002. – № 12 (119); <sup>8</sup>Сегодня. – 2001. – 8 ноября; <sup>9</sup>Факты. – 2003. – 3 января; <sup>10</sup>Святых вывозят килограммами // Начало. – 2003. – № 2 (30); <sup>11</sup>Комуніст. – 2001. – 17 травня; <sup>12</sup>Радонез. – 1997. – № 2 (46); <sup>13</sup>Україна Молода. – 2001. – 30 серпня; <sup>14</sup>Низкая мода не от кутюр, а от конъюктур // <http://www.orthodox.org.ua>; <sup>15</sup>Отлучен и очень опасен // <http://www.orthodox.org.ua>; <sup>16</sup>Комуніст. – 2001. – 6 червня; <sup>17</sup>Заединщики // Новый Век. – 2001. – 23 июня; <sup>18</sup>Православие не для ПЗУ! // Столичные Новости. – 2002. – № 07 (203).

Надійшла до редколегії 12.10.2004

## ПОЛІТОЛОГІЯ

В.В. Давиденко, канд. філос. наук

### СОЦІАЛЬНИЙ ДІАЛОГ ЯК ІННОВАЦІЙНИЙ РЕСУРС СТАЛОГО РОЗВИТКУ СУСПІЛЬСТВА

*У статті розглядаються актуальні проблеми соціального партнерства.*

*This article is about actual problems of social partnership.*

Сучасне суспільство переживає період динамічних політичних та соціально-економічних змін. Воно з великою швидкістю трансформується в нову, так звану пост-

індустріальну цивілізацію. Складність подібних суспільних перетворень, які проходять в усьому світі, не дає можливості в повному обсязі виявити визначальні чин-

ники її розвитку. Важко спрогнозувати основні джерела її творення. До цього часу серед провідних фахівців – політологів та економістів – не досягнуто єдності, що ж є ключовим у цих перетвореннях: політичні реформи і структурні зміни, глобалізація і технологічний прогрес чи нові внутрішні мотиви людини, яка прагне, поряд з підвищенням матеріального добробуту, до відстоювання власної гідності, вдосконалення особистості.

Для описання нової соціально-політичної та економічної реальності з другої половини ХХ століття вчені і політики використовували різні терміни, в межах яких, на їх думку, простежується результат – "цивілізація третьої хвилі" (О.Тоффлер), "суспільство послуг" (Ж.Фурастьє), "постіндустріальний капіталізм" (Р.Хелбронер), "технотронне суспільство" (З.Бжезінський), "інформаційне суспільство" (Й.Масуда, Д.Белл) або "суспільство інформатики та високих технологій" (Дж.Неебіт), "суспільство достатнього життєвого рівня" (Д.Пітерс, Дж.Бергман) або "суспільство загального добробуту" (В.Бевєрідж). Але, разом з тим, незалежно один від одного, практично всі вони констатують, що не існує іншого шляху прогресу, крім приведення основних економічних і управлінських систем, як у відповідність із конкуренцією на міжнародному рівні та вимогами інвестиційної привабливості, так і стосовно іншого аспекту динамічної ситуації в економіці – створення сприятливих умов для розвитку демократичного устрою в усіх ланках і на усіх рівнях соціально-економічних відносин.

Незважаючи на відмінності у термінах, дослідники майже одноставно відзначають наявність таких рис, які є характерними для перспективи розвитку суспільства: (1) утвердження та зростання нового класу професіоналів та спеціалістів "технічного профілю" як найбільшої групи людей, зайнятих в економіці; (2) зростання залежності розвитку суспільства від успіхів у галузі теоретичного знання, реалізації інтелектуального продукту; (3) суттєві зрушення в суспільному поділі праці; (4) готовність потужних корпорацій до нововведень. Створення соціального середовища для працівників на противагу жорсткій організації та дисципліні праці, врегулювання взаємовідносин керівників і підлеглих; (5) зростання ролі "інтелектуальних інституцій" (університетів, академій, науково-дослідницьких центрів тощо), які забезпечують накопичення та розвиток теоретичного та фундаментального знання; (6) усвідомлення суспільством неможливості подальшого економічного зростання заради самого зростання, що веде до знищення природи, марнотратства ресурсів, які не можна поновити, розуміння необхідності збалансованого зростання, яке базується на гармонії з природою.

І, звичайно ж, в усьому переліку констатація змін, пов'язаних з виникненням і розвитком нової форми життєдіяльності суспільства – соціальним партнерством, яке являє собою організаційну структуру, в межах якої відбувається сучасна форма взаємодії організацій роботодавців, найманих працівників і держави. У загальному визначенні соціальне партнерство нині стало системою регулювання соціально-трудова відносин, яка дозволяє "вміло використовувати соціальний діалог як форму демократичного регулювання трудових відносин між їх суб'єктами"<sup>1</sup>, ефективно поєднувати інтереси різних сторін: працівників, роботодавців і держави з метою запобігання соціальним конфліктам.

Для України шляхи пошуку сучасної моделі розвитку держави і суспільства, прагнення перейти до більш цивілізованих форм співжиття через призму Європейської та світової інтеграції знайшли своє відображення і на прикладі, коли членство в Європейському Союзі стало реальністю для значної групи сусідніх з Україною країн

Центрально-Східної Європи. Це суттєво й по відношенню до Міжнародної організації праці, адже однією з основних цінностей для цієї інституції є не просто "членство" в організації, а дієвий діалог між структурами виконавчої влади держави – члена організації – з її організаціями роботодавців і найманих працівників, що вважається частиною сучасного успішного державного управління.

Підтвердженням того стали слова: "Ми починаємо нову сторінку української історії", – як називалось перше звернення Президента України Віктора Ющенка до українського народу, яке він виголосив на Майдані Незалежності в день інавгурації. Там нація почула з уст керівника держави впевнене: "Наше місце – в Європейському Союзі. Моя мета – Україна в Об'єднаній Європі. У Європі – історичний шанс України розкрити свої можливості. Наша національна стратегія – йти до мети сміливо, прямо і наполегливо. Європейські стандарти стануть нормою у соціальному житті, економіці і українській політиці"<sup>2</sup>.

Серед основних "Європейських стандартів" і нова форма життєдіяльності успішного суспільства – підвищення результативності соціального діалогу, активізації позицій всіх учасників переговорного процесу щодо перспективних соціальних та економічних змін. Втому числі і стосовно тих, що відбувалися в усіх країнах-кандидатах на вступ до Євросоюзу протягом останніх десятиліть. Водночас, ці зміни, що характеризувалися великими сподіваннями на сприятливий вплив швидкого впровадження ринкових реформ, супроводжувалися низкою соціальних ризиків. І тут знову потреби соціального захисту і суспільного добробуту обов'язково ставали об'єктом тих державних та недержавних інституцій, які в силу видів діяльності в різноманітних масштабах втручалися в ринкові процеси.

Зокрема, запровадження радикальних заходів, таких як лібералізація цін, скорочення державного субсидювання, вільний обмін національної валюти і масова приватизація не завжди узгоджувалися з відповідними правовими та інституціональними заходами. А, тим часом, традиційні напрямки соціальної політики держави виявлялися неспроможні долати нові соціальні ризики, що виникали, в першу чергу, в результаті збільшення числа незайнятих громадян, різкого спаду купівельної спроможності, призводили до загрози бідності і т. ін.

Саме тому ризики, пов'язані з таким перехідним періодом, не могли бути подолані без досягнення загального національного консенсусу. Необхідність проведення ефективних консультацій на національному рівні була обумовлена з самого початку посиленням (а пізніше й відродженням) віри людей у мету реформаторських заходів. Для цього в усіх державах-кандидатах на вступ до Євросоюзу створювалися національні тристоронні органи, які відігравали позитивну роль, навіть якщо їх ефективність в різних країнах була неоднаковою. За допомогою цих органів основні реформи ставали предметом консультацій між соціальними партнерами, а широкомасштабних соціальних конфліктів у більшості випадків було уникнуто.

В результаті, сучасні європейські політологи і політики-управлінці стали відноситися до соціального діалогу вже як до в значній мірі інституціоналізованого способу спілкування між органами державної влади (як правило, її виконавчою гілкою) з різними соціальними суб'єктами, що представляють інтереси впливових соціальних груп. У даному випадку принциповою функцією і першої, і другої сторін, стала мотивація до взаємного повідомлення своїх прагнень та рішень стосовно цілей, інструментів та стратегій втілення того, чи іншого напрямку соціальної або економічної політики. Соціальний діалог (про який все частіше згадується як про



концепцію і механізм соціального партнерства) став засобом, що набув широкого застосування у підвищенні ефективності політики органів державної виконавчої влади і подолання непереможних архаїчних механізмів традиційної парламентської демократії.

Зараз настав час і в Україні підсумувати такого роду досягнення Євросоюзу і поглянути далі, за горизонт нинішніх його кордонів. При тому, що норми "Acquis communautaire" (фр. – "спільний доробок"). Термін, що використовується в рамках Європейського Союзу для визначення норм, напрацьованих за час існування Європейського Співтовариства, що не підлягають обговоренню та не можуть бути змінені або усунені шляхом переговорів) вже не перший рік успішно втілені у законодавство країн-учасниць Співдружності. Особливу роль на шляху до практичної реалізації цього "доробку" доклали зусилля, спрямовані на подальший розвиток соціально-трудових відносин, досягнення добробуту працюючих громадян і всіх членів суспільства. На цьому шляху було посилено потенціал соціальних партнерів і в усіх сторін діалогу з'явилась мотивація до співробітництва.

Таким чином, стратегічні питання оплати праці, зайнятості, охорони праці, атестації робочих місць, дієвості пенсійних систем і систем соціального страхування стали сприйматись як виключно важливі. За мету було обрано повну зайнятість і соціальний діалог у питаннях комплексної національної політики зайнятості, як шлях досягнення цієї мети. Роль держави стала полягати у створенні сприятливих умов для такого діалогу. Але соціальні партнери, які представляють великі соціальні групи, також несуть свою долю відповідальності, особливо у сфері організації праці та посиленні рівня професійної підготовки. Політика зайнятості стала потребувати гарантованого втілення в урядову політику з метою підвищення можливостей працевлаштування робочої сили, розвитку підприємництва, підвищення гнучкості ринку праці та боротьби з дискримінацією. Пенсійні реформи також стали ґрунтуватися на повному консенсусі в політичному спектрі, незалежно від циклічності виборів в державі. Вони, як і системи соціального страхування, стали на пряму залежати від розмірів заробітної плати працюючих, сум обов'язкових соціальних відрахувань.

Як показала практика, саме соціальний діалог в такій ситуації виявився здатним зробити конкретний внесок у досягнення окресленої мети, а роботодавці і працівники, перетворились в основних авторів і учасників нових пенсійних систем та систем соціального страхування, надзвичайно зацікавлених в їх дієвості.

Тобто, в даному випадку подібні фактори в значній мірі справили вплив на "тенденцію до правового окреслення Європейського громадянства", стандарти якого, – за влучним визначенням політолога Джона Кіна, – навчили себе реалізовувати в "неурядовому середовищі", що "складається з плетива особистих контактів, мереж, конференцій, політичних партій, суспільних ініціатив, профспілок, дрібних та великих фірм, дружніх зв'язків та місцевих і регіональних форумів"<sup>3</sup>.

Через те, для України на перспективу важливо враховувати: для того, щоб претендувати на членство в Євросоюзі, слід спочатку докласти значних зусиль для вдосконалення своїх систем соціального захисту, в цілому, і, соціально-трудових відносин, соціального та пенсійного страхування, зокрема, привівши їх у відповідність до європейських норм. Найбільшою мірою це стосується використання можливостей соціального діалогу, який на національному рівні обов'язково потребуватиме більшої креативності у розв'язанні проблем, пов'язаних з глобалізацією економіки та її наслідків для конкурентоспроможності національної економіки. Він також має визначити

за мету вдосконалення механізму дії соціального партнерства, створення на перспективу менш формальних, але не менш дієвих, національних тристоронніх органів, здатних у вирішальній мірі підтримувати соціальні зв'язки та солідарність у суспільстві.

Зауважимо, що в даному випадку термін "соціальне партнерство" означає відносини стосовно розподілу та використання ресурсів у соціальній сфері, які існують між трьома секторами (партнерами): державним, комерційним та громадським. Партнерами виступають: (1) уряд (органи виконавчої влади), який представляє собою державу і володіє таким політичним ресурсом як влада, що дає можливість дозволяти, забороняти, надавати повноваження тощо; (2) працедавці, які представляють комерційний сектор (ринок) і економічні ресурси, що дають можливість фінансування соціальних програм; (3) громадські об'єднання (профспілки, волонтерські організації, групи самопомогі, релігійні об'єднання тощо. Це т. зв. третій сектор), що представляє громадянське суспільство, надає людські ресурси та використовує солідарність між людьми як ресурс<sup>4</sup>.

І тут же ще один, але не менш важливий момент, суть якого полягає в тому, що процес Європейської інтеграції для України не буде завершений без тісного співробітництва з іншими сусідніми європейськими країнами. В першу чергу з Росією, іншими країнами СНД, де стандарти і орієнтири такого роду поки що до уваги не поспішають брати. Як і звертати увагу на те, коли західно-європейськими політологами вже не перший рік аналізується питання стосовно того, що ЄС міг би розробити загальноєвропейську політику прямої соціальної допомоги, яка б застосовувалася у всіх країнах і протидіяла ксенофобним настроям з приводу "міграції добробуту"<sup>5</sup>.

За таких умов очевиднішою стає істина: щоб захистити права людини праці, українське суспільство повинно потребувати вдосконалення власних соціально-політичних процесів, де гідне місце має відводитись системі колективних переговорів, розвитку соціального партнерства і його вихідного поняття – соціального діалогу, який вже широко визнаний як найновіша складова принципів, що формують так звану Європейську соціальну модель. Остання як раз і ґрунтується на високих економічних показниках, стабільній політичній ситуації, та на високому рівні соціального захисту. В Європі концепція діалогу між урядом, організаціями роботодавців і працівників загальноновизнана як невід'ємна складова успішного управління і добробуту суспільства, навіть якщо її модальність та сфера охоплення різняться в залежності від конкретики країни і бувають чутливі до циклічності виборів.

Саме тому, напевно, у країнах Євросоюзу концепція і практика соціального діалогу, яка є порівняно нова, якщо порівнювати її з концепцією парламентської демократії, що розвивалась століттями, політологами справедливо визначається феноменом ХХ століття.

У заможних і стабільних країнах Європейського Союзу соціальний діалог став важливим інститутом політичної демократії, який постійно розвивається та удосконалюється. "Він вбудований, – за вірним визначенням дослідниці зі Школи соціальних наук Інституту філософії і соціології Польської академії наук Наталі Нечитайло, – до інших інститутів, що служать реалізації таких цінностей, як участь та політична правосуб'єктність, а також захист інтересів працівників і роботодавців. Соціальний діалог має своє місце і значення в праві та практиці функціонування Європейського Союзу після рішень, прийнятих на зустрічі на найвищому рівні Маастрихті у 1991 році, що значно збільшило роль соціаль-

них партнерів у становленні законодавства в Союзі на національному рівні<sup>6</sup>.

Водночас, як свідчать матеріали досліджень, відносна новизна соціального діалогу, а особливо в частині його взаємодії з традиційними інститутами управління, підвищують його вразливість з боку різних критиків. Зокрема, це стосується таких питань: чи не порушує діяльність соціальних партнерів ролі парламентів або інших виборних органів, чи є сумісним соціальне партнерство із законами ринкової економіки, чи достатньо представницькими є конкретні організації роботодавців, найманих працівників або профспілкові об'єднання для того, щоб брати участь в обговореннях стосовно забезпечення добробуту в суспільстві загалом.

Такі питання, звичайно, ускладнюються в умовах розвитку демократії в Центральній та Східній Європі. Участь організованих за професійною, виробничою, чи іншими ознаками нових соціальних груп, окрім традиційних політичних об'єднань і партій, в обговоренні чи прийнятті рішень стосовно реформування соціальної сфери суспільства нерідко породжує сумніви. Але не у випадку, коли слід на перспективу визначатись стосовно питань, коли держава не в змозі належною мірою фінансувати соціальну сферу, проте повинна реформувати соціальну політику. Як це було видно з досвіду країн, які щойно пройшли аналогічний нашому шлях розвитку (Угорщина, Польща, Чехія, Словаччина, країни Балтії). Особливо, коли, наприклад, в них поставало питання реформування на державному рівні стратегії соціальної політики за трьома головними напрямками. На жаль, на практиці традиційно новими й досі для України.

По-перше, це роздержавлення соціальної сфери і максимальне звільнення держави від функцій монополіста в наданні громадянам соціальних послуг. По-друге, йдеться про формування ринку соціальних послуг з реальною конкуренцією їхніх надавачів, унаслідок чого підвищується якість і знижуються витрати при наданні цих послуг. І, по-третє, це запровадження комплексної системи соціального замовлення.

У даному випадку, за висновками директора Одеського суспільного інституту соціальних технологій А. Крупника, з посиланням на підрахунки російських дослідників (Ханашвили Н. Л., Якимец В. Н. Смутные времена социальной политики в России. – М., 1999), така форма взаємодії держави з некомерційними організаціями виявилася поширеною в усіх цивілізованих країнах. Зокрема, відповідно до оцінок американських фахівців, майже третину коштів, що обертаються в некомерційному секторі США, складають кошти, які потрапляють від держави через систему соціальних контрактів. У ФРН ця доля становить 70, у Франції – 80 %<sup>7</sup>.

Отже, в даному випадку важливо пам'ятати, що питання соціального діалогу на часі не обмежується вузькопрофесійними завданнями чи питаннями рівня оплати праці, а, навпаки, неодноразово порушувались Міжнародною організацією праці з точки зору перспективності і нових напрямків застосування. В тому числі, як це було також на Міжнародних конференціях праці – 1996 року під час загального обговорення на тему: "Тристоронні консультації на національному рівні з питань економічної та соціальної політики" та у 2002 році, коли була ухвалена резолюція про трипартизм та перспективи соціального діалогу. Через те, на наше переконання, саме в результаті подібних дискусій стали можливими висновки, що без коливань були визнані урядами Європейських держав та національними соціальними партнерами і стали важливими для започаткування процесів політичних дебатів у межах держав-членів МОП, як стосовно внутрішньої, так і зовні-

шньої політики. Власне, дане положення повністю відповідає твердженню сучасних англійських політологів, що міститься в монографії "Глобальна соціальна політика. Міжнародні організації й майбутнє соціального добробуту": "Соціальна політика за своєю суттю дедалі більше стає транснаціональною, ... складається з усьвітнього соціального перерозподілу, глобального соціального регулювання та глобального соціального забезпечення і впровадження"<sup>8</sup>.

Характеризуючи суть подібних висновків, зазначимо, що, по-перше, – соціальний діалог виявився і не альтернативою, і не додатком, а конструктивним та дієвим доповненням до класичної парламентської демократії, здатним дедалі активніше впливати на економічні та політичні чинники, що сприяють забезпеченню добробуту громадян, як всередині конкретної країни, так і в її прагненні консолідуватися до міждержавних об'єднань. На практиці надання можливостей великим соціальним групам брати участь у процесі формування та прийняття рішень в сфері економічної та соціальної політики шляхом реалізації результатів соціального діалогу надало можливість посилювати та консолідувати традиційні політичні механізми. Адже, демократія не повинна обмежуватися більшістю голосів на чергових виборах. Соціальний діалог гнучкіший: партнери можуть зустрічатися будь-коли в міру необхідності. В тому числі, як це впливає з ініціативи, коли у 2005 році при Міністерстві праці та соціальної політики України було створено "Громадську раду, куди увійшли представники всіх інвалідських об'єднань, наукові консультанти, представники засобів масової інформації, і, звичайно ж, представники влади. Рада збиратиметься щомісяця і буде працювати за умов повної відкритості. Задля забезпечення предметності таких засідань міністр запропонував створити 4–5 робочих груп, які б розробляли ті чи інші конкретні питання"<sup>10</sup>.

