ВІСНИК
КИЇВСЬКОГО НАЦІОНАЛЬНОГО УНІВЕРСИТЕТУ ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

ISSN 1728-2632

ФІЛОСОФІЯ. ПОЛІТОЛОГІЯ 81-83/2006

Засновано 1958 року

Містяться результати нових досліджень у галузі філософії та політології.

Для наукових працівників, викладачів, студентів.

The Gerald includes the results of research in the fields of philosophy and political sciences.

For scientists, professors, students.

ВІДПОВІДАЛЬНИЙ РЕДАКТОР	А.Є. Конверський, д-р філос. наук, проф., чл.-кор. НАН України
РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ	В.А. Бугров, канд. філос. наук, доц. (відп. секр.); Л.В. Губерський, д-р філос. наук, проф., акад. 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.; В.Ф.Цвих, д-р політ. наук, проф.; П.П.Шляхтун, д-р філос. наук, проф.; В.І.Ярошовець, д-р філос. наук, проф.
Адреса редколегії	01033, Київ-33, вул. Володимирська, 60, філософський факультет; ☎ (38044) 239 32 78
Затверджено	Вченою радою філософського факультету 26.06.06 (протокол № 9)
Атестовано	Вищою атестаційною комісією України. Постанова Президії ВАК України № 1-05/7 від 9.06.99
Зареєстровано	Міністерством інформації України. Свідоцтво про Державну реєстрацію КІ № 251 від 31.10.97
Засновник та видавець	Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет" Свідоцтво внесено до Державного реєстру ДК № 1103 від 31.10.02
Адреса видавця	01601, Київ-601, б-р Т.Шевченка, 14, кімн. 43 ☎ (38044) 239 31 72, 239 32 22; факс 239 31 28

© Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", 2006

ЗМІСТ

ВИПУСК 81

ФІЛОСОФІЯ

Білоус В.С.
Синергетична парадигма і політична діяльність: методологічний потенціал та ефективність його реалізації 8

Гадяцький В.І.
Демократизація вузів через удосконалення конкурсної системи обрання викладачів і подолання неототалітаризму 10

Горський В.С., Кушаков Ю.В., Табачковський В.Г.
Дослідження історії історико-філософської науки (До 25–річчя заснування нового історико-філософського напряму) 15

Дуцяк І.З.
Визначення виду зв'язку між ознаками, наявність яких виявлена шляхом опитування 22

Заремський М.Й.
Гносеологія Я.П.Козельського у контексті західноєвропейської філософської думки XVIII ст. 28

Кривда Н.Ю.
До питання про асиміляційні процеси в межах української діаспори 31

Кучмай К.С.
Християнські віроповчальньні тексти
(із зібрань Наукової бібліотеки імені М.Максимовича Київського національного університету імені Тараса Шевченка) 35

Лубська М.В.
Теорія та практика застосування мусульманського сімейного права в Алжирі під впливом європейського законодавства 39

Москалюк В.
Світоглядні засади мови у діалектиці людського буття 43

Мотренко Т.В.
Історизм і діалектика в філософії всеєдності Володимира Соловйова: сутність і витоки 46

ПОЛІТОЛОГІЯ

Комарова Я.В.
Державні органи в політичній соціалізації молоді 50

Куташев І.В.
Гадяцький трактат у контексті розвитку української політичної думки 54

Лікарчук Н.В.
Політичний аналіз як професія та наукова дисципліна 57

Матюшина А.В.
Інформаційні технології: від інформаційного впливу до інформаційного захисту 60

НАУКОВІ ПОВІДОМЛЕННЯ

Базилевич В.Д.
Метафізика економіки: методологія нового пошуку 64

Турпак А.Г.
Поняття "чужого" ("іншого") в постмодерністському тлумаченні (за працею Ю.Кристевої "Самі собі чужі") 64

ЗАПРОШУЄМО ДО ДИСКУСІЇ

Неволько Г.И.
Введение к изучению новой системы научного объяснительного знания (серия статей) 65

CONTENTS

ISSUE 81

PHILOSOPHY

Bilous V.S.
Synergetic paradigm and political activity: a methodological potential and efficiency of its implementation 8

Gadyac'kyi V.I.
Democratization of a higher school by advancing a competitive system of election
of the teachers and overcoming of the neototalitarism..... 10

Gors'kyi V.S., Kushakov Yu.V., Tabachkovs'kyi V.G.
Research of a history of historico-philosophical thought (to 25th anniversary of the basis of a new historico-philosophical direction)..... 15

Dutsyak I.Z.
Determination of the type of connection between the characteristics revealed by surveys 22

Zaremskyi M.J.
Y.P.Kozelsky's gnoseology in the context of West–European phylosophy of the XVIII century 28

Kryvda N.Yu.
About the assmilation processes in Ukrainian Diaspora 31

Kuchmay K.S.
Christian religious writings about belief in the collection
of Kyiv Taras Shevchenko national university scientific library after M.Maksymovych 35

Lubs'ka M.V.
The theory and practice of applying of the Mohammedan family law in Algeria under influencing of the european law 39

Moskalyuk V.
The world's outlook foundations of language in dialectics of human existence 43

Motrenko T.V.
Historicism and dialectics in all-unity philosophy of Volodymyr Solovyev: an essence and sources..... 46

POLITICAL SCIENCES

Komarova Ya.V.
State organs in political socialization of youth..... 50

Kutashev I.V.
Gadyach treatise in the context of development of the Ukrainian political thought..... 54

Likarchuk N.V.
Political analysis as profession and branch of science 57

Matyushyna A.V.
Information technologies: from information influencing to information protection 60

ABSTRACTS

Bazylevych V.D.
Metaphysics of economics: a methodology of new looking up..... 64

Turpak A.G.
Concept "another's" ("diverse") in postmodernity treatment..... 64

WE INVITE TO DISCUSSION

Nevol'ko G.I.
The introducing to analysis of a new system of scientific explanatory knowledge..... 65

ЗМІСТ

ВИПУСК 82

ФІЛОСОФІЯ

Артем'єва О.О.
Міждисциплінарність гендерних досліджень в контексті постнекласичної раціональності 70

Беслюбняк О.О.
Особливості екзистенційного гуманізму Ж.–П.Сартра 73

Вдовиченко Л.О.
Свідомість: сучасне і традиційне тлумачення 77

Гадяцький В.І.
Психологія мас та вождів на майданах і технологія "постмодерністських революцій" в контексті подолання тоталітаризму 79

Конверський А.Є., Черноног Р.А.
Філософська освіта як чинник становлення світоглядної культури 86

Лубська М.В.
Роль законів шаріату в сучасному ісламському суспільстві 88

Патлайчук О.В.
Сутність ідеї та основні ціннісні складові природного права 92

Руденко С.В.
Історико-філософська концепція В.П.Петрова в контексті сучасних методологічних проблем історико-філософського пізнання 95

Сухоніс Н.С.
Феномен "розриву" в археологічному аналізі М.Фуко 98

Титаренко С.А.
Влияние общения Бердяева с Шестовым и Булгаковым на формирование его мифо-религиозной позиции 102

Труш Т.В.
Особистість через призму філософської рефлексії Західного та Східного християнства 105

Шенгерій Л.М.
Раціональна та ірраціональна складові сучасної системи права 109

Ярмоліцька Н.В.
Класифікація наук за О.Контом в контексті філософських поглядів О.О.Козлова 112

Смігунова О.Г.
Телеологія І. Канта в естетичній теорії Т. Адорно 115

ПОЛІТОЛОГІЯ

Вілков В.Ю.
Етносимволістська програма постмодерністської парадигми націології Ентоні Д.Сміта 118

Куташев І.В.
Ідея незалежності україни у політичній спадщині Пилипа Орлика 121

Петренко В.В.
Політична мова чи політичний дискурс? 124

Ярошенко Л.В.
Інституціональна проблематика в концепціях політичної модернізації 126

CONTENTS

ISSUE 82

PHILOSOPHY

Artemieva O.O.
Interdisciplinarity of gender studies in the context of postnonclassical rationality 70

Beslyubnyiak O.O.
Features of existential humanism of J.–P.Sartre 73

Vdovichenko L.O.
Consciousness: modern and traditional interpretation 77

Gadjatsky V.I.
Psychology of mass and leaders on the places and technology of the “post modernistic revolutions” in the context of overcoming of the totalitarianism Gadjatsky 79

Konverskyi A.Ye., Chernonog R.A.
Philosophical education as the factor of formation look on world culture 86

Lubska M.V.
The Influence of Sharia Legislation on Contemporary Islamic Society 88

Patlajchuk O.V.
Essence of idea and main value component of natural law 92

Rudenko S.V.
V.Petrov's historic philosophical conception in context of the modern methodological problems of historic philosophical cognition 95

Sukhonis N.S.
Phenomenon "rupture" in the archeologic analysis of M.Foucault 98

Titarenko S.A.
The influence of communication with Shestov and Bulgakov on forming the mytho-religious posotion of N.Berdyaev 102

Trush T.V.
The person through the prism philosophical the thought the West and the East christianity 105

Shengeryi L.M.
Rational and irrational components of the contemporary law system 109

Yarmolitzka N.W.
O.Kont's sciences classification in context of O.O.Kozlov's philosophial views 112

Smigunova O.G.
Teleology of I.Kant in aesthetical theory of T.Adorno 115

POLITICAL SCIENCES

Vilkov V.
Anthony D.Smith's etno–symbolist program of the postmodernist paradigm for natiology 118

Kutashev I.V.
Idea of independence of Ukraine in P.Orlyk political heritage 121

Petrenko V.V.
Language of politics or discourse of politics? 124

Yaroshenko L.V.
The problem of institutes in the conceptions of the political modernization 126

ЗМІСТ

ВИПУСК 83

ФІЛОСОФІЯ

Артюх В.
Філософсько-історичні ідеї у творчості Дмитра Чижевського 131

Герасимчук В.А.
Модуси художності в онтологійному вимірі літературного тексту 135

Москалюк В.
Естетика мови: космічне та екзистенціальне 139

Піонтковська Т.В.
Концепції викладання логіки в Харківському імператорському університеті (XIX – поч. XX ст.) 143

Погорілий А.О.
Д.Чижевський про розвиток російської філософії на зламі століть 146

Прокопенко А.Л.
Людина освічена в контексті соціальних змін 150

Сидоренко Л.І., Перова О.Є.
Сучасна наука: взаємозв'язок ціннісного та когнітивного 153

Стадник М.М.
Гносеологічні тенденції сучасного неотомізму 156

Степенко Л.П.
Проблема етичних цінностей Заходу і Сходу: порівняльний аналіз 160

Фатюшина Н.Ю.
Феномен язичництва: особливості його визначення та сприйняття 164

Черноног Р.А.
Соціально-онтологічні та політико-правові засади процесу міграції 166

Шенгерій Л.М.
Основні традиції моделювання раціонального знання 170

ПОЛІТОЛОГІЯ

Кам'янська А.В.
Український націонал-комунізм: зміст та особливості 173

Подопригора М.А.
Трансформація насильства як складової організації суспільства 176

Потеряйко Г.В.
Самовизначення націй та національних меншин: порівняльний аналіз 179

Цвих В.Ф., Неліпа Д.В.
Соціальний діалог: основні підходи до визначення 182

CONTENTS

ISSUE 83

PHILOSOPHY

Artyukh V.
Philosophical-historical ideas in D.Chygevs'kyi creativity 131

Gerasymchuk V.A.
Moduses of fiction in the ontological presentationof literature text 135

Moskalyuk V.
Aesthetics of language: cosmic and existential 139

Piontkovska T.V.
The conceptions of the logic delivering in Charkiv University (XIX – XX centure) 143

Pogorilyi A.O.
D.Chygevs'kyi about development of Russian philosophy on fracture of centuries 146

Prokopenko A.L.
Educated person in social changes context 150

Sidorenko L.I., Perova O.E.
The modern science: relationships of value and cognitive 153

Stadnyk M.M.
The epistemological tendencies of modern neothomism 156

Stepenko L.P.
Problem of etic Western of Eastern walnes: comparing characteristic 160

Fatyushyna N.Yu.
Phenomenon of pogan: features of its definition and perceptions 164

Chernonog R.A.
Social-ontological and politic-legal grounds of process of migration 166

Shengeryi L.M.
Main traditions of modeling of the rational knowledge 170

POLITICAL SCIENCES

Kamyianska A.V.
Ukrainian national–communism: the essence and special features 173

Podoprygora M.A.
Transformation of violence as a component of organization of society 176

Poteryayko G.V.
Selfdetermination of nations and national minorities: the comparative analysis 179

Zvykh V.F., Nelipa D.V.
Social dialogue: main approaches of descriptions 182

ФІЛОСОФІЯ

В.С. Білоус, проф., КНЕУ

СИНЕРГЕТИЧНА ПАРАДИГМА І ПОЛІТИЧНА ДІЯЛЬНІСТЬ: МЕТОДОЛОГІЧНИЙ ПОТЕНЦІАЛ ТА ЕФЕКТИВНІСТЬ ЙОГО РЕАЛІЗАЦІЇ

У статті розглядаються питання застосування синергетики дл вивчення політичної діяльності.

Article is devoted to consideration of application of synergetrics to studying political activity.

Науковий аналіз реального життя ще і ще раз підтверджує, що людська свідомість складається із повсякденного і наукового знання. Повсякденне і наукове значення – це дві нерозривно пов'язані складові процесу теоретичної і практичної діяльності людини. Ігноруванні або недооцінка якої-небудь із цих складових незапобігливо призводить до певних крайнощів і помилок у дослідженнях та аналізові природних і суспільних явищ та процесів.

Переконливим прикладом ігнорування або недооцінки повсякденного індивідуального знання є класична парадигма розвитку і пізнання – діалектика.

Діалектична (класична) методологія забезпечує дійсно науковий аналіз суспільного розвитку, в тому числі й сучасних трансформаційних процесів, на основі об'єктивних законів (єдність і боротьба протилежностей; взаємний перехід кількісних у якісні, а якісних у кількісні характеристики; заперечення заперечення), закономірностей та причинно-наслідкових зв'язків як у ретроспективному (історичному), так і у перспективному напрямках. Класична методологія, хоче дослідник цього , або не хоче, призводить до висновку: "Все те, що було і все те, що буде є неминучим, воно обумовлене об'єктивними законами і закономірностями".

В дослідженнях з використанням виключно класичної методології людина як соціальний суб'єкт з її повсякденною і науковою свідомістю виводяться за межі процесу дослідження, а її роль ураховується лише тоді коли вона пізнала об'єктивні закони та закономірності і вміє ними керуватися. Тобто людина у будь-якому випадку лише знаряддя реалізації об'єктивних законів, а не своїх власних потреб і інтересів.

В сучасних наукових дослідженнях процесів соціально-економічної, політичної і духовно-культурної трансформації українського суспільства частіше всього людина і розглядається лише як знаряддя реалізації об'єктивних закономірностей. Реальні економічні, соціальні, політичні і духовно-культурні потреби інтереси конкретної людини, соціальної групи, народжуючогося чи існуючого соціального класу залишаються за рамками багатьох досліджень, їх висновків та рекомендацій.

Така ситуація на протязі XX-го століття вимагала пошуку нових підходів, нового теоретичного і методологічного вивчення ролі людини в процесах суспільного розвитку, відносин людини з природою і людини з людиною. Відповіддю на ці вимоги часу було виникнення некласичної парадигми розвитку й пізнання, у якій основними поняттями (категоріями) інтерпретації соціального світу були запропоновані такі як: "життєвий світ", "переживання", "розуміння" та інші суб'єктивістські поняття. У зв'язку з цим виявилося незапобігливим певне ігнорування об'єктивних законів і закономірностей. Некласична соціальна реальність – це перш за все, реальність людської свідомості, процесу осмислення реальності на побутовому повсякденному рівні. У феноменологічній соціології А.Щюца, як і у М.Вебера у якості основи аналізу використовується "діюча особа", структура її персональної свідомості, а теоретичні конструкції суспільних наук розглядаються лише конструкціями другого ступеню, тобто конструкціями конструкцій, створених діючими особами на соціальній сцені [1]. Таким чином перевага а інколи і абсолютизація, надається суб'єктивному началу.

Синергетика (постнеокласична) парадигма не ігнорує об'єктивні закони та закономірності, але переконливо і досить обґрунтовано доказує, що більшість явищ і процесів, а також трансформація економічних, соціальних, політичних і духовно-культурних відносин та інститутів здійснюються не за об'єктивними законами та закономірностями розвитку, а за самовиникаючими, непередбачуваними, самоорганізованими факторами–аттракторами, біофуркаціями, флуктаціями, нелінейністю, у яких людина з її потребами та інтересами і здатністю та можливістю їх задовольняти відіграє вирішальну роль.

Синергетична парадигма забезпечує наукове розкриття витоків, соціальних і психологічних побудників, основних характеристик, категорій і внутрішніх законів соціальної самоорганізації, її ролі і здатності реально трансформувати соціальні інститути і відносини. Соціальне середовище, в якому виникають і здійснюються самоорганізаційні самоуправляємі трансформаційні процеси,– це середовище, головним елементом якого є людина у її цілісній – психічній, культурній, соціальній і тілесній – представленості.

Якраз цим обумовлений великий методологічний потенціал синергетики і самоорганізації. Людина за сенергетичною парадигмою розглядається під кутом зору її приналежності до організаційних і самоорганізаційних соціальних утворень.

Політична діяльність – це невід'ємна складова загальної людської діяльності, специфічна сутність якої, на думку авторів "Політологічного енциклопедичного словника", полягає в сукупності дій окремих індивідів, соціальних груп (класів, партій, суспільних організацій тощо), спрямованих на реалізацію їхніх політичних інтересів, насамперед, завоювання, утримання і використання влади. Синергетика розглядає партії, суспільні організації і людину (особистість), як самоорганізовані, самоуправляємі системи, що мають свої власні потреби та інтереси, а також здатності і можливості задовольняти, реалізовувати саме ці потреби та інтереси різними засобами, в тому числі владними. Таким чином, методологічний потенціал синергетики забезпечує правильне, наукове розуміння усіх потреб та інтересів будь-якої самоорганізованної системи, її здатностей і можливостей задовольнити їх та реалізувати.

Політичну діяльність, як соціальне явище, синергетика розглядає у двох аспектах: по-перше, це діяльність державних закладів, державних діячів, усіх державних владних структур по організації, регулюванню, контро-

© В.С. Білоус, 2006

лю і управлінню функціонуванням і поведінкою людей, малих і великих соціальних груп як самоорганізованих підсистем загальної соціальної метасистеми; по-друге, діяльність самоорганізованих соціальних структур (індивідів, соціальних груп, партій, громадських об'єднань і т. ін.) по визначенню цілей і завдань свого розвитку, засобів і методів досягнення своїх цілей і вирішення завдань з загальною метою задовольняння власних потреб та інтересів, а також інтересів громадянського суспільства, до якого вони належать.

Синергетичний аналіз дозволяє дійсно з наукових позицій розкрити як сутність, зміст і особливості трансформаційних процесів, так і зміст, напрямки та рівні політичної діяльності по регулюванню і управлінню цими складними процесами.

Постає питання: якими шляхами можна забезпечити ефективну реалізацію методологічного потенціалу синергетичної парадигми пізнання й розвитку безпосередньо у політичній діяльності?

Відповіді на це питання шукають багато сучасних вітчизняних і зарубіжних вчених. Змістовні, фундаментальні доробки з цієї проблематики містяться у наукових працях українських вчених: Бевзенко Л.Д. "Социальная самоорганизация. Синергетическая парадигма: возможности социальных интерпретаций". – К., 2002; Добронравова И.С. "Становление нелинейного мышления". – К., 1990; Білоус В.С. "Категорії синергетики в гуманітарних науках". – К., 2001; Діалектика і синергетика як методологічні засади політичної діяльності // Політичні обрії. Збірник наукових праць. – К., 2001; Овезгельдиев О.Г. "Синергетическая теория жизни". – К., 2001; Ільченко Б.В. "Іноваційний чинник соціально-економічної самоорганізації в процесі приватизації" // Світова теорія і практика в українському бізнесі. Збірник наукових праць. К., 2001 та інших. Праці зарубіжних вчених: Василькова В.В. "Порядок и хаос в развитии социальных ситем" СПБ, 1999; Пригожин И, Хакен Г. Синергетика. – М., 1993; Мальницкий Г.Г. "Синергетика – теория самоорганизации. Идеи, методы, перспективы". – М., 1990; Князева Е.Н., Курдюмов С.П. "Законы эволюции и самоорганизации в сложных системах". – М., 1994; Пригожин И. Стенгере И. "Порядок из хаоса. Новый диалог с природой". – М., 2000; "Концепция самоорганизации: становление нового образа научного мышления". – М., 1994 та інші.

Аналіз названих та інших праць, у яких розкривається сутність і методологічний потенціал синергетичної, самоорганізаційної парадигми дає можливість визначити основні шляхи його реалізації в економічній, соціальній, політичній і духовно-культурній діяльності людей, громадських і державних організацій. Такими шляхами, як показують проведені дослідження, мусять бути наступні:

1. Організація фундаментального вивчення синергетики і самоорганізації як нової парадигми розвитку і пізнання природи і суспільства, яка забезпечує правильне наукове розуміння загальних об'єктивних законів і внутрішніх законів самоорганізації та самоуправління, роль суб'єктів суспільних відносин а також міждисциплінарність і кооперативність наукових досліджень, які розкривають сутність, принципи і методи синергетики та необхідність її використання в науці і соціальній практиці.

2. Всебічний порівняльний аналіз класичної, некласичної і постнекласичної парадигми розвитку і пізнання. Здійснення на цій основі якісної корекції наукового погляду на світ, який тривалий час утверджувався класичним розумом, розпочинаючи з відмовлення від переважного акценту на стані стабільності, рівноваги, поступовості, обумовленості усіх явищ і процесів причинно-наслідковими зв'язками та закінчуючи утвердженням наукового розуміння світу, природи і суспільства як відкритих систем, наповнених лінійними і нелінійними, закономірними і випадковими, стійкими і не стійкими явищами і процесами, а в соціально-економічні, політичні і духовно-культурній сферах – всебічним аналізом суті і співвідношення організаційних та самоорганізаційних механізмів, що забезпечують соціальні зміни, трансформації, сталий розвиток.

3. Проведення комплексних наукових досліджень самовиникаючих, самоорганізованих, самоуправляємих структурних елементів економічної, політичної, соціальної і духовно-культурної систем суспільства, як складових єдиної соціальної метасистеми і розробка на їх основі науково обґрунтованих рекомендацій по використанню принципів, методів синергетики та самоорганізації; створення і аналіз моделей самоорганізованих структур: кооперативів, кластерів, корпорацій і т. ін.

4. Повернення суспільству його цілісності на основі всезагальної кооперації організованих і самоорганізованих структур без втрати індивідуальності та індивідуальної перспективи, найбільш повне використання інтегративного потенціалу синергетики і самоорганізації, який забезпечує розкриття й використання процесуальності всіх системних структур.

5. Розробка нової філософії та нових світоглядних основ, які здатні забезпечити новий діалог з природою, заснований на ненасиллі, кооперуванні, еволюції і коеволюції. Це вимагає ретельного вивчення геніальних відкрить, зроблених вітчизняними вченими С.Подолинським і В.І.Вернадським, щодо співвідношення людської праці і енергії, розуму і праці.

6. Виявлення і аналіз механізмів самоструктурування суспільства в умовах його нестабільності, відкритості (для потоків матеріального, енергетичного і інформаційного характеру) і нелінійності його розвитку, механізмів виникнення нетелеологічних структур їх функціонування, розвитку і кооперування.

7. Науковий аналіз трансформації управлінських і соціорегулятивних стратегій і структур, з урахуванням наявності у соціальній системі самоорганізованих механізмів соціального структурування. Створення комп'ютерних і фізичних моделей самоорганізованих самоуправляемих структурних елементів і систем, а також моделей взаємодії "організації" (державного регулювання і управління) і "самоорганізації".

Існують і інші шляхи ефективної реалізації синергетичної самоорганізаційної парадигми її потенціалу в суспільній діяльності, управлінні та самоуправлінні нею. Однак, правильне розуміння і використання визначених в даній статті шляхів є конче необхідним на даному етапі переходу українського суспільства до соціально-демократичної моделі з сучасними досконалими самоорганізованими і самоуправляемими соціальними, економічними, політичними і духовно-культурними структурами громадського суспільства та його дійсно демократичними державними закладами.

1. *Щюц А.* Формирование понятия и теории в общественных науках // Академическая социологическая мысль. – М., 1994. – С.491.

Надійшла до редколегії 20.04.06

В.І. Гадяцький, канд. філос. наук, Інститут філософії ім. Г.С.Сковороди НАН України

ДЕМОКРАТИЗАЦІЯ ВУЗІВ ЧЕРЕЗ УДОСКОНАЛЕННЯ КОНКУРСНОЇ СИСТЕМИ ОБРАННЯ ВИКЛАДАЧІВ І ПОДОЛАННЯ НЕОТОТАЛІТАРИЗМУ

Досліджуються причини та сутність антидемократичних традицій відбору викладачів у вищій школі, шляхи створення сучасної системи демократичного конкурсного обрання вузівських викладачів як складової частини загальнішої проблеми демократизації українського суспільства і протидії корупції.

Reasons and essence of antidemocratic traditions of selection of higher educational institutions teachers, ways of creation of modern system of democratic competition selection of higher school teachers as a component of more general problem of democratization of Ukrainian society and a counteraction against corruption.

У 2002 році у Львові відбулась важлива наукова конференція "Прозорість і корупція в системі вищої освіти" [1]. Про вузівську корупцію знають всі. Але в цій проблемі майже не аналізується корумпованість відбору вузівських викладачів.

В часи Сковороди для викладання філософії потрібно було дути в дудку офіційного православ'я, в радянську епоху – вступити до КПРС. А в неототалітарній системі треба бути членом неформальної партії начальника, його "сім'ї". Основа антидемократизму та корумпованості нашої вузівської системи – псевдоконкурсне лжеобрання викладачів, фактично келійно-кланове призначення їх керівником. У положенні МОН про обрання та прийняття на роботу викладачів невипадково відсутні критерії визначення переможця конкурсу. Фактично це ключовий елемент заборони на професії для інакодумців, а то й просто для тих, хто не дає хабара. Навіть нобелівський лауреат не буде обраний, а сірість гарантовано пройде, якщо того хоче маленький начальник. Справжній конкурс підриває автократію і плутократію, – ось чому його уникають.

Постановка проблеми у загальному вигляді та її зв'язок їх важливими науковими чи практичними завданнями. Проблема полягає у знайденні ключових складових демократизації вузівської системи як важливої частини сучасного соціуму, зокрема, у розвитку демократичних процедур конкурсного обрання викладачів вузів, розглядаючи цей конкурс як підсистему демократичного вирішення суспільних проблем на низовому рівні. Це тісно пов'язано з загальною проблемою демократизації українського соціуму та протидії корупції, з теоретичним і практичним подоланням неототалітаризму.

Аналіз останніх досліджень і публікацій, в яких започатковано розв'язання даної проблеми і на які спирається автор. Питанням розвитку сучасної вищої школи в Україні та за рубежем присвячено багато публікацій. На жаль, в цих роботах практично не йдеться про детальний аналіз складових демократизації вузів, зокрема, про систему конкурсного обрання викладачів та її удосконалення. Нормативний документ МОН на цю тему [2] спирається не на наукові розробки та зарубіжний досвід, а на попереднє положення того ж міністерства, а обидва ці положення є погіршеними варіантами відповідних інструкцій радянського часу. Є кілька монографій, зокрема, Головко С.А. [3], Півнєвої Л.Н. [4], Філіппової Л.Д. [5], Георгієвої Т.С. [6], Барбариги А.А. і Федорової Н.Ф. [7] про вищу школу за рубежем, але вони майже не розглядають системи конкурсного обрання викладачів.