Тобто, досконала форма соціального діалогу може бути стратегічною, спрямовуватися на досягнення довготривалих, а не короточасних результатів. З іншого боку, соціальний діалог може бути повністю ефективним лише в умовах демократії, в суспільстві, яке не лише декларує, а й дотримується прав і свобод.

По-друге, – соціальний діалог не йде в розріз з ринковою економікою. Натомість він сприяє забезпеченню її ефективності, регулюючи її соціальні аспекти. Він може запобігти або розв'язувати соціальні конфлікти, досягаючи прийнятного компромісу між економічними та соціальними імперативами, а також може поліпшувати умови для ведення бізнесу та інвестування. Соціальний діалог є також засобом підвищення конкурентноздатності та продуктивності праці, з відповідним збільшенням розміру її оплати.

По-третє, – соціальний діалог не закінчується сам по собі, це засіб вирішення широкого спектру проблем економічної та соціальної політики. Європейський Союз вже вважає його рушійною силою успішних економічних та соціальних реформ. Але не достатньо просто визнати соціальний діалог частиною успішного управління. Його слід оцінювати через призму конкретних результатів, внеску у вирішення проблем зайнятості, заслуг у таких інноваційних сферах як підвищення кваліфікації, вдосконалення умов праці, сприяння рівним можливостям у сфері зайнятості інвалідам, особам передпенсійного і пенсійного віку, за їх наполяганням.

По-четверте, – не існує універсальної моделі соціального діалогу. Ця концепція досить гнучка і здатна пристосовуватися до найрізноманітніших умов. Будь-яка форма не може бути достатнім критерієм для оцінки ефективності соціального діалогу: потрібно оцінювати

його зміст через результати впливу на реальне соціальне та економічне життя. Водночас, тристоронній національний діалог не має сенсу без життєздатного біпартизму на рівні підприємства чи галузі, соціального взаємозв'язку влади та природи рішучих дій соціальних партнерів, громадських організацій, інших об'єднань громадян.

І, нарешті, по-п'яте, соціальний діалог – це не лише форма управління кризою. Нажаль, іноді уряди звертаються до згадки про соціальних партнерів лише у випадку економічної кризи, шукаючи їх підтримки для непопулярних заходів. Такий підхід докорінно помилковий, оскільки діалог повинен ґрунтуватися та взаємній довірі та впевненості, що досягаються роками економічно виваженого, добросовісного і прозорого співробітництва. Саме тому соціальний діалог повинен використовуватися не лише за кризових, але й за сприятливих економічних обставин, що допомагає краще зрозуміти роль, яку відіграють сторони соціального діалогу в формуванні соціальної політики держави.

Таким чином, для остаточного з'ясування суті досліджуваної проблеми, настав час сформулювати визначення того, що слід розуміти під соціальним діалогом на перспективу. Для чого відзначимо, що, незважаючи на численні спроби описати соціальний діалог представниками різноманітних Європейських фондів, універсальної моделі визначення так і не було вироблено. Найпоширенішим залишається формулювання, що використовується МОП: "Соціальний діалог відображає всі типи переговорів, консультацій та обміну інформацією між представниками урядів, соціальних партнерів або між соціальними партнерами з питань економічної та соціальної політики, що становлять спільний інтерес"<sup>11</sup>.

Соціальний діалог в Євросоюзі не лише отримав власну історію, а й став інституцією, що живе та постійно розвивається. Неодмінним і найпомітнішим елементом соціального діалогу в Європейських країнах стало те, що в ньому беруть обов'язкову участь дві принципові сторони: об'єднання роботодавців та профспілок. Найважливішими інструментами в роботі учасників соціального діалогу стали договори, консультації та інформування про проблеми, які можуть потенційно мати вплив на добробут громадян, ринок праці, рівень заробітної плати та будь-які інші важливі соціальні питання, що стосуються інтересів широкого кола соціальних партнерів.

Що ж стосується мети соціального діалогу, то вона, звичайно, відрізняється залежно від рівня соціально-економічного розвитку конкретної країни. Концептуально її можна уявити у формі піраміди: в основі буде широкий спектр питань, з яких соціальні партнери в робочому порядку обмінюються інформацією без прагнення впливати на позиції один одного. Далі, з обмеженою кількістю виокремлених питань, партнери надають перевагу консультуванню один з одним щоб зблизити позиції. Лише дуже вузький спектр питань зазвичай стає предметом всесторонніх переговорів з метою досягнення загальноприйнятої домовленості, найчастіше у формі компромісу.

У цьому переліку ще один висновок автора, отриманий за результатами його участі в роботі організованого у Варшаві (Польща) урядом ФРН за програмою "Трансформ" 19–21 червня 2002 року Міжнародного багатостороннього семінару на тему: "Соціальний діалог як фактор соціального розвитку під час перехідного періоду". Стосується він аналізу політичних процесів розвитку і вдосконалення практики соціального діалогу в країнах з перехідною ринковою економікою, зокрема, методики ведення соціального діалогу, яка вибудовується в залежності від того, чи віддають сторони перевагу позиції офіційних представників державних органів

влади, чи зустрічаються між собою в незалежному режимі. Результати ж дискусій показали, що на галузевому рівні біпартизм – це загальне правило, а на загальнонаціональному рівні участь держави є не просто бажаною, а необхідною. Тим більше, стало відомо за підсумками роботи конференції, що в усіх країнах-кандидатах на вступ до Євросоюзу держава активно залучалася до діалогу з самого початку реформ і була зазвичай ініціатором тристоронніх зустрічей для обговорення реформ і, в першу чергу, в соціальній сфері. А вже далі соціальний діалог поширювався на інших учасників, таких як професійні групи, громадські організації та інші зацікавлені об'єднання громадян.

Отже, як показує аналіз, зміст соціального діалогу, його інституціонування на національному рівні визначається реаліями рівня соціального розвитку та економічного життя, в залежності від етапу соціально-економічного розвитку суспільства. Проте часто трапляється так, що його учасники стають просто вимушені або зацікавлені реагувати на термінові події. Водночас, соціальний діалог – це не механізм, що існує ради власної вигоди якоїсь зі сторін. Основна і обов'язкова умова його існування – це сильна й стійка політична воля всіх сторін-учасників, під якою ми розуміємо не поведінку, що диктується тиском, обставинами. Вона повинна ґрунтуватися на обізнаності щодо потенціалу й інтересів учасників соціального діалогу, здатних реально впливати на хід соціально-економічного розвитку. До всього ж, при з'ясуванні суті явища, слід враховувати й додаткові умови, необхідні для ведення соціального діалогу. Серед основних, зокрема: (1) рівень розвитку ринкової економіки, що може дозволяти основним учасникам діалогу робити той чи інший вибір в прийнятті рішень; (2) рівень розвитку законодавчої бази, особливо законів про працю, що дозволяють соціальним партнерам узгоджувати умови зайнятості, додаткового соціального страхування чи пенсійного забезпечення; (3) наявність вільних, незалежних і достатньо репрезентативних представників профспілок, і роботодавців; (4) соціальний статус, загальноосвітній рівень і компетентність учасників діалогу.

Тим часом, як показав аналіз, найбільш проблематичним питанням у країнах-кандидатах на вступ до Євросоюзу залишається недостатній рівень організації роботи з підготовки соціальних партнерів, особливо організації роботодавців. Саме тому бачиться перспективним наголошувати в дослідженнях за вказаних факторів на критичній ролі держави, як арбітра результатів соціального діалогу на національному рівні. Резолюція про трипартизм і соціальний діалог, ухвалена Міжнародною конференцією праці у 2002 році, як раз і пропонує будь-якій, без виключень, державі забезпечувати необхідні передумови для соціального діалогу у тому числі – дотримання основних принципів права на свободу об'єднання, колективні переговори, створення сприятливого середовища для соціально-трудових відносин. Також резолюція передбачає заохочення урядів, та організацій роботодавців до соціального діалогу, у секторах, де він не спостерігався, або існував на початковій стадії.

Така постановка питання бачиться надзвичайно корисною з точки зору поширення досвіду країн Євросоюзу, оцінки вагомості зовнішніх впливів на Україну. Адже, хоча Україна останнім часом переживає певне економічне зростання, вона все ще залишається однією з найбільш та соціально неблагополучних країн Європи. І найближчі роки п'ятнадцять ситуація кардинально не зміниться, підкреслюється у висновках "Пропозиції президенту України: нова хвиля реформ", розроблених міжнародною комісією "Блакитна стрічка", до складу якої входять провідні міжнародні експерти<sup>12</sup>. В однаковій мірі

ніяково стає вітчизняному досліднику і коли доводиться аналізувати подібні висновки в інших опублікованих джерелах. Наприклад, у широко розтиражованій в Україні монографії Пола Брауна "Посібник з аналізу державної політики", де не можна обійти увагою твердження про інертну організаційну культуру "українських державних установ", які не можуть "допомогти українцям впевнено вступити в нове тисячоліття", забезпечити "стратегічне планування соціальних програм"<sup>13</sup>.

Та чи зможе наша країна досягти сталого економічного зростання і врешті-решт підвищити рівень життя своїх громадян – ось наразі головне запитання, яке проголошувалось пріоритетним чи не кожним українським урядом, "забуваючи", водночас, що найкращим засобом для здійснення цієї мети є не лише розвиток достатньо вільної ринкової економіки, яка ґрунтується на приватній власності та верховенстві права, а й звернення до традицій країн Євросоюзу, в яких соціальний діалог перетворився в дієвий чинник соціальної стабільності і гарантії добробуту громадян. Через останнє, сьогодні є очевидним, Україна повинна не декларативно, а з глибинним змістом суті державності стати сучасною європейською країною, яка б, синтезувавши кращі національні традиції, йшла в ногу з європейськими та

світовими процесами. На наше переконання, саме реалізація основних стратегічних завдань дасть можливість Україні в умовах світової глобалізації забезпечити гідний рівень добробуту українських громадян, як і їх місце в сім'ї європейських народів.

<sup>13</sup>Соціальне партнерство – шлях до злагоди. – К., 2003. – С.144;  
<sup>2</sup>Ющенко В.А. Ми починаємо нову сторінку української історії // Урядовий кур'єр. – 2005. – 25 січня. – № 13. – С.3; <sup>3</sup>Кін Дж. Громадське суспільство. Старі образи, нове бачення. – К. 2000. – С.109; <sup>4</sup>Іванова О.Л. Соціальна політика: теоретичні аспекти: Курс лекцій. – К., 2003. – С.12; <sup>5</sup>Дікон Б., Халс М., Стабс П. Глобальна соціальна політика. Міжнародні організації й майбутнє соціального добробуту; Пер. з англ. – К., 1999. – С.19; <sup>6</sup>Соціальне партнерство – шлях до злагоди. – К., 2003. – С.146; <sup>7</sup>Крупник А. Соціальне замовлення – нова технологія розв'язання соціальних проблем в Україні // Соціальна політика і соціальна робота. – 2000. – №№ 3, 4. – С.4; <sup>8</sup>Дікон Б., Халс М., Стабс П. Глобальна соціальна політика. Міжнародні організації й майбутнє соціального добробуту; Пер. з англ. – К., 1999. – С.9; <sup>9</sup>Кириленко В. А. Нові відповіді на старі питання // Соціальне партнерство. – 2005. – № 3. – С.5; <sup>10</sup>Соціальний діалог на національному рівні у країнах-кандидатах на вступ до Європейського Союзу // Матеріали регіонального тристороннього семінару з питань ведення колективних переговорів, укладення регіональних угод та колективних договорів. – Рівне. – 29–30 травня 2003 р. – С.6; <sup>11</sup>Європейський вибір по-українськи // Урядовий кур'єр. – 2005. – № 12. – 22 січня. – С.6; <sup>12</sup>Браун М. Пол. Посібник з аналізу державної політики / Пер. з англ. – К., 2000. – С.18.

Надійшла до редколегії 16.05.2005

Р.М. Коршук, асист.

## ВПЛИВ "ІСТОРІЇ РУСІВ" НА ФОРМУВАННЯ УКРАЇНСЬКОЇ НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕЇ

*У статті досліджуються погляди невідомого автора "Історії Русів" на українську національну ідею, розглядаються аргументи на користь тези про першість України (у порівнянні з Росією) щодо історичної спадщини Київської Русі, аналізуються відмінні риси української нації від сусідніх націй (насамперед росіян), що є основою самоідентифікації української нації, простежується вплив еліти (козацтва) на формування української ідеї. Окремим питанням розглядається ставлення невідомого автора до можливості здобуття Україною незалежності (кінець XVIII – XIX століття).*

*The article is written to study the views of unknown authors of "History of Russ" concerning Ukrainian national idea as well as to consider the arguments for Ukraine priority comparing with Russia in historical heritage of Kiev Russia, to analyze the distinguishing features of Ukrainian nation comparing with neighboring ones (first of all Russian one) being of the self-identification base for Ukrainian nation, to investigate the impact of elite (the Cossacks) to creation of national idea. Separate place is given to describe the attitude of unknown author to possibility of Ukraine independence (late XVIII – XIX centuries).*

Історичний розвиток сучасних націй та національних ідей (особливо східноєвропейських) доводить, що становлення нації починається, насамперед, із духовного відродження. Важливу роль у даному відродженні відіграють твори, місією яких (інколи навіть всупереч бажанням їх авторів) є пробудження нації від летаргичного сну. В українській історії це стосується, перш за все, "Історії Русів" – твору справді доленосного для розвитку української нації та формування національної ідеї. Однозначно можна стверджувати, що "Історія Русів" справила значний вплив на розвиток української політичної думки незалежно від ідейно-політичних уподобань її представників.

Серед українських мислителів та науковців, що досліджували "Історію Русів" саме в політичному контексті варто відзначити М.Драгоманова, І.Лисяка-Рудницького, В.Шевчука, С.Єфремова, В.Міжковського, В.Кравченка, А.Коцура, М.Мандрик, С.Гелея, О.Салтовського та інших.

Метою даної роботи є дослідження впливу поглядів викладених в "Історії Русів" на формування української національної ідеї. Відповідно до поставленої мети у статті вирішуються наступні завдання: (1) виявити характерні риси національної ідеї, що простежуються в "Історії Русів"; (2) розглянути погляди автора "Історії Русів" на роль еліти у формуванні української нації; (3) визначити ставлення автора "Історії Русів" до можливості відокремлення України від Російської імперії.

Щодо цього твору, то і на даний час навколо нього ще багато загадок та суперечностей. Це стосується,

перш за все, авторства і дати написання "Історії Русів". В рукописному варіанті, який дослідники знайшли в архівах, на титульній сторінці стояло ім'я Г.Конинського. Однак авторство Г.Конинського більшість дослідників відкидають. За своєю стилістикою "Історія Русів" відмінна від інших його творів. Серед авторів, поряд із Г.Конинським, називають О.Безбородька, О.Лобисевича, М.Репніна, І.Ханенка, А.Худорбу, Г.Полетику та його сина В.Полетику.

Щодо часу написання твору, то тут теж є певні суперечності. Автор закінчує "Історію Русів" часами касування Гетьманщини. Останньою датою, яка згадується у творі є 1769 рік. Це беззаперечно свідчить, що вона була написана не раніше 1769 року. Як зауважує О.Салтовський, "зазначимо крайні часові межі її написання, – від 1769 року (останньої дати, зазначеної у роботі) до початку 20-х років XIX сторіччя, коли з'явилися перші письмові свідчення про її існування. У всякому разі, Й. Бодянский 1846 року видав її вже як історичну пам'ятку, що дозволило уникнути надто прискіпливого погляду імперської цензури"<sup>1</sup>.

Аналіз "Історії Русів" доводить, що навряд чи варто розглядати її як суто історичну пам'ятку. Вже у середині XIX століття дослідники звернули увагу на той факт, що значна частина подій досить вільно трактується. Складається враження, що автор свідомо замовчував деякі події української історії, в той же час, інші його трактування не знаходили підтвердження навіть у тих історичних джерелах (маються на увазі козацькі літописи), які були відомі на час написання твору. Навряд чи варто

звинувачувати автора "Історії Русів" у дилетантстві. Швидше справа полягає у тому, що "Історію Русів" потрібно розглядати не як історичний трактат а, перш за все, як політичний памфлет. За влучним висловом В. Кравченка, історія для автора була тим матеріалом, "з якого автор сміливо творить власне історичне полотно, згідно зі своїми суспільно-політичними ідеалами"<sup>2</sup>. До історії він підходив як патріот та політик і всі події оцінював лише з точки зору блага рідної землі.

Історію українського народу автор поділяє на декілька періодів, одні з яких він описує детально, а інші, доволі побіжно, зупиняючись лише на основних моментах. "Саме тому пропонується тут історія малоросійська писана у два періоди, тобто до нашестя татарського екстрактом, а від того нашестя широко й докладно"<sup>3</sup>. Сам автор такий підхід обґрунтовує певними прогалинами в українській історії (це стосується, насамперед, литовської доби). Однак, основна причина полягає в тому, що розглядаючи певні періоди детально, він наголошує на тягlostі української історії, на неперервності державницьких традицій Київської Русі, що продовжувались в Литовській державі та Гетьманщині.

Мету написання твору невідомий автор формулює досить чітко в передмові до роботи, де зазначає, що основним завданням його є "дослідження історії Малої Росії, яка і є єдина історія російська, бо ж відомо, що початок цієї історії, разом із початком правління російського береться від князів і князівств київських"<sup>4</sup>. Отже автор наголошує на першості України щодо історичної традиції Русі, на її тягlostі та неперервності. Він не заперечує спорідненості українців та росіян, однак наголошує, що українці є окремою нацією зі своїми історичними традиціями та з історичною назвою русів, яку виводить "по князю Русу – роксоланами і росами"<sup>5</sup>. На відміну від українців, росіяни є нащадками князя Мосоха, від чого і походить їхня первісна назва – московити. Автор заперечував думку про єдиний руський народ і швидше був прихильником концепції "декількох Росій", де поряд з росіянами, на історичній арені діють також і українці, як цілком сформована та відмінна від перших нація. Першість українців щодо історії Київської Русі підкреслюється також і релігійним фактором. Згадуючи відомий з середньовічних літописів епізод з відвідинами апостолом Андрієм України та встановленням на київських горах хреста, автор підходить до цієї легенди у відповідності зі своїми суспільно-політичними поглядами. На відміну від середньовічних літописців і сучасних йому істориків, він відправляє апостола Андрія не до Новгороду (сучасна територія Росії), а на новгород – сіверські землі. Як зазначає В. Кравченко "у результаті цієї нехитрої операції апостол приносить своє благословення на Україну, а не Росію"<sup>6</sup>. На користь неперервності української історії та державницької традиції свідчить і сама назва "руси", якій автор свідомо надає перевагу. Він наголошував на першості України щодо назви Русь: "Відомо ж бо, що колись були ми те, що тепер московці, уряд, первинність і сама назва Русь од нас до них перейшла"<sup>7</sup>.

Лише побіжно зупинившись на основних моментах української історії князівської доби, автор переходить до доби литовської, на якій зупиняється більш детально. Як зазначалося вище цим підкреслюється неперервність державницької традиції. Процес входження України до складу Польсько-Литовської держави він розглядає не як завоювання, а як визволення від татарського панування. Литовська держава, перейнявши форму управління, законодавство та "письмо руське", була продовженням державницьких традицій Київської Русі, а українська еліта мала рівні права з литовською,

та після виникнення Речі Посполитої, польською елітою. "Народ руський, бувши в поєднанні спершу з Князівством Литовським, а згодом і з Королівством Польським не був ніколи од них завойований і ним раболопний, але яко союзний і єдиноплемянний... по добрій волі з'єднався"<sup>8</sup>. Невідомий автор наполягав на добровільності цього союзу та рівноправності сторін.

В "Історії Русів" ідеалізуються перші десятиліття існування цього союзного утворення. Польські королі підтверджують права та вольності українського народу, а українці, під проводом своїх гетьманів, їм вірно служать, захищаючи спільну батьківщину від ворогів. Устрій тогочасної України, на думку автора, нагадував устрій Гетьманщини і остаточно сформувався за часів гетьмана Ружицького, який поділив Україну на полки та створив реєстрове козацтво як військову еліту. Автор, на відміну від польських істориків, вказував на визначальній ролі у формуванні реєстрового козацтва саме українських гетьманів, а не польського короля Баторія, який цей устрій лише підтвердив у відповідності із союзницькими угодами.

Взагалі варто зазначити, що в "Історії Русів" неоразово наголошувалось на аристократичному походженні козацтва та козацьких гетьманів, які походять від стародавніх князівських родів, а саме виникнення терміну "козак" пов'язувалось з часами Київської Русі. Даний наголос підтверджував основну ідею щодо неперервності державницьких традицій та ролі української еліти в Польсько-Литовській державі.

Кінець ідилії співжиття трьох народів пов'язувався із церковною унією та змінами в Польському королівстві, де все більшу владу отримувала шляхта та католицьке духовенство. Берестейську унію автор розглядає як зраду інтересів українського народу частиною його еліти. Не дивлячись на різноманітні аргументи прихильників унії, які він наводить, основним мотивом, що привів їх до цього кроку, було намагання забезпечити свої майнові інтереси. Польська держава підтримала ці намагання частини духовенства та шляхти збройною силою. У державі почалися гоніння на православних. В атмосфері травлі православних, позбавлення їх державних посад та майнових привілеїв на шлях окатоличення та спольщення стала значна частина української шляхти. Таким чином лише козацтво залишилося вірним українським державницьким традиціям.

Слід зазначити, що автор "Історії Русів" послідовно проводив думку, згідно якої козацтво не є новою елітою, яка прийшла на зміну шляхті, а, швидше, розглядав козаків як частину української еліти, що залишилась на державницьких позиціях та прагнула відновлення історичної справедливості збройним шляхом.

Цю місію здійснив Богдан Хмельницький. Доба Хмельниччини займає приблизно одну третю частину "Історії Русів". Це пов'язується, насамперед, із важливістю тих питань, які вона поставила. Серед них питання обґрунтування легітимності козацької держави, питання зовнішньої орієнтації та внутрішнього устрою.

Обґрунтовуючи законність збройної боротьби, яку очолив Богдан Хмельницький, автор наголошував на двох основних моментах. Перший момент стосувався особи гетьмана, його претензій на верховну владу. Як зазначав автор "Історії Русів", "Хмельницький той є нащадком Венжика Хмельницького"<sup>9</sup>, козацького гетьмана 30-років XVI століття. Отже даною фразою він ще раз наголошував на історичній легітимності козацької держави, тягlostі української історії в особі її провідників. Другий момент стосувався мотивів, якими керувались учасники збройної боротьби. "Ми підняли зброю не задля користолюбства якого або порожнього марнославства, а

єдино на оборону вітчизни нашої, життя нашого і життя дітей наших"<sup>10</sup>. Ці слова, які автор вклав у уста Хмельницького свідчать, що він не погоджувався з польськими істориками, які приписували учасникам визвольної війни 1648–1654 років користолюбні мотиви, та наголошували, що це була помста Хмельницького за зруйнований хутір та вбивство сина. Основною метою Хмельницького і його прихильників було відновлення історичної справедливості, яку вони вбачали у поновленні козацьких прав та вольностей. Дане поновлення, після вдалих військових компаній (битви під Жовтими Водами, Корсунем, Пилявцями, Збаражем та Зборовом), знайшло своє відображення в Зборівському договорі. Слід відмітити, що йдеться не про виникнення нової держави, а, швидше, її відродження, відновлення місця та ролі, яку мав український народ у Речі Посполитій.

Однак, порушення договору поляками спонукало Хмельницького та козацьку старшину звернутися до питання зовнішньої орієнтації. Вибір припав на Московське царство, із яким були підписані Березневі статті – своєрідний відповідник тих пактів, за якими Україна була у складі Речі Посполитої. Отже, автор знову підкреслював добровільний та рівноправний характер відносин із новим союзником.

Слід наголосити на одному важливому моменті. Саме з опису подій Хмельниччини ми можемо простежити в "Історії Русів" два напрямки думок автора. З одного боку він проводить офіційну для свого часу лінію, а, з іншого, вкладаючи в уста різноманітних персонажів слова, які значно суперечать головній лінії, ніби не погоджується з нею. Зокрема, наголошуючи на прихильності Хмельницького та "партії старих козаків" до Москви в силу релігійної спорідненості, він, у той же час, проводить думку щодо вимушеність цього кроку. Автор послідовно наголошував, що лінія на протекцію московської держави йшла, насамперед, з боку Москви. Таким чином заперечувалась думка (яка, звичайно, викристалізувалась значно пізніше) про "віковічне прагнення єднання з братнім російським народом".

Не на користь протекції московської держави був також і соціальний чинник, який автор озвучив словами полковник Богуна. "В народі московському владарює найнеклучиміше рабство і невільництво у найвищій мірі і що в них окрім Божого і царського нічого власного нема і бути не може; і людей, на їхню думку створено нібито для того, щоб у ньому не мати, а лише рабствувати... Словом сказати з'єднатися з таким неключимим народом є те саме, що кинути з вогню в полум'я"<sup>11</sup>. Богун підкреслював відмінність московської держави з її деспотизмом від устрою козацької, яка просякнута духом демократизму і наголошував на неминучості конфлікту між двома занадто відмінними системами.

Не витримує критики також і релігійний чинник. "А вся віра складається у них в розборі образів і хрестів, і хто з них кращий, той і є достойнішим для почитання і сильніший до помочі людської; для Бога ж, творця і Господа, невідомо, що у них зостається"<sup>12</sup>.

Вершиною цих думок є слова Кримського хана до Богдана Хмельницького, сказані з приводу підписання Переяславської угоди. "Таке поєднання спричиняти буде вічну ворожнечу до Козаків і до Московії одо всіх сусідніх держав, поміж котрими Малоросія за становищем своїм є першим і повсякчасним зборищем, або плацом, зручним для нашестя ворожого, їхніх баталій і плондрувань сього народу. Війни ж з Московією суть неминучі й безконечні для всіх народів, бо, не дивлячись на те, що вона недавно вийшла з-під влади Татарської єдино через міжусобиці Татарські, яким і нині є данниця, не дивлячись, що в ній всі урядники і народ

майже неписьменні і численністю різновірств і химерних мольбищ подобляється поганству, а лютістю перевершують дикунів, не дивлячись, кажу, на невігластво і грубіянство, слід нагадати їх причепливість за самі дрібниці та вигадки, за які вони вели безглузду і довголітню чвару і війни зі Шведами й Поляками, зауваживши в листуванні з ними щось у словах недоречне, за що і між собою вони безперестанно чубляться і тиранствують, знаходячи в книгах своїх і хрестах щось не до ладу і не по праву кожного. Пригадати варто жадобу їхню до властолюбства і домагань, за якими привласнюють вони собі навіть самі царства, імперії Грецьку і Римську, викравши на той кінець Державний герб тих царств, себто орла двоголового, що за спадком начебто Князеві їхньому Володимирі, що був зятєм Царя Грецького Константина Мономаха, дістався, хоча той Володимир насправді був Князем Руським Київським, а не Московським, і походив од Скіфів. Пригадаймо, нарешті, нестале правління їхнє царське і винищення самих царів, котрих декількох вони самі злочинно замучили, а одного продали Полякам на убій. А доведено вже, що де немає сталої релігії і добрих звичаїв, там і правління сталого бути не може, і Русаки ваші плазуватимуть поміж Москалями, як вівці поміж вовками"<sup>13</sup>. Отже вустами хана автор висловлював цілий ряд аргументів (геополітичних, культурних, соціальних, релігійних, історичних), які свідчили не на користь московської протекції. Багато в чому ці слова виявились пророчими. Тай Хмельницький в своєму виправданні московської орієнтації, не знайшов кращих аргументів ніж наголосити, що вибір на користь Москви є "менше зло".

Наявність численних згадок щодо різних думок, які стосувалися протекції Московського царства, доводить таємну неприхильність невідомого автора "Історії Русів" до Росії та російської політики щодо України. Особливо це виявляється в описі подій Північної війни та гетьманування Івана Мазепи.

Постать Мазепи автор характеризує двояко. З одного боку, він, стараючись не вийти за межі офіційної ідеологічної настанови, що панувала на той час у Росії, зображував Мазепу як зрадника. В той же час, наголошував на його тверезому розумі, природній шляхетності та патріотизмі. Крізь офіційну версію мотивів приєднання Мазепи до Карла XII, автор проводить думку про вимушеність цього кроку. Він згадував, посилаючись на Вольтера, наміри Петра I змінити соціально-політичний устрій Гетьманщини, що у свою чергу є порушенням прав та вольностей козацтва. Іншою причиною, яка спонукала Мазепу шукати союзу зі шведами було бажання врятувати українську націю, ставши на бік переможця. Обґрунтування цієї тези ми знаходимо в промові гетьмана до козацького війська.

Різкий контраст являє опис ставлення шведів та росіян до українців під час Північної війни. На фоні шведів, їхнього цивілізованого ставлення до місцевого населення, росіяни (особливо це виявляється в описі зруйнування військами Меншикова гетьманської столиці Батурина) виступають варварами та завойовниками, а не союзниками українців. Наголошуючи на вірності більшої частини козаків і українського населення Російській імперії (знову зіграв релігійний фактор) він, в той же час, підкреслює зневагу у ставленні росіян до українців. "Самі лише малоросіяни та їхні війська zostалися при тому в зневазі і притчею в людях, себто без нагороди і подяки"<sup>14</sup> – такий невеселий підсумок допомоги козацького війська у врятуванні імперії від шведів.

Подальші події підтверджують висновок автора. Україна під тиском Російської імперії поступово позбавляється ознак державності. Провідною думкою (звичай-

но, в завуальованій формі) є думка про порушення Росією прав та вольностей українського народу, подібно до того, як це зробили поляки. Постає питання "Що робити?". Однак, чіткої відповіді автор не дав.

Аналіз "Історії Русів" незаперечно доводить консервативні нахили автора. Це виявляється в його прихильності до традиціоналізму, певних елітарних моментах (наголос на благородному походженні козаків та козацької старшини). Як зазначав В. Кравченко, "автор "Історії Русів" належав до числа козацьких традиціоналістів-консерваторів, які не сприймали будь-яких новацій, спрямованих на зміну системи козацько-територіальної демократії"<sup>15</sup>. Як приклад такої позиції автора В. Кравченко наводить тезу Хмельницького щодо відмови від спадкової влади, наголошуючи на тому, що виборність гетьманського уряду є українською традицією. Також негативно автор ставився до спроб гетьмана Розумовського надати своїй владі спадкового характеру. Його ідеалом була українська державницька традиція, яка уособлювалась в Гетьманщині.

Досліджуючи "Історію Русів" та її значення для творення української національної ідеї, слід наголосити на деяких основних моментах. Наголос на існуванні ще з стародавніх часів українців як окремого, відмінного від тих же росіян та поляків народу, з власними культурними та державницькими традиціями, з власною елітою, наголос на тяглоті та неперервності української історії, а, також, постійні намагання автора прищепити своїм читачам-землякам усвідомлення своєї окремішності від інших народів та внутрішньої єдності – ці моменти незаперечно свідчать про значний вклад невідомого автора у творення української національної ідеї. Актуальність саме такого трактування була конче необхідною для того часу в якому довелося творити автору. Звичайно, трактування автором згаданих елементів не позбавлене певної міфологізації. Тут варто згадати слова В. Кравченка, який зазначав, що "так здійснювалась

своєрідна терапія історичної пам'яті підупалої нації"<sup>16</sup>. Не слід забувати, що певна міфологізація історії була характерною для переважної більшості творців національної ідеї у різних народів.

Щодо питання майбутнього української нації ("мрії", "місії"), питання, яку позицію (позицію відновлення автономії чи здобуття незалежності) повинна зайняти українська еліта та народ у трактуванні автора "Історії Русів" – це питання ще й досі викликає значні дискусії серед дослідників. На нашу думку, до вирішення даного питання автор підходив із цілком реалістичних позицій. Підтримуючи автономістські тенденції, він, у той же час, не заперечував у майбутньому створення незалежної Української держави. На користь цієї думки свідчить наголос автора на праві народів на самовизначення у випадку порушення їх прав та вільностей, яке він цілком логічно обґрунтовує, описуючи відокремлення України від Речі Посполитої. Російська імперія однозначно порушила ті пакти, на основі яких козацька держава відписала з нею союзницький договір, що, у свою чергу, не виключає повторення польського варіанта. В "Історії Русів" немає прямого підтвердження даної тези. Подібні думки автор наводить у прихованій формі і, напевно, ми можемо вимагати від нього більшого, виходячи з часу написання та тих умов у яких була написана "Історія Русів".

<sup>1</sup>Салтовський О.І. Концепції української державності в історії вітчизняної політичної думки (від витоків до початку ХХ сторіччя). – К., 2002. – С.127; <sup>2</sup>Кравченко В.В. Поема вольного народу. Історія Русів та її місце в українській історіографії. – Харків, 1996. – С.31; <sup>3</sup>Історія Русів. / (пер. І. Драча). – К., 2001. – С.75; <sup>4</sup>Там само – С.48; <sup>5</sup>Там само – С.79; <sup>6</sup>Кравченко В.В. Поема вольного народу. Історія Русів та її місце в українській історіографії. – Харків, 1996. – С.43; <sup>7</sup>Історія Русів. / (пер. І. Драча). – К., 2001. – С.55; <sup>8</sup>Там само – С.110; <sup>9</sup>Там само – С.122; <sup>10</sup>Там само – С.135; <sup>11</sup>Там само – С.167; <sup>12</sup>Там само – С.168; <sup>13</sup>Там само – С.200–201; <sup>14</sup>Там само – С.227; <sup>15</sup>Кравченко В.В. Поема вольного народу. Історія Русів та її місце в українській історіографії. – Харків, 1996. – С.37; <sup>16</sup>Там само – С.64.

Надійшла до редколегії 17.05.2005

О.М. Петрищева, асп.

## ДИНАМІКА СЕРЕДНЬОГО КЛАСУ В ПРОЦЕСІ СТАНОВЛЕННЯ ГРОМАДЯНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА

*Стаття присвячена проблемі динаміки становлення середнього класу на основі огляду зарубіжної та вітчизняної фахової літератури.*

*The article is devoted to the problem of the dynamic of genesis and development of the middle class on the basis of review foreing and national special literature.*

Ця робота присвячена проблемі динаміки середнього класу і зв'язку цієї динаміки зі становленням громадянського суспільства. На нашу думку, ця робота є актуальною для сучасної України, адже наша молода держава зараз повинна вирішувати багато питань, пов'язаних з проблемами становлення громадянського суспільства та правової держави.

У даній статті буде розглянуто, по-перше, історія поняття громадянське суспільство та розвиток цього поняття. По-друге, варто зупинитися на розгляді поняття "середній клас". Дуже багато дослідників займалися проблемою середнього класу, але, на жаль, згоди по цьому питанню на сьогоднішній день не має.

На нашу думку, без розуміння понять "громадянське суспільство" та "середній клас" неможливо перейти до розгляду динаміки цього класу. Тому тільки після доволі детальної зупинки на цих двох головних, для цієї роботи, поняття доцільно перейти до розгляду динаміки середнього класу і впливу цієї динаміки на становлення громадянського суспільства.

Сучасний етап історичного розвитку характеризується значним ускладненням взаємозв'язків між усіма галузями життя суспільства, між континентами, регіонами, державами, а також взаємозв'язків у кожній державі. Перетворення, що мають місце у всьому світі, загострення глобальних проблем значно посилюють інтерес до загальних проблем суспільного розвитку, проблем, концептуальне дослідження яких має важливе методологічне значення для осмислення процесів, що відбуваються у сучасному світі, осмислення зв'язків минулого, сучасного та майбутнього в історії людства, явищ реального життя. У цій перспективі посилюється необхідність, з одного боку, в загальному осмисленні соціальної дійсності в усій розмаїтості її проявлень, а з іншого – у проникненні у сутність процесів, що відбуваються, у розкритті глибоких зв'язків, тенденцій суспільного розвитку.

Що ж таке тенденція суспільного розвитку на сучасному етапі? Більшість дослідників сходяться у тому, що зараз йдуть процеси глобальної демократизації, і ці процеси охоплюють все більшу кількість держав.

Для прикладу ми можемо зупинитися на відомій праці Ф. Фукуяма "Кінець історії?"<sup>1</sup>, в якій автор захищає думку, що лібералізм не має альтернатив на сьогодишньому етапі розвитку людства. Адже Ф. Фукуяма вважає, що завдяки лібералізації та демократизму людство вже досягло найвищої точки можливих якісних змін у масштабах всесвітньої історії. З цією позицією можна не погоджуватися, але в кожному випадку процес демократизації на сучасному етапі розвитку людства набирає обертів. А процеси демократизації тісно зв'язані з формуванням громадянського суспільства.

Історія терміну "громадянське суспільство" бере свій початок у філософії Давньої Греції, а також у працях Цицерона та інших римських авторів. Але в їх працях громадянське суспільство фактично дорівнювало за змістом державі.

Свого сучасного значення термін "громадянське суспільство" набув в кінці XVIII ст. у вченнях Просвітництва. Більшість теоретиків політики від Томаса Гейна до Гегеля розглядали громадянське суспільство як сферу, що паралельна, але відділена від держави, як інститут, де громадяни створюють об'єднання та асоціації відповідно до їх власних інтересів і потреб. Таке переосмислення терміну пояснюється змінами в економічній реальності, розвитком приватної власності, конкуренції, буржуазії. А це в свою чергу стимулювало зростаючу потребу у свободі та демократії, що проявлялося у буржуазних революціях у Англії, Франції та Америці.

З середини XIX ст. термін "громадянське суспільство" вийшов з обігу тому, що головним предметом дослідження політології та філософії стали соціальні та політичні наслідки індустріальної революції. Після Другої Світової війни знову з'явився цей термін у працях Антоніо Грамши, котрий розумів громадянське суспільство як своєрідне ядро незалежної політичної діяльності.

В 90-х роках минулого століття громадянське суспільство стало обов'язковим терміном словника для всіх і кожного, від політологів до президентів. Це пов'язано з посиленням глобальних тенденцій демократизації, на які вже було вказано на початку цієї статті.

Труднощі при формуванні громадянського суспільства виникають нині не тільки в Україні, але й в розвинутих країнах. Поза всяких сумнівів, аналіз громадянського суспільства неможливий без аналізу середнього класу. Цій проблемі присвячено велику кількість досліджень у сучасній вітчизняній та зарубіжній літературі. Проте соціально-філософський аспект взаємозалежності громадянського суспільства та середнього класу, на жаль, досліджено недостатньо і неповно.

Вперше поняття "середній клас" з'являється у Аристотеля в його "Політиці", де йдеться про "середні шари населення", які не можна віднести ні до "верхів", ні до "низів".

Сьогодні поняття "середній клас" слугує для обґрунтування тези про поступове зникнення класових відмінностей внаслідок розвитку індустріального суспільства, зниження внутрішньокласової згуртованості, поширення соціальної рівноваги і послідовного здійснення трьох основних форм громадянських прав: юридичних, політичних і соціальних. Більшість теоретиків визначають традиційний класовий поділ застарілим або ж занадто абстрактним, оцінюють формування, утворені внаслідок розмивання класів ("сервісний клас" Дарендорфа; "соціальна диференціація за статтю, віком і расою", "належність", "когнітаріат" Тоффлера, "незалежний клас" Турена тощо), не лише як закономірні, а й як такі, що відіграють позитивну роль у суспільстві, що йде на зміну індустріальному. Значне коло дослідників розглядають середній клас як основу демократії та громадянських свобод (У. Уорнер (1940); Дж. Голдторп (1980); Д.

Белл). Ці автори згодні в тому, що все більш вагому частку в сучасному демократичному суспільстві займає середній клас. І цей процес є характерним для кожного суспільства, яке досягло рівня індустріального та знаходиться на етапі формування постіндустріального суспільства. Ці висновки ґрунтуються на факті росту чисельності службовців, інтелігенції, менеджерів та незмінності чисельності дрібної буржуазії. Крім того, до середнього класу відносять середню буржуазію та кваліфікованих робітників. Склад середнього класу визначається по таких ознакам, як дохід, освіта, спосіб життя, суспільний престиж, оцінка людьми своєї класової приналежності. На цій основі проголошується "революція середнього класу", коли середній клас включає в себе все більшу частину як пролетаріату, так й буржуазії.