Виділення невирішених раніше частин загальної проблеми, котрим присвячується стаття. Невирішеною залишається проблема творення демократичної системи у ВНЗ та її ядра – підсистеми конкурсного обрання науково-педагогічних працівників. Цій останній проблемі і присвячена дана стаття.

Мета статті – аналіз причин та сутності антидемократичних традицій відбору викладачів у минулому і в наш час, а головне – дослідженню шляхів створення сучасної системи демократичного конкурсного обрання вузівських викладачів як складової частини загальнішої проблеми демократизації українського суспільства.

Дослідження і обґрунтування.

Корумпованість вузів – це наслідок антидемократизму, клановості, непрозорості, в якій хабарі зі студентів – тільки вершина айсберга. В наших вузах законсервувалась автократична система. Основа її – келійно-клановий, а не конкурсний відбір викладачів, що робить їх принизливо залежними від начальника і легкокерованими.

Для соціології давно доведеною є істина про корумпованість закритих, неправових систем. Протизаконне ігнорування конкурсу при зарахуванні на посади науково-педагогічних працівників ціле десятиліття майже усіма вузами України, келійність, – це прояв закритості, що провокує корупцію (тут і далі маю на увазі тільки ВНЗ 3–4 рівня акредитації, саме в них, за законом, повинен проводитись конкурс). У стоячому болоті жаби водяться як правило, а не в окремих випадках. Але чиновник-педант, тим паче, хабарник, скаже, що не треба "хаяти" всі наші болота, треба спіймати й показати "чисто конкретну" жабу в окремому місці – без усяких узагальнень, бо це, мовляв, нетипово.

1. "Положення про порядок" чи інструкція про безладдя? Історія хвороби.

В європейських університетах конкурсне обрання викладачів існує століттями. У нас воно теж було з дореволюційних часів. Більшовики відкинули конкурс, повернулись до нього тільки через 20 років. В 1940 р. було прийнято інструкцію ВКВШ про порядок проведення конкурсів таємним голосуванням радою вузу [8]. Інструкція 1954 р. [9] зобов'язувала суворо дотримуватись конкурсного відбору, детально визначала процедуру періодичних – через кожні 5 років – конкурсів. Так, конкурс у радянські часи був формальним: ті ж псевдовибори з одного кандидата, що і в політиці, негласні умови для суспільствознавців бути членами КПРС, втручались парткоми. Але демократична форма – теж дещо.

Ніщо почалось тоді, коли вчорашні секретарі парткомів укупі з кримінальними елементами стали прибирати до рук державласність. Ректори швидко зорієнтувались: якщо університет офіційно не вдається приватизувати, то можна – явочним порядком, зробивши повністю залежним персонал. Такі кадри, всупереч фарисейській банальності вождя, нічого не вирішують, все вирішує система їх відбору. Тому її зробили ще автократичнішою, відкинувши геть навіть демократичну форму, тим паче, що з початком демократизації політики ця досі напівжива форма могла б наповнитись демократичним змістом. Не так сталося, як гадалося. Разом із міністерськими бюрократами ректори використали лозунги про розширення самостійності вузів як прикриття посилення своєї влади, фактичної руйнації конкурсного порядку відбору викладачів вищої школи, – основи вузівської демократії.

Конкурсну систему знищили ті, хто сприймають незалежну, некланову особистість як потенційно небезпечну для себе, мало не як диверсанта. Їм потрібен свій, взятий

© В.І. Гадяцький, 2006

за протекцією, за хабар, або родич, перевірений на лояльність до неправових порядків, зв'язаний боязню підвести покровителя, а не самостійна "людина з вулиці".

"Положення про порядок наймання та звільнення ..." (Міносвіти, 1993) [10], було антидемократичніше і примітивніше своїх попередників 1973 і 1954 років. За цим документом 90–х років конкурс фактично був забаганкою ректора: захоче – проведе, а зазвичай приймає на роботу за контрактом, котрий за логікою абсурду і за фігурою замовчування вважали альтернативою конкурсу. А в половині вузів і досі так вважають. Тоді як за юридичною логікою контракт може бути лише правовою процедурою оформлення на роботу – після обов'язкової попередньої умови – конкурсного відбору. Формально мета контракту була розписана солоденько: залучення найкваліфікованіших і незахищених, ініціативність та самостійність, соцзахист і т.п. Справжня мета затії – тримати викладача на короткій мотузці річного терміну контракту, зробити ВНЗ вотчиною ректора. А якщо вже конкурс проводився, то вирішувала не вчена рада, а конкурсна комісія у складі кількох представників адміністрації та членів кафедри, визначених ректором; і не на 5 років обирала, а на 1–5, і не таємним голосуванням, а як заманеться. Здається невірогідним, але це "положення про порядок" (про безладдя), епохи трастів і просторікування про демократію реакційніше навіть інструкції ВКВШ 1940 р. [8], створеної на виконання постанови РНК і ЦК ВКП (б) 1936 р. – часів зубодробильного сталінізму. Той документ запроваджував конкурсне прийняття викладачів таємним голосуванням радою вузу, а наказ Мінвузу СРСР [11], прийнятий у день смерті Сталіна 5.03.1953 р. увів норму про обрання на посаду за конкурсом на 5 років із періодичними (через кожні 5 років), конкурсами на заміщення цих посад. Ці три ключові аспекти у 90–і роки були відкинуті.

У 2002 році був прийнятий Закон "Про вищу освіту", ось його норма про конкурс: "На посади науково-педагогічних працівників обираються за конкурсом, як правило особи, які мають наукові ступені або вчені звання, а також випускники магістратури, аспірантури та докторантури" (ст. 48). Обрання таємним голосуванням вченою радою ВНЗ професорів і завкафедр, вченою радою факультету – інших викладачів (ст. 34).

Більше в законі про конкурс нічого. Про термін обрання на 5 років норми нема, про сутність конкурсу, відкриті лекції або критерії визначення переможця – нічого. Права ректорів і процедуру їх обрання розписано так, наче це закон про них і для них (ст. 32, ст.39), вони не те що в центрі, а на троні, на п'єдесталі. Про права викладачів – кілька банальних фраз (ст. 50). Довічний статус почесного ректора зі збереженням ректорської зарплати (ст. 32, п.3), нагадує пенсії індійським раджам у неоколоніальну епоху. Ректор обирається на 5–7 років, а викладач – як захоче ректор.

На виконання Закону "Про вищу освіту" МОН прийняло "Положення про обрання та прийняття на роботу науково-педагогічних працівників ВНЗ 3 і 4 рівнів акредитації", зареєстровано Мінюстом 15.07.03 [2]. Своєю пустотою, антидемократичністю, реакційністю (бо дає повний простір для самодурства і корупції), це положення **перевершує подібний циркуляр епохи сталінізму** –"Инструкцию о порядке проведения конкурсов на замещение штатных должностей(...) в вузах", Минкультуры СССР, 8.02.1954 г., №183) [9]. Ось аргументи – конкретні аспекти співставлення.

В чинному положенні, якого чиновники МОН пропонують "неухильно дотримуватись" і яке в половині вузов взагалі ігнорують, на відміну від інструкції 50–річної давнини:

1) нема норми про обрання за конкурсом на 5-річний термін, що дає можливість ректорам тримати викладачів, навіть прийнятих за конкурсом, на короткій мотузці 1-річного договору, а іншим бути на посаді довічно без періодичного конкурсу;

2) нема місячного терміну подання заяв на конкурс, з-за чого ректори зводять цей термін до кількох днів, щоб "чужі" не встигли про конкурс довідатись;

3) нема норми про інформування вузами міністерства про оголошення конкурсу, в результаті чого МОН не контролює вузи на предмет дотримання ними конкурсного порядку обрання викладачів, ігнорує порушення, не реагує на порушення ректорами закону.

4) нема вимоги про оприлюднення, за 10 днів до обрання, списку претендентів з їхніми анкетними даними, що не дає можливості гласно співставити навіть формальні показники професійності претендентів;

5) нема норми про обгрунтованість, мотивованість висновків про професійність претендентів;

6) положення формально введено наказом міністра у державних ВНЗ, а фактично – тільки в частині державних ВНЗ, оскільки половина ректорів ігнорує закон, нормативний акт МОН, наказ міністра, а міністру це байдуже (така у нас "виконавча влада"!); недержавні ВНЗ у наказі МОН демонстративно проігноровані – то вони й не оголошують конкурсів.

Символічно, що періодичне конкурсне обрання викладачів на 5 років було запроваджене в день смерті Сталіна. Через 40 і тепер через 50 років диктатор воскрес у неототалітарних циркулярах. Тепер незалежних можна через рік прогнати, якщо комусь вдасться виграти конкурс без правил. А слухняних – не турбувати новими конкурсами хоч до пенсії, їм можна займати по кілька посад, отже, в інших, можливо, кращих, не буде шансу працювати за фахом. Це – ключовий аспект соціальної незахищеності викладача, звуження його реальних прав, посилення залежності від керівника, влада якого у своїй вотчині вже нагадує ідеї чучхе. Це і є "людиноцентризм", про який люблять говорити чиновники від освіти. В центрі – людина-начальник, а холопи – на підніжці річного контракту, щоб простіше було позбутися незручних особистостей.

Звичайно, 50 років тому був псевдоконкурс, але таким він залишається й зараз – з причин бездіяльності МОНівських чиновників, які зберігають у вузах тоталітарно-корумповану систему, частиною якої є й горезвісна інструкція. Названі пункти положення 50–х років, яких нема в сьогоднішньому положенні, є необхідними, але недостатніми для справжнього демократичного конкурсу, та не можна ж падати нижче епохи сталінізму. Треба демократизувати і деталізувати процедуру конкурсу. Для протидії корупції та протекціонізму вузівських чиновників треба увести **критерії визначення переможця конкурсу**, серед яких **вирішальним є анонімна оцінка студентами відкритої лекції претендентів**. Методички з накладом сто примірників, які майже ніхто не читає, ще не свідчать про викладацьку майстерність, – її треба показати публічно, якщо вона є. В тих опусах можуть бути банальності, а не нові ідеї, а їх автор, буває, читає лекцію з папірця і диктує студентам XXI століття, наче дяк у церковно-приходській школі триста років тому. Ось чому бояться відкритих лекцій як інтелектуальних змагань, бояться запитати студентів, у кого б вони хотіли навчатись.

Слід корупції – не розписка про одержання хабара, а порушення закону, створення двозначних, хабароналаштованих інструкцій. Хабарі вижимають натяками і тяганиною з безвольних, які самі беруть чи будуть брати, і для цього готові давати. А вчені з характером і переконаннями – загроза для хабарника – прос-

то ігноруються, залишаються без роботи, емігрують, виштовхуються на ринки.

Очевидно, що боротись з корупцією треба і превентивними заходами, – створенням антикорупційних нормативних актів і усуненням з посад ректорів за порушення закону як симптом корупції. Закон "Про вищу освіту" встановив, що МОН "разом з (...) органами місцевої виконавчої влади (...) здійснює контроль за втіленням державної політики у галузі вищої освіти, дотриманням нормативно-правових актів про вищу освіту в усіх ВНЗ незалежно від форми власності і підпорядкування"(ст. 18, п.1). У повноваження облдержадміністрацій згідно Закону "Про місцеві державні адміністрації" входить "забезпечення законності, охорони прав, свобод і законних інтересів громадян"(ст. 13,п.1); державний контроль за додержанням законодавства з питань науки, мови, освіти (ст. 16, п.9); Але який там контроль за дотриманням закону, яка там державна політика... Наші "органи" царюють, а не керують. "Бюрократія – це гігантський механізм, що управляється пігмеями." (О.де Бальзак).

Головне, що у положенні нема критеріїв визначення переможця конкурсу, крім посилання на загальні обов'язки викладачів, названих у законах. Професійно-кваліфікаційні вимоги, складені вузом, – ті ж загальні фрази плюс пунктики під свою людину. Отже, все вирішуватимуть суб'єктивізм начальника та його підлеглих: в одному випадку висмикнуть один показник, за яким "свій" кандидат переважає, в іншому – наче фокусник з рукава, дістануть інший. "Для оцінки рівня професійної кваліфікації претендента кафедра може запропонувати йому прочитати пробні лекції, провести практичні заняття". Одного претендента? А інших? Може запропонувати, а не зобов'язана? Це – пародія на конкурс. І ця теза десятиліттями кочує з одного циркуляру до іншого. Уявіть собі: два бігуни виходять на старт, а судді кажуть, що нашого ми знаємо, йому бігти не треба, а інший – біжи, ми подивимось. А потім об'являють: переміг наш. А то й так: не треба нікому бігти, переможець ось цей, у нього кращі анкетні дані. Але ж головне у роботі викладача – практична майстерність у проведенні лекцій та семінарів і оцінка їх студентами, не формальні показники, а те, як він уміє навчати, як його сприймають.

Закон "Про вищу освіту", ст. 34, визначає конкурсне обрання викладачів вченою радою таємним голосуванням. Положення зводить це нанівець через "праймериз", який практично вирішує і результат голосування ,– попереднє обговорення кандидатур кафедрою, яка передає вченій раді висновки про професійні та особисті (?) якості претендентів і "відповідні" (?) рекомендації. А які критерії професійних, тим паче, особистих якостей? Повний простір для сваволі. Знайома тоталітарна мотрійка: спочатку авантюра генсека проводиться через політбюро, потім "колективне рішення" – через ЦК, мудру постанову ЦК затверджує з'їзд і "колективно" визначений курс нав'язується всій країні.

В цілому цей документ (положення) справляє враження погіршеного варіанта втричі скороченої, конспективної компіляції зі старих інструкцій радянського і "нового" часу без жодного кроку вперед у напрямку удосконалення й демократизації відбору кадрів. Стисліть буває не тільки сестрою таланту, а й дитям ліні або крутійства: чим коротше і беззмістовніше нормативний акт, тим більше простору місцевим керівникам для дій "за поняттями". Півтори сторінки пустослів'я, невиписаність процедури справжнього конкурсу, відсутність норм про змагальність у процесі конкурсу, нема чітких критеріїв визначення переможця, повний простір для сваволі маленького начальника. Клановo –тоталітарна структура прийняття кадрових рішень. **Легше верблюду пролізти через вушко голки, ніж на основі цього положення без протекції чи хабара отримати роботу у вузі незалежному викладачеві, якщо начальник не хоче.** Видумають пару пунктиків, за якими сірятина краще і проголосують на ура: шефу треба – нехай буде.

2. Конкурс – змагання, протекція і хабар – плазування.

Автократично-тоталітарні системи патологічно бояться інакодумців. Коли всі мовчать, одна смілива людина небезпечна для правителів і вони особисто займаються її нейтралізацією. Один цар наказав: "Чаадаєва вважати божевільним", інший власноруч надряпав резолюцію про заслання Шевченка. Якщо начальники не на своєму місці або не ладять із законом, то їм є чого боятись. Цинічне порушення вимог закону про конкурс – прояв такої лякливості, боязні людей незалежних поглядів, фактична заборона на професії для критично мислячих і небайдужих особистостей, ознака кланової автократії або корупції.

Отже, претендентів обговорюють на кафедрі і вона дає рекомендації вченій раді. Тон задає завідувач, представляючи "свого", члена "сім'ї" у сусально-ювілейних тонах, роздуваючи якийсь пунктик переваги свого протеже. "Чужий" сприймається як самозванець-самовисуванець, порушник неписаних вотчинних "понять", його достоїнства ігнорують, вишукують недоліки. Підлеглі улесливо підтакують начальнику, формується "колегіальне рішення".

Це – вузівська дідівщина, і не тільки образно, а й буквально. Вона – симптом закритості, затхлості, клановості, індивідуального та групового егоїзму. Не дивно, що це явище традиційно існує в командних системах (армії), а ще більше – у кримінально-табірному середовищі. Але не тільки там, а в будь-якій закритій, антидемократичній групі, корпорації. Дідівщина – це кастовий поділ на "своїх" ("діди") і "чужих"("молоді"), з привілеями одних і дискримінацією інших – аж до знущань та садизму. В армії і в зоні – це захоплення чужої пайки чи місця на нарах, фізичне насильство. У вузах – зайняття додаткової ставки-півставки "дембелями", коли інші зовсім не мають роботи, моральне насильство над непокірними і незалежними. Сумісництво як прояв дідівщини набуває карикатурних форм: люди пенсійного і передпенсійного віку, особливо з керівників, влаштували один одного у 2–3–х вузах, а безробітним колегам кажуть: "Нема вакансій!" А за цим – безробіття і безгрошів'я інших людей у розквіті сил, буває, дітей тих же пенсіонерів, що маючи непогану пенсію, займають, в умовах безробіття, фактично чуже місце, а то й не одне.

Десятиліттями у нас були розумні обмеження на сумісництво у вузах. Тепер повний бедлам. Можна бігати у півдесятка вузів або числитись там для пенсії, даючи начальнику хабара. Але не тільки в СРСР, а й у сучасній Японії сумісництво у вузах існує як виняток, із дозволу міністерства [12]. У Швеції всі професори штатні, обираються за конкурсом [13]. Доценти британських університетів, досягши 67–річного віку, звільняються в кінці учбового року [14].

Чесний конкурс дає можливість здібним і самостійним людям із критичним ставленням до керівництва і влади зайняти своє місце в науці та вищій школі без монопольної волі шефа, без протекцій і хабарів. Ті, хто перемогли у конкурсі без підпорок начальника, нічим йому не зобов'язані і незалежні від нього, вільні люди. А кого "хазяїн" приймає у свою вотчину під патронатом і тримає на річному контракті – несамостійні, залежні "люди начальника". Тим більше, якщо викладач не втримується від спокуси брати хабарі, – тоді він весь на гачку. Така в нього буде і філософія. "Точка зрения

определяется местом сидения". І способом одержання цього місця. Така от "точка": знайшов своє місце в житті – купи його. Або виміняй на свободу. Деякі вже приймають за норму кланові порядки, коли начальник підбирає собі "команду", що працює на нього. А між тим, в демократичній парадигмі не начальник набирає собі робсилу чи купує холопів, а вільні люди обирають собі керівника, – менеджера, а не царька.

3. Якби це був конкурс краси, королевою б стала Баба Яга.

Тепер частина державних ВНЗ конкурс формально оголошує. Відбуваються наші "конкурси" в дусі бездарних вистав абсурду, що нагадують сюжети Іонеско чи Кафки. Пропозицію про відкриті лекції претендентів запекло відкидають – і кафедри разом з завідувачами, і вчені ради, складені переважно з начальників. І кандидат від начальника, боячись відкритого та чесного інтелектуально змагання: йому надійніше "домовитись" з патроном, ніж показати професійні здібності публічно – якщо "все схвачено, за все заплачено", то навіщо рипатись...

Псевдоконкурси проводяться під своїх: легалізують зарахованих раніше незаконно без конкурсу. Чи беруть ще когось, хто "домовився" з начальником, або знову приймають своїх пенсіонерів. Про мету справжнього конкурсу – пошук найкращого у чесному змаганні – ніхто й не думає, нічого схожого на змагання не відбувається. Удають, що виконують деякі формальності куцого МОНівського положення – ставлять галочку про обговорення і одностайно голосують за свого, – людину патрона. Ніяких сталих критеріїв нема, про них не бажають і слухати. Про відкрите змагання у формі лекції для студентів – тим паче. Буває, що свій кандидат не розкриває й рота. Для публіки це – найкращий варіант: нічого "умнічать" і забирати в нас час, все давно вирішено начальником.

Отже, спочатку завкафедри пропонує підлеглим свого протеже – голосування відкрите, всі на виду, а потім вчена рада хоча й таємним голосуванням, але під пресингом зачитаного "колективного рішення" обирає претендента, якого патронує завідувач. При цьому у складі ради – переважно завідувачі або декани з почуттям корпоративної солідарності (ти мою людину підтримаєш, а я – твою). Вони не зв'язані ніякими чіткими критеріями відбору і положення їм навіть нічого не рекомендує. Для заспокоєння совісті навіюють собі, що "кафедрі видніше", а та з легкістю проводить людину начальника. Один американець сказав: "Дайте мені мільйон доларів, і я зроблю сенатором свого кота". Була б вигода завідувачеві – в наших "конкурсах" оберуть викладачем і мишу.

"Треба враховувати оцю неконфліктність людини, здатність до пристосування, непроблематичність... Це ж ліберальна філософія!" Так сказав один доцент на псевдоконкурсі, навіть не підозрюючи, що висловив кредо лжефілософа-конформіста. Якщо в автократичній системі вирішує начальник, призначений не за розум, а за служивість, то розумний, творчий і сміливий буде відкинутий як потенційний конкурент і збудник спокою, а сірість буде обрана. Тоталітарні режими виштовхують на поверхню дурнів. Відомий жарт вірніше звучав би так: "Я начальник – я і дурень, ти начальник – дурень ти".

Система відбору кадрів у ВНЗ – келійно-кланова, на засадах особистої відданості патронові, пародія на масонську … якщо не ложу, то ложку: критерій відбору – покірність та вдячність босу, механізм – закритість, утаємниченість. Клановість набуває комічних форм: люди діляться на "наших" і "ненаших", а кафедра стає карикатурною державою ("Банановий Маразмадор") у державі, "ненаші" сприймаються як вороги.

Герой культової п'єси 70–х "Засідання парткому" із пафосом говорив: "Ми – члени КПРС, а не члени партії тресту № 6! Нема такої партії – і ніколи не буде!" Недалеко глядів герой. КПРС почила в бозі, а на її уламках утворились неформальні партії трестів № 6, № 7 і т.д. В нашому випадку – партії ректорів і партійки завів. Роль охоронців неототалітарної системи від дисидентів виконують не КДБ і парткоми, а завідувачі, що спираються на мовчазних керованих підлеглих, об'єднаних у клани і кланчики, ложі та ложки – уламки тоталітарної системи, що, наче фрагмент рептилії, повторюють риси формально померлого монстра. Під виглядом наукових шкіл часто існують закриті групки людей начальника, яким чужа наука як пошук істини. Але наука, особливо гуманітарна, неможлива в неволі, з чиновницькою сваволею, без дискусій та відкритості.

Уявіть собі, що першу міс вибирає не журі у присутності публіки, а чиновник – наодинці з красунею. Якщо справжня красуня перекірлива, а Яга пропонує за корону хабар або повну відданість патронові, королевою краси стане Баба Яга. Така у нас і система відбору викладачів.

Якщо у положенні про обрання викладачів нема критеріїв визначення переможця, – конкурс перетворюється на фарс. Завідувач гарантовано проводить свою людину, що поступається конкуренту за всіма аспектами професіоналізму, які навіть не згадуються у горе-інструкції. Треба сформулювати у нормативному документі МОН критерії визначення переможця конкурсу. Об'єктивні критерії професіоналізму (науковий ступінь, вчене звання, базова освіта, науково-педагогічний стаж, кількість статей у фахових виданнях і методичних розробок), є незалежними по відношенню до завкафедрою та його підлеглих. Цим вони схожі із зовнішнім тестуванням для абітурієнтів або з єдиними екзаменами для претендентів на посаду викладача, що заведено у Франції та Італії. Серед цих критеріїв професіоналізму обов'язковим і вирішальним повинен бути ще й елемент відкритого змагання, яким, на моє переконання, є відкриті лекції для студентів, з їхньою анонімною оцінкою.

Ніхто не ставить під сумнів необхідність вступних іспитів та конкурсу для абітурієнтів, – вони мають якось проявити свої знання, анкетних даних недостатньо. Попри загальновідому корумпованість, якийсь шанс на вступ у здібних людей є.

А от конкурс на посади викладачів у 90–х роках практично ніде не оголошувався. Вакансії з'являлись і підкилимно зникали, наче кулька наперсточника. При спробі заговорити про закон, конкурс, демократію, позицію філософа у корумпованому неототалітарному суспільстві, начальники кривляться, зівають, відмахуються, впадають у прострацію і швидко прощаються. Ті, хто займаються поборами зі студентів, спокійно працюють у ВНЗ. Можна бути двічі засудженим без п'яти хвилин президентом. Але незалежних від чиновника інакодумців наша псевдоконкурсна система й тепер не допускає навіть до рядової викладацької посади. Неважко здогадатись, що за люди, об'єднані у кланові структури, закривають дорогу до викладацької роботи дисидентам. У чиновників рильце в пушку – і це пояснює їхній страх перед чесними, діяльними людьми. Авторитарні функціонери бояться інакодумців тому, що не мають імунітету проти них. Як гоголівський Акакій панічно боявся втратити свою шинелю, так вони – насиджене місце. Як це далеко від їхньої світоглядної протилежності, образу справжнього філософа – від Сократа до Сковороди – байдужого до суєтного, зі спрагою до істини і справедливості.

"Україна: альтернативи поступу" [15]. Так називається книга, співавтором якої значиться і колишній керівник МОН В.Г.Кремень. Хороша книга. Щоправда, жорсткі

оцінки з обережністю відносяться до попередньої епохи. "Тотальна криміналізація суспільного життя"(с.482); "налагоджена система хабарництва в державних структурах, у всіх сферах життя"(с. 517);"посади займаються на засадах особистої відданості патронові"(с.532); "в результаті ці монополії набували форм кліки – групи осіб, об'єднаних неформальними зв'язками, орієнтованими на задоволення власних егоїстичних інтересів"(с. 428); "тіньових мафіозних клік" (с.429). Між тим, все це стосується ВНЗ і МОН, а не тільки сусідніх відомств. І не тільки у минулому часі, а й у теперішньому.

Незалежний від влади викладач і студент може бути лише в демократичній системі, а не в пародії на неї. Але для реалізації тоталітарних методів мобілізації освітянського електорату потрібні слухняні викладачі як приводні ремні від влади студентів, а не філософи, що формують критичне мислення і самостійну громадянську позицію, сміливість думки й мужність вчинку. Надзавдання мафіозної системи відбору кадрів – зробити людину залежною, заляканою; потрібні кадри, які мовчать, легко штабелюються в команди, колони і шеренги. Тому конкурс ігнорується або перетворюється у фарс, МОН з його контрольним апаратом не реагує, положення про обрання не залишає шансів незалежним викладачам отримати роботу. Чиновники царюють, а не управляють, не виконують закони, а втікають від них. Викладачі переповідають із підручників про демократію, політичну культуру, громадянську активність, а самі – крутяться, пристосовуються, виживають. Молодь відчуває фальш і обирає "пепсі".

Справжні філософи завжди були й залишаються інакодумцями. Бо якщо думаєш, то обов'язково інакше, ніж влада і натовп. А якщо маєш волю, то і дієш інакше. Жити за своїми переконаннями може лише людина з сильною волею, погано царювати над іншими може й дурень, вільний той, хто добре управляє собою і не ухиляється від відповідальності за те, що діється і що може статись. Підвалини демократії – у традиціях відносин між начальником і підлеглим на низовому рівні, в самоподоланні байдужості, комплексів гвинтика й страху. Надія на мудрого президента – для виправдання власної духовної ліні – так же наївна, як і надія на чудо та доброго царя.

4. Пропозиції до нового "Положення про конкурсне обрання науково-педагогічних працівників".