Але є і такі дослідники, які вважають роль середнього класу цілком негативною. Наприклад, Маркузе<sup>2</sup> пише про інтеграцію представників різних класів і формування індивіда – функції "одномірної людини".

Марксисты радянського зразку підкреслюють, що усі теорії середнього класу ігнорують принципову різницю в економічному підґрунті існування й класового положення груп населення, які відносять до середнього класу. Вони підкреслюють, що усі теорії середнього класу спрямовані проти марксистсько-ленінського вчення про класи та класову боротьбу.

Існує багато різновидів теорій середнього класу. Основне їх положення – це поділ суспільства на два найбільш чисельних класи "робітничий" та "середній". До середнього відносять усіх чи майже усіх, хто не може бути віднесеним до робочих, які зайняті фізичною працею.

"Новим середнім класом" (чи "суспільним станом") проголошуються службовці (Г. Шмоллер, Е. Бернштейн в кінці XIX – на початку XX століття). Інший різновид теорій середнього класу – це проголошена К. Раннером та розвинута Р. Дарендорфом теорія "сервісного класу", який займає "середнє" становище між тими, хто править та тими, ким правлять. До сервісного класу Дарендорф відносив усіх, хто приймає участь в управлінні та не брав до уваги ступінь та форми такої участі. Ф. Кронер каже про "клас службовців", який грає все більшу роль в суспільстві. Варіантом теорії середнього класу є концепція Дж. Гелбрейта про "техноструктуру", яка об'єднує значну частину менеджерів та науково-технічної інтелігенції. Ця "техноструктура" відіграє все більшу роль в розвинутому суспільстві. Найсучасніший варіант теорії середнього класу – проголошена лівими соціологами Н. Пуланзасом та П. Силосом-Лабіні теорія "нової дрібної буржуазії", до якої вони відносять службовців. Концепції середнього класу стали важливою частиною більш загальних висновків теоретиків "індустріального суспільства" (Р. Арон, К. Майерс та інші) та "постіндустріального суспільства" (З. Бжезінський, Д. Белл та інші)<sup>3</sup>.

Як ми бачимо, уявлення про середній клас видозмінюються, та погляди на це поняття у різних дослідників дуже відрізняються. Але все ж таки можна виділити деякі ознаки середнього класу, це: середній рівень доходів та їх стабільність; високий рівень освіти; високий рівень вертикальної мобільності; прагнення до суспільної стабільності і менталітет, для кого характерний реформізм, індивідуалізм та підтримка існуючого ладу. Таке визначення "середнього класу" можна зробити на основі розгляду більшості теорій середнього класу, які були коротко розглянуті вище.

Хоча усі дослідники згодні, що громадянське суспільство не може існувати без середнього класу, це питання викликає низку проблем. Наприклад, чи завжди середній клас виконує тільки прогресивну функцію, чи є середній клас гарантом демократії, які страти населення повинні



бути віднесені до середнього класу тощо. Але найбільш важливим видається питання динаміки середнього класу. Адже від відповіді на це питання залежать відповіді й на інші питання: про прогресивну чи регресивну роль середнього класу в суспільстві, про чисельність цього класу та вплив цієї чисельності на економічний, соціальний та політичний стан суспільства тощо. Й в кінцевому підсумку від адекватного вирішення питання про динаміку середнього класу залежить вирішення питань побудови громадянського суспільства.

Але тут потрібно зазначити, що погляди на саме громадянське суспільство теж відрізняються у різних дослідників. Потрібно зауважити, що не слід розглядати громадянське суспільство як панацею від усіх соціальних хвороб. До цього питання слід підходити дуже обережно та розважливо, розуміючи труднощі та можливі помилки при формуванні громадянського суспільства. Щоб це було можливо та щоб краще розуміти залежність громадянського суспільства від середнього класу та його динаміки, потрібно розуміти, що нині вважають громадянським суспільством та історію генези цього поняття.

В історії політично-філософської думки, коли аналізується дихотомія "людина-держава", домінують три найбільш впливові традиції: універсальна, соціалістична, ліберально-демократична<sup>4</sup>.

Перша обстоювала пріоритет цілого до частини. Людина сприймалась в ній як істота, яка повністю інтегрована в державне ціле. Наприклад, у Гегеля мета держави – не захист життя і власності людини, індивіда, а, навпаки, захист держави людиною. Для Гегеля громадянське суспільство має в своїй основі два принципи. Одним з цих принципів є конкретна особистість, яка служить для себе метою як особлива. Другим з цих принципів є те, що відносини особливості особи з іншими особливими особами, які з необхідністю устанавлюються, цілком опосередковані "формою всезагальності". Гегель розглядає громадянське суспільство, з одного боку, чи як результат "розширення" сімей до нації, чи то як результат вимушеного або добровільного об'єднання багатьох сімей в націю. З іншого боку Гегель підкреслював, що історично розвиток громадянського суспільства настає пізніше, ніж розвиток держави і воно з'явилося лише у сучасному світі. "Громадянське суспільство створено лише в сучасному світі, який всім визначенням ідеї надає їй права"<sup>5</sup>. У Гегеля сама держава – правове утворення, а різні права і свободи дійсні лише на базі і в рамках держави. Громадянське суспільство теж може існувати лише в державі й завдяки державі.

Гегелівська статична версія правової держави суттєво відрізняється від концепції демократизму (суверенітету народу – цю думку відстоював Кант) і лібералізму (індивідуалізм, незалежність або навіть пріоритет прав і свобод особистості по відношенню до прав держави – це також близьке до позиції Канта).

Гегелівський синтез суб'єктивної і об'єктивної волі, субстанціонального та індивідуального походить з того, що держава як субстанціональне моральне ціле, первісна по відношенню до своїх складових моментів. Гегель критикує договірну теорію держави на тій основі, що договір це свавілля людей, а загальне (тобто держава) не може бути результатом свавілля.

Для Канта первинна особистість та інтереси особистості. Кант вважав, що без особистості не може бути ні родини, ні суспільства, ні держави. Для Канта свобода і права особистості зв'язані. Для нього – держава для людини, а не людина для держави. Кант писав, що "право людини повинно вважатися священним, яких би жертв не коштувало це пануючій владі"<sup>6</sup>.

Відомий німецький дослідник Ю. Габермас в роботі "Структурна зміна громадськості"<sup>7</sup> пише, що Гегель висловлює сумнів у тому, що громадянське суспільство могло б функціонувати як природний лад. Попри природний базис правового ладу, приватизована сфера товарообігу і суспільної праці загрожує розтратитися об власні внутрішньо притаманні конфлікти. Гегель вважав, що громадянське суспільство не тільки не здатне усунути природну нерівність його громадян, а й сприяє цієї нерівності. І тільки правова держава може забезпечити саму можливість існування громадянського суспільства.

Гегель тримається ідеї реалізації глузду в "цілковитому справедливому ладі", в якому узгоджуються справедливості і добробут. Реалізований у державі глузд несе в собі нагально непрозорий момент особистої влади, який, за Кантом, мав стати прозорим.

На думку Габермаса, Гегель знецінює ідею громадянського суспільства, бо анархічне та антагоністичне суспільство не репрезентує емансипаторської та нейтралізуючої щодо влади сфери стосунків автономних приватних осіб. До того ж громадянське суспільство не може обходитись без панування тому, що з його природною тенденцією до дезорганізації йому потрібна передусім справжня інтеграція через політичне насильство. На думку Габермаса, така позиція Гегеля була реакцією на суперечності, які він бачив у реальному громадянському суспільстві свого часу.

Багато мислителів, наприклад К. Поппер<sup>8</sup>, вважають Гегеля ідеологом тоталітаризму через його підпорядкування особи загальному. Всі згодні з тим, що Гегель віддавав перевагу державі перед індивідом і суспільством в цілому, відкидав ліберальну концепцію автономії індивіда. Але всі згодні з тим, що всі відносини в гегелівській концепції держави ґрунтуються на праві. Тому, на думку відомого дослідника В. Нерсисянца, гегелівська концепція держави не є тоталітарною. Правові відносини – це те, що об'єднує концепції Канта і Гегеля. Розрізняє їх відношення до підлеглості особистості державі (у Гегеля) і первинності особистості (у Канта).

Слід зауважити, що гегелівське розуміння підлеглості особистості цілому мало продовження в роботах відомого українського дослідника Б. Кістяківського. На початковому етапі своїх наукових студій він виходив з розуміння суспільства як колективного цілого, тобто єдності "індивідуальностей", вважав індивідуальність витоком суспільного розвитку. Надалі це уявлення зазнало коректив: розвиток пояснюється як взаємодія суспільного та індивідуального начал, історична реальність визначається певною відповідністю між розвитком культури суспільства та окремих "індивідуальностей" (груп, класів, націй)<sup>9</sup>.

Соціалістична традиція виходить з ідеї, що людина є носієм інтересів певних соціальних груп і перебуває під патронатом держави, під захистом всієї могутності державного панування. Практично держава визначає всі сторони громадянської та особистої життєдіяльності всіх верств населення.

Ліберально-демократична традиція є головною в формуванні поняття "громадянське суспільство". Тому, що громадянське суспільство – це завжди суспільство самостійних і незалежних громадян, це суспільство, яке контролює не тільки державу, але й багатство країни, суспільство з розвинутими партнерськими відносинами між суспільством, державою та економікою. В цілому громадянське суспільство потрібно охарактеризувати як самоврядну структуру.

Ліберально-демократична традиція базується на ідеї правової держави, розглядаючи її як результат суспіль-

ного договору між самостійними, незалежними один від одного індивідами, які володіють рівними правами і свободами (Кант перший систематично обґрунтував такий підхід). Але і дві інші традиції мають свій внесок у формування сучасного поняття "громадянське суспільство". Адже громадянське суспільство – це суспільство, яке завжди побудовано на правових засадах. Саме в такому аспекті дослідженню громадянського суспільства велику увагу приділяв Гегель. На сучасну модель "соціальної держави" впливає також і соціалістична традиція.

Вплив соціалістичної традиції полягає в тому, що розвинуте громадянське суспільство поступово звільнюється від тих вад, на які вказував ще Гегель. Воно надає своїм членам приблизно рівні стартові можливості, та надає соціальні гарантії на випадок старості чи хвороби. Але це можливо лише за наявності розвинутої правової держави.

Найбільш великий внесок у формування поняття "громадянське суспільство" зробили видатні представники німецької класичної філософії Кант і Гегель. Вони сформулювали засади теорії громадянського суспільства. Але ці дослідники розглядали громадянське суспільство переважно статично, вони не приділяли належної уваги проблемі динаміки основи громадянського суспільства – середнього класу. Але, як вже було вказано, питання соціальної мобільності дуже важливо для аналізу ролі середнього класу у формуванні громадянського суспільства.

Питанню соціальної мобільності дуже багато уваги приділяв відомий російський та американський дослідник П. Сорокін. За Сорокіним соціальна мобільність є природним і нормальним станом суспільства. Соціальна мобільність це не тільки соціальні переміщення індивідів, груп, але й соціальних об'єктів, тобто всього, що створено чи модифіковано в процесі людської діяльності.

Горизонтальна мобільність передбачає перехід з однієї соціальної групи у іншу, що знаходиться на тій же рівні соціальної стратифікації. Під вертикальною мобільністю він розумів перехід індивіда з одного шару в інший, причому залежно від направлення переміщення можна говорити про два типи вертикальної мобільності: соціальне зростання та соціальний спад.

Вертикальну мобільність, за Сорокіним, слід розглядати, переважно, у трьох аспектах, що відповідають трьом формам соціальної стратифікації: внутріпрофесійну чи міжпрофесійну циркуляцію, політичні переміщення та сходження по "економічній драбині".

Головною перешкодою для соціальної мобільності в стратифікованих суспільствах є наявність специфічних "сит", які начебто просіюють індивідів, надаючи можливість одним підійматись вгору, гальмуючи сходження інших. Це "сито" і є механізмом соціального тестування, відбору і розподілу індивідів по соціальним стратам. Вони, як правило, співпадають з головними каналами вертикальної мобільності, тобто школою, армією, церквою, професіональними, економічними та політичними організаціями. На основі великого емпіричного матеріалу Сорокін робить висновок, що в кожному суспільстві соціальна циркуляція індивідів та їх розподіл здійснюються не випадково, а мають характер необхідності і строго контролюються різними інститутами. Але Сорокін чітко відрізняє мобільність у нормальні періоди еволюції суспільства і в періоди суспільних потрясінь та катастроф, коли поступовість, впорядкованість та строго контрольований характер мобільності суттєво порушується. Але навіть в періоди хаосу все одно зберігаються перешкоди на шляху до безмежної соціальної мобільності як у вигляді залишків "сита" старого режиму так і швидкого росту "сита" нового порядку.

Соціальна стратифікація – це постійна характеристика кожного організованого суспільства. Змінюючись за формою, соціальна стратифікація існувала у всіх суспільствах, що виголошували рівність людей. Сорокін підкреслює, що нестратифіковане суспільство з дійсним і послідовно впровадженим принципом рівності його членів є міфом, який ніколи не був реалізований на практиці. Крім того, тимчасові флуктуації абриса і висоти економічної, політичної чи професійної стратифікації не мають одного напрямку руху ні в бік збільшення соціальної дистанції, ні в бік її скорочення.

Якщо для кожного суспільства характерна соціальна мобільність, то чому ж треба було починати розмову про середній клас та значення його мобільності для становлення громадянського суспільства? На нашу думку для громадянського суспільства характерний особливий тип соціальної мобільності. У своїй роботі, присвяченій соціальній мобільності Сорокін пише про особливі "сита", які є у кожному суспільстві і які забезпечують мобільність людей і соціальних груп у суспільстві, даючи можливість піднятися по соціальних сходинках одним і не пропускаючи інших. Про ці "сита" вже було сказано вище. Але тут треба підкреслити, що для кожного типу суспільства характерний окремий тип "сит". Найбільш важливими чинниками соціальної мобільності в сучасному західному суспільстві є: школа, армія, церква, професійні, економічні та політичні організації. Кожне суспільство будує свої "сита" так, як це найбільш вигідно для конкретного суспільства.

Основою громадянського суспільства є ринкова економіка. Для цього суспільства характерний більший соціальний динамізм, чим наприклад для феодального. Це підкреслює Сорокін. Він наводить дані за першу чверть XX ст. з росту кількості випускників коледжів у США за цей період порівняно з XIX ст. Він приводить це як приклад росту соціальної мобільності у сучасному західному суспільстві. В даному разі каналом цієї мобільності є школа. Завдяки школі діти з нижчих класів можуть піднятися до середнього, чи навіть до вищого класу. Але школа це не єдине "сито", завдяки якому відбувається соціальна мобільність. Але, на нашу думку, школа є найбільш важливим "ситом" з усіх.

Видається безсумнівним, що характерною рисою розвинутого громадянського суспільства є висока вертикальна соціальна мобільність (коли за одне покоління можна піднятися з самих "низів" суспільства до самих його "верхів", чи навпаки "впасти" з самих "верхів" до самих "низів"). Сорокін каже, що в демократичних суспільствах соціальне положення людини не визначається її походженням, а також він вказує на те, що демократичні суспільства не мають юридичних та релігійних чинників, які б могли гальмувати процес вертикальної мобільності. Чим більш розвинуто громадянське суспільство, тим більше ця мобільність залежить від талантів та обдарувань особистості. Адже завдяки високій мобільності та високим темпам розвитку для розвинутого громадянського суспільства найбільш вигідно, щоб найбільш талановиті люди займали найбільш високі посади. Без цього процесу, на нашу думку, неможливий розвиток сучасного розвинутого суспільства. Сорокін вважав, що "одна з найбільш вагомих характеристик демократичних суспільств – дуже велика інтенсивність вертикальної мобільності в порівнянні з недемократичними суспільствами"<sup>10</sup>.

Середній клас найбільш великий по чисельності, й найбільш стабільна соціальна група в громадянському суспільстві. Коли особистість "спускається" чи "піднімається" соціальними сходинками, вона обов'язково проходить через середній клас і дуже часто там і залишається.

Крім того, середній клас – це основне джерело поповнення вищих класів. Тому дуже важливо приділяти увагу процесу становлення саме цього класу в нашій країні. Адже без розуміння значення динаміки середнього класу, на нашу думку, неможливо окреслити шляхи розвитку нашої країни, як розвинутої європейської держави.

<sup>1</sup>Фукуяма Ф. Конец истории? // Вопросы философии. – 1990. – № 3. – С.134–148; <sup>2</sup>Маркузе Г. Одномерный человек. – М., 1994; <sup>3</sup>Среднего и

нового среднего класса теории // Философский энциклопедический словарь. – М., 1983. – С.651; <sup>4</sup>Философия. Навчальний посібник. За ред. Надольного І. – К., 1997. – С.487; <sup>5</sup>Гегель Г.В.Ф. Философия права. – М., 1990. – С. 228; <sup>6</sup>Кант И. К вечному миру // Кант И. Соч.: В 6 т. – Т. 6. – М., 1964. – С. 302; <sup>7</sup>Габермас Ю. Структурна зміна громадськості. – Львів, 2001; <sup>8</sup>Поппер К. Открытое общество и его враги: В 2 т. – М., 1992; <sup>9</sup>Кістяківський Б.О. // Філософський енциклопедичний словник. За ред. Шинкарука В.І. – К., 2002. – С.282; <sup>10</sup>Сорокин П. Социальная и культурная мобильность // Сорокин П. Человек, цивилизация, общество. – М., 1992. – С. 377.

Надійшла до редколегії 23.04.2005

В.С. Семенюк, курсант

## ПОЛІТИКА: НАУКА І МИСТЕЦТВО

*Ця робота присвячена розгляданню політики як інтегративного елементу людської діяльності. У тексті розглянуто співвідношення між логічною та ірраціональною складовою політичної активності людини. Автором зроблена спроба виявити місце що займає ірраціональне у владних прагненнях людини.*

*This work is devoted to politics as being integrative element of human activity. This text choose correlation between logical and irrational element of political activity of the man attempt to define the place the irrational desire of the man to implement the desire to rule.*

Багато сказано про політологію як галузь наукового знання. Незважаючи на свій неолітний вік, наука про політику встигла мобілізувати до своїх лав велику кількість дослідників, написані томи монографій, паперові Монблани статей та рефератів. Їх головним призначенням було визначення політики як об'єкту наукового дослідження, укладення її у чіткі рамки, визначення напрямків роботи і багато чого іншого, що з частини повсякденної людської діяльності робить політичним наукоподібним. Але, як ніколи не приборкати руйнівну силу вогню, так і полум'я людської сутності постійно виривається з того протореного шляху, що його проклала для нього раціональна, за своєю сутністю, наука.

Людина не може бути виключно логічною і раціональною, бо ірраціональність її – "альтер Его". Завжди складно провести пряму лінію, або щось побудувати на піщаній дюні, бо під впливом вітра та тяжіння, пісчинки змінюють своє положення, і в цьому одвічному русі будь-яка пряма викривиться, а будівля втратить стійкість. Не випадкове порівняння людської діяльності, інтелекту із пісчаним барханом, бо якщо і є у підмісячному світі істота настільки мінлива у вподобаннях, як положення піска у просторі, то це тільки ми, – люди. У своєму прагненні до систематизації та упорядкування свого життя, людська істота може викликати сумніви у своїй ірраціональній суті, але це виключення, яке підтверджує правило. Подивіться як раціональна істота – людина керується нерациональними категоріями: Любов, Віра, Дружба, Пристрасть, Ненависть – їх не перекласти на мову логічних абстракцій, вони для нас занадто суттєві, ці ірраціональні явища. Людина стає собою тільки тоді, коли у своїй логічній діяльності залишає місце для почуттів.

Політика – це галузь людської діяльності. Безперечно людської настільки, що питання про перенесення ірраціональних рис людської особистості до неї... відкриті. Саме так, адже автор теж людина, а Сумніви – це ірраціональна риса людської особистості. Але політика – це перш за все владні відносини і відкидати втручання особистих емоцій людей до процесу її творення неможливо. Отже, політика вже не комплекс явищ і закономірних процесів, які можна препарувати, проаналізувати і дослідити, вона – частина людської діяльності, соціальний відбиток кожного автора.