1. Положення ввести в дію і усіх ВНЗ 3–4 рівнів акредитації незалежно від форми власності, відомчого підпорядкування та статусу, в тому числі у державних (включаючи національні та самоврядні), комунальних, недержавних.

2. Оголошення про конкурс публікується у газеті, засновником (співзасновником) якої є міська чи обласна рада міста, де знаходиться ВНЗ; у разі потреби, додатково – в будь-якому іншому ЗМІ. Термін подання заяв повинен бути не менше одного місяця.

3. На посаду асистента, викладача претендують особи за наявності базової вищої освіти відповідної науки; старшим викладачем може бути особа, що має, крім того, не менш ніж 5–річний науково-педагогічний стаж; на посаду доцента можуть претендувати кандидати або доктори наук; на посаду професора – доктори наук.

Конкурсне обрання професорсько-викладацького складу ВНЗ моє свої особливості у порівнянні з обранням керівників структурних підрозділів (завідувач кафедрою, декан, проректор, директор бібліотеки, директор інституту у складі ВНЗ). У першому випадку кандидати на посаду проводять відкриті лекції-дебати перед студентами. У другому випадку – науково-менеджерські програмні виступи: перед кафедрою (претенденти на посаду завідувача), перед науково-педагогічними працівниками факультету (декан), перед вченою радою ВНЗ (проректор, директор інституту у складі ВНЗ, директор бібліотеки). Названі підрозділи таємним голосуванням висловлюють свій вибір за того чи іншого кандидата, який повинна врахувати, як головний критерій, і вчена рада ВНЗ при обранні переможця конкурсу.

4. Якщо кількість претендентів на одну викладацьку посаду більше двох, завідувач кафедри відбирає з усіх претендентів у їх присутності двох кандидатів на посаду, які сильніше інших, виходячи з зазначених нижче п'яти критеріїв професіоналізму (крім оцінки відкритої лекції). Для цього робиться узагальнюючий, мотивований письмовий висновок, що включає порівняльну таблицю з зазначенням претендентів і показників професіоналізму. Кожному претенденту повинна бути надана можливість переконатись у достовірності показників професійності суперників через ознайомлення з поданими на конкурс документами.

Критерії професіоналізму:

1) наявність і рівень наукового ступеня;

2) наявність і рівень вченого звання;

3) наявність базової вищої освіти за профілем кафедри;

4) загальна кількість наукових праць у фахових виданнях і опублікованих методичних розробок за останні 10 років;

5) науково-педагогічний стаж.

6) оцінки студентами, через анонімне анкетування, відкритої конкурсної лекції (інтегральний показник);

5. За будь-якої кількості претендентів порівняльна таблиця з п'ятьма з шести показниками їх професійності оприлюднюється за підписом декана, який відповідає за їх достовірність. Це робиться на дошці оголошень деканату (вузу), наступного дня після закінчення прийняття заяв (шостий показник заповнюється після конкурсної лекції у той же день) . Тут же оприлюднюються списки наукових та методичних праць двох кандидатів. Мета попереднього відбору – участь у головному етапі конкурсу – відкритих лекціях-дебатах. Рішення або рекомендації кафедри з приводу обрання не проводяться, оскільки це прерогатива вченої ради.

6. Відкриті лекції за фахом обох кандидатів державною мовою є обов'язковим елементом конкурсу, формою відкритого інтелектуального змагання, а оцінка їх студентами – формою студентського самоврядування, найважливішим і концентрованим показником професійності викладача при обранні його на посаду. Винятком є випадки, коли претендент всього один, а також коли один кандидат переважає суперника за всіма п'ятьма показниками професіоналізму або за чотирма з них, – тоді сильніший визнається переможцем конкурсу без лекції-дебатів. Порядок виступу кандидатів – за алфавітом. На цих годинних **лекціях-дебатах** перед одним і тим же складом студентів в один і той же день кожен кандидат 30 хвилин виголошує основну частину промови з обраної ним наукової теми за фахом кафедри і ще півгодини – питання та репліки суперника і студентів (до 1 хв.), та відповіді на них (до 2 хв.). Оцінки лекцій студентами даються в анонімній анкеті "Викладач очима студентів" (розробляється МОН), підраховуються і протоколюються під керівництвом декана у присутності і за підписом також кандидатів зразу після лекцій. Підрахунок відкритий, у присутності всіх бажаючих. В той же день протокол поміщається на дошку оголошень факультету (ВНЗ), копії видаються кандидатам.

7. Переможцем конкурсу повинен бути визнаний той, хто перемагає за більшістю з шести критеріїв професіоналізму. Якщо за частиною цих критеріїв сильніше один кандидат, а за такою ж кількістю інших критеріїв – інший

кандидат, переможцем вважається той, кого вище оцінили студенти, – того й повинна обрати вчена рада.

Якщо рішення вченої ради суперечить вимозі попереднього абзацу, воно є недійсним і голова вченої ради зобов'язаний його відмінити, а ректор видати наказ про прийняття на посаду того кандидата, який сильніше за викладеними вище умовами.

Недійсним є рішення про переможця конкурсу і в тому випадку, якщо були сфальшовані показники професійності, що вплинули на визначення лідера, або результати анкетування студентів, чи був підкуп студентів або адміністративний тиск на них.

Підсумки голосування за кандидатів вченою радою оприлюднюються на дошці оголошень факультету (ВНЗ) у день засідання.

8. Перед засіданням вченої ради кожен її член отримує порівняльну таблицю показників професійності кандидатів. Голова ради нагадує вимоги Положення щодо визнання переможця конкурсу, надає кожному з кандидатів до 15 хвилин для виступу і до 10 хвилин для відповіді на питання. Вчена рада переконується у достовірності наданих показників професійності кандидатів.

Обраним вважається кандидат, що здобув більше голосів, ніж інші кандидати на посаду і якщо голосування відповідало вимогам цього положення.

9. Викладач-сумісник вважається переможцем конкурсу в тому випадку, коли він сильніше свого колеги без роботи за фахом за всіма шістьма критеріями професіоналізму або коли інших претендентів нема. Не допускається штучне роздрібнення посадових окладів.

10. Обрання на посаду за конкурсом діє на 5 років, після чого оголошується новий конкурс, у якому може брати участь і особа, що була обрана на цю посаду раніше.

Висновки з дослідження і перспективи подальших розвідок у даному напрямку.

Конкурсна система – це взаємопов'язана сукупність елементів, кожен з яких необхідний. Якщо нема чітко сформульованих критеріїв професіоналізму і найсуттєвішого елементу конкурсу – відкритих лекцій-дебатів з підсистемами анонімного анкетування, рівності умов і т.п., – замість системи і конкурсу маємо імітацію, фарс: видуманий набір факторів, якими безсоромно маніпулюють. Нема справжніх виборів завкафедр і деканів – не буде і чесного голосування вченої ради.

Участь в обранні не те, що викладача, а Президента і депутатів парламенту беруть студенти і двірники, – не фахівці з політики. Остаточно обирає викладача вчена рада, але це обрання повинно бути за об'єктивними критеріями і врахувати вибір студентів. Якщо не втручатимуться гроші та адмінресурс, виграють талановиті, здібні та порядні. Для цього потрібен детально виписаний, схожий на сучасні закони про вибори, нормативний акт про конкурс.

Треба реально **демократизувати вузівську систему**, зробити її відкритою і прозорою, **розширити,** а не звузити **права студентів та викладачів прийняттям серйозних нормативних документів та енергійним контролем за їх виконанням, включаючи розірвання контрактів з тими, хто порушує закон. Не "розводити" хабарників, наче щурів, умовами затхлої автократії, а мінімізувати цю холеру демократичною організацією вузів.**

1. Прозорість і корупція в системі вищої освіти України: Зб. матеріалів конф. (21–22 листоп.2002 р., м. Львів). – К., 2003. – 308 с. (Сер. "Вища освіта в сучас. світі"); 2. Положення про обрання та прийняття на роботу науково-педагогічних працівників ВНЗ 3 і 4 рівнів акредитації", затверджене наказом МОН 24.12.02, №744, зареєстровано Мінюстом 15.07.03за № 600/7921; 3. *Головко С.А.* Высшее образование Франции: актуальные проблемы и противоречия. – Минск, "Высшайшая школа", 1980. – 126 с.; 4. *Пивнева Л.Н.* Высшая школа США: социально-политический портрет. – Харьков, 1992; 5. *Филиппова Л.Д.* Высшая школа США. – М., 1981. – 328 с.; 6. *Георгиева Т.С.* Высшая школа США на современном этапе. – М., 1989. – 144 с.; 7. *Барбарига А.А., Федорова Н.Ф.* Британские университеты. – М., 1979. – 127 с.; 8. О порядке проведения конкурсов на замещение должностей заведующих кафедрами, профессоров кафедр и доцентов в высших учебных заведениях. Инструкция ВКВШ утверждена 25 февраля 1940 г., №87. – В кн.: Высшая школа. Основные постановления, приказы, инструкции. Госиздат "Советская наука", М., 1940, С.239.; 9. Инструкция о порядке проведения конкурсов на замещение штатных должностей заведующих кафедрами, профессоров, доцентов, преподавателей и ассистентов в высших учебных заведениях. Утверждена приказом по Министерству культуры СССР от 8 февраля 1954 г., №183. – В кн.: Высшая школа. Основные постановления, приказы, инструкции. М., 1957, С.298–301. 10. Положення про порядок наймання та звільнення педагогічних та науково-педагогічних працівників закладів освіти, що є у загальнодержавній власності. Затверджено наказом Міносвіти України від 05.08.1993 р., №293; 11. О введении конкурсов на замещение штатных должностей преподавателей. Из приказа Министра высшего образования СССР от 5 марта 1953 г. №43–РП. – В кн.: Высшая школа. Основные постановления, приказы, инструкции. М., 1957, С.297; 12. Высшее и среднее специальное образование за рубежом. Обзоры, информация. Вып. 4. Система образования в Японии. – М., 1981; 13. *Горбунов Т.В.* Высшие учебные заведения Швеции. – М., 1963; 14. Университетское образование в Великобритании. – М., 1976; 15. *Кремень В.Г., Табачник Д.В., Ткаченко В.М.* Україна: альтернативи поступу (критика історичного досвіду). – К., 1996. – 793 с.

Надійшла до редколегії 02.03.06

В.С. Горський, проф.,
Ю.В. Кушаков, проф.,
В.Г. Табачковський, проф.

ДОСЛІДЖЕННЯ ІСТОРІЇ ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКОЇ НАУКИ (ДО 25–РІЧЧЯ ЗАСНУВАННЯ НОВОГО ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКОГО НАПРЯМУ)

У статті розглядаються здобутки заснованого у Київському університеті імені Тараса Шевченка у 1981 році нового напряму в галузі історико-філософських досліджень – історіографії історії філософії.

The article observes the achievements of a new direction in historical–philosophical researches of historiography of history of philosophy that was founded in Kiyv Taras Shevchenko University in 1981.

Початок 80–х років XX сторіччя знаменувався народженням нового вітчизняного напряму історико-філософських досліджень, осередком якого була кафедра історії філософії Київського ордена Леніна державного університету ім. Т.Г.Шевченка (тепер – Київський національний університет імені Тараса Шевченка) – *історія історико-філософської науки*.

Напрям дослідження визначався як його плідністю для подальшої розробки теоретичних і методологічних проблем історико-філософської науки (історія, як відомо, надійний і незамінний партнер сучасного філософування у вирішенні нагальних філософських проблем; не тільки ми судимо історію, але й історія судить нас), так і через неповноту існуючих марксистських досліджень у цій галузі. Справді, що мала в своєму розпорядженні стосовно вивчення історії історії філософії марксистська історико-філософська наука? Вона обмежувалася несистематичними з істотними прогалинами дослі-

© В.С. Горський, Ю.В. Кушаков, В.Г. Табачковський, 2006

дженнями історико-філософських вчень Геґеля й Маркса, дуже неповними оглядами догеґелівських історико-філософських учень та такими ж збіглими й здійсненими неначе наскоком розвідками у сучасну "буржуазну" історіографію філософії. Звичайно, серед цих нечисленних праць, що були присвячені дослідженню історії історико-філософської науки були й дуже ґрунтовні, які не втратили своєї цінності й досі.

Історія напряму бере початок з монографії Ю.В.Кушакова "Историко-философская концепция Л.Фейербаха. Теория, методология, конкретные результаты" [1] та дотичними до неї статтями [2].

Книжку схвально зустріла філософська спільнота Києва, Москви, Єкатеринбургу (тоді – Свердловська) та інших осередків філософування Радянського Союзу. Про це свідчать схвальні рецензії на неї у журналі "Философские науки" та в "Информационных материалах" Філософського товариства СРСР [3]; індекс посилань і цитувань. Її було включено до списку літератури до статті "Фейербах" у "Философском энциклопедическом словаре" [4].

У 1983 р. Ю.Кушаковим захищається докторська дисертація "Историко-философская концепция Л.Фейербаха", в якій порівняно з монографією істотно розширена джерельна база дослідження. До неї додалися: ще й досі не перекладений ані російською, ані українською курс лекцій з історії нової філософії, який Фоєрбах читав в Ерлангенському університеті у зимовому семестрі 1835–1836 рр. [5]; а також одна з найфундаментальніших праць у світовому фоєрбахознавстві – праця відомого філософа науки М.Вартофського "Feuerbach" [6].

У монографії та дисертації Ю.Кушакова був здійснений перший у марксистській літературі узагальнюючий систематичний аналіз історико-філософського вчення Л.Фоєрбаха, та розкрито його значення для вирішення актуальних проблем сучасної історико-філософської науки. Прогалину, що існувала раніше, було заповнено. І було доведено, що у Фоєрбаха ми маємо досить розвинену, хоча й не завжди ним самим експліковану, теорію історико-філософського процесу та ґрунтовно розроблену методологію історико-філософського дослідження, які за багатьма характеристиками не лише поступаються геґелівським, але й перевершують їх. Спираючись на Фоєрбаха, Ю.Кушаков обґрунтував методологічний принцип "відносного зняття", який є основоположним і продуктивним для всього подальшого дослідження і такої галузі історико-філософської науки, як сама її історія.

Дослідницький напрям зростав рік у рік, набирав обертів. Уже в 1984 р. захищається дисертація "Карл Маркс как историк античной философии" (Тихолаз А.Г.). У 1987 – дисертація "Историко-философские представления Генриха Гейне" (Демчик І.В.), у 1990 – "А.Н.Гиляров как историк философии" (Ткачук М.Л.), у 1991 – "Шеллинг как историк философии" (Філіна І.О.), у 1993 – "Історико-філософська концепція Ф.С.Соловйова" (Кононенко Т.П.), у 1996 – "С.С.Гогоцький як історик філософії" (Фицик І.Д.), у 2001 – "Історико-філософська спадщина у світогляді Льва Шестова" (Таранов С.В.). У ході цих наукових досліджень ставало дедалі більш зрозумілим: щоб успішно просуватися в цьому напрямку далі, потрібне не тільки розширення дослідницького горизонту, залучення нових імен, а й поглиблення самого досвіду, дослідницької бази, підключення до історико-філософського досвіду ще й досвіду філософсько-історичного. У 2002 р. захищається дисертація на тему: "Філософія історії Й.Г.Фіхте" (Приходько В.В.), у 2005 – "Філософія історії Ф.В.Й.Шеллінга" (Бобошко Н.М.) [7].

Істотні доробки містилися не лише в дисертаціях, але й у статтях–розвідках, присвячених аналізу історико-філософських поглядів Фр.Бекона, Ляйбніца, кантівській ідеї історії філософії як науки, історико-філософській концепції В.Віндельбанда [8].

Зупинимося лише на найвагоміших новаціях, які були отримані у цих дослідженнях викладачів і аспірантів кафедри історії філософії з історії історико-філософської науки.

У своїй монографії, дисертації та статтях Ю.Кушаков переконливо довів, що всупереч уявленням, висхідним до Геґеля й Маркса, які устоялися у марксистській історіографії філософії, ідея створення історії філософії як науки, "філософської історії філософії" була висунута вперше Кантом.

В геґелівсько-марксистській історико-філософській традиції стало канонічним уявлення про те, що виникнення історії філософії як науки пов'язано тільки з ім'ям Геґеля, і, звісно, Маркса, який і цю галузь філософського знання "зцілив" від ідеалістичних пороків "революційним переворотом". Створенню цього міфу сприяв, передусім, сам Геґель, який у "Вступі" до "Лекцій з історії філософії" докладно виклав власне розуміння сутності та предмету цієї філософської науки, втім або взагалі не згадав своїх попередників, або відгукнувся про них разюче необ'єктивно і, навіть, зневажливо. Потім цей міф санкціював авторитет геґельянця Маркса, який заявив із властивою йому безапеляційністю, що з геґелівської історії філософії "взагалі тільки і починається історія філософії" [9]. В марксистській літературі з історії й теорії філософії цю оману згодом багаторазово відтворюють і тиражують. Що ж стосується Канта, то його ім'я в спеціальній літературі з цієї проблематики або ж узагалі не згадується, або ж у заслугу кенігсберзькому мислителю ставиться вже досить поширена за кантівських часів думка про наявність певних закономірностей в історико-філософському процесі.

При поверховому знайомстві зі спадщиною Канта його можна беззастережно зарахувати до типової для Нового часу негативістської традиції ставлення до філософії минулого. Адже в "Критиці чистого розуму" він недвозначно заявляє: "Беглый взгляд на уже сделанную работу в целом […] кажется мне, конечно, зданием, но лежащим в руинах" [10]. Лекції з історії філософії він читає, згідно з правилом, прийнятим у тогочасних німецьких університетах, спираючись на підручник Й.Федера "Нарис історії філософських наук" (1767), що вже тоді задавнив. У "Короткому нарисі історії філософії", що ввійшов як невеличкий розділ підручника "Логіка", складений на основі його лекцій і виданий в 1800 році Г.Б.Єше, не міститься жодних оригінальних ідей.

І все ж кантівський критицизм зробив у кінці XVIII – перших двох десятиліттях XIX ст. справжню революцію в історико-філософській рефлексії, в розробці теоретичних і методологічних проблем історії філософії. З цього огляду характерна назва статті К.Гайденрайха, яка й спричинила бурхливу та плідну дискусію у філософії історії філософії – "Деякі ідеї про революцію у філософії, що її здійснив Кант, і особливо про вплив її на трактування історії філософії". Докладний аналіз цієї дискусії подано у фундаментальній праці німецького історика філософії Л.Гельдзетцера [11]. Внесок кантіанців у розробку теорії історії філософії та вплив їхніх ідей на формування історико-філософської концепції Геґеля влучно підмітив ще Л.Фоєрбах у праці "Гегелевская история философии" (1835): "[...] Заслуга критической философии состоит в том, что она с самого начала рассматривала историю философии с философской точки зрения, видя в ней не перечень всевозможных, к тому же в большинстве случаев странных, даже смехотворных, мнений, а, наоборот, делая критерием ее содержания

"*разумный философский смысл*" [12]. Кант і кантіанці поставили завдання, Геґель, Шеллінг та Фоєрбах намагалися його розв'язати.

З різних праць Канта можна було експлікувати (що й робили кантіанці) ідею "філософської історії філософії". Регулятивами такої реконструкції є, безумовно, апріоризм і критицизм Канта. Матеріал для цього безпосередньо містився вже у виданих в 1804 р. Ф.Т.Рінком рукописах Канта, які являли собою декілька варіантів відповіді на питання, що їх запропонувала на премію Берлінська Академія наук у 1788 і 1791 рр.: "Які реальні успіхи зробила метафізика в Німеччині з часів Ляйбніца і Вольфа?". Але найістотніші та найзаповітніші думки Канта містились у підготовчих рукописах до цієї роботи, в так званих "Lösener Blättern" ("Незброшуровані аркуші"), що їх опублікував Р.Райке лише в 1889 році. Тут Кант цілком недвозначно ставить питання: "Может ли история философии быть частью самой философии или должна быть историей учености вообще?", яке і знайшло своє розв'язання у геґелівському історико-філософському вченні. Відповідь Канта на це питання позитивна і прозріває Геґеля. "Философская история философии" – це "история разума, развивающегося посредством понятий", вона можлива "не исторически или эмпирически, но рационально, т.е. априори". Історичне апріорі – це не сукупність історичних фактів історії філософії, а система можливих різноманітних розумових структур. Історія філософії стає в такому розумінні "философской археологией" [13]. З цього огляду є не безпідставною думка німецького філософа М.Хагмана, який вважає, що критична філософія – це не просто філософія без історії; вона починає історизувати розум і, навпаки, раціоналізувати історію, тим самим чітко проявляючи тенденцію, що набула завершеної класичної форми в "Історії філософії" Геґеля.

Хай там як, але не можна погодитися з думкою, яка домінувала у радянському кантознавстві, що в низці іноземних праць з історії філософії уявлення Канта про першочергову значимість історії філософії для самої філософії вельми перебільшено.

Не меншою науковою новизною позначені результати дослідження історико-філософського вчення Фоєрбаха.

Фоєрбаху в історико-філософській літературі взагалі не пощастило. Якщо немарксистських істориків філософії лякали матеріалізм й атеїзм Фоєрбаха, то несправедливість щодо нього філософів–марксистів пояснюється насамперед наскільки розповсюдженою, настільки й однобічною методологічною матрицею розуміння та оцінки видатного філософа лише як альтернативи Геґелю та предтечі (і креатури) К.Маркса.

Звісно, Фоєрбах не зрозумілий без Геґеля, так само як і без Маркса. Але Фоєрбах – це не тільки "Анти–Геґель" і не тільки "Пра–Маркс", а самоцінний мислитель, який доповнює і Геґеля, і Маркса, що відкриває та обробляє проблемне поле, яке, з одного боку, виходить за межі геґелівської проблематики, а, з іншого – не входить до кола світоглядних інтенцій Маркса. Тематичні царини Геґеля, Маркса та Фоєрбаха іноді збігаються, іноді стикаються й перетинаються, а іноді лежать просто в різних площинах [14].

У працях Ю.Кушакова багато зроблено для подолання хибної оцінки філософії Фоєрбаха, для її реабілітації. В них переконливо спростований сумнозвісний, але й понині мовчазно прийнятий ленінський несправедливий вердикт стосовно великого філософа: "міркування Фейєрбаха більш дотепні, ніж глибокі" [15].

Вирватися з полону тих однобічних, а тому несправедливих, оцінок філософії Фоєрбаха, які були дані Марксом, Енгельсом, Леніним, дуже ускладнює тінь, що падає на Фоєрбаха від Маркса і ховає його від нас. Справа в тім, що ми все ще перебуваємо під дуже сильним гіпнозом геґелівської кумулятивної моделі історичного "зростання" філософського знання, моделі, згідно з якою у наступному (за часом) філософському вченні попереднє цілком "знімається" (aufheben) і йому виносять ледве не остаточний вирок. Пригадаємо горезвісне висловлення Енгельса про цінність кантівської діалектики: "[...] вчитися діалектики у Канта було б без потреби втомливою і невдячною роботою, відколи в творах *Гегеля* ми маємо обширний компендій діалектики […]" [16]. Втім історія філософії зовсім не вишиковується в один висхідний шерег. Наступне філософське вчення, навіть якщо воно генетично сходить до попереднього (як це має місце у відношенні світогляду Маркса з філософськими вченнями Геґеля й Фоєрбаха), а не вторгається в той чи інший смисловий шерег ззовні, репрезентуючи інший шерег (або ж починаючи його), зовсім не завжди є більш конкретним, більш багатим, більш істинним за попереднє. Шкала оцінки "істина – хиба", запозичена у науки, взагалі, без якихось істотних обмежень, не застосовна до філософських учень та ідей. Останні, якщо розглядати всі філософські вчення "сукупно, […] вже не є, – як влучно помітив сучасний відомий французький філософ та історик філософії П.Рікер, – *ані істинними, ані хибними, вони є іншими* (курсив наш. – *Авт.*)" [17]. Вони не піддаються ні верифікації, ні фальсифікації у загальнозначущому розумінні цих процедур. І безглуздо ставити питання, хто "вище", істинніше: Геґель або Платон, Кант або Спіноза тощо.

Філософія взагалі не вміщується в рамки *одного*, як завгодно "всебічного" вчення. Одне філософське вчення не вміщує в собі всю повноту філософської істини. Це невідповідна оселя для її життя. Істинне є не те чи те філософське вчення, а лише вся повнота її (філософії) історичних і сучасних форм (за всієї різниці вчень і навіть їхньої протилежності). Одного разу виникнувши в історичному часі, філософське вчення потрапляє у одночасний простір значеннєвої вічності, в якому комунікація вчень перестає мати однобічний характер. Не тільки ми судимо минуле, але й минуле судить нас. Аналізуючи те чи те вчення, яке знаходиться в критичній опозиції до попереднього (скажімо, вчення Арістотеля щодо вчення Платона, Спінози – щодо Декарта, Ляйбніца – щодо Спінози, Геґеля – щодо Канта, Маркса – щодо Геґеля й Фоєрбаха тощо), історик філософії зобов'язаний вислухати не одну, а обидві сторони. А для цього необхідно не тільки зібрати та відтворити весь корпус аргументів філософа, що критикує, але й "розговорити" до контраргументів філософа, якого критикують, за критикою побачити контркритику. Історія філософії має бути не тільки знанням дійсного, але й знанням можливого.

Саме Фоєрбах заклав засади такого постклассичного розуміння історії філософії, засади, все ще недостатньо оцінені й недостатньо засвоєні. Саме Фоєрбах наніс нищівного удару по (висхідній до Геґеля) класичній історико-філософській парадигмі. Він уперше піддав усебічній та аргументованій критиці заковування Геґелем історії філософії у жорстку категоріальну схему, в один висхідний кумулятивний ряд, в якому кожне філософське вчення редукувалося до якої-небудь однієї логічної категорії–принципу, зводилося до всього-на–всього щабля, моменту розвитку філософії й знімалося (aufheben) у ході цього розвитку. "Формой гегелевской интуиции, как и его метода, служит исключительно *время*, причем здесь *простаранство* с его терпимостью не допускается вовсе; система Гегеля знает только *подчинение* и *преемственность*, не ведая ни координации, ни сосуществования. Правда, последней ступе-

нью развития всегда оказывается *целостность*, которая вбирает в себя другие ступени, но так как она сама есть *определенная* ступень во *времени* и поэтому носит характер чего-то обособленного, то она не может включить в себя других существований без того, чтобы не высосать из них мозг самостоятельной жизни [...]. Здесь *особому историческому* явлению приписывается в качестве предиката полнота, безусловность, так что ступени развития в качестве самостоятельных явлений имеют лишь исторический смысл, продолжают же они жить только как тени, как моменты, как гомеопатические крупицы в ступени *абсолюта*". У своїй "Історії філософії" Геґель відтворює всі вчення, розташовуючи їх у послідовному шерегу розвитку. Він підкоряє одну систему іншій, але системи можуть бути не тільки *одночасними*, але й *рівноправними*. Насправді ж "значение ступеней розвития [...] отнюдь не только *историческое*" [18]. Фоєрбах не відкидає генетичний зв'язок розвитку вчень, і цим вигідно відрізняється від багатьох постласичних історико-філософських проектів ХХ сторіччя, в яких цей зв'язок узагалі заперечується. Однак він витлумачує його більш глибоко й адекватно за Геґеля. Наступний щабель розвитку виростає з попередніх і тому вбирає їх у себе, "знімає". Але оскільки він сам "есть *определенная* ступень во *времени* и поэтому носит характер чего-то обособленного", то він всотує в себе попередні щаблі не цілком, а частково. Останні при цьому не зникають, не втрачають своєї самоцінності, вони не тільки входять до наступного щаблю, але й співіснують із ним. Часове відношення щаблів розвитку доповнюється просторовим. Наступний щабель, у свою чергу, виявляється попереднім. Разом із ним у ході подальшого розвитку "знімається" й частина того змісту, яка залишилася не "знятою" на всіх попередніх щаблях. Якщо Геґель свою власну філософську систему мислив як абсолютне завершення історико-філософського процесу (марксисти, як відомо, відвели згодом це місце Марксу), то Фоєрбах слушно розглядає її як "особенное историческое явление". "*Для себя*, конечно, философ завершен". Однак "абсолютное знание" всякой философии оказывается со временем конечным знанием, всеобщее – частным. Абсолютно необходимое – лишь временным, исторически необходимым" [19]. Звідси виникає й розбіжність у поглядах обох мислителів на минуле, на зв'язок теперішнього та минулого. У Геґеля теперішнє внаслідок своєї повноти, безумовності абсолютно "знімає" у собі минуле. Фоєрбах же це "зняття" розуміє і як абсолютне, і як відносне. Воно є *відносним* у кожній окремій ланці історичної наступності та *абсолютним* у її безконечному процесі. Теперішнє постає у Геґеля як незаперечний суддя минулого. Проте ж кожне теперішнє має своє майбутнє, а не є абсолютним кінцем розвитку. Теперішнє обмежене майбутнім, а тому безпідставно видавати цю *обмежену точку зору* на минуле за абсолютну. Маркс, примикаючи до Фоєрбаха, з цього приводу зауважував: "Так званий історичний розвиток ґрунтується взагалі на тому, що новітня форма розглядає попередні як ступені до самої себе і завжди розуміє їх однобічно, бо лише дуже рідко і тільки при цілком певних умовах вона буває здатна до самокритики" [20], тобто усвідомлює свій тимчасовий, швидкоплинний характер. Саме відносність теперішнього є причиною того, що "зняття" ним усього багатства змісту минулого має не абсолютний, а відносний, "однобічний" характер.

Ніхто ні до Фоєрбаха, ні після нього, не виявив настільки чітко й повно вразливі точки грандіозної геґелівської історико-філософської конструкції. Однак за різних причин він, як історик філософії, був незаслужено забутий, і багато істориків філософії кінця XIX та всього XX сторіччя наново відкривали для себе те, що було вже відкрито брукберґським самітником. Якщо ще Е.Целлер й К.Фішер – ці найбільш значні після Геґеля, Шеллінга й Фоєрбаха історики філософії, йшли второваним Геґелем шляхом, а В.Віндельбанд намагався здійснити своєрідний синтез геґелівського концепту з кантівським та кантіанським, то починаючи з В.Дильтея все ХХ сторіччя рухається у річищі принципово нової історико-філософської парадигми, підвалини якої заклав Фоєрбах. Його історико-філософський проект по сьогодні не перевершений і може бути дороговказом у наших історичних пошуках та розвідках.

Кожне велике вчення минулого є унікальним і неповторним, монадологічним і самоцінним. Усі великі філософи минулого – сучасники, всі вони розташовані не тільки на лінеарній шкалі *часу*, але і в одному позачасовому *просторі* філософських запитувань. Усі вони причетні не тільки часові, але й вічності. Велике вчення, говорить Фоєрбах, "сучасне будь-якому часові" [21]. Йому вторить через 100 років К.Ясперс, який чи не один у ХХ сторіччі здійснив фоєрбахівський діалогічно звернений підхід до історії філософії. "*Великие философы в своем духовном диалоге* сквозь тысячелетия обитают в некоем общем поле, которое не является ни той голой рациональностью, что непрерывно прогрессирует, ни идеей единственно истинного образа человека, который воплощается в образец для подражания. Есть philosophia perennis, каковая творит эту общность, в которой наиболее отдаленные из них связаны друг с другом [...]. Есть глубокий основной тон, который позволяет всему быть связанным со всем [...]. Есть само философствование, которое едино во всех коммуникациях самых различных видов" [22]. Комунікація тому тільки й можлива, що в історичному присутнє вічне. Завдання історика філософії – зробити всіх великих мислителів споконвічними сучасниками. Однак не насильно осучаснити, не стилізувати, змушуючи їх відповідати на питання, яких вони перед собою не ставили, й ставити не могли. На перший план сучасна історія філософії висуває не проблему наступності, розвитку, тоталізації, а, чи не найважчу проблему комунікації. Звичайно, множину філософських систем не можна звести до єдиного зв'язного дискурсу, єдність істини дістається у такому випадку надто дорогою ціною – це єдність насильства. Але й "плюралізм, – констатує сучасну ситуацію П.Рікер, – не є ні останньою реальністю, ні дивною можливістю вдалого спілкування" [23]. Часто славнозвісне рікерівське положення про "*іншість*", а не істинність або хибність філософських учень, видають за нарешті знайдену остаточну істину. Втім той, хто уважно читав Рікера, знає, що для нього це тільки *одна з апроксимацій істини*, а не сама істина. Єдність істини все ж притягає до себе істориків філософії мов магніт. Проте вона дедалі більше є, мабуть, тільки кантівською регулятивною ідеєю, ідеалом історико-філософського розуму. Незавершеність самої філософії визначає й постійну відкритість історико-філософської рефлексії. Геґелівський монізм істини, як монізм насильства, істориків філософії сьогодні відштовхує. Але й від плюралізму вони стомилися й дедалі більше відчувають незадоволеність ним. Уроки діалогічного проекту Фоєрбаха в нинішній ситуації методологічної плутанини важко переоцінити.

Відкриття Фоєрбаха слід поширити і на його власне вчення. Слід дати йому можливість відповісти докорам, що було кинуто на його адресу, а потім, не піддаючись спокусі перебіжних оцінок і не стаючи скоростиглими адептами тієї або іншої сторони, спокійно розсудити.

Та "білих плям" в історії як західноєвропейської, так і російської й вітчизняної історико-філософської науки залишалося, на жаль, ще дуже і дуже багато.

Тому дослідниками кафедри було розпочато майже штурм цієї цитаделі забуття (а часом навіть табуювання окремих імен), якою лишалася історія історико-філософської науки. Почали спливати майже з "небуття" такі славетні імена як Ф.В.Й.Шеллінг, Г.Гайне, С.С.Гогоцький, Вол.Соловйов, Л.Шестов, О.М.Гіляров. І продуктивні та цінні результати досліджень не забарилися себе чекати й перевершили усі сподівання.

Звернімося до цього доробку.

Ф.В.Й.Шеллінгу, без сумніву, належить заслуга створення глибокої й навдивовижу потужної історико-філософської концепції, яка в чомусь поступалась геґелівській, а багато в чому і перевершувала її. Проте, за певних причин, вона не була спеціально досліджена марксистською історико-філософською наукою. Її не згадували навіть у кращих працях, спеціально присвячених історіографії історії філософії. Так, в книзі корифеїв марксистської історії філософії О.С.Богомолова й Т.І.Ойзермана "Основы теории историко-философского процесса", в якій "особлива увага приділяється основним етапам історико-філософської науки" [24], ім'я Шеллінга навіть не згадувалось. Не зустрінемо ми його і в розділі "Історіографія філософії" добротного навчального посібника Б.В.Ємельянова й К.М.Любутіна "Введение в историю философии" [25]. І.Філіна практично першою зважилася на дослідження цієї вельми цікавої, важливої та неопрацьованої теми. Ми не можемо не погодитися з тими висновками, яких дійшла смілива дослідниця внаслідок проробленої роботи: "У працях Шеллінга міститься достатньо розвинена й достатньо відрефлектована самим мислителем історико-філософська концепція, яка є сполучною ланкою між історико-філософськими поглядами кантіанців і історико-філософським ученням Гегеля". "Почасти випереджаючи Гегеля, а почасти рівнобіжно йому, Шеллінг висунув шерег фундаментальних положень історико-філософської теорії: ідею історії філософії як системи, що розвивається, положення про протиріччя як рушійну силу історико-філософського поступу; розробляв такі стрижневі принципи історико-філософської методології, як принцип історизму, системності, об'єктивності (розмежування об'єктивного змісту й суб'єктивної форми філософських учень); орієнтував сучасне йому філософське мислення на свідомий історико-філософський синтез". "Поступаючись у цілому, Гегелю в плані повноти, систематичності інтерпретації історико-філософського матеріалу, і в плані глибини його аналізу й концептуалізації, Шеллінг, водночас, зумів уникнути деяких однобічностей Гегеля й сказати нове слово в цій галузі досліджень. До таких новацій, що вигідно відрізняють Шеллінга від Геґеля, слід передовсім віднести: більший об'єктивізм (замість "об'єктивізм" дисертанту слід було б сказати – "об'єктивність". – Авт.) в реконструкції історико-філософського процесу, спроба за допомогою так званого "емпіричного раціоналізму" або "раціоналістичного емпіризму" уникнути гегелівського логіцизму, логічного схематизму в зображенні фактичної історії філософії, належна увага до індивідуальності й унікальності філософських систем минулого; ретельне дослідження міфологічної свідомості, виникнення філософії; й, нарешті, перші кроки до подолання вузько гносеологічного трактування історії філософії […]". "Дуже істотний внесок зробив Шеллінг у дослідження філософії Нового часу й історії німецької класичної філософії. Незважаючи на деяку історичну однобічність, ідеалістичні витрати й суб'єктивну упередженість (особливо щодо своїх сучасників), багато чого в його інтерпретації філософських систем минулого зберігає свою значимість й понині, зокрема, розуміння ролі Бекона в становленні філософії Нового часу, відмінна від Гегеля оцінка поглядів Спінози, як дуже глибоких і разом з тим матеріалістичних, виявлення евристичного потенціалу ряду історико-філософських ідей Ляйбніца, докладний аналіз історичного значення філософії Канта, виявлення сильних і слабких сторін суб'єктивного ідеалізму Фіхте, дуже глибока й така, що зберігає свою актуальність дотепер критика гегелівської системи й методології" [26].

Заслуговує на увагу й уперше здійснена І.Демчиком детальна реконструкція та ґрунтовний теоретичний аналіз історико-філософських поглядів Г.Гайне, з метою визначення їх місця в генезі історії філософії як науки. До нього цієї теми торкалися лише мимохідь, у зв'язку з дослідженням світогляду Гайне в цілому, а не спеціально. Причому, в якості джерельної бази залучалися лише дві праці Г.Гайне: "До історії релігії й філософії у Німеччині" і "Романтична школа". Спираючись на більш повну джерельну базу, молодий вчений в ході свого дослідження отримав вагомі результати, які, безперечно позначенні дослідницькою новизною. Так, було доведено, що Г.Гайне, розглядаючи історію філософії не як "філіацію ідей" (чим певною мірою "грішив" Геґель), а як компонент історії культури, акцентуючи на соціальній значимості філософських учень, вніс вагомий внесок у дослідження зв'язку філософії з політикою. Г.Гайне, як переконливо показує І.Демчик, здійснив найглибше у *домарксистській* (як раніше було прийнято членувати історико-філософський процес, на кшталт християнського: "до Різдва Христова" і "після"), історії філософії дослідження Реформації та Відродження. А його критичний аналіз класичної німецької філософії призвів до важливого відкриття: наявності в її філософських ученнях двох основних, але не рівноцінних, складових: революційного методу й консервативної системи. Останнє відкриття було, як відомо, широко задіяно засновниками марксизму та їх послідовниками в аналізі та оцінках філософських учень представників німецької класики [27].

В річищі цього наукового напряму здійснювалися також дослідження тих надбань, які внесли в розробку історико-філософської науки видатні російські та вітчизняні історики філософії: С.С.Гогоцький, В.Соловйов, Л.Шестов, О.М.Гіляров. Й у цьому напрямку були отримані нетривіальні наукові результати.

Ось як сам дослідник історико-філософських пошуків С.Гогоцького І.Фицик досить об'єктивно та зважено визначає здобуті ним новації своєї роботи "С.С.Гогоцький як історик філософії", в якій "вперше здійснений систематичний аналіз історико-філософських поглядів Гогоцького": "всупереч поширеній точці зору, згідно якій Гогоцький однозначно негативно ставиться до матеріалізму та загалом поділяє гегелівську світоглядну ідеалістично позицію, у дисертації відстоюється теза, що матеріалізм та ідеалізм у історико-філософському процесі розглядаються мислителем як взаємодоповнюючі напрямки; всі історико-філософські набутки Гогоцького підпорядковані пошуку філософського фундаменту православ'я, що вбачався ним як синтез кращих досягнень західноєвропейської та східнослав'янської філософських традицій; Гогоцький вперше у вітчизняній історико-філософській літературі дав ґрунтовний аналіз історії світової історико-філософської думки; мислитель був одним з перших критиків гегелівської методології історико-філософського дослідження; окремі оцінки поглядів Гогоцького як компілятивних є необ'єктивними" [28].

Щодо дисертаційного дослідження Т.Кононенко історико-філософської концепції В.Соловйова, якої у марксистській історіографії історії філософії майже не торкалися, то воно й зараз, більш як десять років по тому, залишається чи не єдиним, а тому вкрай цінним джерелом, що заповнює раніше існуючу прогалину в наших знаннях про одну з яскравих сторінок світової історико-філософської думки. Ось як сам автор дисертації формулює унікальний внесок В.Соловйова у збагачення теорії та методології історії філософії і конкретних історико-філософських досліджень: "Подібна історико-філософська концепція свідчить про те, що Вол.Соловйов запропонував суттєво нову, ще не бачену на рівні філософського осмислення онтологічну панораму богоісторичного процесу. Що, в свою чергу, зумовлює визнання того, що мислителем була запропонована якісно нова історико-філософська концепція, яка не мала прямих аналогів в історіографії історії філософії" [29]. Хоча ми вважаємо, що найістотніше й принципово нове у В.Соловйова – це поставлене ним завдання (та спроба його реалізації) побудови історії філософії не тільки й не стільки як історії Логосу, скільки як історії Етосу, дослідження Т.Кононенко такому розумінню історико-філософської концепції В.Соловйова не тільки не суперечить, а навіть його обґрунтовує.

Неабиякий інтерес становить і перша, по суті, спроба реконструкції та розуміння такого оригінального, що не має аналогів, історико-філософського проекту, несподіваного і, навіть, приголомшуючого, як проект Л.Шестова [30]. Він, справді, "Nur für Swindelfreie!" (тільки для тих, хто не піддається запамороченню). Якби йшлося лише про з'ясування ролі історико-філософської спадщини у формуванні філософських поглядів Л.Шестова, то тут усе було б зрозуміло. Але чи можна говорити про Шестова як про історика філософії? На перший погляд здається, що "ні" і ще раз "ні"! Цілком вочевидь, що ніяким істориком філософії він не був, і жодне професійне співтовариство ніколи б його не прийняло, навіть не видало йому членський квиток. Майже всі критики Шестова в цьому одностайні. Шестов вражав широтою своєї філософської ерудиції, в усіх своїх текстах він залучає величезний масив історико-філософського матеріалу, а деякі з його праць всуціль присвячені тим чи іншим історико-філософським темам і окремим мислителям минулого (Шекспіру, Толстому, Ніцше, Лютеру, Паскалю, Кіркегарду, Гуссерлю). Але як він поводиться з історико-філософським матеріалом?! Як він цитує?! М.Бердяєв говорив: "Коли він писав про Ніцше, Достоєвського, Л.Толстого, Паскаля, Кіркегардта, то він цікавився не стільки ними, скільки своєю єдиною темою, яку він вкладав у них" [31]. Так само він робить навіть із Святим Писанням. Найрізкіше з цього приводу висловився о. С.Булгаков. Про поводження Шестова з мислителями минулого він сказав, як відрубав, – "рід духовної вівісекції", "насильницька стилізація" та "історична неправда". "Шестов не зіставляє цілісних світоглядів, а обирає потрібне для нього слово й вираз, які можуть одержати справжнє значення лише в *контексті* всього світогляду автора, що цитується, а не в якості ілюстрації тієї чи іншої філософської ідеї, до того ж у зв'язку з повтореннями і з неминучою неповнотою" [32]. На явну тенденційність і навіть одіозність підходу Шестова до філософів минулого звертав увагу й О.Ф.Лосєв [33].

І все ж таки С.Таранов переконливо доводить, що у Шестова є цілком визначена й оригінальна історико-філософська концепція, і цілі розсипи теоретичних ідей і методологічних настанов, які варті найпильнішої уваги і гідні того, щоб бути асимільованими сучасним філософським мисленням. Шестов підніс нам ціле віяло найважливіших історико-філософських уроків, котрі ми повинні засвоїти щоб знову й знову не повторювати геґелівських помилок [34]. Не випадково книжка С.Таранова називається вже не так обережно, і, навіть, невизначено як дисертація: "Історико-філософська спадщина у світогляді Льва Шестова", а вже цілком певно: "Лев Шестов як історик філософії". Й він, безумовно, мав для цього всі підстави.

Послухаємо самого дослідника. Які негеґелівські виміри й продуктивні підходи він віднаходить у цій оригінальній концепції? Головною поставленою метою дисертаційного дослідження була "цілісна реконструкція загальнотеоретичного бачення Шестовим історії філософії, з'ясування його методологічних засад та аналіз і оцінка доробку Шестова щодо конкретних досліджень ним філософської спадщини великих мислителів від античності до його сучасників". В результаті реалізації цієї мети були отримані такі висновки: історія філософії "постає для нього як зібрання неповторних творчих індивідуальностей, позачасово-непрогресуюче поле думки, де філософські творіння виступають самоцінними єдностями, схожими на мистецькі витвори; [...] метод дослідження Л.Шестовим філософської спадщини мислителів минулого – "мандрування по душах", який виявляється проявом його загально-філософських інтуїцій. Метод є виявленням ніби до-віри до душі (а не тільки тексту) того чи іншого мислителя […]". За зовнішньою, "екзотеричною" історією філософії, переконаний Шестов, завжди є "езотерична", "внутрішня історія філософії", "яка є проявом глибинних екзистенційних "душевних" поривів філософів" і яку історик філософії зобов'язаний побачити, прочитати та експлікувати. С.Тарановим також "виправдовується та обґрунтовується поділ Шестовим історії філософії на два табори: філософів трагедії (Єрусалиму) і буденності (Афін), прибічників розуму й віри" [35]. В роботі також проаналізовані нові й оригінальні тлумачення Шестовим учень Арістотеля, Б.Спінози, Б.Паскаля, І.Канта, С.Кіркегарда, Ф.Ніцше, М.Бубера та ін.

І, нарешті, ще про одне професійне й вельми плідне дослідження – "А.Н.Гиляров как историк философии" [36].

До дослідження М.Ткачук, історико-філософська спадщина О.М.Гілярова взагалі не була предметом спеціального вивчення. Вона зачіпалась побіжно чи не одним лише проф. М.І.Новіковим в його розвідках із історії формування історико-філософської науки в Росії, і до того ж вони здійснювалися на вельми вузькій текстологічній основі (усього на кількох працях мислителя, а саме: "Введение в философию" і "Философия в ее существе, значении и истории").

Широта наукових інтересів приват–доцента Московського університету (до 1887 р.), потім – професора Київського університету, а з 1922 р. – академіка Української АН О.М.Гілярова, була просто вражаюча. Він залишив по собі праці з літературознавства, психології, хімії, філософії. Але головним напрямом його досліджень була все ж таки історія філософії. Саме їй присвячені обидві дисертації вченого: магістерська "Греческие софисты, их мировоззрение и деятельность в связи с общей политической и культурной историей Греции", і докторська "Источники о софистах. Платон как исторический свидетель". Впродовж багатьох років своєї педагогічної діяльності О.М.Гіляровим було прочитано безліч самих різних лекційних курсів з історії філософії – починаючи від давньої та закінчуючи новою. Він багато працював у галузі історико-філософського джерелознавства, ґрунтовно займався проблемами теорії та методології історії філософії: спеціально досліджував проблему детермінацій історико-філософського процесу, питання його періодизації, класифікації філософських вчень, з'ясовував ос-

новні функції історико-філософського пізнання й знання, намагався зрозуміти й викласти не тільки окремі історичні етапи розвитку філософії, але й осмислити історію філософії в її цілісності.

Спираючись на широку джерельну базу: на майже всі друковані й рукописні праці О.М.Гілярова, архівні документи й матеріали, М.Ткачук дійшла висновку, що сутність історико-філософської концепції О.М.Гілярова полягала в розумінні історичного розвитку філософії як відображення духовних і практичних шукань людини, її прагнення до досягнення цілісного світорозуміння, що відновлює єдність душі й тіла, почуттів і розуму, до здійснення умов свободної, творчої самореалізації особи.

Цей загальний науковий результат конкретизувався дослідником у ряді положень, які, безсумнівно, були позначені новизною й виводили на передній край історико-філософської науки. Історико-філософська концепція О.М.Гілярова виснувана на усебічно розробленому ним ученні про єдність особистісної, культурно-історичної й логічної детермінант розвитку філософії, де особа, реальний суб'єкт філософської творчості виступає фокусом усієї системи детермінант. Виявлені мислителем у процесі багаторічного вивчення історії філософії закономірності філософського розвитку реалізуються в глибоко продуманих і експлікованих ним принципах і методах історико-філософського дослідження; єдині у концепції ученого теорія, методологія та історія утворюють систему історико-філософського знання. Значення історико-філософської творчості О.М.Гілярова полягає в тому, що в його концепції філософія подана не як предмет вузькоспеціальних занять, не як абстрактні міркування про першопричини буття й пізнання, але показана її роль, як вагомого фактора в суспільному житті, в історичній долі людства, а сама історія філософії досліджена з точки зору духовних, практичних і духовно-практичних устремлінь особи, особливостей її внутрішнього світу, світогляду, у якому своєрідно переломлюються специфічні характеристики її епохи, доля її народу. Аналіз історико-філософської концепції О.М.Гілярова, що переконує як у глибині, так і в гуманістичній спрямованності його теоретичних узагальнень, дає підстави для того, щоб оцінити цього мислителя, як видатного вітчизняного теоретика й методолога історії філософії кінця XIX – першої третини XX сторіччя, чий перший досвід систематичної розробки історико-філософського знання не завадить і сьогодні [37].

Промайнуло майже 25 років від початку заснування напряму, але цей напрям дослідження не тільки не згаснув, а набирає нових обертів, отримує другий подих. У 2004 опубліковані статті Ю.Кушакова: "Л.Шестов: історик філософії чи шанувальник духовного хуліганства?" та "Історико-філософські проекти XX сторіччя" [38]. У цьому ж році побачила світ книжка С.Таранова "Лев Шестов як історик філософії" [39], у 2006 – праця Ю.Кушакова "Нариси з історії німецької філософії Нового часу" [40], в якій чільне місце приділяється кантівській ідеї історії філософії як науки, геґелівському та фоєрбахівському історико-філософським ученням, історико-філософським штудіям Л.Шестова та іншим історико-філософським проектам XX ст. Знаходиться у друці переклад українською мовою відомої праці В.Дильтея "Історія молодого Геґеля" (переклад О.Литвиненка, І.Ляшенко, наукова редакція та докладна вступна стаття й ґрунтовний коментар Ю.Кушакова та І.Ляшенко). Завершена робота над кандидатською дисертацією І.Ляшенко "В.Дильтей як історик філософії" [41].

Вважаємо, що новий напрям історико-філософських досліджень відбувся та утвердився, і ми сподіваємося на нові плідні пошуки та знахідки на цьому шляху.

1. *Кушаков Ю.В.* Историко-философская концепция Л.Фейербаха. Теория, методология, конкретные результаты. – К., 1981; 2. *Кушаков Ю.В.* На пути к научному лейбницеведению (Опыт критического анализа фейербаховской интерпретации философского учения Лейбница) // Проблемы философии. Вып.55. – К., 1982; Кушаков Ю.В. К исследованию теоретического наследия Л.Фейербаха (Скептицизм П.Бейля в трактовке Л.Фейербаха) // Проблемы философии. Вып. 56. – К., 1982; 3. *Дученко Н.В., Гусев В.И.* Новая книга о Л.Фейербахе // Академия наук СССР. Философское общество СССР. Информационные материалы. – М., 1982, №1/28, С.36–41; Андрос Е.И., Бычко И.В. Ю.В.Кушаков. Историко-философская концепция Л.Фейербаха. Теория, методология, конкретные результаты // Философские науки, 1982, №3, С.185–187; 4. Див.: Философский энциклопедический словарь. – М., 1983, С.717; 5. *Feuerbach L.* Vorlesungen über die Geschichte der neuren Philosophie (von G.Bruno bis G.W.F Hegel) (Erlangen, 1835/1836). Bearb. von C.Ascheri und T.Thies. – Darmstadt: Wiss. Buchges., 1974; 6. *Wartofsky M.W.* Feuerbach. – Cambridge: Cembridge univ. Press, 1977; 7. Усі згадані дисертації, крім дисертації А.Тихолаза, виконані під керівництвом проф. Ю.Кушакова; 8. Див.: Полякова З.С. Критика методологических основ историко-философской концепции В.Виндельбанда // Проблемы философии, 1986, вып. 70; *Пиховшек В.В.* К вопросу об историко-философских воззрениях Ф.Бекона // Проблемы философии. – К., 1989, вып. 82; Гусев В.В. Историко-философская концепция Г.В.Лейбница // Там само; Кушаков Ю.В. Кантовская идея истории философии как науки // Теоретическое наследие И.Канта в канун XXI века. – Караганда, 1994; 9. *Маркс К., Енгельс Ф.* Твори. – Т. 40, С.144; 10. *Кант И.* Соч.: В 6 т. – Т. 3. – М., 1964, С.693; 11. Див.: Geldsetzer L. Die Philosophie der Philosophiegeschichte im 19. Jahrhundert. Meisenheim am Glan, 1968; 12. *Фейербах Л.* Гегелевская история философии // Соч.: В 3 т. – Т.2. – М., 1967, С.7; 13. *Жучков В.А., Каменский З.А., Пачкаева И.И.* И.Кант. Из рукописного наследия // Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта. – Межвузовский сборник. – Вып.4. – Калининград, 1979, С.105; 14. Докладніше про це див.: Кушаков Ю.В. "Вогняний потік." Wozu Feuerbach? (До 200–річчя з дня народження Л.Фейєрбаха) // Філософська думка, 2004, №6, С.51–77; 15. *Ленін В.І.* Повн. зібр. тв. – Т.29, С.272; 16. *Маркс К., Енгельс Ф.* Твори. – Т.20, С.347–348; 17. *Рікер П.* Історія та істина.– К., 2001, С.57; 18. *Фейербах Л.* Избр. философ. произв.: В 2 т. – Т.1.– М., 1955, С.54, 55; 19. Там само, С.133; 20. *Маркс К., Енгельс Ф.* Твори. – Т.12, С.688; 21. *Feuerbach L.* Vorlesungen über die Geschichte der neuren Philosophie (von G.Bruno bis G.W.F Hegel) (Erlangen, 1835/1836). Bearb. von C.Ascheri und T.Thies. – Darmstadt: Wiss. Buchges., 1974, S.14; 22. *Ясперс К.* Всемирная история философии. Введение. – СПб, 2000, С.108; 23. *Рікер П.* Історія та істина.– К., 2001, С.63; 24. *Богомолов А.С., Ойзерман Т.И.* Основы теории истории философии. – М., 1983; 25. *Емельянов Б.В., Любутин К.Н.* Введение в историю философии. – М., 1987; 26. *Филина И.А.* Шеллинг как историк философии // Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук. – К., 1991. – С.7–9; 27. Див.: Демчик И.В. Историко-философские представления Генриха Гейне // Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. – К., 1987; 28. *Фицик І.Д.* С.С.Гогоцький як історик філософії // Автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук. – К., 1996; 29. *Кононенко Т.П.* Історико-філософська концепція В.С.Соловйова // Автореферат на здобуття вченого ступеня кандидата філософських наук. – К., 1993; 30. Див.: Таранов С.В. Історико-філософська спадщина у світогляді Льва Шестова // Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук. – К., 2001; Таранов С.В. Лев Шестов як історик філософії. – К., 2004; 31. *Бердяев Н.А.* Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // О России и русской философской культуре послеоктябрьского зарубежья. – М., 1990, С.251; 32. *Булгаков С.Н.* Основные черты религиозного мировоззрения Л.И.Шестова // Соч.: В 2–х т. – Т.1. – М., 1993, С.526–527; 33. Див.: Лосев А.Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. – М., 1980, С.370–371; 34. Які саме конкретні уроки можна винести "від Шестова" докладніше див.: Кушаков Ю.В. Уроки Л.Шестова // Таранов С.В. Лев Шестов як історик філософії. – К.: ЦГО НАН України, 2004, С.176–204; 35. *Таранов С.В.* Історико-філософська спадщина у світогляді Льва Шестова // Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук. – К., 2001, С.7,16; 36. Див.: Кушаков Ю.В., Ткачук М.Л. А.Н.Гиляров как историк философии // Философская и социологическая мысль. – К., 1990, №5; Ткачук М.Л. А.Н.Гиляров как историк философии // Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук. – К., 1990; 37. *Ткачук М.Л.* А.Н.Гиляров как историк философии // Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук. – К., 1990, С.5–6; 38. *Кушаков Ю.В.* Л.Шестов: історик філософії чи шанувальник духовного хуліганства? // Наукові записки. Київський національний університет імені Тараса Шевченка. – Т.XII. – Філософський факультет. – К., 2004; Кушаков Ю.В. Історико-філософські проекти XX сторіччя // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Філософія. Політологія. – 64–67, К., 2004; 39. *Таранов С.В.* Лев Шестов як історик філософії. – К., 2004; 40. *Кушаков Ю.В.* Нариси з історії німецької філософії Нового часу. – К., 2006; 41. Попередні результати вже оприлюднені. Див.: Ляшенко І.В. В.Дільтей як історик філософії // Людина – Світ – Культура. Актуальні проблеми філософських, політологічних і релігієзнавчих досліджень. – К., 2004; Ляшенко І. Шляєрмахер в інтерпретації Дильтея // Sententiae – XI (2/2004). – Вінниця, 2004.