Наука не відкидає можливість існування ірраціонального фактору, але проаналізувати його вона не зможе.

Неосаянний для раціонального пізнання, цей фактор стає джерелом мистецтва у політиці. Мистецтва – як спроможності переживати і відчувати політичні процеси, приймати участь у справі, яку робить інша людина,

знаходить відбиток людської діяльності у логічних механізмах великих політичних процесів.

Незважаючи на свій невеликий вік, наука про політику – зіткнулась із важливою дилемою. Дилемою щільного зв'язку політичного із його "генератором" – людиною. Це питання не нове, бо наука молода, а політика стара як суспільство. Але актуальним це питання стає саме зараз, коли кожна людина зіткнулась із фактом того, що хоч вона і ігнорує політику, але політика дуже цікавиться нею. Ваги йому додає і те, що політологи зараз – це люди, від яких у великій мірі залежить спокій та стабільність кожного громадянина будь-якої держави світу.

У цій роботі автор хоче викласти свій погляд на питання про роль і місце ірраціонального у політичній діяльності. Отже, про політику як науку і мистецтво!

Спочатку розглянемо, яке місце залишає для ірраціонального науковий підхід до політики. Змалюємо політологію як науку.

Політику, як одну з найважливіших галузей діяльності, люди виділяли з давніх давен. Політика – необхідність і водночас потреба сучасної людини, оскільки існує система показників та обмежень її різноманітних дій у всіх сферах життя суспільства, що неможливо без політичного регулювання. Набуття знань про політику як науку відповідає інтересам людини, яка бажає зрозуміти власне місце і роль у суспільстві, задовольнити особисті та групові потреби, впливати на вибір цілей і засобів їх реалізації у масштабах держави.

Вивчення будь-якої науки починається із з'ясування того, чому така наука виникла та як вона розвивається, що і як досліджує, які її найхарактерніші риси, місце і ролі у пізнанні та перетворенні суспільства, дійсності. І політологія – як наука про політику, або науковий на неї погляд, виступає методологічною основою дослідження активності людей у реалізації пізнавальних і практичних проблем політичного розвитку суспільства. Наука про політику своїми засобами і методами дозволяє проникати в таємниці політики та влади, і таким чином розкриває справжню суть діяльності держави та її органів, політичних партій, лідерів, політичної поведінки різноманітних соціальних груп.

Будь-яка наука як така є систематизованим знанням, що спрямоване на пізнання справжніх властивостей та зв'язків певних речей, величин, суб'єктів один з одним. У такий спосіб політологія, або політична наука (фахівці-суспільствознавці ще й досі не дійшли згоди стосовно того, який термін найбільше відповідає суті та змісту цієї науки), передбачає знання та аналіз власти-

ностей (характеристик) і відносин (зв'язків) між певними об'єктами у сфері політики.

Основним предметом науки що досліджують політичну сферу суспільства, є політична влада, форма та методи її організації, розподілу й функціонування в суспільстві, вивченням реальної політичної свідомості, мотивів і соціальних настанов, а також поведінки окремих індивідів, соціальних груп і спільнот та їх організацій.

Слово "політика" вживається на практиці у надзвичайно широкому розумінні, і це спонукає перш ніж розглядати основні категорії політології звернутися до етимології зазначеного терміна, історія використання якого сягає віків. Взагалі існують два основні підходи до тлумачення терміна "Політика": з одного боку, це заняття малодостойне й цинічне, з іншого – високоморальне й творче, притаманне "справжнім аристократам духу"<sup>1</sup>.

З функціонального погляду виокремлюються також два підходи: спосіб досягнення власних егоїстичних цілей і мистецтво управління, спрямоване на досягнення загального блага та справедливості.

Аналіз поглядів мислителів минулого та сучасних дослідників, який подається далі, засвідчує, що перше розмежування поглядів на термін "політика" сталося водночас з його появою. До речі, античне розуміння полягало в тлумаченні біологічної природи політики. Розбіжності почалися з неоднакової оцінки можливості інтегрування егоїстичних за натурою окремих індивідів задля інтересів більшості.

Сучасні традиції вживання терміна "політика" започатковані античним (давньогрецьким) розумінням політики як надто благородної справи – мистецтва державного управління, покликаного об'єднати суспільство навколо вищої його мети.

Виокремлюють два основні підходи до застосування терміна "політика".

Перший характеризує її як царину (сферу) людської діяльності, другий – як спрямування або спосіб діяльності<sup>2</sup>.

За першого підходу політика визначається як вид практичної діяльності (дії парламенту, уряду, інших владних структур), що виявляється через участь у державному управлінні. Ця діяльність може бути спрямована на досягнення чи розширення масштабів цієї участі, здійснення впливу на державне управління чи державну владу і т. ін.

Коли йдеться про другий підхід, політика визначається як спрямування діяльності окремих інститутів або осіб, котрі реалізують певні пріоритетні цілі чи засоби їх досягнення. Тому говорячи, наприклад, про політику певної президентської адміністрації в галузі екології чи підтримки власного товаровиробника, мають на думці саме останнє тлумачення терміна "політика".

Але виникає питання, як можна характеризувати людську діяльність не враховуючи властивостей мінливої людської особистості?

Макіавеллізм дав науковому сприйняттю політики потужний поштовх, саме тому що детермінував особливості політичної поведінки людини її прагненнями. Але він і усталив прояви людської сутності: страх, жадоба, прагнення до збагачення та провідної ролі у суспільному оточенні. Так, все це прояви істотних потреб людини, її інстинктів але неможливо прорахувати навіть цей відомий вплив. Макіавеллі дав зрозуміти, зв'язок між людською сутністю і її політичними прагненнями прямий і незаперечний, але після нього цей зв'язок усталили дослідники і заключили в певні рамки. На нього спираються як на аксіому, але не враховують що прийняти на увагу і зрозуміти не одне і те саме. Так ми знаємо зв'язок є але прорахувати його ми не в змозі.

Можна заперечити, що саме це і мається на увазі коли наявність впливу людських емоцій на політичні процеси аксіоматизується, та у такому випадку ми втрачаємо розуміння того що політичне це продукт людської діяльності, яка може бути цілком ірраціональною за своєю суттю. І раціональне у політиці це перш за все прояв раціональності у людській свідомості, того загального раціоналістичного базису який формує закономірності соціальної поведінки людини. Але повернемося до розгляду наукового у політиці.

Грецькою слово "політика" означає мистецтво управління державою, тобто спосіб реалізації цілей держави всередині та за межами її території. Звідси, до речі, і традиційний нині поділ політики на внутрішню та зовнішню<sup>3</sup>.

Таке тлумачення політики висуває категорію держави в центр науки про політику.

Розгляд політики як царини людської діяльності узгоджується з марксистською та формально-інституціональною доктринами.

Перша інтерпретує політику як сферу діяльності, що пов'язана з відносинами між станами, націями та іншими великими суспільними групами. Ядро цих відносин – об'єднання, утримання та використання державної влади.

Друга інтерпретує державу в категоріях діяльності уряду, урядових установ та осіб, котрі виконують урядові функції. Отже, у цьому разі під політикою розуміють характер, принципи організації роботи та функції держави, й урядових структур, які реалізують через державу свою владу. І це вже наближує нас до розуміння, як саме наука, (у світі вищевикладеного) визначає тут людську діяльність.

Розглядаючи політику як сферу людської діяльності, можна тлумачити її трьома способами.

1. Політика як діяльність на етичних засадах. Ця традиція започаткована Аристотелем, який вважав, що кожна спільнота створюється з певною метою. Означена мета мусить перевершувати всі індивідуальні блага окремих людей. Цією метою є справедливість або найвище благо для всіх. Виходячи з такого розуміння домінуючою рисою політики має бути мудрість, яка полягає в умінні вибирати засоби для реалізації моральної мети.

2. Політика як засіб досягнення егоїстичних цілей. Характеризується як цинічне розуміння політики, що налічує чимало варіантів: від "мистецтва можливого", "після нас хоч потоп" аж до виправдання збройної боротьби за "життєвий простір" і т. ін.

Таке розуміння політики, в якому мета виправдовує будь-які засоби її досягнення, все-таки не належить до визначальних традицій західної політичної культури, започаткованої античністю.

3. Ціннісно-нейтральне розуміння політики. Полягає в раціональному, аналітичному тлумаченні політики як сфери діяльності. Проте в ній немає вочевидь заданої регламентації, жорстких "правил гри". Ця сфера діяльності регулюється правовими, соціальними та психічними нормами, які можуть суттєво відрізнятися одна від одної в різних суспільствах.

Таким чином, констатуємо, що об'єктом політики в різних сферах суспільства є відносини соціальних груп із питань, життєво важливих для зазначених груп і суспільства взагалі, а також відносини між ними та державними інституціями. У першому випадку йдеться про такі поняття, як власність, влада, морально-етичні норми, у другому – форми й методи реалізації економічної, суспільної, соціальної політики тощо<sup>4</sup>.

Суб'єктом політики можуть бути особистість, організація або суспільна група, які здатні творити політику й ініціювати істотні зміни в політичних відносинах. (Під

творенням політики розуміють постійну й певною мірою самостійну участь у політичному житті відповідно до власних і суспільних інтересів, вплив на поведінку та стан інших суб'єктів).

Здатність творити політику характеризують терміном політична суб'єктність, яка залежить від об'єктивних можливостей діяти (обмежених структурою політичних сил і рівнем розвитку суб'єкта) і суб'єктивних можливостей (мотивації, знань, умінь, послідовності дій).

Марксистська доктрина розглядала суспільне значення діяльності та сфери впливу індивідів і організації як віддзеркалення певного рівня самосвідомості й організованості великих суспільних груп, їхньої інтеграції, зв'язків конкретних людей і колективів з великою суспільною групою, а також співвідношення сил між різними групами (станами, верствами, національностями тощо).

В інших концепціях домінує, як правило, погляд, що зосереджується на особистості. Остання вважається реальним суб'єктом політики, а колективні форми діяльності та впливу розглядаються як сукупність або сумарний вектор індивідуальних дій.

У формально-інституціональних концепціях вирішальна роль відводиться політичним організаціям та інститутам – державним органам, партіям, об'єднанням, еліті, керівним групам. Свідомість суспільних груп тут розглядається як результат діяльності організацій та їх керівників, а маси – як об'єкт управління соціальними інститутами.

Отже, на цих підставах можна зробити висновки: незважаючи на усю різноманітність суб'єктів політики, людина залишається головним серед них, бо вона основа політики. Хочу нагадати що політичні відносини не зважаючи на їх багатоманітність, це перш за все людські відносини, політичне рішення це рішення що приймається людиною (людьми) і приводу до розбіжностей я тут не бачу. Але науковим політичне стає тільки тоді, коли ми приймаємо людську діяльність за результуючий фактор.

Згідно з таким розумінням, основним об'єктом дослідження Політології, як дисципліни що вивчає політику, є політична сфера людської діяльності, яку вивчають і аналізують у поєднанні з особливостями її функціонування й розвитку та зв'язками з економічною й духовною сферами суспільства.

Конкретизуючи провідні об'єкти дослідження політології, насамперед слід назвати державу, владу та владні відносини. Водночас цілком логічним виглядає таке міркування. Інші суспільні науки (право, філософія, соціологія тощо) мають той самий предмет дослідження, що й політологія. У чому ж тоді різниця між ними? Передусім у тому, що політологія досліджує їх як соціальні феномени й інститути політичної організації суспільства, котрі основною метою мають реалізацію загального інтересу. Аналогічним за підходом є ставлення політології до проблем громадянського суспільства і т. ін. Останнє, як відомо, складається із соціальної та духовної сфер суспільства і є предметом соціології.

Отже із головними засадами політики як галузі наукового знання ми визначилися і показали як саме із ірраціональної людської особистості випливає матеріал для цілком логічної діяльності. У політиці, як і у кожній сфері діяльності людини, поєднується раціональне і ірраціональне, ірраціональним є людина як актор політичних подій, але процеси, які вона ініціює і які є складовими політичного життя, мають цілком логічні закони розвитку та існування. Політологія, як дисципліна, що вивчає один з аспектів людської діяльності – політику, завжди поєднувала у собі розуміння глибокої нелогічності людської поведінки, але певні закони масовидної діяльності існують і становлять науковий базис для дослідження політичного життя.

Як підсумок, хотілося б зазначити, що індустріальна епоха розвитку людства відмирає, разом з нею помирає і аналітична політична наука, заснована на голому розумі, схемах, звичних шаблонах. На зміну цій аналітичній традиції повинне прийти зовсім інша, не аналітична, заснована певною мірою на інтуїції та осяянні, синтезуюча знання особливостей політичних процесів із відчуттям перебігу глибоко ірраціональних прагнень людської особистості. Тому що, насправді, політика – це не упорядкований процес, а завжди динамічний хаос. Хаосом можна керувати, але не за допомогою холодного розуму.

<sup>1</sup>Аристотель. Політика // Аристотель. Сочинения: в 4-х томах. Т.4. – М., 1983. – С.264; <sup>2</sup>Вебер М. Избранные произведения. – М., 1990. – С.33; <sup>3</sup>Кирилюк Ф.М. Політологія: навчальний посібник для вузів. – К., 2002. – С.46; <sup>4</sup>Бєбік В.М. Політологія для людини та громадянина. – К., 2004. – С.52.

Надійшла до редколегії 23.04.2005

О. Слободян, докторант

## ПРАВНІ КРИТЕРІЇ ЕТНОКОНФЕСІЙНОЇ ПОЛІТИКИ ТА ЇЇ МОРАЛЬНО-ОРГАНІЗАЦІЙНІ ВАЖЕЛІ (ІЗ КОНСТИТУЦІЙНОГО ДОСВІДУ ПРИБАЛТІЙСЬКИХ ПОСТРАДЯНСЬКИХ ДЕРЖАВ)

*Стаття присвячена проблемі актуалізації етно-політичних процесів у пострадянських суспільствах.*

*This article is devoted to the problems of ethno-political processes optimization for the post soviet societies.*

Проблема співвідношення між суспільством і державою постає на початку XXI століття чи не "найпекучішою" для політиків, філософів та політологів. Ця проблема сьогодні "болить" як Заходу, так і пострадянському простору. З. Бжезінський, Романо Проді, Вацлав Гавел, у нас (в Україні) – вищі керівники держави (Л. Кравчук і Л. Кучма) – всі вони практичні політики, відомі своїми теоретичними виступами на зазначену тему. Жива наука не може не реагувати на запит часу. Наприкінці XX століття глибокі підходи до вирішення перспективної реляції "державна – суспільство" доклалися такі відомі дослідники як Х.Альфорд ОР, П.Альтер, Г.Бруннер, І.Василенко, С.Гантінгтон, К.Дойч, М.Новак, М.Нотон, Дж.Ротшільд, А.А.Сидоров, Р.Хакім, І.Г.Яко-

венко, К.Янґ, та ін. У працях більшості авторів постає тема Церкви як частини суспільства в державі.

Посилаючись на їхній великий доробок, під правними критеріями етноконфесійної політики слід було б розуміти соціально-політичні наслідки етногенетичного та етнорелігійного розвитку національних суспільств, а саме: загальні етногенетичні причини політизації етносів і формування неліберального націоналізму та соціально-політично-церковний контекст цих процесів в історії державності того чи іншого народу. Зробивши певний порівняльний аналіз конституційних критеріїв на пострадянському просторі у їхньому співвідношенні з правними нормами міжнародних документів ООН, що забезпечують відновлення та захист свободи й гідності людини, колективу, групи, ми схильні вважати, що в

динаміці конституційного права Естонії, Латвії та Литви найбільш чітко серед країн пострадянської території кінця XX століття простежуються правні критерії бачення парламентами етноконфесійної політики як провідного важеля у наближенні соціальних цінностей до цінностей державного управління. Обсяг статті дозволяє подати лише деякі висновки.

Естонія постає історично найбільш "вільною" у проголошенні своєї метафізичної перспективи розвитку суспільства, що означає ідеологічну близькість держави зі своїм народом. Саме тому **вона керується правними нормами-цілями** як регуляторами, а провідним механізмом їхнього впровадження обирає максимально незалежний від інших гілок влади суд. Адже проголосити мету – це завжди великий ризик держави, якщо вона побудована на демократичних засадах (тільки за тоталітарних режимів проголошення мети розвитку є "нормою", яка ні до чого не зобов'язує). Маленька Естонія, тісно прив'язана економічно до Балтійського моря і культурно – до протестантської північної Європи, зберегла прозахідні політичні орієнтири через етногенетичну прив'язаність до західноєвропейських ідеалів свободи, втілення якої знаходимо в історичному праві через розгалужену систему феодальних судів середньовіччя і в історії політики через наслідки релігійних війн XVI століття. Отже, **розвиток історичного права в Естонії – провідний критерій етноконфесійної політики Уряду. Це є гарантом довіри традиційної Церкви до держави, оскільки така довіра існує в суспільстві та в його традиційно незалежних судах.**

Латвія, яка історично була відкрита на міжнаціональне спілкування передусім через економіку (Ганзейський союз), в напруженій боротьбі між західними та східними володарями великих націй середньовіччя культурно змогла зберегти себе лише в межах протестантських деномінацій нового часу. Сила політичної свідомості мас під впливом протестантсько-християнської культури виявилася історично дещо слабшою за політичну силу християнсько-історичного права в Естонії. Тому Латвія серед пострадянських прибалтійських держав має найбільш чутливі проблеми культурної асиміляції, нав'язаної Росією як країною чужою передусім культурно-психологічно. На відміну від орієнтації Естонії на правні норми-цілі, **Латвія схильна творити політичні регулятори через правні норми-принципи.** Принципи (на відміну від цілей) мають у політиці менш зобов'язувальний характер перед суспільством через своє походження від ідеології, а не від метафізичної перспективи розвитку (сталих національно-історичних цінностей як вектора майбутнього). Тому **Латвійська держава і суспільство пішли шляхом напрацювання механізмів взаємопорозуміння через інститут суду присяжних, який посилює місцевий (прецедентний) колорит правової свідомості.** А контроль за складом і діяльністю присяжних (непрофесійних) судів через посередництво Церкви відкривається на західноєвропейську спільноту, звичну до прецедентного права судів присяжних. Тобто Латвія змушена йти до проголошення своєї метафізичної перспективи розвитку складним шляхом соціального діалогу, в якому особливо наголошується судовою владою народу (і посередництвом Церкви). Це свідчить про якісний стан історичної пам'яті народу, яку влада, навіть за бажання, не може послідовно ігнорувати. Отже, **основний критерій етноконфесійної політики в Латвії – прецедентне право суду присяжних з використанням активної соціальної позиції традиційної протестантської Церкви як посередника у внутрішніх і зовнішніх політичних проблемах.**

Литва шукає політичних регуляторів найбільш послідовно в контексті юридичного аспекту конституції, що його можна сформулювати так: державна влада постає одиноким у співвідношенні з розгалуженою контролюючою системою судів і самоврядного правління. Тут **норми-цілі як політичні регулятори переважають** також, як і в Естонії. Але **контролюючі наголошують не на конкретних структурах державного чи самоврядного підпорядкування, а на системних зв'язках всередині кожної окремої владної піраміди** (стаття 112 Конституції: контроль за діяльністю судів закон покладає на спеціальну інституцію самих суддів, яка готує відповідне подання Президенту Республіки; стаття 123: Уряд через спеціальних представників контролює дотримання Конституції та законів органами самоврядування і, навпаки, органи самоврядування в означених законом випадках можуть переходити під пряме правління Сейму). А звідси, **основний критерій етноконфесійної політики в Литві – системна інституціональна політика, покликана до діалогу всередині владних вертикалей: люди на нижніх рівнях влади зивають до можливості через уповноважених законом посередників вести предметний діалог з керівниками вищого рівня; зробивши відповідну кар'єру, ті самі люди залишаються здатними чути голоси "знизу". Церква виступає одним із традиційних посередників як між суспільством і владою, так і між різними рівнями та інститутами влади.**

Отже, наближення інтересів держави й суспільства в посттоталітарних країнах відбувається через виявлені тут критерії етноконфесійної політики Урядів, які можна вважати для сучасних перехідних країн Європи загальними, тобто такими, що мають методологічну перспективу для відповідних політикумів. **На відміну від уніфікованих законодавчо функцій судів, функції посередництва Церков є імпрєвізаційно-ситуативними. Але вони обов'язково присутні як творче начало в соціальній матерії прибалтійських суспільств.** Останнє твердження обґрунтовується за рахунок розширення проблематики спільними для сучасних західної та східної цивілізацій морально-організаційними важелями, до яких індіферентно або навіть вороже ставляться в деяких сучасних перехідних державних суспільствах східної Європи та євро-азійського простору.