Надійшла до редколегії 12.05.06

І.З. Дуцяк, докторант

ВИЗНАЧЕННЯ ВИДУ ЗВ'ЯЗКУ МІЖ ОЗНАКАМИ, НАЯВНІСТЬ ЯКИХ ВИЯВЛЕНА ШЛЯХОМ ОПИТУВАННЯ

Описано метод визначення виду зв'язку між ознаками, наявність яких виявляють у досліджуваних людей на основі опитування. Цей метод дає змогу, не ставлячи жодних додаткових запитань опитуваним, тобто на підставі того ж емпіричного матеріалу (отриманого внаслідок опитування), здобути додаткове знання, знання про зв'язок між ознаками, наявність яких у членів досліджуваної спільноти виявляють.

The method of determination of the type of connection between the characteristics revealed by surveying public opinion on different issues. This method enables, without using any additional questions during the poll. i.e. on the basis of the empiric material obtained by survey, to extract additional knowledge, that is the information about the connection between the characteristics revealed among the surveyed community.

У разі аналізу громадської думки, чи певних психічних ознак, притаманних людям, емпіричні дані отримують шляхом опитування. Предметом опитування може бути ступінь вияву певної ознаки у різних людей, а може бути виявлення наявності чи відсутності певної ознаки. В останньому із вищезазначених видів досліджень унаслідок опитування (проведеного вибірково в разі великої кількості осіб, які є об'єктом дослідження, чи тотально – в разі невеликої кількості осіб, які є об'єктом дослідження) з'ясовують чи наявна в досліджуваних одна, дві чи довільна інша кількість якихось ознак. У підсумку отримують результати (якщо предметом дослідження є, для прикладу, три ознаки) в такому вигляді. Таке–то поєднання ознак (скажімо, наявні усі три ознаки) становить стільки–то відсотків від загальної кількості опитаних. Інше поєднання ознак (скажімо, наявні дві перші ознаки, а третя відсутня) становить стільки–то відсотків від загальної кількості. Ще інше поєднання ознак (скажімо, наявна перша ознака, а дві інші відсутні) може не зустрічатися в опитуваних жодного разу, тобто становити нуль відсотків від загальної кількості і т.д. Отже, в підсумку отримують знання про частку тих чи інших поєднань ознак в опитуваних. Дослідження такого типу є одним із видів якісного дослідження [1].

Предметом даної публікації є дослідження, яке демонструє, що внаслідок аналізу результатів опитування можна виявити не тільки, для прикладу, стан громадської думки, чи сформованість певних психічних ознак в аналізованої групи людей, тобто не тільки знання про частку тих чи інших поєднань ознак в опитуваних, але й наявність зв'язків між цими ознаками, зокрема зв'язків зумовлення між ознаками. Опис таких методів аналізу відсутній у літературі, яка стосується методів аналізу результатів опитувань [2]. Якщо йдеться про виявлення зв'язків зумовлення між ознаками, зокрема причинно-наслідкових зв'язків, то в методологічній літературі йдеться про виявлення причинно-наслідкових зв'язків за такими ознаками явищ, як їх часова послідовність одне після другого, за статистичною підтверджуваністю зв'язку між явищами, а також, за відсутністю альтернативних пояснень [3]. Водночас актуальність такого дослідження не викликає сумніву, адже, не проводячи жодних додаткових досліджень, на підставі того ж емпіричного матеріалу можна отримати додаткове знання, знання про зв'язок між ознаками, наявність яких у досліджуваній спільноті виявляють.

Насамперед, потрібно виявити кількість можливих варіантів різних поєднань ознак. Проаналізуємо варіант, коли внаслідок опитування виявляють наявність чи відсутність однієї ознаки, тобто ознака (позначимо її символом x) може мати два значення (наявність її чи відсутність). Якщо результати виявлення наявності певної ознаки в опитуваних оцінюють двома значеннями (наявна ознака – 1, чи відсутня – 0), то кількість (n) можливих поєднань значень 1 і 0 рівна чотирьом ($n = 2^m$, де $m = 2^k$; k – кількість ознак). Ці чотири варіанти зафіксовано в таблиці 1.

Таблиця 1

Наявність (значення 1) чи відсутність (значення 0) ознаки x	Варіанти поєднань значень 1 і 0			
	1	**2**	**3**	**4**
1	0	1	0	1
0	0	0	1	1

Проаналізуємо кожен із цих варіантів. У першому з них зафіксовано, що хибним є і те, що опитуваний має ознаку x, і те, що він її не має (в обох рядках значення 0). Оскільки це є суперечність, то перший варіант насправді є неможливим. Решта три варіанти можливі: згідно з варіантом 2, усі опитувані мають ознаку x; за варіантом 3, жоден опитуваний не має ознаки x; згідно з варіантом 4, частина опитуваних має ознаку x, а частина – ні (див. табл. 2).

Таблиця 2

Наявність (значення 1) чи відсутність (значення 0) ознаки x	Варіанти результатів опитування		
	1	**2**	**3**
1	1	0	1
0	0	1	1

Таким чином, загальна кількість можливих варіантів результатів опитування (n_v) за однією ознакою повинна визначатися за формулою:

$$n_v = 2^m - 1.$$

Водночас зрозуміло, що в разі виявлення внаслідок дослідження в опитуваних наявності в них лише однієї ознаки, про виявлення зв'язків між ознаками не може йти мова.

Проаналізуємо можливі варіанти результатів опитування, якщо в разі опитування виявляють чи наявні в досліджуваних дві ознаки. Кількість (n) можливих поєднань значень 1 і 0 у разі двох ознак рівна шістнадцяти ($n = 2^m$, де $m = 2^k$; k – кількість ознак). Ці 16–ть варіантів зафіксовано в таблиці 3.

Таблиця 3

x y	Варіанти поєднань значень 1 і 0															
	1	**2**	**3**	**4**	**5**	**6**	**7**	**8**	**9**	**10**	**11**	**12**	**13**	**14**	**15**	**16**
1 1	0	0	0	0	0	0	0	0	1	1	1	1	1	1	1	1
1 0	0	0	0	0	1	1	1	1	0	0	0	0	1	1	1	1
0 1	0	0	1	1	0	0	1	1	0	0	1	1	0	0	1	1
0 0	0	1	0	1	0	1	0	1	0	1	0	1	0	1	0	1

Як і у разі однієї ознаки, перший варіант є неможливий, оскільки ним зафіксовано, що серед опитаних немає ні таких які мають обидві ознаки, ні таких, які мають ознаку x, але не мають ознаки y, ні таких, які не мають

© І.З. Дуцяк, 2006

ознаки x, але мають ознаку y, ні таких, які не мають обох ознак. Отже, як і в попередньому випадку, кількість можливих варіантів поєднань ознак визначається за формулою $n_v = 2^m - 1$, і рівна п'ятнадцятьом, а не шістнадцятьом (див. табл. 4).

Таблиця 4

x y	Варіанти результатів опитування														
	1	**2**	**3**	**4**	**5**	**6**	**7**	**8**	**9**	**10**	**11**	**12**	**13**	**14**	**15**
1 1	0	0	0	0	0	0	0	1	1	1	1	1	1	1	1
1 0	0	0	0	1	1	1	1	0	0	0	0	1	1	1	1
0 1	0	1	1	0	0	1	1	0	0	1	1	0	0	1	1
0 0	1	0	1	0	1	0	1	0	1	0	1	0	1	0	1

Ознайомлення із поєднаннями ознак, зафіксованими у вищенаведеній таблиці, наводить на думку, що цією таблицею зафіксовано булеві функції (див. табл. 5).

Таблиця 5

x y	Булеві функції															
	f_1	f_2	f_3	f_4	f_5	f_6	f_7	f_8	f_9	f_{10}	f_{11}	f_{12}	f_{13}	f_{14}	f_{15}	f_{16}
1 1	0	0	0	0	0	0	0	0	1	1	1	1	1	1	1	1
1 0	0	0	0	0	1	1	1	1	0	0	0	0	1	1	1	1
0 1	0	0	1	1	0	0	1	1	0	0	1	1	0	0	1	1
0 0	0	1	0	1	0	1	0	1	0	1	0	1	0	1	0	1

Ці функції можна інтерпретувати як зв'язки між ознаками (див. табл. 6).

***Таблиця 6*. Зміст булевих функцій (види зв'язків між явищами чи ознаками)**

f_1	Не існують ніякі явища, чи ознаки (ні *p*, ні *q*, ані відсутність *p* чи *q*),.
f_2	Явища (ознаки) *p* і *q* не бувають.
f_3	Буває тільки явище (ознака) *q*; явище (ознака) *p* відсутнє.
f_4	Явище (ознака) *q* наявне або ні; явище (ознака) *p* відсутнє.
f_5	Буває тільки явище (ознака) *p*; явище (ознака) *q* відсутнє.
f_6	Явище (ознака) *p* наявне або ні; явище (ознака) *q* відсутнє.
f_7	Буває або тільки явище (ознака) *p*, або тільки явище (ознака) *q*.
f_8	Явища (ознаки) *p* і *q* або не бувають, або буває тільки одне з них.
f_9	Явища (ознаки) *p* і *q* наявні постійно.
f_{10}	Явища (ознаки) *p* і *q* або обидва наявні, або обидва відсутні (одна з ознак є і достатньою, і обов'язковою умовою другої ознаки).
f_{11}	Явище (ознака) *p* наявне або ні; явище (ознака) *q* наявне.
f_{12}	Явище (ознака) *p* є достатня, але не обов'язкова умова явища (ознаки) *q*.
f_{13}	Явище (ознака) *q* наявне або ні; явище *p* (ознака) наявне.
f_{14}	Явище (ознака) *p* є обов'язкова, але не достатня умова явища (ознаки) *q*.
f_{15}	Явища (ознаки) *p* і *q* наявні обидва, або буває тільки одне з них.
f_{16}	Бувають довільні поєднання явищ (ознак) *p* і *q*.

Отже, якщо, для прикладу, внаслідок опитування виявлено, що існують тільки ті, хто має обидві ознаки *x* і *y*, чи не має жодної із них, тобто дев'ятий варіант результату опитування (табл. 4), а це відповідає еквіваленції, то можна стверджувати, що одна з ознак є обов'язковою і достатньою умовою іншої ознаки, або вони обидві зумовлені якоюсь спільною для них причиною.

Із двісті п'ятдесяти шести варіантів поєднань значень 1 і 0 у разі трьох ознак (*x, y, z*) перший варіант також нечинний, оскільки йому нічого не може відповідати в дійсності (табл. 7).

Таблиця 7

x y z	Варіанти поєднань значень 1 і 0														
	1	**2**	**3**	**4**	**5**	**6**	**7**	**8**	**9**	**…**	**…**	**…**	**254**	**255**	**256**
1 1 1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	…	…	…	1	1	1
1 1 0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	…	…	…	1	1	1
1 0 1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	…	…	…	1	1	1
1 0 0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	…	…	…	1	1	1
0 1 1	0	0	0	0	0	0	0	0	1	…	…	…	1	1	1
0 1 0	0	0	0	0	1	1	1	1	0	…	…	…	1	1	1
0 0 1	0	0	1	1	0	0	1	1	0	…	…	…	0	1	1
0 0 0	0	1	0	1	0	1	0	1	0	…	…	…	1	0	1

Отже, в разі, коли метою опитування є виявлення наявності в досліджуваних трьох ознак, можливі двісті п'ятдесят п'ять варіантів результатів опитування (табл. 8).

Таблиця 8

x y z	Варіанти результатів опитування														
	1	**2**	**3**	**4**	**5**	**6**	**7**	**8**	**9**	**…**	**…**	**…**	**253**	**254**	**255**
1 1 1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	…	…	…	1	1	1
1 1 0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	…	…	…	1	1	1
1 0 1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	…	…	…	1	1	1
1 0 0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	…	…	…	1	1	1
0 1 1	0	0	0	0	0	0	0	1	1	…	…	…	1	1	1
0 1 0	0	0	0	1	1	1	1	0	0	…	…	…	1	1	1
0 0 1	0	1	1	0	0	1	1	0	0	…	…	…	0	1	1
0 0 0	1	0	1	0	1	0	1	0	1	…	…	…	1	0	1

Внаслідок проведеного дослідження для кожного із цих двісті п'ятдесяти п'яти поєднань трьох ознак поставлено у відповідність вид зв'язку між ознаками *x – y*, *y – z*, *x – z*. (табл. 9).

Отже, якщо внаслідок опитування отримано послідовність восьми чисел, кожним із яких зафіксовано існують чи ні вказаніпоєднання ознак, то, знайшовши цю послідовність восьми чисел у табл. 9, можна отримати відповідні види зв'язку між ознаками *x – y*, *y – z*, *x – z*.

Описаний метод визначення виду зв'язку між ознаками може бути використаний для аналізу результатів різного роду опитувань, для прикладу соціологічних чи політологічних, для аналізу тестувань, які проводять психологи чи фахівці з педагогіки.

***Таблиця 9*. Виявлення зв'язків між трьома ознаками на підставі аналізу існування їх поєднань**

Наявність (значення 1) чи відсутність (значення 0) поєднань ознак $x, \bar{x}, y, \bar{y}, z, \bar{z}$								Формули, якими позначено зв'язки між ознаками $x - y$, $y - z$ та $x - z$
XYZ	$\bar{X}Y\bar{Z}$	$X\bar{Y}Z$	$\bar{X}\bar{Y}\bar{Z}$	$\bar{X}\bar{Y}Z$	$\bar{X}Y\bar{Z}$	$X\bar{Y}\bar{Z}$	$\bar{X}\bar{Y}\bar{Z}$	
0	0	0	0	0	0	0	1	$(x\ f_2\ y) \wedge (y\ f_2\ z) \wedge (x\ f_2\ z)$
0	0	0	0	0	0	1	0	$(x\ f_2\ y) \wedge (y\ f_3\ z) \wedge (x\ f_3\ z)$
0	0	0	0	0	0	1	1	$(x\ f_2\ y) \wedge (y\ f_4\ z) \wedge (x\ f_4\ z)$
0	0	0	0	0	1	0	0	$(x\ f_3\ y) \wedge (y\ f_5\ z) \wedge (x\ f_2\ z)$
0	0	0	0	0	1	0	1	$(x\ f_4\ y) \wedge (y\ f_6\ z) \wedge (x\ f_2\ z)$
0	0	0	0	0	1	1	0	$(x\ f_4\ y) \wedge (y\ f_7\ z) \wedge (x\ f_4\ z)$
0	0	0	0	0	1	1	1	$(x\ f_4\ y) \wedge (y\ f_8\ z) \wedge (x\ f_4\ z)$
0	0	0	0	1	0	0	0	$(x\ f_3\ y) \wedge (y\ f_{10}\ z) \wedge (x\ f_3\ z)$
0	0	0	0	1	0	0	1	$(x\ f_4\ y) \wedge (y\ f_{10}\ z) \wedge (x\ f_4\ z)$
0	0	0	0	1	0	1	0	$(x\ f_4\ y) \wedge (y\ f_{11}\ z) \wedge (x\ f_3\ z)$
0	0	0	0	1	0	1	1	$(x\ f_4\ y) \wedge (y\ f_{12}\ z) \wedge (x\ f_4\ z)$
0	0	0	0	1	1	0	0	$(x\ f_3\ y) \wedge (y\ f_{13}\ z) \wedge (x\ f_4\ z)$
0	0	0	0	1	1	0	1	$(x\ f_4\ y) \wedge (y\ f_{14}\ z) \wedge (x\ f_4\ z)$
0	0	0	0	1	1	1	0	$(x\ f_4\ y) \wedge (y\ f_{15}\ z) \wedge (x\ f_4\ z)$
0	0	0	0	1	1	1	1	$(x\ f_4\ y) \wedge (y\ f_{16}\ z) \wedge (x\ f_4\ z)$
0	0	0	1	0	0	0	0	$(x\ f_5\ y) \wedge (y\ f_2\ z) \wedge (x\ f_5\ z)$
0	0	0	1	0	0	0	1	$(x\ f_6\ y) \wedge (y\ f_2\ z) \wedge (x\ f_6\ z)$
0	0	0	1	0	0	1	0	$(x\ f_6\ y) \wedge (y\ f_4\ z) \wedge (x\ f_7\ z)$
0	0	0	1	0	0	1	1	$(x\ f_6\ y) \wedge (y\ f_4\ z) \wedge (x\ f_8\ z)$
0	0	0	1	0	1	0	0	$(x\ f_7\ y) \wedge (y\ f_6\ z) \wedge (x\ f_6\ z)$
0	0	0	1	0	1	0	1	$(x\ f_8\ y) \wedge (y\ f_6\ z) \wedge (x\ f_6\ z)$
0	0	0	1	0	1	1	0	$(x\ f_8\ y) \wedge (y\ f_8\ z) \wedge (x\ f_8\ z)$
0	0	0	1	0	1	1	1	$(x\ f_8\ y) \wedge (y\ f_8\ z) \wedge (x\ f_8\ z)$
0	0	0	1	1	0	0	0	$(x\ f_7\ y) \wedge (y\ f_{10}\ z) \wedge (x\ f_7\ z)$
0	0	0	1	1	0	0	1	$(x\ f_8\ y) \wedge (y\ f_{10}\ z) \wedge (x\ f_8\ z)$
0	0	0	1	1	0	1	0	$(x\ f_8\ y) \wedge (y\ f_{12}\ z) \wedge (x\ f_7\ z)$
0	0	0	1	1	0	1	1	$(x\ f_8\ y) \wedge (y\ f_{12}\ z) \wedge (x\ f_8\ z)$
0	0	0	1	1	1	0	0	$(x\ f_7\ y) \wedge (y\ f_{14}\ z) \wedge (x\ f_8\ z)$
0	0	0	1	1	1	0	1	$(x\ f_8\ y) \wedge (y\ f_{14}\ z) \wedge (x\ f_8\ z)$
0	0	0	1	1	1	1	0	$(x\ f_8\ y) \wedge (y\ f_{16}\ z) \wedge (x\ f_8\ z)$
0	0	0	1	1	1	1	1	$(x\ f_8\ y) \wedge (y\ f_{16}\ z) \wedge (x\ f_8\ z)$
0	0	1	0	0	0	0	0	$(x\ f_5\ y) \wedge (y\ f_3\ z) \wedge (x\ f_9\ z)$
0	0	1	0	0	0	0	1	$(x\ f_6\ y) \wedge (y\ f_4\ z) \wedge (x\ f_{10}\ z)$
0	0	1	0	0	0	1	0	$(x\ f_6\ y) \wedge (y\ f_3\ z) \wedge (x\ f_{11}\ z)$
0	0	1	0	0	0	1	1	$(x\ f_6\ y) \wedge (y\ f_4\ z) \wedge (x\ f_{12}\ z)$
0	0	1	0	0	1	0	0	$(x\ f_7\ y) \wedge (y\ f_7\ z) \wedge (x\ f_{10}\ z)$
0	0	1	0	0	1	0	1	$(x\ f_8\ y) \wedge (y\ f_8\ z) \wedge (x\ f_{10}\ z)$
0	0	1	0	0	1	1	0	$(x\ f_8\ y) \wedge (y\ f_7\ z) \wedge (x\ f_{12}\ z)$
0	0	1	0	0	1	1	1	$(x\ f_8\ y) \wedge (y\ f_8\ z) \wedge (x\ f_{12}\ z)$
0	0	1	0	1	0	0	0	$(x\ f_7\ y) \wedge (y\ f_{11}\ z) \wedge (x\ f_{11}\ z)$
0	0	1	0	1	0	0	1	$(x\ f_8\ y) \wedge (y\ f_{12}\ z) \wedge (x\ f_{12}\ z)$
0	0	1	0	1	0	1	0	$(x\ f_8\ y) \wedge (y\ f_{11}\ z) \wedge (x\ f_{11}\ z)$
0	0	1	0	1	0	1	1	$(x\ f_8\ y) \wedge (y\ f_{12}\ z) \wedge (x\ f_{12}\ z)$
0	0	1	0	1	1	0	0	$(x\ f_7\ y) \wedge (y\ f_{15}\ z) \wedge (x\ f_{12}\ z)$
0	0	1	0	1	1	0	1	$(x\ f_8\ y) \wedge (y\ f_{16}\ z) \wedge (x\ f_{12}\ z)$
0	0	1	0	1	1	1	0	$(x\ f_8\ y) \wedge (y\ f_{15}\ z) \wedge (x\ f_{12}\ z)$
0	0	1	0	1	1	1	1	$(x\ f_8\ y) \wedge (y\ f_6\ z) \wedge (x\ f_{12}\ z)$
0	0	1	1	0	0	0	0	$(x\ f_5\ y) \wedge (y\ f_4\ z) \wedge (x\ f_{13}\ z)$
0	0	1	1	0	0	0	1	$(x\ f_6\ y) \wedge (y\ f_4\ z) \wedge (x\ f_{14}\ z)$
0	0	1	1	0	0	1	0	$(x\ f_6\ y) \wedge (y\ f_4\ z) \wedge (x\ f_{15}\ z)$
0	0	1	1	0	0	1	1	$(x\ f_6\ y) \wedge (y\ f_4\ z) \wedge (x\ f_{16}\ z)$
0	0	1	1	0	1	0	0	$(x\ f_7\ y) \wedge (y\ f_8\ z) \wedge (x\ f_{14}\ z)$
0	0	1	1	0	1	0	1	$(x\ f_8\ y) \wedge (y\ f_8\ z) \wedge (x\ f_{14}\ z)$
0	0	1	1	0	1	1	0	$(x\ f_8\ y) \wedge (y\ f_8\ z) \wedge (x\ f_{16}\ z)$
0	0	1	1	0	1	1	1	$(x\ f_8\ y) \wedge (y\ f_8\ z) \wedge (x\ f_{16}\ z)$
0	0	1	1	1	0	0	0	$(x\ f_7\ y) \wedge (y\ f_{12}\ z) \wedge (x\ f_5\ z)$
0	0	1	1	1	0	0	1	$(x\ f_8\ y) \wedge (y\ f_{12}\ z) \wedge (x\ f_{16}\ z)$
0	0	1	1	1	0	1	0	$(x\ f_8\ y) \wedge (y\ f_{12}\ z) \wedge (x\ f_{15}\ z)$

Продовження табл. 9

Наявність (значення 1) чи відсутність (значення 0) поєднань ознак $x, \bar{x}, y, \bar{y}, z, \bar{z}$								Формули, якими позначено зв'язки між ознаками $x - y$, $y - z$ та $x - z$
$\bar{X}\bar{Y}\bar{Z}$	$\bar{X}\bar{Y}Z$	$\bar{X}Y\bar{Z}$	$\bar{X}YZ$	$X\bar{Y}\bar{Z}$	$X\bar{Y}Z$	$XY\bar{Z}$	XYZ	
1	1	1	0	1	0	0	0	$(x\ f_8\ y) \wedge (y\ f_{12}\ z) \wedge (x\ f_{16}\ z)$
1	1	1	0	1	0	0	1	$(x\ f_7\ y) \wedge (y\ f_{16}\ z) \wedge (x\ f_{16}\ z)$
1	1	1	0	1	0	1	0	$(x\ f_8\ y) \wedge (y\ f_{16}\ z) \wedge (x\ f_{16}\ z)$
1	1	1	0	1	0	1	1	$(x\ f_8\ y) \wedge (y\ f_{16}\ z) \wedge (x\ f_{16}\ z)$
1	1	1	0	1	1	0	0	$(x\ f_8\ y) \wedge (y\ f_{16}\ z) \wedge (x\ f_{16}\ z)$
1	1	1	0	1	1	0	1	$(x\ f_8\ y) \wedge (y\ f_{16}\ z) \wedge (x\ f_{16}\ z)$
1	1	1	0	1	1	1	0	$(x\ f_8\ y) \wedge (y\ f_{16}\ z) \wedge (x\ f_{16}\ z)$
1	1	1	0	1	1	1	1	$(x\ f_8\ y) \wedge (y\ f_{16}\ z) \wedge (x\ f_{16}\ z)$
1	0	0	0	0	0	0	0	$(x\ f_9\ y) \wedge (y\ f_5\ z) \wedge (x\ f_5\ z)$
1	0	0	0	0	0	0	1	$(x\ f_{10}\ y) \wedge (y\ f_6\ z) \wedge (x\ f_6\ z)$
1	0	0	0	0	0	1	0	$(x\ f_{10}\ y) \wedge (y\ f_7\ z) \wedge (x\ f_7\ z)$
1	0	0	0	0	0	1	1	$(x\ f_{10}\ y) \wedge (y\ f_8\ z) \wedge (x\ f_8\ z)$
1	0	0	0	0	1	0	0	$(x\ f_{11}\ y) \wedge (y\ f_5\ z) \wedge (x\ f_6\ z)$
1	0	0	0	0	1	0	1	$(x\ f_{12}\ y) \wedge (y\ f_6\ z) \wedge (x\ f_6\ z)$
1	0	0	0	0	1	1	0	$(x\ f_{12}\ y) \wedge (y\ f_7\ z) \wedge (x\ f_8\ z)$
1	0	0	0	0	1	1	1	$(x\ f_{12}\ y) \wedge (y\ f_8\ z) \wedge (x\ f_8\ z)$
1	0	0	0	1	0	0	0	$(x\ f_{11}\ y) \wedge (y\ f_{13}\ z) \wedge (x\ f_7\ z)$
1	0	0	0	1	0	0	1	$(x\ f_{12}\ y) \wedge (y\ f_{14}\ z) \wedge (x\ f_8\ z)$
1	0	0	0	1	0	1	0	$(x\ f_{12}\ y) \wedge (y\ f_{15}\ z) \wedge (x\ f_7\ z)$
1	0	0	0	1	0	1	1	$(x\ f_{12}\ y) \wedge (y\ f_{16}\ z) \wedge (x\ f_8\ z)$
1	0	0	0	1	1	0	0	$(x\ f_{11}\ y) \wedge (y\ f_{13}\ z) \wedge (x\ f_8\ z)$
1	0	0	0	1	1	0	1	$(x\ f_{12}\ y) \wedge (y\ f_{14}\ z) \wedge (x\ f_8\ z)$
1	0	0	0	1	1	1	0	$(x\ f_{12}\ y) \wedge (y\ f_{15}\ z) \wedge (x\ f_8\ z)$
1	0	0	0	1	1	1	1	$(x\ f_{12}\ y) \wedge (y\ f_{16}\ z) \wedge (x\ f_8\ z)$
1	0	0	1	0	0	0	0	$(x\ f_{13}\ y) \wedge (y\ f_6\ z) \wedge (x\ f_5\ z)$
1	0	0	1	0	0	0	1	$(x\ f_{14}\ y) \wedge (y\ f_6\ z) \wedge (x\ f_6\ z)$
1	0	0	1	0	0	1	0	$(x\ f_{14}\ y) \wedge (y\ f_8\ z) \wedge (x\ f_7\ z)$
1	0	0	1	0	0	1	1	$(x\ f_{14}\ y) \wedge (y\ f_8\ z) \wedge (x\ f_8\ z)$
1	0	0	1	0	1	0	0	$(x\ f_{15}\ y) \wedge (y\ f\ z) \wedge (x\ f_6\ z)$
1	0	0	1	0	1	0	1	$(x\ f_{16}\ y) \wedge (y\ f_6\ z) \wedge (x\ f_6\ z)$
1	0	0	1	0	1	1	0	$(x\ f_{16}\ y) \wedge (y\ f_8\ z) \wedge (x\ f_8\ z)$
1	0	0	1	0	1	1	1	$(x\ f_{16}\ y) \wedge (y\ f_8\ z) \wedge (x\ f_8\ z)$
1	0	0	1	1	0	0	0	$(x\ f_{15}\ y) \wedge (y\ f_{14}\ z) \wedge (x\ f_7\ z)$
1	0	0	1	1	0	0	1	$(x\ f_{16}\ y) \wedge (y\ f_{14}\ z) \wedge (x\ f_8\ z)$
1	0	0	1	1	0	1	0	$(x\ f_{16}\ y) \wedge (y\ f_{16}\ z) \wedge (x\ f_7\ z)$
1	0	0	1	1	0	1	1	$(x\ f_{16}\ y) \wedge (y\ f_{16}\ z) \wedge (x\ f_8\ z)$
1	0	0	1	1	1	0	0	$(x\ f_{15}\ y) \wedge (y\ f_{14}\ z) \wedge (x\ f_8\ z)$
1	0	0	1	1	1	0	1	$(x\ f_{16}\ y) \wedge (y\ f_{14}\ z) \wedge (x\ f_8\ z)$
1	0	0	1	1	1	1	0	$(x\ f_{16}\ y) \wedge (y\ f_{16}\ z) \wedge (x\ f_8\ z)$
1	0	0	1	1	1	1	1	$(x\ f_{16}\ y) \wedge (y\ f_{16}\ z) \wedge (x\ f_8\ z)$
1	0	1	0	0	0	0	0	$(x\ f_{13}\ y) \wedge (y\ f_7\ z) \wedge (x\ f_{13}\ z)$
1	0	1	0	0	0	0	1	$(x\ f_{14}\ y) \wedge (y\ f_8\ z) \wedge (x\ f_{14}\ z)$
1	0	1	0	0	0	1	0	$(x\ f_{14}\ y) \wedge (y\ f_7\ z) \wedge (x\ f_{15}\ z)$
1	0	1	0	0	0	1	1	$(x\ f_{14}\ y) \wedge (y\ f_8\ z) \wedge (x\ f_{16}\ z)$
1	0	1	0	0	1	0	0	$(x\ f_{15}\ y) \wedge (y\ f_7\ z) \wedge (x\ f_{14}\ z)$
1	0	1	0	0	1	0	1	$(x\ f_{16}\ y) \wedge (y\ f_8\ z) \wedge (x\ f_{14}\ z)$
1	0	1	0	0	1	1	0	$(x\ f_{16}\ y) \wedge (y\ f_7\ z) \wedge (x\ f_{16}\ z)$
1	0	1	0	0	1	1	1	$(x\ f_{16}\ y) \wedge (y\ f_8\ z) \wedge (x\ f_{16}\ z)$
1	0	1	0	1	0	0	0	$(x\ f_{15}\ y) \wedge (y\ f_{15}\ z) \wedge (x\ f_{15}\ z)$
1	0	1	0	1	0	0	1	$(x\ f_{16}\ y) \wedge (y\ f_{16}\ z) \wedge (x\ f_{16}\ z)$
1	0	1	0	1	0	1	0	$(x\ f_{16}\ y) \wedge (y\ f_{15}\ z) \wedge (x\ f_{16}\ z)$
1	0	1	0	1	0	1	1	$(x\ f_{16}\ y) \wedge (y\ f_{16}\ z) \wedge (x\ f_{16}\ z)$
1	0	1	0	1	1	0	0	$(x\ f_{15}\ y) \wedge (y\ f_{15}\ z) \wedge (x\ f_{16}\ z)$
1	0	1	0	1	1	0	1	$(x\ f_{16}\ y) \wedge (y\ f_{16}\ z) \wedge (x\ f_{16}\ z)$
1	0	1	0	1	1	1	0	$(x\ f_{16}\ y) \wedge (y\ f_{15}\ z) \wedge (x\ f_{16}\ z)$
1	0	1	0	1	1	1	1	$(x\ f_{16}\ y) \wedge (y\ f_{16}\ z) \wedge (x\ f_{16}\ z)$
1	0	1	1	0	0	0	0	$(x\ f_{13}\ y) \wedge (y\ f_8\ z) \wedge (x\ f_{13}\ z)$
1	0	1	1	0	0	0	1	$(x\ f_{14}\ y) \wedge (y\ f_8\ z) \wedge (x\ f_{14}\ z)$
1	0	1	1	0	0	1	0	$(x\ f_{14}\ y) \wedge (y\ f_8\ z) \wedge (x\ f_{15}\ z)$
1	0	1	1	0	0	1	1	$(x\ f_{14}\ y) \wedge (y\ f_8\ z) \wedge (x\ f_{16}\ z)$
1	0	1	1	0	1	0	0	$(x\ f_{15}\ y) \wedge (y\ f_8\ z) \wedge (x\ f_{14}\ z)$

Продовження табл. 9

Наявність (значення 1) чи відсутність (значення 0) поєднань ознак $x, \bar{x}, y, \bar{y}, z, \bar{z}$								Формули, якими позначено зв'язки між ознаками $x - y$, $y - z$ та $x - z$
XYZ	$X\bar{Y}\bar{Z}$	$\bar{X}YZ$	$\bar{X}\bar{Y}\bar{Z}$	$\bar{X}\bar{Y}Z$	$\bar{X}Y\bar{Z}$	$\bar{X}\bar{Y}Z$	$\bar{X}\bar{Y}\bar{Z}$	
0	1	1	1	0	1	0	1	$(x\ f_{16}\ y) \wedge (y\ f_{8}\ z) \wedge (x\ f_{14}\ z)$
0	1	1	1	0	1	1	0	$(x\ f_{16}\ y) \wedge (y\ f_{8}\ z) \wedge (x\ f_{16}\ z)$
0	1	1	1	0	1	1	1	$(x\ f_{16}\ y) \wedge (y\ f_{8}\ z) \wedge (x\ f_{16}\ z)$
0	1	1	1	1	0	0	0	$(x\ f_{15}\ y) \wedge (y\ f_{16}\ z) \wedge (x\ f_{15}\ z)$
0	1	1	1	1	0	0	1	$(x\ f_{16}\ y) \wedge (y\ f_{16}\ z) \wedge (x\ f_{16}\ z)$
0	1	1	1	1	0	1	0	$(x\ f_{16}\ y) \wedge (y\ f_{16}\ z) \wedge (x\ f_{15}\ z)$
0	1	1	1	1	0	1	1	$(x\ f_{16}\ y) \wedge (y\ f_{16}\ z) \wedge (x\ f_{16}\ z)$
0	1	1	1	1	1	0	0	$(x\ f_{15}\ y) \wedge (y\ f_{16}\ z) \wedge (x\ f_{16}\ z)$
0	1	1	1	1	1	0	1	$(x\ f_{16}\ y) \wedge (y\ f_{16}\ z) \wedge (x\ f_{16}\ z)$
0	1	1	1	1	1	1	0	$(x\ f_{16}\ y) \wedge (y\ f_{16}\ z) \wedge (x\ f_{16}\ z)$
0	1	1	1	1	1	1	1	$(x\ f_{16}\ y) \wedge (y\ f_{16}\ z) \wedge (x\ f_{16}\ z)$
1	0	0	0	0	0	0	0	$(x\ f_{9}\ y) \wedge (y\ f_{9}\ z) \wedge (x\ f_{9}\ z)$
1	0	0	0	0	0	0	1	$(x\ f_{10}\ y) \wedge (y\ f_{10}\ z) \wedge (x\ f_{10}\ z)$
1	0	0	0	0	0	1	0	$(x\ f_{10}\ y) \wedge (y\ f_{11}\ z) \wedge (x\ f_{11}\ z)$
1	0	0	0	0	0	1	1	$(x\ f_{10}\ y) \wedge (y\ f_{12}\ z) \wedge (x\ f_{12}\ z)$
1	0	0	0	0	1	0	0	$(x\ f_{11}\ y) \wedge (y\ f_{13}\ z) \wedge (x\ f_{10}\ z)$
1	0	0	0	0	1	0	1	$(x\ f_{12}\ y) \wedge (y\ f_{14}\ z) \wedge (x\ f_{10}\ z)$
1	0	0	0	0	1	1	0	$(x\ f_{12}\ y) \wedge (y\ f_{15}\ z) \wedge (x\ f_{12}\ z)$
1	0	0	0	0	1	1	1	$(x\ f_{12}\ y) \wedge (y\ f_{16}\ z) \wedge (x\ f_{12}\ z)$
1	0	0	0	1	0	0	0	$(x\ f_{11}\ y) \wedge (y\ f_{9}\ z) \wedge (x\ f_{11}\ z)$
1	0	0	0	1	0	0	1	$(x\ f_{12}\ y) \wedge (y\ f_{10}\ z) \wedge (x\ f_{12}\ z)$
1	0	0	0	1	0	1	0	$(x\ f_{12}\ y) \wedge (y\ f_{11}\ z) \wedge (x\ f_{11}\ z)$
1	0	0	0	1	0	1	1	$(x\ f_{12}\ y) \wedge (y\ f_{12}\ z) \wedge (x\ f_{12}\ z)$
1	0	0	0	1	1	0	0	$(x\ f_{11}\ y) \wedge (y\ f_{13}\ z) \wedge (x\ f_{12}\ z)$
1	0	0	0	1	1	0	1	$(x\ f_{12}\ y) \wedge (y\ f_{14}\ z) \wedge (x\ f_{12}\ z)$
1	0	0	0	1	1	1	0	$(x\ f_{12}\ y) \wedge (y\ f_{15}\ z) \wedge (x\ f_{12}\ z)$
1	0	0	0	1	1	1	1	$(x\ f_{12}\ y) \wedge (y\ f_{16}\ z) \wedge (x\ f_{12}\ z)$
1	0	0	1	0	0	0	0	$(x\ f_{13}\ y) \wedge (y\ f_{10}\ z) \wedge (x\ f_{13}\ z)$
1	0	0	1	0	0	0	1	$(x\ f_{14}\ y) \wedge (y\ f_{10}\ z) \wedge (x\ f_{14}\ z)$
1	0	0	1	0	0	1	0	$(x\ f_{14}\ y) \wedge (y\ f_{12}\ z) \wedge (x\ f_{15}\ z)$
1	0	0	1	0	0	1	1	$(x\ f_{14}\ y) \wedge (y\ f_{12}\ z) \wedge (x\ f_{16}\ z)$
1	0	0	1	0	1	0	0	$(x\ f_{15}\ y) \wedge (y\ f_{14}\ z) \wedge (x\ f_{14}\ z)$
1	0	0	1	0	1	0	1	$(x\ f_{16}\ y) \wedge (y\ f_{14}\ z) \wedge (x\ f_{14}\ z)$
1	0	0	1	0	1	1	0	$(x\ f_{16}\ y) \wedge (y\ f_{16}\ z) \wedge (x\ f_{16}\ z)$
1	0	0	1	0	1	1	1	$(x\ f_{16}\ y) \wedge (y\ f_{16}\ z) \wedge (x\ f_{16}\ z)$
1	0	0	1	1	0	0	0	$(x\ f_{15}\ y) \wedge (y\ f_{10}\ z) \wedge (x\ f_{15}\ z)$
1	0	0	1	1	0	0	1	$(x\ f_{16}\ y) \wedge (y\ f_{10}\ z) \wedge (x\ f_{16}\ z)$
1	0	0	1	1	0	1	0	$(x\ f_{16}\ y) \wedge (y\ f_{12}\ z) \wedge (x\ f_{15}\ z)$
1	0	0	1	1	0	1	1	$(x\ f_{16}\ y) \wedge (y\ f_{12}\ z) \wedge (x\ f_{16}\ z)$
1	0	0	1	1	1	0	0	$(x\ f_{15}\ y) \wedge (y\ f_{14}\ z) \wedge (x\ f_{16}\ z)$
1	0	0	1	1	1	0	1	$(x\ f_{16}\ y) \wedge (y\ f_{14}\ z) \wedge (x\ f_{16}\ z)$
1	0	0	1	1	1	1	0	$(x\ f_{16}\ y) \wedge (y\ f_{16}\ z) \wedge (x\ f_{16}\ z)$
1	0	0	1	1	1	1	1	$(x\ f_{16}\ y) \wedge (y\ f_{16}\ z) \wedge (x\ f_{16}\ z)$
1	0	1	0	0	0	0	0	$(x\ f_{13}\ y) \wedge (y\ f_{11}\ z) \wedge (x\ f_{9}\ z)$
1	0	1	0	0	0	0	1	$(x\ f_{14}\ y) \wedge (y\ f_{12}\ z) \wedge (x\ f_{10}\ z)$
1	0	1	0	0	0	1	0	$(x\ f_{14}\ y) \wedge (y\ f_{11}\ z) \wedge (x\ f_{11}\ z)$
1	0	1	0	0	0	1	1	$(x\ f_{14}\ y) \wedge (y\ f_{12}\ z) \wedge (x\ f_{12}\ z)$
1	0	1	0	0	1	0	0	$(x\ f_{15}\ y) \wedge (y\ f_{15}\ z) \wedge (x\ f_{10}\ z)$
1	0	1	0	0	1	0	1	$(x\ f_{16}\ y) \wedge (y\ f_{16}\ z) \wedge (x\ f_{10}\ z)$
1	0	1	0	0	1	1	0	$(x\ f_{16}\ y) \wedge (y\ f_{15}\ z) \wedge (x\ f_{12}\ z)$
1	0	1	0	0	1	1	1	$(x\ f_{16}\ y) \wedge (y\ f_{16}\ z) \wedge (x\ f_{12}\ z)$
1	0	1	0	1	0	0	0	$(x\ f_{15}\ y) \wedge (y\ f_{11}\ z) \wedge (x\ f_{11}\ z)$
1	0	1	0	1	0	0	1	$(x\ f_{16}\ y) \wedge (y\ f_{12}\ z) \wedge (x\ f_{12}\ z)$
1	0	1	0	1	0	1	0	$(x\ f_{16}\ y) \wedge (y\ f_{11}\ z) \wedge (x\ f_{11}\ z)$
1	0	1	0	1	0	1	1	$(x\ f_{16}\ y) \wedge (y\ f_{12}\ z) \wedge (x\ f_{12}\ z)$
1	0	1	0	1	1	0	0	$(x\ f_{15}\ y) \wedge (y\ f_{15}\ z) \wedge (x\ f_{12}\ z)$
1	0	1	0	1	1	0	1	$(x\ f_{16}\ y) \wedge (y\ f_{16}\ z) \wedge (x\ f_{12}\ z)$
1	0	1	0	1	1	1	0	$(x\ f_{16}\ y) \wedge (y\ f_{15}\ z) \wedge (x\ f_{12}\ z)$

Продовження табл. 9

Наявність (значення 1) чи відсутність (значення 0) поєднань ознак $x, \bar{x}, y, \bar{y}, z, \bar{z}$								Формули, якими позначено зв'язки між ознаками $x – y$, $y – z$ та $x – z$
XYZ	$X\bar{Y}Z$	$XY\bar{Z}$	$X\bar{Y}\bar{Z}$	$\bar{X}YZ$	$\bar{X}\bar{Y}Z$	$\bar{X}Y\bar{Z}$	$\bar{X}\bar{Y}\bar{Z}$	
1	0	1	0	1	1	1	1	$(x\ f_{16}\ y) \wedge (y\ f_{16}\ z) \wedge (x\ f_{12}\ z)$
1	0	1	1	0	0	0	0	$(x\ f_{13}\ y) \wedge (y\ f_{12}\ z) \wedge (x\ f_{13}\ z)$
1	0	1	1	0	0	0	1	$(x\ f_{14}\ y) \wedge (y\ f_{12}\ z) \wedge (x\ f_{14}\ z)$
1	0	1	1	0	0	1	0	$(x\ f_{14}\ y) \wedge (y\ f_{12}\ z) \wedge (x\ f_{15}\ z)$
1	0	1	1	0	0	1	1	$(x\ f_{14}\ y) \wedge (y\ f_{12}\ z) \wedge (x\ f_{16}\ z)$
1	0	1	1	0	1	0	0	$(x\ f_{15}\ y) \wedge (y\ f_{16}\ z) \wedge (x\ f_{14}\ z)$
1	0	1	1	0	1	0	1	$(x\ f_{16}\ y) \wedge (y\ f_{16}\ z) \wedge (x\ f_{14}\ z)$
1	0	1	1	0	1	1	0	$(x\ f_{16}\ y) \wedge (y\ f_{16}\ z) \wedge (x\ f_{16}\ z)$
1	0	1	1	0	1	1	1	$(x\ f_{16}\ y) \wedge (y\ f_{16}\ z) \wedge (x\ f_{16}\ z)$
1	0	1	1	1	0	0	0	$(x\ f_{15}\ y) \wedge (y\ f_{12}\ z) \wedge (x\ f_{15}\ z)$
1	0	1	1	1	0	0	1	$(x\ f_{16}\ y) \wedge (y\ f_{12}\ z) \wedge (x\ f_{16}\ z)$
1	0	1	1	1	0	1	0	$(x\ f_{16}\ y) \wedge (y\ f_{12}\ z) \wedge (x\ f_{15}\ z)$
1	0	1	1	1	0	1	1	$(x\ f_{16}\ y) \wedge (y\ f_{12}\ z) \wedge (x\ f_{16}\ z)$
1	0	1	1	1	1	0	0	$(x\ f_{15}\ y) \wedge (y\ f_{16}\ z) \wedge (x\ f_{16}\ z)$
1	0	1	1	1	1	0	1	$(x\ f_{16}\ y) \wedge (y\ f_{16}\ z) \wedge (x\ f_{16}\ z)$
1	0	1	1	1	1	1	0	$(x\ f_{16}\ y) \wedge (y\ f_{16}\ z) \wedge (x\ f_{16}\ z)$
1	0	1	1	1	1	1	1	$(x\ f_{16}\ y) \wedge (y\ f_{16}\ z) \wedge (x\ f_{16}\ z)$
1	1	0	0	0	0	0	0	$(x\ f_{9}\ y) \wedge (y\ f_{13}\ z) \wedge (x\ f_{13}\ z)$
1	1	0	0	0	0	0	1	$(x\ f_{10}\ y) \wedge (y\ f_{4}\ z) \wedge (x\ f_{14}\ z)$
1	1	0	0	0	0	1	0	$(x\ f_{10}\ y) \wedge (y\ f_{15}\ z) \wedge (x\ f_{15}\ z)$
1	1	0	0	0	0	1	1	$(x\ f_{10}\ y) \wedge (y\ f_{16}\ z) \wedge (x\ f_{16}\ z)$
1	1	0	0	0	1	0	0	$(x\ f_{11}\ y) \wedge (y\ f_{13}\ z) \wedge (x\ f_{14}\ z)$
1	1	0	0	0	1	0	1	$(x\ f_{12}\ y) \wedge (y\ f_{14}\ z) \wedge (x\ f_{14}\ z)$
1	1	0	0	1	0	0	0	$(x\ f_{11}\ y) \wedge (y\ f_{13}\ z) \wedge (x\ f_{15}\ z)$
1	1	0	0	1	0	0	1	$(x\ f_{12}\ y) \wedge (y\ f_{14}\ z) \wedge (x\ f_{16}\ z)$
1	1	0	0	1	0	1	0	$(x\ f_{12}\ y) \wedge (y\ f_{15}\ z) \wedge (x\ f_{15}\ z)$
1	1	0	0	1	0	1	1	$(x\ f_{12}\ y) \wedge (y\ f_{16}\ z) \wedge (x\ f_{16}\ z)$
1	1	0	0	1	1	0	0	$(x\ f_{11}\ y) \wedge (y\ f_{13}\ z) \wedge (x\ f_{16}\ z)$
1	1	0	0	1	1	0	1	$(x\ f_{12}\ y) \wedge (y\ f_{14}\ z) \wedge (x\ f_{16}\ z)$
1	1	0	0	1	1	1	0	$(x\ f_{12}\ y) \wedge (y\ f_{15}\ z) \wedge (x\ f_{16}\ z)$
1	1	0	0	0	1	1	0	$(x\ f_{12}\ y) \wedge (y\ f_{15}\ z) \wedge (x\ f_{16}\ z)$
1	1	0	0	0	1	1	1	$(x\ f_{12}\ y) \wedge (y\ f_{16}\ z) \wedge (x\ f_{16}\ z)$
1	1	0	0	1	1	1	1	$(x\ f_{12}\ y) \wedge (y\ f_{16}\ z) \wedge (x\ f_{6}\ z)$
1	1	0	1	0	0	0	0	$(x\ f_{13}\ y) \wedge (y\ f_{4}\ z) \wedge (x\ f_{13}\ z)$
1	1	0	1	0	0	0	1	$(x\ f_{14}\ y) \wedge (y\ f_{14}\ z) \wedge (x\ f_{14}\ z)$
1	1	0	1	0	0	1	0	$(x\ f_{14}\ y) \wedge (y\ f_{16}\ z) \wedge (x\ f_{15}\ z)$
1	1	0	1	0	0	1	1	$(x\ f_{14}\ y) \wedge (y\ f_{16}\ z) \wedge (x\ f_{16}\ z)$
1	1	0	1	0	1	0	0	$(x\ f_{15}\ y) \wedge (y\ f_{14}\ z) \wedge (x\ f_{14}\ z)$
1	1	0	1	0	1	0	1	$(x\ f_{16}\ y) \wedge (y\ f_{14}\ z) \wedge (x\ f_{14}\ z)$
1	1	0	1	0	1	1	0	$(x\ f_{16}\ y) \wedge (y\ f_{16}\ z) \wedge (x\ f_{16}\ z)$
1	1	0	1	0	1	1	1	$(x\ f_{16}\ y) \wedge (y\ f_{16}\ z) \wedge (x\ f_{16}\ z)$
1	1	0	1	1	0	0	0	$(x\ f_{15}\ y) \wedge (y\ f_{14}\ z) \wedge (x\ f_{15}\ z)$
1	1	0	1	1	0	0	1	$(x\ f_{16}\ y) \wedge (y\ f_{14}\ z) \wedge (x\ f_{6}\ z)$
1	1	0	1	1	0	1	0	$(x\ f_{16}\ y) \wedge (y\ f_{16}\ z) \wedge (x\ f_{15}\ z)$
1	1	0	1	1	0	1	1	$(x\ f_{16}\ y) \wedge (y\ f_{16}\ z) \wedge (x\ f_{16}\ z)$
1	1	0	1	1	1	0	0	$(x\ f_{15}\ y) \wedge (y\ f_{14}\ z) \wedge (x\ f_{16}\ z)$
1	1	0	1	1	1	0	1	$(x\ f_{16}\ y) \wedge (y\ f_{14}\ z) \wedge (x\ f_{16}\ z)$
1	1	0	1	1	1	1	0	$(x\ f_{16}\ y) \wedge (y\ f_{16}\ z) \wedge (x\ f_{16}\ z)$
1	1	0	1	1	1	1	1	$(x\ f_{16}\ y) \wedge (y\ f_{16}\ z) \wedge (x\ f_{16}\ z)$
1	1	1	0	0	0	0	0	$(x\ f_{13}\ y) \wedge (y\ f_{15}\ z) \wedge (x\ f_{13}\ z)$
1	1	1	0	0	0	0	1	$(x\ f_{14}\ y) \wedge (y\ f_{16}\ z) \wedge (x\ f_{14}\ z)$
1	1	1	0	0	0	1	0	$(x\ f_{14}\ y) \wedge (y\ f_{15}\ z) \wedge (x\ f_{15}\ z)$
1	1	1	0	0	0	1	1	$(x\ f_{14}\ y) \wedge (y\ f_{16}\ z) \wedge (x\ f_{16}\ z)$
1	1	1	0	0	1	0	0	$(x\ f_{15}\ y) \wedge (y\ f_{15}\ z) \wedge (x\ f_{14}\ z)$
1	1	1	0	0	1	0	1	$(x\ f_{16}\ y) \wedge (y\ f_{16}\ z) \wedge (x\ f_{14}\ z)$
1	1	1	0	0	1	1	0	$(x\ f_{16}\ y) \wedge (y\ f_{15}\ z) \wedge (x\ f_{16}\ z)$
1	1	1	0	0	1	1	1	$(x\ f_{16}\ y) \wedge (y\ f_{16}\ z) \wedge (x\ f_{16}\ z)$
1	1	1	0	1	0	0	0	$(x\ f_{15}\ y) \wedge (y\ f_{15}\ z) \wedge (x\ f_{15}\ z)$