Як і в динаміці конституційного права, морально-організаційні важелі наближення інтересів суспільства й держави пов'язуються з тими самими юридичними аспектами державотворення: (1) Сутність, зміст і форми народовладдя та карного права. (2) Принципи і механізм державної влади у центрі й на місцях. (3) Самоврядування, державна влада, судова влада: їх співвідношення.

Або: (1) Співвідношення норм релігії і карного права в конституціях впливають на сутність, зміст і форми народовладдя. (2) Вирішення проблем блюзнірства, прозелітизму, навернення регулює принципи й механізми державної влади в центрі й на місцях. На зазначені принципи й механізми впливають також упередження владоможців щодо окремих груп (культурних, релігійних, політичних, економічних). (3) Зазначені упередження й протиріччя між захистом релігійних прав та іншими свободами (слова, об'єднань тощо) впливають на співвідношення між самоврядуванням, державною і судовою владами.

Морально-організаційні важелі в сучасній західній науці управління постають передусім з інтеграції соціального вчення християнської Церкви в сучасний менеджмент бізнесу. Ми маємо тут можливість використати фундаментальне узагальнення відповідної літератури і

практики в західному світі професорами Гелен Альфорд і Майклом Нотоном<sup>1</sup>. Свій підхід до організації праці вони будують на двох фундаментальних поняттях – особистості та комунікації. Взаємодія між ними виникає завдяки розумінню комунікації як "акту пов'язаності й інтерпретації"<sup>2</sup>. Тобто це більше, ніж механічний акт передачі інформації. На думку авторів, **комунікація формує структури влади, смислових значень та норм, що повністю збігається з нашим баченням динамічних властивостей норм об'єктивного права**, які було виявлено в конституціях Естонії, Латвії та Литви. "Пов'язаність" буквально нав'язує "інтерпретацію". Тобто політичні рішення залежать від природнього й легітимного зв'язку між рівнями владної вертикалі (субсидіарність як воля вищих керівників передати частину своїх повноважень нижчим) та між суспільством і державою на горизонталі соціальних комунікацій через систему посередництва реально "народних" судів (у формальній сфері політичного життя) і Церкви (у принципових конфліктах стратегічного значення між суспільними групами – культурними, релігійними, політичними й економічними – та державними інститутами). Без субсидіарності на владній вертикалі (без універсальності стосунків як взаємоавторитету) і без компромісу між державою та Церквою поза межами місцевої управлінської традиції як такого самого взаємоавторитету не є можливою перспектива розвитку в європейському геополітичному контексті. А без цієї перспективи не є можливою "самостійність" незалежних посттоталітарних держав, оскільки сама неможливість "самостійності" характеризує інший геополітичний контекст – євразійський. Європейська та євро-азійська ідентичності сьогодні черговий раз історично підтверджують свою опозиційність<sup>3</sup>. Тому **проблема релігійно-політичної ідентичності через проблему "самостійності" політичної думки все чіткіше постає проблемою ідентичності цивілізації, а звідси – глобалізація геополітичної проблематики**<sup>4</sup>.

Цікаво, що один із творців сучасної об'єднаної Європи Романо Проді критикує теорію "конфлікту цивілізацій" Сем'юеля Гантінгтона<sup>5</sup>, за якою людство готується стати перед реальністю зіткнення між різними культурами. Окреслюючи можливості власного "глобального" погляду майбутньої об'єднаної Європи, Романо Проді розкриває альтернативний, неконфліктний, характер стратегічної політики з неєвропейськими регіонами<sup>6</sup>. Як бачимо, "конфлікт цивілізацій" Сем'юеля Гантінгтона й альтернативна "співпраця" Романо Проді як історично-політичні категорії народжуються в контексті глобалізації геополітичної проблематики. Якщо ж ця остання проблема історично пов'язана із традицією "самостійності" політичної думки, що, своєю чергою, передбачає релігійно-політичну ідентичність, то в контексті міжнародної співпраці плюралізм політичних культур неможливо зняти в компліментарній системі відношень без зустрічної (назустріч економічній та політичній глобалізації) редукції (зближення) теологічних систем і міжцерковних стосунків. Так проблеми єкуменізму як у вузькому (для християн), так і в широкому (для світових релігій) значенні слова вимагають постійної уваги світських політичних держав до свого вирішення на користь *співпраці*, оскільки теологічні *компроміси* різних релігій, що знаходяться на різних історичних рівнях Об'явлення, ніколи не були можливими і не підвладні людській природі. Звідси можна заперечити і проґресистський "песимізм" Гантінгтона, і проґресистський "оптимізм" Проді. Обидва вони мислять поза історією Церкви, яка Є. Образно кажучи, мислять "наполовину", тримаючи "в умі" християнський патос, але замовчуючи

реально діючу Церкву. А отже, не від їхніх міркувань, які б гуманістичні вони не були, залежить майбутнє, а від повноти буття (єдність *pulchrum, bonum, verum*) у свідомості особи, яка постає чимось більшим за свою сутність (природу), подібно як соціум, за Дюркгаймом, постає чимось більшим, ніж сума його членів. Тут спостерігаємо певну методичну кумуляцію: особа – більша за свою сутність, соціум – більший за суму осіб, що його складають, отже, на перспективу, – об'єднана Європа має бути чимось більшим за суму її національних історій та прагнень. "Зрештою, – зауважує з цього приводу Романо Проді, – лише усвідомлення минулого може допомогти нам будувати майбутнє. І в той час, коли Європа розширюється за рахунок великої культурної традиції слов'ян, слід більш ніж будь-коли подбати, аби ніщо з нашої спільної ідентичності не було втрачене і аби все змогло співіснувати у вищому і могутньому синтезі"<sup>7</sup>. Віддамо належне історичній свідомості автора: кумулятивність і компліментарність методологічної думки, що історично народилися відповідно в межах томістичної (високої) схоластики й еклезіології (історії і теорії літургії), постають основою переконливості доводів Проді з приводу можливості об'єднаної Європи як життєспроможного політичного інституту з могутньою економікою та гуманістичними громадянськими ідеалами<sup>8</sup>.

У цьому зв'язку набуває ваги ще одне положення, яке використовують Альфорд і Нотон: особистісний підхід до праці й дизайну розвинувся із соціотехнічного ставлення до оптимізації як людських, так і технічних систем. Основне припущення, що лежить в основі обох теорій, полягає в тому, що всередині організації є взаємодіючі людські й технічні системи. Мета – оптимізувати водночас як людські, так і технічні системи, не надаючи переваг жодній з них<sup>9</sup>. У нашому дослідженні це перегукується з оптимізацією економічних і гуманітарних процесів в державі та "вузького" (внутрішнього) й "широкого" (зовнішнього) єкуменізму в Церкві.

Серед характеристик "особистісного орієнтованого підходу", які аналізують автори для організації бізнесу, ключовими в політичному менеджменті, на нашу думку, постають такі міркування: 1) поєднання в одній людині думки, планування й виконання, що є протилежним до підходу "наукового" управління; та 2) створення можливостей для формального й неформального спілкування<sup>10</sup> (в межах владної вертикалі). Фактично, взаємоавторитет, без якого не є можливим динаміка владної вертикалі й політичної горизонталі, ґрунтується на трьох позиціях-реляціях: праця й технологія, праця й спілкування, праця й навчання. У політичному (але не єкуменічному) контексті під технологією йдеться про вільну (підконтрольну громадськості) ротацію кадрів; під спілкуванням – про відсутність страху в підлеглих у пошуку імпровізаційних (альтернативних) політичних рішень; під навчанням – про засвоєння і практичне використання в таких імпровізаціях місцевих (чи загальнонаціональних) аспектуально-політичних парадигм як стратегічних аналітичних програм розвитку суспільств (з певними наголосами, відкритими для критики знизу). Єкуменічний контекст формується виключно Церквами за сприяння світських держав, оскільки має наслідком відчутне посилення культурної толерантності.

Ось чому імпровізаційно-ситуативне посередництво Церкви і формально-юридичне посередництво судів присяжних відповідно у стратегічних та тактичних конфліктах соціальних груп, рекламовані й плюралістично прокоментовані ЗМІ, здатні запустити механізм нейтралізації соціального страху на рівні не лише структурної (елітної), але й масової свідомості. Консерватизм влади перехідних суспільств найпоспідовніше застерігає

себе від таких форм звільнення політичної думки мас, а отже, свідомо чи ні, – гальмує відродження онтологічної та екзистенційної гідності своїх громадян. Звичайно, це заважає і культурно-політичному об'єднанню Європи. Водночас екуменічні процеси в перехідних суспільствах мають бути за сприяння держави максимально відірвані від історично-політичної традиції (але не навпаки). Адже, як помітили ще Аркот Крішнасвами в середині 50-х років XX століття й Елізабет Одіо Беніто наприкінці того самого століття, соціальні конфлікти не спостерігаються виключно на релігійному ґрунті; такий конфлікт породжуючий ґрунт завжди містить морально-історичну й культурно-політичну аргументацію<sup>11</sup>.

Звідси зрозумілим постає зміст цивілізаційної опозиції між європейським та євро-азійським геополітичними контекстами: релігійно, культурологічно, політично й економічно Європа зацікавлена у сформульованому вище "звільненні" масової і залежної від неї структурної (елітної) громадянської свідомості. Євразійський контекст "самодостатньої" (тобто матеріалізованої ідеологічно) Російської імперії залишається відкрито ворожим до самої можливості такого "звільнення" мас та еліт<sup>12</sup> як у себе вдома, так і в колишніх своїх колоніях (передусім на територіях сучасних членів СНД)<sup>13</sup>.

Таким чином, без Вселенської Церкви та використання її історичного досвіду і досвіду Об'явлення цивілізаційної опозиції здатні до субстантивної, а отже, до чергового історичного раунду протистояння тепер вже глобалізованих ідеологій, що й (не до кінця свідомо) передбачає Гантінгтон і (не до кінця свідомо) заперечує Проді.

Із розглянутої динаміки конституційних правових норм (цілей і принципів) Естонії, Латвії та Литви можна зробити попередній висновок про те, що політична толерантність історично формується під контролем Церкви "знизу", від широких мас в напрямі до еліт, а не навпаки. Отже, абсолютизація суспільних цінностей елітами – єдиний можливий шлях взаєморозуміння з народом, якщо таке взаєморозуміння є бажаним. Саме тому **міжнародні правові норми вимагають втручання держави в релігійні справи лише для підтримання соціального порядку й миру, що є на користь будь-якій Церкві Об'явлення**. Тобто авторитет держави історично є суттєво обмеженим у порівнянні з авторитетом релігії. Це і стало основною історичною причиною злиття держави з Церквою у європейському середньовіччі. Це залишається основною причиною і сьогодні для збереження такого стану в ісламських країнах.

Церква дала державі метафізичну перспективу розвитку, без якої жодне державне утворення не є життєспроможним. Ідея регіональної єдності держав і народів (наприклад, ідея "об'єднаної Європи") лежить у тому ж контексті універсального й національного, або релігійного й політичного.

Ця епістемічна реальність пояснює, чому дев'ять основних релігійних свобод, зазначених у Декларації ООН 1981 р., мають вихід на комплексний соціально-культурний знаменник-принцип міжнародного політичного плюралізму: *абсолютизацію суспільних цінностей (метафізичної перспективи розвитку) з допомогою державного конституційного механізму*.

Основні суспільні цінності, які формуються історично на ґрунті екзистенційного прагматизму (інстинкту самозбереження) етносів, потребують захисту проти зловживань свободою слова й об'єднань. При цьому етнополітичні цінності не слід плутати з цінностями державних еліт. У посттоталітарному світі вони, як правило, не збігаються. Отже, постає політична проблема організації зустрічного процесу історичній толерантності мас під проводом Церкви – сьогодні вже

час шукати методів впливу на політичну свідомість не стільки мас, скільки відповідних еліт.

Пропонуємо методологію впливу конституційного законодавства на якість інституційних структур (вплив інституційного дизайну на політичну свідомість, тобто те, чого ми, на жаль, не знайшли у п. Одіо Беніто<sup>14</sup>): добре відомий вже сьогодні континуальний метод дослідження норм права із свободи релігії та переконань є своєрідним віддзеркаленням динаміки норм об'єктивного права на шляху до посилення права суб'єктивного як основного показника суспільної свободи і справедливості. Саме континуальний метод продовжує аналіз динаміки національного законодавства у протилежному напрямі від міжнародного синкретизму – від національних синтетичних норм до реальної політики, адекватність якої залежить від мобільної рівноваги між синкретичними (міжнародними) та синтетичними (позитивними) властивостями національного права. Творити таку рівновагу можна, лише пізнаючи динамічні властивості норм об'єктивного права:

1. **Динаміка доцентрового (універсалістичного) руху політично-релігійної свідомості.** Такий доцентровий рух виявляється в межах аспектуально-політичної парадигми етнорелігійного, яка розробляється з різними актуальними наголосами Урядами і політичними партіями. Наприклад, національно-культурний наголос в Естонії, правно-соціальний наголос у Латвії та правно-релігійний наголос у Литві творять спільну метафізичну перспективу розвитку з допомогою спільного методу: пошук комплексного соціально-культурного знаменника, сформульованого Декларацією ООН 1981 р., через посилення функціональності конституційних норм-принципів, тобто через надання їм регулятивної ролі національних цінностей, які й творять власне метафізику нації, стрижнем якої постає єдність людства.

2. **Динаміка центробіжного (національно-традиційного) руху політично-релігійної свідомості.** Конституційне регулювання індивідуальних та особистих прав зберігає свій соціально-культурний характер також для прав, що регулюють життя колективів та груп: правно-етнічний характер в Естонії, правно-громадянський у Латвії та правно-релігійний у Литві. Отже, маємо три різних національних форми прагнення до універсалістичних норм міжнародного права, які суттєво визначаються етно-релігійними традиціями народів. При цьому всі три зазначені держави пострадянського простору зберігають послідовно світський характер.

3. Звідси розуміємо, що державна проблематика може бути розглянутою лише в контексті самоорганізації суспільства та його (а не держави) судів.

4. Поліетнічні й поліконфесійні держави особливо повинні наголошувати на цілях, які мають визначати політику держав (а не навпаки, тобто є необхідним посилення впливу міжнародного звичаєвого права) та зробити толерантність провідним принципом політичної методології.

Відірваність національних законодавств від міжнародних правових критеріїв перетворює державні правові системи на замкнене коло, тобто відриває їх від правового універсалізму як від теологічно-гуманітарного джерела свідомості власного народу і робить можливим лише вплив норм-цілей на норми-регулятори, що спрямовує перехідні суспільства на важкий шлях проб і помилок. Це джерело і згадуваного вище "неліберального націоналізму".

І навпаки, – перспекція релігійних прав і свобод на права, що регулюють етнічні, культурні та економічні реалії конкретної країни, з часом все більше претендує на універсалістичний правовий статус, тобто такий, що



вимагається міжнародною спільнотою від національної держави, незалежно від факту ратифікації чи нератифікації відповідних міжнародних угод.

5. Оскільки права суспільства можна змінювати історично, право ж людини – неможливо, то, проголошуючи захист "усіх прав людини", не розрізняючи "особистісні" (природні), "колективні" (логічні) та "групові" (історичні) права й свободи, політики провокують філософський і теологічний колапс політично-правної свідомості, на руїнах якої можна будувати будь-яке авторитарне чи тоталітарне суспільство і державність. Такий небезпечний підхід ми зустрічаємо в деяких слов'янських конституціях держав пострадянського простору з традиційним колоніальним політично-православним авторитаризмом у минулому (наприклад, в Українській конституції). Захищати "всі права людини" означає віддати на суб'єктивну волю держави й суспільства розуміння того, що природні (суб'єктивні) права (людини) дотичні до вічності, а інші – до культурно-історичної свідомості. Можливість тлумачення того чи іншого природного (суб'єктивного) права людини культурно-історично веде до порушення й обмеження цього права, тобто до несправедливості. Чим у такому разі можна ґарантувати справедливості у державному суспільстві без сталих метафізичних цінностей, коли екзистенційний праґматизм етносів (інстинкт самозахисту) постійно нагадує про себе через культурно-релігійну політизацію? Динаміка норм об'єктивного права Естонії, Латвії та Литви вказує лише на один вихід загального характеру для перехідних суспільств – посередництво народних судів (присяжних) і Церкви. Якщо держава не має довіри до власного народу в судах (брак легітимності), то й довіри до Церкви не слід очікувати. Швидше і перший (народ), і друга (Церква) підлягатимуть жорсткому контролю служби безпеки, що гальмує пробудження громадянської гідності, а відповідно і цивілізаційний поступ держави<sup>15</sup>.

6. Шукаючи відповіді на питання про ґарантії справедливості, слід насамперед пам'ятати, що історична відмінність етнічних норм-принципів правового статусу людини і громадянина при спільності сталих цінностей суспільного розвитку (метафізичної перспективи), які в Європі несло і продовжує нести християнство (незважаючи на руйнуючі наслідки тотальної секуляризації), природно породжує відмінність національних правових норм-понять (на ґрунті норм-цілей і норм-принципів) про громадянське суспільство. Цього історично-політичного процесу не можна боятися. Тільки в ньому творяться живі політичні опозиції як незамінний матеріал для спільної міжнародної компліментарної метафізичної перспективи людства.

У Резолюції Расової Конвенції ООН 1960 (чинна з 1969 року) послідовно вирішується проблема суміжних прав (яку регулює також Міжнародний Пакт про громадянські та політичні права 1966 року): у ситуаціях, коли релігія та етнічність перетинаються і взаємодіють у поліетнічних і поліконфесійних державах. Резолюція наголошує, що **ідентичність (тотожність) насамперед зберігається релігійною традицією**. Так, наприклад, боротьба зарубіжних релігійних центрів за душі віруючих у багатоконфесійній країні постає визначним міжнародною спільнотою фактом культурно-політичного саморозвитку нових або перехідних державних суспільств. Оскільки стаття 4 Резолюції Расової Конвенції захищає передусім етнорелігійний фактор,

**7. Оптимальним вирішенням проблем поліконфесійності постає час і процес самовизначення суспільства (а не держави, яка сьогодні покликана**

**контролювати лише соціальний порядок: це вимога загальновизнаної норми в моделі відокремлення Церкви від держави).**

Тому важливо відмінності національних правових норм-понять про громадянське суспільство віднайти в політичних дискурсах самих суспільств через герменевтичний аналіз, наприклад, програмних партійних текстів. Це дасть можливість переконатися в загальному характері дії визначених нами тенденцій. А саме: проблема релігійно-політичної ідентичності через проблему "самостійності" політичної думки все чіткіше постає проблемою ідентичності цивілізації, а звідси – глобалізація геополітичної проблематики.

На думку багатьох аналітиків, комунікація формуми структури влади, смислових значень та норм, що повністю збігається з нашим баченням динамічних властивостей норм об'єктивного права, які було виявлено в конституціях Естонії, Латвії та Литви. "Пов'язаність" буквально нав'язує "інтерпретацію".

Імпровізаційно-ситуативне посередництво Церкви і формально-юридичне посередництво судів присяжних відповідно у стратегічних та тактичних конфліктах соціальних груп, рекламовані й плюралістично прокоментовані ЗМІ, здатні запустити механізм знищення соціального страху на рівні не лише структурної, але й масової свідомості. Консерватизм влади перехідних суспільств найпосплідовніше застерігає себе від таких форм звільнення політичної думки мас, а отже, свідомо чи ні, – гальмує відродження онтологічної та екзистенційної гідності своїх громадян.

<sup>1</sup>Алфорд Х. ОР, Нотон М. Менеджмент, когда вера имеет значение. Христианские социальные принципы в управлении современной организацией // Пер. с англ. – К., 2003; <sup>2</sup>Там само. – С. 169; <sup>3</sup>Фурман Д., Каарийнен К. Религиозная стабилизация (отношение к религии в современной России) // Свободная мысль – XXI. – № 7 (1533). – 2003. – С. 19–32; <sup>4</sup>Бжезинский З. Велика шахівниця. Американська першість та її стратегічні імперативи / Пер. з англ. – Львів – Івано-Франківськ, 2000; <sup>5</sup>Huntington S. Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale // Trad. di ang. – Milano, 1997; <sup>6</sup>Проді Р. Задум об'єднаної Європи / Пер. з італ. – К., 2002. – С. 30; <sup>7</sup>Там само. – С. 38; <sup>8</sup>Там само. – С. 40–41. п. 5; <sup>9</sup>Herbst P.G. Sociotechnical Design [London: Tavistock, 1974]. Цит. за Алфорд Х. ОР, Нотон М. Менеджмент когда вера имеет значение... – С. 168; <sup>10</sup>Алфорд Х. ОР, Нотон М. Менеджмент когда вера имеет значение... – С. 168–169; <sup>11</sup>Крішнасвами А. Дослідження фактів дискримінації у сфері релігійних прав і звичаїв... – С. 281; Беніто Е. О. Ліквідація всіх форм нетерпимості й дискримінації на підставі релігії та переконань... – С. 334, п. 161; С. 335, п. 164 / Релігійна свобода і права людини. Правничі аспекти. – Т. 2 // Пер. з англ. – Львів, 2001; <sup>12</sup>Політологія. – Москва, 1996. – С. 197–202; <sup>13</sup>Саме країни СНД сьогодні найчутливіше відчують біль від "перетягування канату" між Європейським Союзом та Російською імперією, – особливо Білорусь, Молдова, Україна. Наприклад, Росія виявила активне економічне дистанціювання від ідеї балто-чорноморської співпраці своїх колишніх колоній без своєї провідної ролі. З протилежного боку, вірний принципу вільного вибору Європейський Союз не поспішає з інтеграцією колишніх колоній Росії в Європу: "...широ повіривши в можливість реалізувати політичний союз Європи демократичним шляхом, **батьки-засновники задумали Європу як плід вільного вибору європейських громадян, а не результат військових зусиль**" (виділено мною. – О.С.) (див. Проді Р. Задум об'єднаної Європи... – С. 46); <sup>14</sup>Див.: Беніто Е. О. Звіт Спеціального Доповідача Підкомісії ООН у справах запобігання дискримінації й захисту меншин // Релігійна свобода і права людини. Правничі аспекти. – Львів, 2001. – Т. 2. – С. 288; <sup>15</sup>Наприклад, у вересні 2003 року Європейський Союз заявив, що Україна потрібна Європі як незалежна й економічно потужна держава. Водночас визначення "самостійна" (як і в протилежному значенні "відкритості на Захід" в Конституції Естонії) не прозвучало. Це означає, що політикум України не здатен переорієнтуватися на цінності й метафізичну перспективу розвитку Європи, але залишається у форватері євразійського простору. Європейська ідентичність як метафізична цінність і перспектива розвитку, які вже є і яких не потрібно вишукувати, на початок ХХІ століття залишаються для України мрією без організаційно-економічного забезпечення.

## ВПЛИВ ПРОЦЕСІВ ФОРМУВАННЯ РЕГІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ УКРАЇНИ НА ВИРІШЕННЯ ЗОВНІШНЬОПОЛІТИЧНИХ ПИТАНЬ ЇЇ НАЦІОНАЛЬНОЇ БЕЗПЕКИ

*У статті розглядаються питання зовнішньої політики України.*

*This article is about international politics of Ukraine.*

Процеси формування регіональної ідентичності держави дедалі помітніше впливають на її зовнішню політику в галузі безпеки. Не тільки Україна, а і Росія, країни Центральної, Східної та Південно-Східної Європи стоять перед формуванням нової ідентичності, що прослідковується на визначенні їх зовнішньополітичних пріоритетів у галузі безпеки.

Сьогодні Україна знаходиться в пошуках своєї власної регіональної ідентичності, яка має найбільш підходити їй з точки зору її внутрішньої політики та інтересів національної безпеки, а також з точки зору зовнішньої політики та ствердження України як регіональної держави.

Досліджуючи дані процеси, потрібно чітко усвідомлювати зміст, який ми вкладаємо в поняття регіональної ідентичності.

Регіональна ідентичність – це передусім участь держави у створенні та розбудові регіону, до якого вона належить, її роль у формуванні архітектури регіональної безпеки держави, яка охороняє як її, так і держав від внутрішніх та зовнішніх загроз, та сприяє зміцненню ролі держави як в регіоні, так і в світі взагалі, особливо коли дана держава ще формує свій імідж на міжнародній арені.

В сучасній науковій літературі не бракує концепцій визначення регіону, до складу якого входить Україна. Головні теорії регіоналізації України стосуються євразійського чи європейського вибору України. У статті Ю.Павленко в світлі загальноцивілізаційної теорії А.Тойнбі виділяються кілька глобальних регіонів світу: Китайсько-Далекосхідний, Індійсько-Південноазійський, Мусульмансько-Афразійський і Макрохристиянський<sup>1</sup>. В свою чергу Макрохристиянський світ поділяється на Західно-європейсько-Північноамериканську, Латиноамериканську і Православно-Слов'янську. Зрозуміло, що Україна належить до останньої групи держав. Теорія вельми цікава, оскільки уникає штучного поділу цивілізаційних культур за материковим чи континентальним принципом, однак в такому разі слід було б звернути увагу і на не менш цікаву теорію світів-економік Фернана Броделя, оскільки релігійний і, можливо, політичний аспекти не є єдино визначальними при формулюванні теорії.

При такому макрорегіональному поділі світу місце України не викликає сумнівів, однак і визначення загальних тенденцій і перспектив розвитку таких різнопланових за своїм економічним і історичним розвитком країн майже неможливе і перетворюється на загальнофілософські теоретизування.

Придатнішим для геостратегічного аналізу є більш дрібне районування. Так, Ф.Рудич визначає два великі регіони європейського континенту, на зламі яких знаходиться Україна: Євразійський і Євроатлантичний (в дужках автор додає і Чорноморський)<sup>2</sup>. Рубіжність України щодо регіонів він визначає виключно за географічним принципом, що не враховує історичних, економічних, політичних та інших чинників. Ця позиція була аргументовано критикована Ю.Павленком: безпідставно було б відносити Україну до "євразійської" чи "радянської" цивілізацій, бо таких просто не існувало<sup>3</sup>.

Слід відзначити, що узагальнення досвіду виділення регіонів світу, до яких могла б входити Україна досі немає і ця проблема ще чекає на свого дослідника. З іншого боку, входження України у світове середовище

вже не є суто теоретичною проблемою і перейшло у площину практичної політики. Мова йде про багатовекторність зовнішньополітичних орієнтацій.

Досить цікавим аспектом багатовекторної політики нашої держави є перспективи розвитку українсько-російських відносин за умови впливу євроінтеграційних процесів на визначення зовнішньополітичних пріоритетів України в галузі її національної безпеки.

Так, для більшості росіян вірна позиція, висловлена у статті "СНД: початок чи кінець історії?": "не можна не зважати на те, що консолідація держави на ґрунті відновлення промислового потенціалу країни неминуче вимагатиме стягування значної частини пострадянського простору у єдине поле російського державотворення. Така консолідація відбудеться, очевидно, не лише в межах РФ, а й охопить Білорусію, Україну, Казахстан чи значні частини останніх..."<sup>4</sup>.

У цьому зв'язку ціль Росії щодо України визначається так: досягнення міждержавного союзу, який би підтверджував "спільність долі наших народів. Необхідним було б, яку Спільноті Росії і Білорусі, укладення міждержавного договору про об'єднання митних, прикордонних, воєнних зусиль, встановлення другого або подвійного громадянства, погодження зовнішньополітичних стратегій".

Розробники документа переконані, що досягти цього можна лише утвердивши в громадській думці кілька незаперечних для них істин.

По-перше, переконати офіційний Київ, що йому це потрібно більше, ніж самій Росії. Аргументи? Виявляється, що "українців як єдиної сформованої нації немає і не було", про що, мовляв, свідчать соціологічні опитування на Сході України.

По-друге, щодо України пропонується жорстка терапія. Умовою підтвердження кордонів України має бути укладення федеративного договору між Україною і Кримом, а спір про Севастополь слід визнати в переговорах окремою проблемою, оскільки "Севастополь де-юре російське місто, яке де-факто управляється владою України". Тобто, проблеми Криму і Севастополя мають бути визнані окремою проблемою поза межами широкого російсько-українського договору. Інші кроки "жорсткої терапії": відмова Україні в прямих і опосередкованих кредитах, вимога прискореної виплати українського боргу та ін.<sup>5</sup>.

Третій вектор відносин проявився у 2000 р. Мова йде про участь України у розвитку чорноморської субрегіональної ідентичності.

Стратегічна політика України у чорноморському напрямку визначається наступними обставинами:

- ✓ Україна зацікавлена у зміцненні чинних і у створенні нових структур безпеки у Чорноморському регіоні, у стабільному розвитку країн регіону;

- ✓ розвиток зовнішньоекономічної активності у Чорноморському регіоні сприятиме поліпшенню внутрішньої соціально-економічної та політичної ситуації в країні;

- ✓ створення системи чорноморського співробітництва відкриває для України перспективи зовнішньополітичної діяльності, що позначається як південно-східний вектор – напрям, який на сьогодні ще недостатньо відпрацьований і його основні принципи ще мусять сформуватися у політичній свідомості українського суспільства

тва. Необхідно, щоб цей напрям став однією з головних парадигм зовнішньої орієнтації України.

Сьогодні найліпшею лінією поведінки для України є розвиток відносин як зі Сходом, так і з Заходом – причому в такій площині, щоб це приносило найбільшу користь для безпеки нашої держави й одночасно надавало йому найбільший імпульс до політичного, економічного та соціального розвитку в демократичному напрямку. Україна знаходиться в нестабільному положенні та повинна використовувати всі законні можливості, аби наша незалежність вистояла – це справа благородна.

Розвиток регіональних структур безпеки не заперечує, а, навпаки, спонукає країни, що ще тривалий час будуть залишатись поза межами існуючих структур безпеки, до формування субрегіональних міждержавних утворень. Навіть звичайний перелік субрегіональних структур, що були створені у 90-х рр., а саме: Вишеградська група, Центральноевропейська ініціатива, Чорноморське економічне співробітництво та його Парламентська Асамблея, Балтійське співробітництво, проект "Єврорегіон", ГУУАМ, заснування різноманітних двосторонніх і багатосторонніх механізмів співпраці – Україна – Польща – Румунія; Україна – Молдова – Румунія; Україна – Польща – ФРН; Україна – Польща – Литва – свідчить певні спроби держав об'єднатись "за інтересами", налагодити тісне співробітництво між позаблоковими країнами і членами західноєвропейських інститутів безпеки, поглибити економічну інтеграцію, розробити механізми нових форм співробітництва. Розвиток контактів на субрегіональному рівні свідчить про певні зміни мотивів об'єднання – основна зацікавленість у спільному забезпеченні військової безпеки змінюється потребою розвивати економічні зв'язки. Значні перспективи для розвитку регіональних зв'язків мають такі структури, як Чорноморська зона економічного співробітництва та ГУАМ (який після приєднання до нього Узбекистану перетворився на ГУУАМ). З трансформацією у регіональну економічну організацію (ОЧЕС), вона, за висловом Президента України Л.Кучми, перетворилась на "важливий компонент нової системи європейської безпеки, що створюється на економічному фундаменті" та доповнюється "укріпленням довіри й безпеки у військово-морській галузі"<sup>6</sup>.

Стратегічного значення для України набуває питання транспортування ранньої та великої нафти з Каспію через Чорне море і далі – по території України в Європу. Вирішення цього питання позбавить Україну сировинної залежності від Росії й дозволить їй задіяти національні транзитні можливості та піти шляхом перетворення країни на транзитний коридор між Сходом і Заходом. Неформальна група країн ГУУАМ також переслідує цілі поглиблення співробітництва та залучення країн Кавказу й Середньої Азії до загальноєвропейських процесів. Цей політико-консультативний орган виконує роль не тільки важливого механізму зміцнення національного суверенітету, регіональної інтеграції, поєднує зусилля членів до розв'язання складних проблем побудови нових та підтримки існуючих транспортних коридорів, але й намагається перебрати на себе функції субрегіональної структури безпеки, особливо в питаннях, пов'язаних із подоланням збройних конфліктів у Чорноморсько-Каспійському регіоні (Абхазія, Карабах, Придністров'я) та упередження розвитку кризових ситуацій у Криму та на Північному Кавказі.

Зовнішньополітична активність України в субрегіональних структурах дозволяє їй вирішувати як питання економічної інтеграції, так і створювати простір безпеки у субрегіоні, на який поширюються її інтереси.

## Висновки

Зовнішні вектори політики України демонструють чимало позитивних і негативних моментів, однак продовження багатовекторної політики, коли Україна намагається поставити себе на місце Швейцарії, яка протягом тривалого часу своєї історії демонструє позаблоковий характер, зара практично неможливий. Реальними перспективами є поглиблення регіональних зв'язків у напрямі Росія-Україна-Білорусь, Україна-Центральноевропейські країни – ЄС, Україна-ГУУАМ- Південно-Східноєвропейські країни. Саме таке судження доводить те, що Україна не є потужним цивілізаційним центром, але вона може бачити себе в колі певних держав.

В історично-цивілізаційному аспекті Україна належить до візантійської традиції, що є основою сучасної східноєвропейської регіональної ідентичності. Наслідком вибору Східноєвропейської субрегіональної ідентичності може бути втілення в життя ідеї створення інтеграційного угруповання Росія-Білорусь-Україна, природа якого буде повністю відповідати сучасним міжнародно-правовим нормам рівноправного партнерства між сусідніми країнами, при наявності хоча б деяких імперських проявів з боку Росії, ідея втрачає свою життєздатність та стає лише політичною утопією.

Україна намагається ототожнювати себе з країнами Центральної Європи, тобто охоче приймає участь в будівництві нової регіональної ідентичності країн Центральної Європи. Частина української держави, а саме Західна Україна, належить до країн та регіонів національних держав, що відносять себе до нової регіональної центральноєвропейської ідентичності в історичному контексті. Активізуючи свою участь у співробітництві з країнами Вишеградської четвірки Україна може вирішити складні питання транскордонного співробітництва з сусідніми державами та входження її в загальноєвропейські інтеграційні процеси.

Національні інтереси України в Південно-Східноєвропейському регіоні обумовлені географією країни та спільною історією України та країн Південно-Східної Європи, тобто Балканського регіону та Причорномор'я, які мають спільну історично-цивілізаційну спадщину. Вибір південносхідної субрегіональної ідентичності для України означатиме пошук нашої державою своєї особливої ролі в Чорноморському регіоні. Активна політика у південно-східному напрямку відкриває широкі можливості для взаємовигідної торгівлі та втілення масштабних економічних проектів. Для України важливо забезпечити себе альтернативними джерелами постачання енергоносіїв, мати власні ринки збуту продукції. Застосування на практиці усіх цих планів сприятиме поступу країни й зміцнить її внутрішньополітичну стабільність.

Формування національної ідеї і фактичне становлення регіональної ідентичності України буде сприяти створенню стратегії національної консолідації, що згодом безпосередньо стане одним з чинників національної безпеки України. Дуже важливо для внутрішньої політики України розробити правильно концепцію формування сучасного українського суспільства, української держави, яка повинна передусім спиратися на об'єднувальну ідею, яка б консолідувала суспільство, була б підмурівком його стабілізації; ця ідея повинна сприйматися всіма її громадянами, незалежно від їх етнічних відмінностей.

Погодитись з тим, що ідентичність України є європейська або євразійська (східноєвропейська, за деякими джерелами православно-слов'янська), або, що сферою геополітичних інтересів України є суто країни Чорноморського регіону, є великою стратегічною помилкою української політичної еліти, що здійснює свій вибір в залежно-

сті від конкретних історичних обставин, що склались. Якщо розглянути дану проблему в теоретичній площині, то ствердження, що регіональна ідентичність є європейською або ще якою-небудь, не має ні достатніх підстав, ні доказів, що робить подібні підходи вузькими або такими, що не розкривають сутності української ідентичності. Тим більш, що на практиці наслідками вибору європейської або іншої ідентичності для України може бути її повна абсорбація цінностями та традиціями певної цивілізації. В такому випадку ми можемо забути про нашу героїчну історію, традиції та наші національні надбання. А наші нащадки не зможуть побудувати своє власне майбутнє, де б їх країна виступала дійсним суб'єктом міжнародних відносин, а не додатком якоїсь цивілізації. Саме зберігаючи власні традиції та цінності, свою політичну культуру Україна зможе побудувати свою регіона-

льну ідентичність та стати державою-лідером того регіону, де вона знаходиться, тобто в середовищі тих держав, які складають її міжнародне оточення. При цьому ми можемо активно використовувати досвід західноєвропейських держав при проведенні соціально-економічних та політичних трансформацій.

<sup>1</sup>Павленко Ю. Україна у світовому цивілізаційному процесі // Вісник НАН України. – 2002. – №3. – С.18–26; <sup>2</sup>Рудич Ф. Магістральні вектори зовнішньої політики // Віче. – 2001. – № 9. – С.24–44; <sup>3</sup>Павленко Ю. Україна у світовому цивілізаційному процесі // Вісник НАН України. – 2002. – № 3. – С.18–26; <sup>4</sup>Кремень В., Ткаченко В. Україна: шлях до себе. – К., 1998; <sup>5</sup>Геоэкономические приоритеты Украины: региональные отношения // Экономика Украины. – 1997. – № 5. – С.25–34; <sup>6</sup>Бодрук О.С. Структури воєнної безпеки: національний та міжнародний аспекти. Монографія. – К., 2001.

Надійшла до редколегії 15.09.2004

М.А. Шультга, доц.

## ГЕОПОЛІТИКА ТА РЕАЛІЇ ПОСТБІПОЛЯРНОГО СВІТУ

*В статті розглядається феномен "мутації" геополітичних чинників здійснення влади в умовах пост біполярного світу. Окреслюються основні завдання геополітики як науки з огляду на реалії цього світу.*

*The article shows the phenomenon of the "mutations" of geopolitical factors of the power performance within the conditions of the post-bipolar world. Here are outlined the major tasks of the geopolitics as a science taking into account the realities of the present world.*

"Всюди у світі, в капіталістичних країнах Західної Європи і Північної Америки, у колишніх комуністичних країнах Європи та Азії, в країнах Тихоокеанського регіону, що бурхливо розвиваються, та в менш розвинутих країнах Африки, Азії і Латинської Америки, – ми бачимо схожі тенденції у політичному житті, схожі риси кризи державності, схожі кроки у напрямку децентралізації, управління економікою і соціальною сферою". Зазначені тенденції, риси і кроки уособлюють собою кризу попередніх засобів легітимації і пошук нових з метою "обґрунтування всіх фактично-наявних відносин влади і панування" (Ю.Хабермас) та з'ясування принципів соціальної ідентичності, що базуються на специфічній культурній конфігурації, – історія, мова, раса тощо, – й, як такі, можуть бути використані у якості засобів легітимації влади. Зазначений пошук позначається О.Тоффлером терміном "зміщення влади", що знаменує собою трансформацію останньої, зосередження її в неофіційних, – недержавних, – політичних інститутах та спільнотах, що базуються на локальних характеристиках, мають надзвичайно сильну культурну самосвідомість та прагнуть автономії, а саме: етнічних, національних, релігійно-фундаменталістських, туземних тощо. Внаслідок цього, виникає потреба переосмислити фундаментальні, – "інваріантні", – засади самої влади, чільне місце серед яких належить геополітичними чинникам її здійснення.