Закінчення табл. 9

Наявність (значення 1) чи відсутність (значення 0) поєднань ознак $x, \bar{x}, y, \bar{y}, z, \bar{z}$								Формули, якими позначено зв'язки між ознаками $x – y$, $y – z$ та $x – z$
XYZ	$X\bar{Y}\bar{Z}$	$\bar{X}Y\bar{Z}$	$\bar{X}\bar{Y}Z$	$\bar{X}YZ$	$\bar{X}Y\bar{Z}$	$\bar{X}\bar{Y}Z$	$\bar{X}\bar{Y}\bar{Z}$	
1	1	1	0	1	0	0	1	$(x\ f_{16}\ y) \wedge (y\ f_{16}\ z) \wedge (x\ f_{15}\ z)$
1	1	1	0	1	0	1	0	$(x\ f_{16}\ y) \wedge (y\ f_{15}\ z) \wedge (x\ f_{15}\ z)$
1	1	1	0	1	0	1	1	$(x\ f_{16}\ y) \wedge (y\ f_{16}\ z) \wedge (x\ f_{16}\ z)$
1	1	1	0	1	1	0	0	$(x\ f_{15}\ y) \wedge (y\ f_{15}\ z) \wedge (x\ f_{16}\ z)$
1	1	1	0	1	1	0	1	$(x\ f_{16}\ y) \wedge (y\ f_{16}\ z) \wedge (x\ f_{16}\ z)$
1	1	1	0	1	1	1	0	$(x\ f_{16}\ y) \wedge (y\ f_{15}\ z) \wedge (x\ f_{16}\ z)$
1	1	1	0	1	1	1	1	$(x\ f_{16}\ y) \wedge (y\ f_{16}\ z) \wedge (x\ f_{16}\ z)$
1	1	1	1	0	0	0	0	$(x\ f_{13}\ y) \wedge (y\ f_{16}\ z) \wedge (x\ f_{13}\ z)$
1	1	1	1	0	0	0	1	$(x\ f_{14}\ y) \wedge (y\ f_{16}\ z) \wedge (x\ f_{14}\ z)$
1	1	1	1	0	0	1	0	$(x\ f_{14}\ y) \wedge (y\ f_{16}\ z) \wedge (x\ f_{15}\ z)$
1	1	1	1	0	0	1	1	$(x\ f_{14}\ y) \wedge (y\ f_{16}\ z) \wedge (x\ f_{16}\ z)$
1	1	1	1	0	1	0	0	$(x\ f_{15}\ y) \wedge (y\ f_{16}\ z) \wedge (x\ f_{14}\ z)$
1	1	1	1	0	1	0	1	$(x\ f_{16}\ y) \wedge (y\ f_{16}\ z) \wedge (x\ f_{14}\ z)$
1	1	1	1	0	1	1	0	$(x\ f_{16}\ y) \wedge (y\ f_{16}\ z) \wedge (x\ f_{16}\ z)$
1	1	1	1	0	1	1	1	$(x\ f_{16}\ y) \wedge (y\ f_{16}\ z) \wedge (x\ f_{16}\ z)$
1	1	1	1	1	0	0	0	$(x\ f_{15}\ y) \wedge (y\ f_{16}\ z) \wedge (x\ f_{15}\ z)$
1	1	1	1	1	0	0	1	$(x\ f_{16}\ y) \wedge (y\ f_{16}\ z) \wedge (x\ f_{16}\ z)$
1	1	1	1	1	0	1	0	$(x\ f_{16}\ y) \wedge (y\ f_{16}\ z) \wedge (x\ f_{15}\ z)$
1	1	1	1	1	0	1	1	$(x\ f_{16}\ y) \wedge (y\ f_{16}\ z) \wedge (x\ f_{16}\ z)$
1	1	1	1	1	1	0	0	$(x\ f_{15}\ y) \wedge (y\ f_{16}\ z) \wedge (x\ f_{16}\ z)$
1	1	1	1	1	1	0	1	$(x\ f_{16}\ y) \wedge (y\ f_{16}\ z) \wedge (x\ f_{16}\ z)$
1	1	1	1	1	1	1	0	$(x\ f_{16}\ y) \wedge (y\ f_{16}\ z) \wedge (x\ f_{16}\ z)$
1	1	1	1	1	1	1	1	$(x\ f_{16}\ y) \wedge (y\ f_{16}\ z) \wedge (x\ f_{16}\ z)$

1. *Рузавин Г.И.* Методы научного исследования. – М., 1974. – 237с.; 2. *Быков В.В.* Научный эксперимент. – М., 1989. – 175с.; 3. *Толстова Ю.Н.* Логика математического анализа социологических данных. – М., 1991. – 112с.; 4. *Кэмпбелл Д.* Модели экспериментов в социальной психологии и прикладных исследованиях. – М., 1980. – 391с.

Надійшла до редколегії 26.02.06

М.Й. Заремський, ст. викладач

ГНОСЕОЛОГІЯ Я.П.КОЗЕЛЬСЬКОГО У КОНТЕКСТІ ЗАХІДНОЄВРОПЕЙСЬКОЇ ФІЛОСОФСЬКОЇ ДУМКИ XVIII СТ.

Розглянуто питання про теоретико-пізнавальні позиції українського мислителя Якова Козельського у контексті західноєвропейської філософії XVIII ст.

Ukrainian thinker Yakov Kozelsky's theoretical – cognitive positions in the context of West – European philosophy of the XVIII century were considered.

Одним з найвідоміших і найавторитетніших представників української просвітницької філософії кінця XVIII століття був Яків Павлович Козельський – вчений–енциклопедист, автор оригінальних філософських праць, перекладач, популяризатор на теренах Росії поглядів найвидатніших представників західноєвропейського Просвітництва. Водночас не слід забувати, що Яків Козельський як творець "першої російської системи філософії" (за оцінкою Я. Колубовського – історіософа, якому належить стаття "Козельський" для Енциклопедичного словника Брокгауза) [1], за його власним висловом, "не ласкал никому из других авторов, каков бы он велик ни был" [2], а з багатьох питань мав свою, незалежну від авторитетів, точку зору. Це стосується й проблем гносеології Козельського, яка, до речі, практично обійдена увагою дослідників.

Отож, коли мова йде про осягнення творчого доробку цього видатного українського мислителя – "чи не знанішого, – за оцінками В.С. Горського, – представника просвітницької філософії кінця XVIII століття", слід зауважити, що наукові дослідження та розвідки вітчизняних істориків філософії (Г. Волинка, В. Горський, В. Нічик, І. Огородник, М. Русин, З. Хижняк та ін.), на наш погляд, потребують доповнення саме в контексті аналізу питань теорії пізнання. При цьому варто пам'ятати, що генезис своєї гносеологічної парадигми наш видатний співвітчизник пов'язував з центральними ідеями його філософської системи – "прямої істини" і "прямої справедливості", розуміючи, що спроба вибудувати власну філософську систему лише тоді буде успішною, коли її основний зміст отримає логічне завершення в ідеї "прямої доброчесності".

Якщо звернутися до теоретико-пізнавальних принципів Я. Козельського, то незаперечним висновком, що логічно випливає із аналізу змісту його головних філософських творів – "Філософічні пропозиції" (1768) та "Міркування двох індійців Калана та Ібрагіма про людське пізнання" (1788), є наступний: в гносеології український мислитель стояв на позиціях матеріалістичного сенсуалізму. " Присутствующие нам вещи, – писав він, – называются те, которые в чувственных наших орудиях производят перемену; а чувственные орудия, или просто чувства суть видение, слух, обоняние, вкус и осязание" [3]. Для Козельського відчуття – це " окна и двери души, сквозь которые от наружных вещей вид входит в душу" [4]. Отже, наявність об'єктивного джере-

© М.Й. Заремський, 2006

ла відчуттів – істина для нього очевидна і незаперечна, на відміну, скажімо, від Х. Вольфа, котрий допускав визначення відчуттів як "можливості речей" [5], демонструючи цим самим відсутність стійкої позиції і коливання в бік суб'єктивного ідеалізму. Український послідовник Хр. Вольфа Я.П. Козельський з цього приводу іронізує: " Такое замешательство понятий не только в философии или физике, но и в поэзии не дозволительно" [6].

Завдяки чуттєвому сприйманню довкілля людська свідомість, на думку українського філософа, лише те й може, що відображати " вид" (образ) предмета чи явища, бути початковим моментом пізнання, а уява – це " продолженное чувствование" [7]. Пам'ять наш співвітчизник кваліфікує як здатність до відтворення, через уяву, образу "прежде понятых вещей" [8]. Як бачимо, таке тлумачення цілком корелюється з підходом до розуміння пам'яті К.А. Гельвецієм: для того пам'ять – це "триваюче але ослаблене відчуття" [9]. Ґрунтовному аналізові піддає Козельський джерела походження та зміст уяви як "способности души нашей, чтоб представлять себе отсутствующие вещи так, как присутствующие" [10]. Такого роду уявлення, вважає він, є поєднанням (в термінології автора – "совокуплением") "разных воображаемых вещей" [11], в результаті чого в свідомості людини й виникають образи, елементи яких колись вже сприймалися відчуттями. Якщо ж "при совокуплении вооображенных вещей будут понятия их несходны, – продовжує Козельський, – то такая выдумка называется химера" [12]. У зв'язку з цим не можемо обійти увагою одну з надуманих, надто упереджених і, мабуть, продиктовану ідеологічними міркуваннями оцінку саме розуміння фантазії, фантастичних образів в гносеологічному вченні Козельського. Ю.Я. Коган у своїй монографії пише: "Не зайвим буде відзначити, що бачачи в фантастиці лише гру уяви, яка ґрунтується в кінцевому рахунку на отриманих ззовні чуттєвих враженнях, Козельський, природно, повинен був до тієї ж категорії явищ свідомості віднести й всілякі породження релігійної фантазії. І хоча у нас нема прямих даних, які б свідчили про такий його погляд [виділено нами – М.З.], той факт, що в ролі прикладу "уявної речі" він бере один з популярних міфологічних образів [мова йде про Пегаса – М.З.], змушує не без підстав припускати, що ідея першооснови фантастичних образів із пантеону релігійних вірувань цілком ним поділялась" [13].

Розробка Козельським гносеологічних проблем здійснюється на фоні своєрідної заочної полеміки з К.А. Гельвецієм, авторитет якого для українського філософа був дуже високим. Водночас не можна не відзначити критичний дух цих запозичень, постійну критичну ноту в міркуваннях мислителя щодо положень головного твору французького мислителя "Про розум".

Доки Козельський розмірковує про перший ступінь пізнання, він, як і Гельвецій, переконаний у змістовному зв'язку відчуттів, сприймань і уявлень (їх наш філософ іменує "поняттями", що іноді може збити дослідника з толку), що уявлення ("понятия") – це ті ж самі видозмінені відчуття. Однак як тільки починають аналізувати вищі ступені пізнавального процесу, Козельський починає полемізувати з точкою зору Гельвеція: "Господин Гелвеций, – заявляє він, – почитает рассуждения за те же понятия, но мне думается, что чрез отличение их от понятий лучше узнавать можно действия сил человеческой души" [14]. При цьому в самому тексті "Філософічних пропозицій" є посилання на відповідне місце книги "Про розум" Гельвеція, де французький філософ зводить судження людини (її здатність "помічати подібність і відмінності, відповідності і невідповідності різних предметів" [15]) до відчуттів, стираючи тим самим якісну грань між чуттєвим та раціональним пізнанням.

Поза увагою дослідника не може залишитися одна досить промовиста деталь. Справа полягає в тому, що зміст та напрямок критики теоретико-пізнавальної позиції Гельвеція, здійснений українським філософом, співпадає з аналогічним ставленням Дені Дідро, висловленим редактором "Енциклопедії" в "Розмышлении по поводу книги Гельвеция "Об уме" (рік написання – 1758). Якщо ж взяти до уваги те, що названий твір Дідро був опублікований лише через століття (природно, з цієї причини Козельський не міг бути знайомим з висловленними у творі думками), що в " Размышлениях..." Дідро поки що лише констатує факт зведення Гельвецієм "всіх інтелектуальних функцій до чуттєвості", не піддаючи цю позицію глибокому аналізові, то є всі підстави визнати повну незалежність Якова Козельського в оцінці основоположних моментів гносеології Гельвеція. Спеціально зауважимо також, що детальна критика теоретико-пізнавальних позицій Гельвеція, здійснена Дідро в творі "Опровержение произведения Гельвеция "Человек" ", відноситься до 1773 – 1774 рр., а "Філософічні пропозиції" нашого співвітчизника написані п'ятьма роками раніше.

Що ж є предметом полеміки між Дідро і Гельвецієм, що становить, у свою чергу, ідейну підставу критичних думок Козельського, який висловлював аналогічні з Дені Дідро погляди (хоч і незалежно від нього), по відношенню до Гельвеція? Як відомо, Гельвецій абсолютизував роль середовища в розвитку інтелекту, розумових здібностей, поглядів, ідей, водночас стверджуючи, що індивідуальні якості людини – їх характер, розумові задатки, темперамент тощо – не мають ніякого істотного значення для формування особистості. Більш детальна порівнювальна характеристика психолого-педагогічнних систем епохи французького Просвітництва, представлених К.А. Гельвецієм і Д. Дідро [16], дозволяє зробити висновок про радикальну відмінність їх теоретико-пізнавальних позицій у питаннях щодо емпіричного і раціонального моментів процесу пізнання. На відміну від Гельвеція Дідро визнає за мисленням здатність активно переробляти дані чуттєвого досвіду. В той же час Дідро не допускає, поряд із зовнішнім існуванням предметного світу, ще якогось автономного внутрішнього досвіду. "Мова у нього йшла лише про те, – вважає Ю.Я. Коган, – що мислення не слід зводити до матеріального пізнання, що воно є засобом пізнання – специфічною людською якістю, прояв якої відображає й індивідуальні особливості суб'єкта" [17]. "Відчувати – це значить судити", – стверджує Гельвецій. "Відчувати і судити – не одне і те ж", – заперечує йому Дідро, адже можна відчувати і водночас не мати здатності до судження.

Аналогічного погляду дотримується й Я.П. Козельський. Він підкреслює, що є немало людей, досить обмежених у здатності до судження і мислення, і це при тому, що всі люди мають від природи такі задатки, отримують уявлення типовим способом – із зовнішнього світу, утворюючи на їх основі поняття. "Разность между дураком, глупым и разумным человеком, – пише Козельський, – то надобно знать, что дурак хотя и понимает вещи, однако рассуждать об них ни сам собою, ни по примеру других не может, глупый может рассуждать о вещах по примеру других, а разумный может рассуждать по большей части сам собою, а иногда и по примеру других" [18]. Всі ці висновки вивершують дуже докладні "Примітки, що стосується людського розуму" [19], де Козельський досліджує всілякі відтінки людського мислення і варіанти наслідків, з ними пов'язаних. Саме з цих "Приміток" випливає, що відмінності в людському інтелекті обумовлюються не лише наявністю

понять, здатності міркувати, що мислення обов'язково повинне передбачати активне, цілеспрямоване, умотивоване оперування цими поняттями. Все викладене дозволяє зробити висновок про те, що Я. Козельський цілком незалежно від Д. Дідро приходить до тих самих висновків, що й останні, стосовно ролі раціональних моментів у процесі пізнання, розглянутих у всій їх якісній визначеності, і це дає можливість для українського філософа в питаннях теорії пізнання уникнути крайнощів емпіричного сенсуалізму К.А. Гельвеція.

На наш погляд, найслабше розробленим в гносеології Козельського є питання про природу раціонального моменту пізнання, про той зміст, який вкладається ним в поняття "душа". Скрупульозний аналіз творів вітчизняного філософа переконує, що ні в "Філософічних пропозиціях", ні в "Міркуваннях двох індійців..." годі знайти хоча б натяк, який засвідчував би його знайомство з творами представників англійського асоціанізму (Гартлі – 1705 – 1757), вченнями німецьких просвітників – послідовників теорії Гартлі як (за оцінкою М.Г. Ярошевського) "вершини матеріалістичного асоціанізму XVIII ст., вплив якого як на континенті, так і в самій Англії був винятково великим... і розповсюджувався не лише на психологію, але й на етику, естетику, біологію, логіку, педагогіку" [20] – Ірвінга, Абеля, Мааса; ніде не згадується Козельським Дж. Берклі (1685 – 1753), Девід Юм (1711 – 1776). Нема посилань й на твори Альберта Галлера (1708 – 1777), "Основи фізіології" (1757) котрого оцінюються істориками науки як "розмежувальна лінія між сучасною фізіологією і усім, що відбувалося раніше" [21].

Зазначеній обставині навряд чи варто дивуватися, адже сам Козельський у вступній частині "Філософічних пропозицій" прямо заявляє про запозичення ряду ідей "теоретичної філософії" саме з німецької просвітницької думки, зокрема з творів Христіана Вольфа (1679 – 1754) та його послідовників. Як відомо, найбільшою популярністю серед психологічних вчень Німеччини XVIII ст. мала психологія здібностей цього видатного вченого-енциклопедиста. Пануючій в розумовому житті Німеччини схоластиці та містиці Вольф протиставив філософію розуму. Саме йому, як відомо, належить заслуга у розробці та запровадженні німецької психологічної термінології. Навіть слово "психологія" стало в Європі загальновідомим після виходу книги Хр. Вольфа "Емпірична психологія" (1732) та "Раціональна психологія" (1734). Однак чи могла психологічна концепція Христіана Вольфа стати підґрунтям для гносеологічної концепції Якова Козельського? Звичайно ж, ні. Спробуємо пояснити це більш детально.

Якщо прослідкувати розвиток психологічної думки в Німеччині, можна зробити висновок про незаперечний вплив на неї вчення про передвстановлену гармонію Лейбніца, яке робило безглуздим вивчення тілесної детермінації психічного. Воно його просто заперечувало. "Нема ніякої пропорційності, – категорично заявляв Лейбніц, – між безтілесною субстанцією і тою чи іншою модифікацією матерії" [22]. Таке нігілістичне ставлення до тіла як субстрату душевних проявів негативно відобразилось на всіх без винятку концепціях німецьких психологів, які вели свій родовід від Лейбніца. А основне полягає в тому, що в XVIIст. співвідношення душі і тіла розумілось саме як п с и х о ф і з и ч н а , а н е п с и х о ф і з і о л о г і ч н а [виділено нами – М.З.] проблема, якою вона виступить лише в XVIII столітті. І якщо мислителі XVII століття намагалися пояснити місце психічного (свідомості, мислення) в цілісній картині світу (мова йде про включення душі в загальну механіку світобудови), то для мислителів XVIII ст. вже характерне прагнення пошуків розуміння зв'язків між психічними і нервовими процесами в межах обособленого організму. Таким чином, на місце залежностей психіки від всезагальних сил і законів природи була поставлена її залежність від процесів, що відбуваються в нервовому субстраті. І тоді утверджується не психофізичний, а психофізіологічний паралелізм. Ідеалістичний його варіант, репрезентований вченням Христіана Вольфа, не влаштовував Козельського в силу докорінної відмінності їх філософських позицій, а матеріалістичний (представлений вченням Гартлі) – був для українського філософа скоріш за все невідомим.

Нами вже відзначалось прагнення Козельського перебороти крайнощі емпіричного сенсуалізму, до яких дійшов високо шанований ним Гельвецій, а також те, що тут Козельський виступає однодумцем Дідро: раціональний момент пізнання, поряд з емпіричним, виступає для українського філософа в усій своїй якісній визначеності. Але який зміст вкладає Козельський в розуміння цього раціонального моменту, яка його природа? Іншими словами, – що, власне кажучи, він розуміє під "душею"? Якою є природа "душевних явищ", думок? Послідовно матеріалістична позиція в цих питаннях мала б спонукати Козельського так звані душевні якості людини характеризувати як функції її тіла, а думки – як властивості мислительного органу. Однак філософські твори Козельського, його висловлювання в коментарях до перекладних видань не дають прямих відповідей на поставлені питання.

Ми не можемо обійти увагою непослідовність Козельського в таких делікатних на той час питаннях, як питання про природу людського мислення: поряд з мало аргументованими обмовками на користь теологічного погляду на психіку він намагається якщо не вирішити, то хоча б не обійти увагою версії матеріалістичного характеру.

На наш погляд, робити певні висновки з означенням позиції Якова Козельського стосовно природи та функціональної залежності мислення можна лише тоді, коли проаналізувати рівень його поінформованості в цих питаннях, засвідчений посиланнями на твори європейських та вітчизняних сучасників українського філософа, тим більше, що в своїх творах (а особливо – в "Міркуваннях двох індійців...") він заочно полемізує з Декартом, Ламетрі, Де–ла–Пейроні та іншими представниками філософської та психологічної думки.

Розквіт матеріалістичної думки у Франції XVIIIст. був підготовлений ньютонівською картиною природи і локківською картиною свідомості. Пропагандистами досвідного знання були у цей період Вольтер і Кондільяк. В "Трактаті про відчуття" (1754) Кондільяк поставив перед собою завдання: переборовши непослідовність Локка, звести рефлексію до відчуттів. Сенсуалізм Кондільяка, як відомо, носив феноменалістичний характер.

Ламетрі поєднав сенсуалізм з вченням Декарта про машиноподібність поведінки живих тіл. З виданого в 1748р. в Лейдені трактату "англійця Шарпа" (псевдонім Ламетрі) "Людина–машина" дізнаємося про відстоювання автором принципу повної підпорядкованості свідомості і характеру людей природній необхідності, про те, що розмежування Декартом двох субстанцій (душі й тіла) є лише "стилістичною хитрістю", придуманою для обману теологів [23]. Вихідним пунктом аналізу Ламетрі стає не механічне переміщення без'якісних часток, а здатність матерії відчувати, яка властива лише для "організованих тіл" [24]. Ідею залежності психіки від організації прийняли всі французькі матеріалісти.

Не бачачи можливості вивести чутливість з інших властивостей матеріального світу, французькі матеріалісти (Робіне, Дідро та інші) прийшли до визнання її

одвічності, доповнивши нову картину світу принципом розвитку, трансформації природи, її природної історії.

В 1740р. з'явився перший випуск величезної "Природної історії" Жоржа Луї Лекларка Бюффона (1707–1788), в якій зображався шлях, пройдений нашою планетою за "сім епох" – від її виникнення до появи людини. Життя й розум включалися в загальний процес еволюції. Ідея розвитку цілковито захоплює Дідро, Мопертюї, Робіне та інших мислителів. Однак не варто забувати, що французькі матеріалісти підходили до людини з точки зору природної, а не суспільної історії, що саме тому в теорії "природної людини" надзвичайною гостротою відзначалась проблема відношення між вродженими особливостями індивіда і зовнішніми умовами, де соціальне середовище розглядалося (поряд з географічними, кліматичними та іншими умовами) лише в їх числі. І лише згодом в творах Руссо і Гельвеція буде сформульоване головне практичне завдання французького матеріалізму – утвердження вирішальної ролі виховання і суспільних законів у формуванні людини, підкреслення ролі вихователів і освічених законодавців в удосконаленні суспільства.

Наш аналіз показує, що в розробці гносеологічних проблем (зокрема, так званих "душевних якостей") Я.П. Козельський перебував лише на початкових стадіях їх наукового осмислення. Так, він вказує на залежність людської свідомості від стану тілесної організації людини. Він також спеціально присвячує ряд сторінок характеристиці матеріального субстрату "душевних явищ" – нервової системи і мозку: "От нервов, – пише він, – польза та, что они свой нервный сок, или тонкую и как бы духовную жидость, или жизненый дух (spiritus vitales), что в головном мозгу из доходящей туда крови делается, доставляют во все части человеческого тела, и через то производят в нём чувствие, движение и растение тела" [25]. Стосовно ж мозку і мозочка, то їх найголовніша користь, на думку Козельського, в тому, що перший "все вещи душе чувствительными делает", а від другого залежать " неподвластные душе движения" [26].

Говорячи про функції м'язів і залоз, Козельський протиставляє думки Декарта і Де–ла–Пейроні: він посилається на приклади людей, у яких була видалена шишкоподібна залоза, і які в той же час перебували " в доброму розумі" і прожили довге життя, тим самим заперечуючи думку Декарта, згідно з якою сама ця залоза є вмістилищем душі; разом з тим він наводить думку про те, що, всупереч "Картезію", "г. Пейроний полагает по своїм опытам, несколько раз чиненным над человеком, потерявшим разум от удара в голову, что душа пребывание своё имеет в мозговой мозоле" [27]. Тут, на наш погляд, важливо підкреслити те, що Козельський звертає увагу на експериментальне підґрунтя висновку французького лікаря. А це вже саме по собі вказує на те, що наш філософ з особливою увагою ставився до доказів, які підтверджували залежність душевних явищ від стану тілесної організації, тобто намагався матеріалістично осмислити розумову діяльність людини. І хоча Козельський так і не дійшов до прямих заяв про функціональну залежність мислення від його матеріального субстрату – людського мозку, а скоріше був схильний зводити душевні явища до простого фізіологічного процесу, не викликає сумніву й те, що нематеріальна субстанційність душі для нього також неприйнятна.

Не має відношення ця позиція до психофізіологічного паралелізму Х. Вольфа, який хоч і виходив з ідеєю невіддільності душі від фізіологічного субстрату, але водночас наділяв душу спонтанною активністю, тим самим позбавляючи знання про тілесний субстрат будь-якої пізнавальної цінності (в вольфіанському варіанті паралелізм був формою ідеалізму та індетермінізму).

Підхід Козельського до психофізичної проблеми визначався не тільки ступенем її природничонаукової розробки у період написання головних філософських творів нашого співвітчизника, але й тими суспільними потребами, які з'явилися дещо пізніше: коли викристалізувався їх соціально-політичний сенс, оскільки саме душевне життя стало сприйматися під кутом зору його соціальної детермінації.

1. Див.: Энциклопедический словарь / Ф.А. Брокгауз, И.А. Эфрон. – СПб., 1895. – Т. 15 "А" (Т.30). – С.596; 2. *Козельский Я.П.* Философические предложения. Предисловие // Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII века. – М., 1952. – Т.1. – С.425; 3. Там само. – С.458; 4. Там само; 5. *Вольф* [Х]. Разумные мысли о силах человеческого разума. – СПб., 1765. – С.13; 6. *Козельский Я.П.* Рассуждения двух индийцев Калана и Ибрагима о человеческом познании. – СПб., 1788. – С.17–18; 7. *Козельский Я.П.* Философические предложения.// Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII века. – М., 1952. – Т.1. – С.458; 8. Там само; 9. *Гельвеций К.* Об уме.// Сочинения. В 2 т. – М., 1973. – Т.1. – С.3; 10. *Козельский Я.П.* Философические предложения. – С.458; 11. Там само; 12. Там само; 13. *Коган Ю.Я.* Жизнь и творчество Я.П. Козельского. – М., 1956. – С.94–95; 14. *Козельский Я.П.* Философические предложения. – С.436; 15. *Гельвеций К.* Об уме.// Сочинения. В 2т. – М., 1973. – Т.1. – С.4; 16. Див.: Сбруєва А.А., Рисіна М.Ю. Історія педагогіки у схемах, картах, діаграмах: Навчальний посібник. – Суми: Сум ДПУ. – 2000. – С.64; 17. *Коган Ю.Я.* Жизнь и творчество Я.П. Козельского. – М., 1956. – С.96; 18. *Козельский Я.П.* Философические предложения. – С.510; 19. Там само. – С.508–510; 20. Див.: Ярошевский М.Г. История психологи. – 3–е изд., дораб. – М.,1985. – С.149; 21. Там само. – С.153; 22. *Лейбниц Г.* Новые опыты о человеческом разуме. – М. – Л., 1936. – С.106; 23. Див.: Ламетри Ж.. Избр. соч. – М. – Л.,1935. – С.179–182; 24. Там само. – С.55; 25. *Козельский Я.П.* Рассуждения двух индийцев Калана и Ибрагима о человеческом познании. – СПб., 1788. – С.68–69; 26. Там само. – С.61; 27. Там само. – С.70.