Зазначені чинники в умовах пост біполярності, яка не є простою характеристикою системи міжнародних відносин, що змінила попередню, біполярну, а, на думку Ж.Ліотара, означає передусім деяку "різноголосицю" культурних ідентичностей, переживають так звану "мутацію", внаслідок чого "... в сучасних умовах географічні фактори впливають на міжнародні відносини головним чином через всю структуру системних детермінант (національна ідентичність, характер світової та регіональної політики, рівень розвитку технології) ..." <sup>2</sup>. В першу чергу, така мутація стосується місця національних держав на світовій арені та ролі воєнної сили у реалізації їх інтересів. Національна або модерна держава, на думку Р.Арона, є передусім територіальною, тобто, по-перше, вона визначається єдністю політичного утворення, суверенного у межах кордонів, накресле-

них на карті, а, по-друге, є виразником інтересів народу. Це – централізоване просторове утворення, чий суверенність, могутність та незалежність впливають з його територіальності. Головне завдання такого утворення полягає в забезпеченні захисту і безпеки своїх громадян та захисті від зовнішніх втручань і контролю. На сьогодні ж, вважає Р.Арон, держава втратила ті основні риси, що визначають її як цілковитого територіальне утворення. Знецінення територіальної держави відбулося внаслідок дії наступних факторів. По-перше, це розвиток військової техніки. Політ літака, зазначає Р.Арон, вважається незаконним, а політ супутника – вже ні. Виникає запитання: "То на якій же висоті зникає суверенність держави?". Зброя масового нищення також підіриває суверенність модерної держави, оскільки у випадку атомної війни вона буде не здатна захистити свій простір. По-друге, це існування транснаціональних рухів та партій, – лібералізм, націоналізм, соціалізм, – стосовно яких кордони модерної держави виявляються прозорими, а сама вона виявляється безсилою забезпечити власну внутрішню стабільність. По-третє, це виникнення між- та наднаціональних економічних, політичних та військових організацій, що дедалі більше набувають статусу акторів світової політики. За таких умов, вважає Р.Арон, національна держава означає або спільність культури, або ж колективне бажання політичного існування й існує передусім у вигляді "карликової" держави. Стосовно останньої є виправданими застосування геополітичних критеріїв у їх традиційному розумінні. Так, країни, що мають менше мільйона жителів, належать до нераціональних, тобто витрати держави пропорційно до кількості населення є не виправдано високими. Однак, у деяких випадках місцеві ресурси, – нафта у Габоні чи залізо в Люксембурзі, – дають населенню не лише бажання, а й засіб утвердити свою незалежність. Крім цього, маленька держава, яка займає стратегічно важливе становище, позбавляє великі держави всіх переваг або ж уможливорює створення буферної зони між кордонами останніх <sup>3</sup>.

Сучасні дослідники, – П.Кеннеді, М.Вевйорка, Г.Саламе, – дедалі більше акцентують увагу на феномені так званої "слабкості" націй-держав у постбіполярному світі та необхідності в зв'язку з цим переглянути деякі

аксіоматичні положення геополітики, а саме: 1) принцип державного та національного суверенітету; 2) принцип невтручання у внутрішні справи держави; 3) принцип розрізнення внутрішньої і зовнішньої політики, монополія здійснення яких належить державі. "Слабкість" держави означає, що вона стає все більше неспроможною виконувати свої класичні функції: обстоювати у власних інтересах монополію на легітимне використання насилля та бути єдиним представником нації на світовій політичній арені. Перша функція на сьогодні є немовби роздвібною між різними терористичними угрупованнями, кримінальними та мафіозними структурами, релігійно-фундаменталістськими організаціями тощо. Другу – поряд з державою виконують різні між – та наддержавні організації, переважно економічного плану (Міжнародний Валютний Фонд, Всесвітній банк тощо), окремі індивіди, установи (наприклад, університети) та інші недержавні об'єднання (діаспори, релігійні общини тощо). Внаслідок цього міжнародне спілкування з міждержавного перетворюється на транснаціональне, яке здійснюється без участі держави. Італійські вчені К.Жан та П.Савона так характеризують причини "послаблення" держави у постмодерному світі: 1) глобалізація ринку та наявність транснаціональних сил; 2) виникнення наднаціональних інститутів типу ЄС; 3) тенденція до регіоналізму та сепаратизму.

Мутація традиційних геополітичних факторів спричинена також набуттям деякими сучасними процесами статусу геополітичних, таких, що визначають зовнішньополітичну діяльність держав. Мова йде про глобалізаційні процеси, що відбуваються передусім в сфері економіки й мають своїми наслідками спільний ринок, культурну гомогенізацію світу та кризу сучасних націй-держав. Наприклад, дослідниками на сьогодні підкреслюється зв'язок між глобалізацією та насиллям, оскільки останнє живиться нерівністю та дискримінацією, що посилюються за умов спільного ринку. Поняття "центр" та "периферія" позбавляються своїх геополітичних вимірів й набувають ознак економічних категорій – "багатство" та "бідність". О.Тоффлер, на підставі зростаючої глобалізації економічних процесів робить висновок про необхідність введення нового критерію класифікації сучасних країн, яким мають стати темпи розвитку. При цьому країни з низькими темпами розвитку, на думку вченого, ризикують залишитися на околиці загальнолюдського поступу, оскільки традиційні геополітичні чинники, що забезпечували їх життєздатність втратили сьогодні свою значущість. Наприклад, природна ресурсна база не визначає ступінь розвитку економіки, бо високі технології, які базуються на глибоких наукових знаннях дозволяють створити штучні заміники життєво важливих ресурсів. Російський дослідник О.Панарін з цього приводу зазначає, що перед обличчям енергетичної, сировинної та екологічної криз Захід опинився нині на роздоріжжі: або здійснити докорінну реформацію своїх суспільств шляхом самообмеження апетитів споживачього суспільства на користь екологічно відповідальної поведінки, або ж спробувати продовжити існування цього суспільства за рахунок величезних незахисених територій колишнього СРСР, перетворивши їх на джерело дешевої сировини та місце світового звалища<sup>4</sup>. За умов культурної гомогенізації, що існує у вигляді своєрідного "символічного примусу" (Б.Бро), насилля перетворюється на вияв волі до захисту з боку тих спільнот, що прагнуть утвердити свою культурну ідентичність. А згідно з А.Кінгом та Б.Шнайдером, саме глобалізаційні інтеграційні процеси є безпосередньою причиною "слабкості" сучасних націй-держав, оскільки вони: 1) зумовлюють цілісність і взаємозалежність світу,

які вступають у протиріччя з політичною фрагментацією системи держав-націй; 2) спричиняють добровільну передачу державами частини свого суверенітету наднаціональним, передусім економічним, організаціям; 3) змінюють чинники силового впливу, зокрема перехід від грубих його форм до більш м'яких (економічних, культурних, інформаційних тощо).

З політичної точки зору глобалізація означає завершення холодної війни, руйнування біполярної картини світу, посилення взаємозалежності країн, становлення нового міжнародного та світового порядків. В цьому сенсі процеси глобалізації вносять певні корективи у геополітичну модель міжнародних відносин. Наприклад, захист національних інтересів передбачає сьогодні не стільки розширення державою свого життєвого простору, скільки усунення іноземного втручання у свої внутрішні справи, забезпечення непорушності своїх кордонів, відстоювання своїх ідеологічних позицій. Сам життєвий простір мислиться не як територіально зумовлений, а як простір економічних зв'язків, телекомунікацій, інформаційного впливу тощо. Згідно з українським вченим О.Л.Валевським та М.М.Гончаром, географічна інтерпретація геополітичного простору на сьогодні втрачає свій сенс, оскільки цей простір визначають тепер такі фактори: характер й смисловий зміст національно-культурної ідентичності; наявність демократичних традицій у суспільстві; рівень і характер розвитку економіки; наявність регіональних дестабілізуючих загроз; рівень контролю і/або рівень залежності від джерел сировини й ринків збуту; наявність вільних капіталів, що дозволяють створити самостійну інвестиційну політику; характер створених структур колективної безпеки в даному регіоні.

Крім цього, глобалізація спричинила формування нової, – геоекономічної, моделі міжнародних стосунків, в межах якої національні інтереси тлумачаться як досягнення високих темпів економічного зростання держави шляхом інтернаціоналізації господарських зв'язків та поступового розмивання національних кордонів з метою забезпечення вільного руху товарів, капіталів, робочої сили. Якщо геополітична парадигма міжнародних відносин передбачає реалізацію національних інтересів виключно на державному та міждержавному рівнях, то геоекономічна парадигма – реалізує ці інтереси не лише засобами держави, а й приватного бізнесу, недержавних організацій та наднаціональних об'єднань. Під геоекономікою розуміють дисципліну, яка вивчає ті аспекти міжнародної конкуренції, де головними діючими особами є не промислові корпорації чи банки, а держави. Прикладне завдання геоекономіки полягає у виробленні стратегії дії держави, яка б дозволяла їй забезпечити "своєму" господарському комплексу максимальні переваги у конкуренції з "чужими" господарськими комплексами. Термін "геоекономіка" був введений наприкінці 80–х років 20 століття американським вченим Едвардом Люттваком. На думку Е.Люттвака, військова могутність держав має другорядне значення в умовах відмирання дво полюсної моделі світу, оскільки держава більше не може використовувати воєнну силу у якості засобу подолання економічних суперечок з іншими країнами, а конкуренція між державами може вестися нині виключно економічними методами. В той же час італійські вчені К.Жан та П.Савона вважають некоректним протиставлення геоекономіки та геополітики у сучасному світі. На їх думку, геоекономіка є інструментом геополітики, для якої головними акторами на міжнародній арені є держави. Оскільки суперництво між останніми перемістилося з воєнно-стратегічної сфери в економічний простір, який на сьогодні є глобальним. Проце-

си глобалізації, зазначають К.Жан та П.Савона, спричинили феномен детериторизації та дематеріалізації багатства. Тобто територіальні кордони держави втрачають своє покликання бути перешкодами в економічному сенсі й не можуть бути використані у якості інструменту протекціонізму чи меркантилізму, а багатство, втілюючись у електронних грошах, рухається відтепер по глобальним телекомунікативним мережам, які й перетворюються на справжнє багатство країни. Перед державою постає завдання вплинути на економічну глобалізацію у своїх інтересах. Якщо це завдання виявиться нерозв'язаним, то багатство або покине територію цієї держави, або ж держава втратить свою монолітність та легітимність. Інструментом такого впливу й має стати геоekonomіка, покликана зробити територію держави найбільш привабливою для багатства, потоки якого підпорядковані багатьом чисельним суб'єктам глобального економічного процесу. Методами геоekonomіки К.Жан та П.Савона називають: 1) "кольберизм високих технологій", який передбачає заходи структурно-організаційного плану та інвестиції у людський фактор; 2) економічну війну, інструментами якої мають стати прийняття рішень та інформація. Загалом логіка геоekonomіки, пишуть вчені, має сприяти появі "національних геоekonomічних чемпіонів" й, як така, визначитися теорією світового олігополісного ядра, тобто положенням про першочерговість потенціалу банків та промислових підприємств, – глобальних мереж, за розміщення яких на своїй території і відбувається нині конкуренція між державами. На сьогодні такі мережі розміщені в трьох геоekonomічних полюсах: США, Європі та Японії. Майбутнє світу, вважає К.Жан, багато в чому буде залежати від сценаріїв розвитку стосунків між цими полюсами. Згідно з французьким вченим Жаком Атталі, у сучасному світі наступила ера грошей, які є універсальним еталоном будь-якої цінності. Через те, що на всій планеті панують ринкові відносини, які ґрунтуються не лише на грошах, а й на інформаційних технологіях, та домінує ліберально-демократична ідеологія, немає сенсу вести мову про геополітичний дуалізм. На сьогодні, вважає Ж. Атталі, існує єдиний однорідний світ, який базується на принципах геоekonomіки. Остання ж віддає пальму першості не географічним, етнічним, духовним чи іншим факторам, а передусім економічним. Всі країни, регіони Землі, стверджує вчений, обертаються навколо тих міст, де є центри світових бірж, інформаційні центри, великі виробництва та корисні копалини. Ці міста та рух навколо них утворюють своєрідні економічні простори, які замінюють "геополітичну вісь історії" Х.Макіндера. Такими просторами на сьогодні, згідно з Ж.Атталі, стали Американський простір, що включає Північну та Південну Америки у єдину фінансово-промислову зону; Європейський простір – вся об'єднана Європа; Тихоокеанський регіон з конкуруючими центрами: Токіо, Тайвань, Сінгапур. Між цими трьома економічними просторами, на думку Ж.Атталі, не можуть виникнути якісь суттєві протиріччя, оскільки за своїм економічним та ідеологічним типами вони подібні один до одного. Тому ніякі геополітичні фактори не будуть чинити якогось суттєвого впливу на стосунки між зазначеними світовими економічними просторами, а отже й на ситуацію у світі в цілому.

Російські вчені, зокрема А.Некlesa, Л.Казарян, Ю.Шишков, В.Максименко, визначають геоekonomіку як розгляд світової економічної діяльності через призму специфіки господарської діяльності тих чи інших цивілізаційних ареалів (див.: Глобальное сообщество: новая система координат. – СПб., 2000). Геоekonomічний статус країни в цьому сенсі визначається не регіональною

орієнтацією її зовнішньоторговельних зв'язків, а їх характером, тобто домінуючим стилем господарської діяльності, що передбачає те чи інше джерело додаткового продукту. Так, А.Некlesa визначає чотири стилі господарювання у сучасному світі: 1) природо затратна, геосферна економіка, яка базується на експлуатації природи як самостійного джерела додаткового продукту; 2) інноваційна економіка, де традиційна роль праці витіснена інтелектуально-творчою активністю; 3) фінансова постеконіка – управління "чужими", залученими коштами та різноманітними фінансовими кредитними операціями; 4) деструктивна параеконіка, яка включає звичні форми тіньової економіки, так звану трофейну економіку, – процес інтенсивного розграбування створеного господарського потенціалу, – а також кримінальну економіку. Відповідно до перелічених стилів господарювання світова економіка розпадається на шість "економічних континентів": 1) постіндустріальна Північ, що контролює майже всю торгівельно-фінансову динаміку світу та живе за рахунок своєрідної цивілізаційної ренти; 2) індустріально розвинутий Захід, національні господарства якого здатні створювати високотехнологічні вироби; 3) Новий Схід, що орієнтується на масове виробництво та поєднує торгівельний лібералізм з виробничим протекціонізмом; 4) сировинний Південь, який живе за рахунок експлуатації своїх природних ресурсів; 5) посткомуністичний світ; 6) Глибокий Південь, який охоплює острови "транзитної державності" з її неоархаїчною та квазігосподарською активністю, транс територіальні кримінальні консорціуми (Афганістан, Руанда, Ліберія, Сомалі), а також зони, які контролюються ззовні й у яких знаходяться країни із "заниженою суверенністю": на Балканах (Боснія, Югославія) та Близькому Сході (Ірак), в Африці (Сьєрра-Леоне) і деяких частинах колишнього радянського простору (Таджикистан). Деякі країни тут, балансуючи на межі втрати власної державності, поступово переключаються зі звичних форм соціальної і економічної діяльності на повсякденність конфлікту, збройних внутрішніх сутичок та масштабної деструктивної параеконіки. Зважаючи на геоekonomічну модель сучасного світу, доктрина національної безпеки держави передбачає відтепер відповідь на два питання, а саме: 1) якою є детермінантна геоekonomічна орієнтація цієї країни та пов'язані з нею переваги та ризики її входження до світової економіки; 2) яким є її стратегічний ресурс та відповідно "коридор геоekonomічних можливостей".

Постбіполярний світ, що формується, потребує реформування традиційної геополітики "...з тим, щоб в кінцевому підсумку створити комплексну дисципліну про сучасну і перспективну "багатошарову" й багаторівневу глобальну політику, багатомірний та багатополлярний світ ..."<sup>5</sup>. Таке реформування, на думку російського вченого К.Сорокіна, передбачає: 1) збагачення предмету дослідження геополітики; 2) врахування нових, – негеографічних, факторів під час аналізу нинішньої й перспективної геополітичної структури світу загалом та геополітичного авторитету держави зокрема; 3) з'ясування тих факторів традиційної геополітики, які втрачають своє минуле значення або ж змінюють свій зміст; 4) уточнення та оновлення геополітичних понять, передусім таких як "державні інтереси" та "спосіб реалізації державних інтересів". Згідно з іншим російським вченим В. Разуваєвим, першим кроком у адаптації геополітики до сучасності мають бути: 1) відмова від поняття життєвого простору та використання категоріального апарату Х.Макіндера і 2) переконання понять "простір", "держава", "комунікації", "кордони". В той же час С.Бабурін формулює поло-

ження традиційної геополітики, які за умови їх певної модифікації можуть відіграти у сучасному світі роль своєрідних аксіом, а саме: 1) цивілізаційний баланс Заходу і Сходу; 2) територіальний консерватизм, який передбачає незмінність території держав та непорушність державних кордонів; 3) воєнно-політичне стримування, елементами якого є воєнно-політичний потенціал держави, що дозволяє ефективно використовувати територіально-просторові реальності, паритет системи існуючих військових баз, взаємне ядерне залякування та наявність так званої глобальної, – геофізичної, метеорологічної, хімічної, бактеріологічної, – зброї, оборонна достатність як створення надійної системи оборони території і населення та контроль над озброєнням, паритет наступальних озброєнь, регулярний політичний діалог, глобальний демографічний контроль, глобальна енергетична взаємодія, світові продовольчі гарантії.

Наведені точки зору на майбутнє геополітики в світі, який переживає глибинні трансформації, свідчать про те, що зазначену мутацію геополітичних чинників не варто розуміти буквально, як втрату ними своєї значущості для здійснення зовнішньої політики. "Сьогодні основними формами суспільного багатства та стабільності стають територіальні: якість середовища та особливості місцевих ресурсів, земля і населення"<sup>6</sup>. "Мутація", фіксована на емпіричному рівні, перетворюється на теоретичному рівні на проблему реабілітації поняття простору, яке відтепер має передбачати не лише присвоєння простору за допомогою комунікативних засобів, а й освоєння його за допомогою комунікативних засобів. Скажімо, та ж якість середовища не є суто екологічною, а й визначається соціально-історичними показни-

ками, як то: рівень економічної стабільності, відсутність загрози військових конфліктів, інформаційної експансії, зіткнень на етнічному ґрунті тощо. "...соціокультурна реабілітація простору, розробка соціально-історичної теорії простору ... уявляється нагальною потребою нашої реформаційної епохи"<sup>7</sup>. Рухаючись в цьому напрямі сучасна геополітика може стати справді сучасною, такою, що відповідає реаліям і тенденціям постбіполярного світу. Відмова ж від поняття простору, яке є центральним для геополітики, не лише дискредитує її теоретично, а й обернеться на практиці незахищеністю простору, а тому й спокусою його присвоєння. (Так, З.Бжезінський класифікує "Євразійські Балкани", – Казахстан, Киргизстан, Таджикистан, Туркменистан, Азербайджан, Узбекистан, Вірменія, Грузія та Афганістан, – як регіон, де має місце вакуум влади, що провокує втручання у справи його країн могутніших сусідніх держав, кожна з яких намагається протистояти регіональному пануванню іншої з метою отримання "потенційної економічної винагороди"). Як зазначає той же О.Панарін, в епоху глобальних проблем, що гранично загострилися, поняття незахищеного, "нічийного" простору набуває зловісного сенсу...

<sup>1</sup>Лейн М. Сообщество как основа социальной политики и социального действия // Взаимосвязь социальной работы и социальной практики. – М., 1997. – С.45; <sup>2</sup>Разуев В.В. Геополитика постсоветского пространства. – М., 1993. – С.7; <sup>3</sup>Арон Р. Мир и война між націями. – К., 2000. – С.362–369; <sup>4</sup>Панарин А.С. "Вторая Европа" или "третий Рим"? – М., 1996. – С.96; <sup>5</sup>Сорокин К.Э. Геополитика современности и геостратегия России. – М., 1996. – С.16; <sup>6</sup>Панарин А.С. "Вторая Европа" или "третий Рим"? – М., 1996. – С.63; <sup>7</sup>Там само. – С.88.