Надійшла до редколегії 24.05.06

Н.Ю. Кривда, доц.

ДО ПИТАННЯ ПРО АСИМІЛЯЦІЙНІ ПРОЦЕСИ В МЕЖАХ УКРАЇНСЬКОЇ ДІАСПОРИ

Стаття присвячена шляхам та перспективам асиміляції української діаспори. Спирається на дослідження видатного українєзнавця Ю.Луцького, який вважав поєднання національного з загальнолюдським шляхом виходу української культури на світову арену.

The ways and perspectives of assimilation are the points of the article. Y.Lutskiy, famous Ukrainian researcher, stressed: the union of national and universal branches would get Ukrainian culture to the world arena.

Останнім часом найактуальнішими стають завдання щодо формування принципів соціальної солідарності та *культурної ідентичності неконфронтаційного типу*, розробка "м'яких соціальних взаємодій" [4]. За необхідністю формується загальнопланетарне культурно-інформаційне поле, яке потребує розвитку способів його національного та транснаціонального опосередкування. "…нові форми особистісного споживання, що носять глобальний характер, поступово зводять нанівець феномен мононаціональних культур, перетворюючи їх на культури калейдоскопного типу", вважає С.Ушакін, політолог з Університету провінції Альберта, Канада [3]. Чи має потенціал етнічний тип культури в умовах культурної синкретичності? В чому полягають критерії соціальної прийнятності різнорідних культурних виявів? Меморіальним чи актуальним виявляється національний тип культури в іншокультурних суспільствах і де границі асиміляції українців у "неукраїнському" сві-

© Н.Ю. Кривда, 2006

ті? На переконання одного з найвизначніших науковців–україністів діаспори Юрія Луцького (1919–2001) неминучим є наступний сценарій: "у майбутньому зміниться роль української діяспори. Доки Україна була "загроженою породою" (endangered species), діяспора діяла поза межами України як її спаситель. Тепер це скінчиться, й діяспора буде більше асимілюватися …" [2].

Дослідження широкого кола питань з ідентифікації діаспори, етносоціальної адаптації почалися ще на рубежі XIX–XX ст. (А.Цеглинський, П.Понятишин, Л.Ясінський). Ґрунтовна праця Ю.Бачинського "Українська імміграція в Сполучених Штатах Америки" стала класичною, перевидана у 1995 році. Історичне вивчення діаспори як етнічної меншини здійснювали М.Мушинка, М.Марунчак ("Історія українців Канади",1968;1974), В.Маркусь (головний редактор "Енциклопедії Української Діаспори" в 7 тт.). Питання культурного розвитку, самобутності були в центрі уваги С.Наріжного ("Українська еміграція", Прага 1942), І.Теслі, П.Юзика, С.Павличко, М.Жулинського, Д.Степовика, інших. В Україні в останнє десятиліття вийшли колективні монографії: В.Євтух, Є.Камінський та ін. "Зберігаючи українську самобутність"; С.Лазебник, Л.Лещан, Ю.Макар "Зарубіжні українці"; В.Євтух, О.Ковальчук "Українці в Канаді"; В.Трощинський, А.Шевченко "Українці у світі"; А.Попок, С.Лазебник "Історична батьківщина – діаспора: європейський досвід взаємин". Значним кроком стало видання часопису "Українська діаспора", числа 1–10, Київ–Чикаго, 1992–1997, який, на жаль, припинив друкуватися. Про концептуалізацію проблематики говорить поява навчальних курсів, посібників "Історія української еміграції"/ Б.Лановик, Р.Гром'як та ін., 1997 та "Закордонне українство"/ В.Євтух, В.Трощинський, А.Попок, 2005.

Мета цього дослідження полягає у вивченні процесів стихійної та керованої локалізації історичних традицій у нішах їх функціонування та співіснування з модерними тенденціями культури (в межах діаспори). Щоб відповісти на ці питання спробуємо визначитися з структурою етносу виходячи з його самоідентифікації, можливостями та перспективами асиміляції діаспори у кореляції зі збереженням традиційних цінностей.

За характером розміщення у сучасному світі український етнос складається з територіального (поселенського) ядра – українці, що проживають в Україні, та діаспори – українців, що проживають на території інших етнополітичних утворень (держав) [1]. Конфігурація ускладнюється, коли за основу структури етносу береться *чинник самоідентифікації* представників ядра та діаспорних частин етносу. Соціально-історичні дослідження останнього часу спираються на теорію англійця Е.Сміта [цит. за [1]], який конструює *структуру етносу* у вигляді трьох концентричних кіл. Перше коло – *ядро,* для представників якого властивий вищий ступінь самосвідомості та самоідентифікації; ядро сприяє генеруванню, репродукції української етнічності. Друге коло – *маргінез*, до якого належать люди з подвійною\потрійною етнічною самосвідомістю. Маргінальний прошарок включає як представників територіального (поселенського) ядра, так і значну частину діаспори (східної, західної). Третє коло – *етнічні категорії*, до яких відносять тих, хто практично вже втратив українську етнічність, на яку вказує лише походження. Переважна більшість представників другого та третього поколінь української діаспори за ознакою самоідентифікайії відносять до цих категорій.

Російський психолог Н.С.Хрустальова, даючи характеристику психології еміграції, зазначає: для емігрантів першого покоління, особливо в початковій стадії їхньої адаптації, штучна "переробка" їхньої культурної ідентифікації, що повинна відбуватися через тверді вимоги нового соціального середовища, породжує в різних людей різні установки й форми поводження: від повного неприйняття нового соціокультурного середовища до повного конформізму з ним. Деякі люди вважають себе, як і раніше, співпричетними до тієї культури, у якій вони виросли, інші – активно заперечують і критикують неї, змінюючи свої установки, соціальну орієнтацію і зовнішні форми комунікативної діяльності. Треті – як би застигають у нерішучості: намагаючись витиснути свій колишній соціокультурний досвід, вони не можуть ще здобувати і новий. Четверті – узагалі намагаються не думати – хто вони, уникають дискусій, розмов на цю тему, маскуючи свою рефлексивність зовнішніми, цілком раціональними формами життєдіяльності. Вони просто живуть, фізично відчуваючи нове для них суспільство і рефлекторно реагуючи на нього [5].

Дискурс щодо становлення та розвитку української культурної ідентичності, що позначився в діаспорі вже у 1960–і роки, в кінці XX століття, особливо після набуття незалежності Україною, набув ще більшого розголосу. В 1990–і роки предмет цього дискурсу було визначено одразу у двох площинах: місця етно-національного чинника в становленні української ідентичності взагалі (стосовно відповідних процесів у материковому українському суспільстві й у світовому українстві в цілому), й, одночасно, актуалізації національного складника у самоідентифікації окремих особистостей, представників діаспори.

Існує подвійний тиску на свідомість українців, що живуть у діаспорі – і з боку національної традиції, і з боку культури країни, де діаспора формувалась. Традиційно відповідь на питання про співвідношення цих впливів актуалізувалась у площині примату національної традиції. Інша точка зору репрезентована Юрієм Луцьким, який виходив із позиції сповнення *прагнень окремої особистості*, наголосивши, що постійне звертання еміграції лише до старої батьківщини нехтує інтересами тих людей українського походження, які народились в Північній Америці. "Все в нас зводиться до родинного, побутового, історичного й навіть ідеологічного пояснення. А де самі люди? Вони майже не існують, бо вони члени громади, колективу. Нонсенс! Адже люди мають власні душевні погляди, вірування й мрії. Не все (хоч дуже багато) пов'язане із суспільством. Існує індивідуальне й неколективне у нас усіх…" [2].

Замикання в межах емігрантської проблематики не виправдане, по-перше, тому, що твориться провінційне світовідчуття, "що не вливається в головну культурну течію Америки чи Європи" [2]. Культурна ізоляція, обмеженість, засліплення у своїй самоповазі не сприяє повноцінній самореалізації людини. "Довкола них твориться дуже своєрідна атмосфера канадсько-української халтури, що заслуговує давно на свого Остапа Вишню, але якого вона, мабуть, не діждеться. Це середовище витворює тип специфічного гібрида мегаломанії й неуцтва" [2]. По-друге, "консервуюча" функція еміграції суперечить життєвій дійсності в країні нового поселення. "Вимоги, які ставлять емігранти до себе, пізніше поширюються ними більшою чи меншою мірою на дітей та внуків, які вже не є емігрантами. Так часто наростає конфлікт, що є не тільки "прірвою поколінь, а й доводить до безнастанних і глибоких непорозумінь, уболівань і протиріч" [2].

Наочне протиріччя між прагненнями старшого покоління українців у діаспорі (а радше, представників політичного та суспільного проводів діаспори) зберігати жорстку національно орієнтовану структуру відносин у середини української спільноти (що була запорукою збереження їхнього бачення функції діаспори як оборо-

нця національних традицій українства) та намаганнями молодшого покоління домогтися більшого ступеня інтегрованості в суспільну та культурну структуру, що їх оточувала й з якою традиційна діаспора встановлювала зв'язки поверхнево. "…друге й третє покоління українських поселенців у Новому світі вже міцно закорінені у новій батьківщині. Для них Україна не може бути тим, чим вона була для їхніх батьків і дідів. Видається зайвим про це писати, але навіть основний "факт життя" не з'ясований як треба. Цим можна пояснити, з одного боку, вічні заклики до оберігання молоді й виховання її в українському дусі, а з другого – перестороги, що ця молодь "від нас відходить" [2].

Українська діаспора (як будь яка, в свій час) з виразною гостротою зіткнулась із проблемою *асиміляції*, яка немала насильницького характеру, але, тим не менш, була фактично неминучою. Аналіз асиміляційних процесів, здійснених В.Євтухом, В.Трощинським, А.Попком, О.Швачкою останнім часом, засвідчує, що відповідна асиміляція неоднорідна в різних етнічних групах та в середині різних поколінь кожної групи [1]. Дослідники виділяють кілька стадій асиміляції. Найпростіша – *акультурація* (культурна асиміляція), що полягає у прийнятті з метою адаптації культурно-поведінкових моделей приймаючого суспільства (вивчення мови, прийняття звичаїв, свят, кухні). Така асиміляція може мати місце без загрози подальшої асиміляції, але викликає стурбованість батьків та дідів–імммігрантів. Молодь другого покоління часто відмовляється дотримуватися традиції, звичаїв "старого світу", говорити рідною мовою. Вони відкриті новому світові, хочуть швидко інтегруватися у нього досягти спроможності, позбувшись комплексу меншовартості. Частіше за все, лише представники третього й наступних поколінь, зміцнивши свої позиції, починають звертатися до власного етнічного коріння. Друга стадія – *структурна асиміляція* – широке входження членів іммігрантської групи (точніше, її нащадків) до інституцій приймаючого суспільства на первинному груповому рівні, яку дослідники називають ключовою. Відбувається значне зростання міжетнічних шлюбів, їх поширення може привести до зникнення етнічної групи як окремої сутності. Третя стадія – *ідентифікаційна асиміляція*, що базується на усвідомленні себе винятково членом приймаючого суспільства. "Час зрозуміти, що ніякі зусилля не можуть припинити нормального процесу відмирання еміграції" [2], вважає Ю.Луцький, який, між іншим, сам себе називає антиемігрантом.

Дослідник наполягав на невідворотності асиміляції, яку вважав корисною для українських емігрантів: вона відкривала широкі обрії реалізації індивідуальних прагнень, сприяла конкурентноздатності, суспільній мобільності, зцілювала комплекси. Про невідворотність асиміляції писав й Юрій Шерех, який більшою мірою схилявся до першості національного у забезпеченні існування української діаспори. Він зазначав, що в еміграції "абсолютна більшість – різною мірою й формою, одні в політиці, другі в економіці й шуканні прибутків, інші в культурі, усі в побуті (хто встояв, приміром, перед місцевим телебаченням?), вони не були спроможні опиратися новому, генетично чужому. У більшості нового покоління це сполучалося із забуттям мови, а з тим ішов більш або менш цілковитий відхід від "старокрайового" трибу життя й смаків, за винятком, звичайно, борщу й варенників, якщо не найбільшої, то найтривалішої частини культурної спадщини" [6].

Традиція, відтак, почала виявляти не тільки творчий, але й консервативний бік своєї природи: "традиції можуть помагати, але можуть також утруднювати життя в новому культурному середовищі. Це залежить від того, які виберемо: ті, які твердять, що наше національне походження є найважливішим фактом нашого існування (тоді ми будемо забудь-яку ціну триматися його або, не бувши в силі цього зробити, перескочимо до іншої національності), чи ті, що вбачають у нас перш за все людей, для яких збереження чи набуття нової національності не є важливе" [2].

Апріорі, діаспора є не тільки порівняно незначною групою в населення відповідної країни, але – головне! – її інтереси не обов'язково є зрозумілими суспільству та державі. Отже, задля встановлення плідного діалогу між діаспорою та суспільством й державними інститутами необхідна трансляція цих інтересів.

Організація такої трансляції може бути різною. Ю.Луцький, як зазначалося вище, бачить шлях до діалогу у асиміляції. Він вважає, що "національність … культури (у літературі – мова й форма, в мистецтві й науці – стиль й тематика) якраз не вирішальні – вони лише дають конечний субстрат для твору, що промовляє до людей, а не лише до земляків автора. … Існують народи, але існує і завжди існувало оце "злиття" не народів, а понять, ідей, відчувань, переживань й істин, що роблять із нас людей" [2].

Вплив національного на самосвідомість слід врівноважувати відповідним впливом *універсальних цінностей*; на думку Луцького, "…в Америці та в Канаді творче думання починається там, де закінчується національна свідомість. А етнічна свідомість часто веде до другорядності" [2]. У розриві між культурними потоками у розвитку української діаспори та суспільств, в яких ця діаспора знаходиться, він убачає небезпеку не лише для необхідної модернізації діаспори, але й причину поступового занепаду останньої. Адже, "…молоду людину з України (й з Торонто) вабить передусім людяність і безпосередність того, що зветься Америкою. Не традиції, не діяспора, не культи національних пророків, але жива течія американського світовідчування" [2].

Юрій Луцький постійно повертається до "універсальності як засадничого підмурівку людського світовідчування в умовах існуючої цивілізації", вважає Р.Корогодський [цит. за [2]]. "Моїх порад про те, як можна покинути рідні береги, не покидаючи рідних горизонтів (рідних не тому, що вони батьківські, а тому, що вони універсальні, хоч українські), можна слухати, або й не слухати, але не можна примусити молодих людей жити минулим їхніх батьків, дивитися назад, а не вперед…" [2]. Універсальні цінності піднімають національну культуру до загальнолюдського звучання, переплавляючи етнічне, вузьке на вселюдське одкровення. Культура є сферою свободи духу, в тому числі, і свободою від ідеології, шовінізму, лімітування інакодумання. "…жити в культурі автоматично означає бути космополітом, себто чутися "в себе вдома" у цій світовій культурі нараз – іншого способу немає, і зоставатися "культурником" виключно українським… неможливо…", писала у післямові до книги Ю.Луцького "На перехресті" О.Забужко [цит. за [2]]. Щоб вивести українську культуру та науку на світову арену "варто самому пройнятися "чужою" культурою, бути вихованим у ній, бо лише тоді відкриється нове розуміння культури української" [2], зазначав Ю.Луцький у статті "Про віддаль від себе" (1991). Дослідник творчості і друг Ю.Луцького Р.Корогодський пише про "давню й невсипущу" зацікавленність вченого у створенні "інтелектуальної історії України, введенні її у культурно-духовний простір усесвіту"[цит. за [2]]. Водночас, відрив від осередку діаспори призводить до розриву живих зв'язків молодої людини й його національно-культурного джерела. "…людина стає чимраз більш усамітнена (бо до нової країни теж нелег-

ко належати). Зрештою, у неї, як у багатьох емігрантів із різних країн, немає почуття приналежності, яким дихає нормальна людина. Такий стан може бути дуже великим болем, але може привести до нової самосвідомості людини, яка стала космополітом. Для молоді старі традиції втратили свій чар. Вони навчились чогось нового тут, на новій землі. І вони знають, що повороту до батьківщини немає, а є лише життя у двох світах" [2]. Зазначимо в дужках, що серед низки соціокультурних прогнозів на XXI століття маємо формування "нового типу соціальної ідентичності особистості, в межах якої традиційні ідентифікуючі ознаки (…расові, етнічні, конфесійні, обрядово-етнографічні…) поступово витіснялися б у сферу приватного (домашнього) життя індивіда…" [4]. Критеріями соціальної оцінки та ідентифікації особистості поступово стануть глибина спеціалізації в суспільному розподілі праці, рівень інтелектуальних та художніх можливостей, рівень працездатності (психоенергетики) та ініціативності, схильність до соціальної мобільності тощо. Чи стане елітний прошарок висококласних спеціалістів міжнародного рівня, що відзначаються не просто високим культурно-освітнім рівнем, але високим рівнем мультикультурності (культурного космополітизму), таким, що буде фактично встановлювати та підтримувати соціальний порядок у світі – покаже час. Людство у стані пошуку форм *культурної ідентичності неконфронтаційного типу*, можливо, саме діаспора є "майданчиком відпрацювання" нових форм культурного розвою.

Для Юрія Остаповича Луцького очевидною була потреба шукати нових форм розвитку діаспори, таких, що забезпечать інтерес до неї української молоді, не створюючи водночас загрози їхнім зв'язкам із суспільними та культурними процесами в країні проживання. Молодого українця, народженого в еміграції можуть привабити "лише ті українські організації, що не відірвані від канадського життя, …, що плекають справжні духовні, а не національно-громадські потреби людини" [2]. Важливим є не формальне збереження ознак культурної приналежності (і з цим виникають проблеми), але участь молоді у відтворенні повноцінного культурного процесу. Така участь (свідома й добровільна) можлива лише за умови уникнення прямого протиставлення ідентичності національної та новоствореної (за країною проживання). Не дивно, що й Луцький, й Шерех погоджуються, що найменшу увагу у молоді привертає партійне життя в діаспорі, укорінене в історичному минулому емігрантів першого покоління й зовсім не пов'язане з реаліями життя сьогодні.

Засобом збереження зв'язків в умовах неминучої поступової асиміляції діаспори (Ю.Луцький) є перетворення українського національного чинника з абсолютної та беззаперечної детермінанти життя еміграції на предмет глибокого та зацікавленого вивчення, наукового дослідження та творчого переосмислення. В чому полягає нове розуміння україніки в "чужому світі"? Дослідник наголошує, що "чи не єдиний магніт, що притягатиме друге й третє покоління, – це українознавство, але до нього молодь підходитиме по-новому. … дійсне завдання… міститься у суворій перевірці понять і в сумлінній переоцінці української культури західними методами" [2]. Культурний саморозвиток необхідний, щоб "здобути визнання серед широкої неукраїнської опінії", "українознавство…важливе, бо від того, яким воно буде, залежатиме втримання не еміграції, але українського духу в новому світі" [2]. Сприйматимемо це як програмну установку Ю.Луцького.

Західний культурний вплив на гносеологію представника української еміграції визнає й Ю.Шерех, відзначаючи власний "новий, західний, "космополітичний" контекст" [6], що зумовлює відмінності у світосприйнятті ним та "україноторенним" українцем не тільки світових процесів, але й минулого та сьогодення України. Така відмінність – лише новий кут зору, що відкрився "культурно-наставленому українському інтелігентові на новому ґрунті й що відрізняє його світосприйняття від звичного на Україні" [6], вважає вчений. Фактично, Ю.Луцький й Ю.Шерех репрезентують дві різні парадигми у підході до питання ідентифікації українців у діаспорі – індивідуалістську та колективістську. Для Ю.Луцького еволюція світогляду індивіда має онтологічний характер, відбувається *від національного до понаднаціонального*, відтак особистість усвідомлює середовищем ширший, ніш раніше, суспільно-культурний простір. Для Ю.Шереха еволюція світогляду залишається в межах гносеологічних потреб, збагачення за рахунок нового у світосприйнятті особистості чітко зорієнтовано на старий предмет – національне, в якому українці діаспори створюють продукт для споживання в межах українського культурного простору.

Ю.Шерех завжди порівнює "позаукраїнських українців" з українськими, наголошуючи на більшому внеску перших в українське культуру. Позаукраїнські українці "мали більший відсоток інтелігенції й вільного таланту і створили більшу на одиницю людності суму культурних вартостей" [6], ніж українці в Україні. Мірилом значення культуротворення в діаспорі є лише його співвідношення із українським культуротворчим процесом, а завданням культурного процесу в діаспорі – прагнення до взаємного об'єднання двох процесів (що сам вчений називає витворенням надвищого українського МИ, складеного з малих ми в діаспорі та в Україні). Натомість, для Ю.Луцького завдання культуротворення в еміграційному середовищі актуалізуються в контексті світовому, у співвідношенні отримуваного продукту із усім світовим науковим або мистецьким процесом. Він наголошує, що "рідко коли вдається твори, що вийшли з еміграційного середовища, здобути широке визнання …. бо в міжнародному світі й серед університетських науковців й студентів не можна такого успіху досягти пропагандивними чи іншими публіцистичними засобами" [2].

Ю.Луцький неодноразово звертався до аналізу літератури, художніх творів, наукових праць у діаспорі. "Поєднання національного з уселюдським є одним з найтрудніших, найскладніших завдань мистця, і це особливо відчувається в поневолених або молодих народів…" [2]. Нахил до самозбереження, самооборони власного "я" у таких народів виправданий, але інколи загрозливий. Розмірковуючи про необхідність створення нових біографій, Ю.Луцький відзначає небезпечність традиції, що склалась в діаспорі: "На перешкоді до об'єктивних біографій стала не тільки совєтська ідеологія, але й стара звичка бачити у письменниках лише українських патріотів… Не тільки наша історія, але й наша література була обезлюднена. Міфологізація потроху вбила майже усе людське" [2]. Одним з найбільш вдалих виключень із правила для нього – Українська енциклопедія українознавства, видана під редакцією В.Кубійовича, в якій "найбільшою вартістю … є те, що в ній майже немає пропаганди… Що більше, в ній немає вузькопартійних чи ідеологічних статей, які ще далі можна майже щодня читати в (діяспорній) пресі" [2]. З іронією, пройнятою болем, Ю.Луцький пише, що "було б цікавим причиником для історії діяспори, якби він (Кубійович) залишив спомин про ті цікаві бої, які він, напевно, зводив з авторами й співробітниками гасел в ім'я не так української правди, як правди взагалі" [2].

Зміни має зазнати сама культуротворча функція діаспори. Ще більшою мірою це стає справедливим в

умовах відновлення незалежності України. Якщо раніше українська діаспора, як "кожна еміграція виправдовує себе тим, що вона робить роботу, яку не можна робити на батьківщині, й що ця робота має корисний уплив на залишений рідний край" [2], відтепер Україна здатна самостійно виконувати основне навантаження зі збереження та розвитку української національної культури. Визнаючи здобутки діаспори, Ю.Луцький зазначає: "Плекати українську культуру на чужині можна й треба різними способами, й немає сумніву, що діяспора це виконала. Інша річ – виводити українську науку чи культуру на широку світову арену" [2]. Занурення у "чужу" культуру, виховання в її ціннісному полі відкриє нове розуміння культури української. Тепер, вважає дослідник і публіцист, у момент великого національного напруження [стаття написана у 1991 році] "дуже важко усвідомити собі важливість усього понаднаціонального. …не існуємо ми тепер лише як українці (-ки), але також і передусім як люди" [2]. Відхід від поверхневого шару національного самоусвідомлення стане новою перспективою української культури в країні та за її межами, сприятимемо введенню нашої культури у духовний простір всесвіту.

Підводячи підсумок, зазначимо: розвиток процесів локалізації історичних традицій у нішах їх "приватного" функціонування та співіснування з модерними тенденціями суспільства є предметом аналізу вчених поза межами України саме тому, що від цього залежить перспективи існування повноцінної діаспори як "своєрідного окремого суспільства" [1]. Ю.Луцький й Ю.Шерех репрезентують дві різні парадигми у підході до питання ідентифікації українців у діаспорі – індивідуалістську та колективістську. Запорукою живучості національної культури має стати "постійна переоцінка вартостей і постійне оновлення світогляду" у русі універсалізації, пошуку загальнолюдського, трансформація в понаднаціональне. Не занепад національного, а "зміна наголосу". Переосмислення концепції минулого української культури має відбутися, якщо дослідники "вийдуть поза власний загумінок" [2]. Нова функція україніки в "чужому світі" полягає у виході на широку світову арену через "пройнятість" світовою культурою, що відкриває нове розуміння культури української.

Перспективним виглядає проблема освоєння національної культурної спадщини, в тому числі закордонної, як фундаменту культурної компетенції особистості, найважливішої особистісної характеристики у XXI столітті.

1. *Євтух В., Трощинський В., Попок Ф., Швачка О. Українська* діаспора. Соціологічні та історичні студії. – К., 2003. – 228 с.; 2. *Луцький Ю.* З двох світів. – Київ: Гелікон, 2002. – 400 с.; 3. *Ушакин С.А.* После модернизма: язык власти или власть языка // Общественные науки и современность. – 1996. – № 5. – С.130–142; 4. *Флиер А.Я.* Культурология для культурологов. – М., 2002. – 492 с.; 5. *Хрусталёва Н.С.* Психология эмиграции (Социально-психологические и личностные проблемы): Дис…д–ра психол. наук: 09.00.09 / Санкт–Петербуржский Гос. Ун–т. – СПб.,1996. – 332 с.; 6. *Шерех Ю.* Поза книжками і з книжок. – К., 1998. – 456с.

Надійшла до редколегії 03.05.05.

К.С. Кучмай, здобувач

ХРИСТИЯНСЬКІ ВІРОПОВЧАЛЬНЬНІ ТЕКСТИ (ІЗ ЗІБРАНЬ НАУКОВОЇ БІБЛІОТЕКИ ІМЕНІ М.МАКСИМОВИЧА КИЇВСЬКОГО НАЦІОНАЛЬНОГО УНІВЕРСИТЕТУ ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА)

Описано біблійні тексти Наукової бібліотеки ім. М. Максимовича, які зберегли до наших днів реальні свідоцтва про віру, духовну культуру, християнську писемність.

We invertigate M. Maksymovych scientific library Biblical papers which have up today retained real testimony about belief holy culture and christian written language.

Духовно зростати й удосконалюватись, запозичувати й використовувати всю масу знань, накопичених людством, суспільству допомагає книга. Основним джерелом вчення, головним критерієм істини, духовного закону, віри і знання є віроповчальні тексти, головнішими з яких у християнстві є Біблія. В християнських віроповчальних текстах біблійні книги займають провідне місце. За класифікацією біблійного канону вони поділяються на Старий та Новий Завіт, які виходили у світ окремими зібраннями, а саме: Біблія, Новий Завіт, Євангеліє, Псалтир, Паремійник, Апостол, Апокаліпсіс.

Проблема християнської писемної культури лежить у сфері глобального філософського, релігієзнавчого й культурологичного напряму взаємодії релігії й культури. Останньому десятиріччю притаманні нові підходи до християнської писемності, духовної культури. Успішні дослідження релігійного феномена культури демонструють Т. Горбаченко [1], М. Жукалюк, Д. Степовик [2], Є. Немировський [3], В. Сулима [4].

Неоціненний внесок у розвиток духовності, освіти і культури українського народу здійснює Київський національний університет імені Тараса Шевченка, переконливо стверджуючи роль головного вищого закладу України. Важливе значення у забезпеченні навчального процесу і наукових дослідженнях відіграє Наукова бібліотека університету, яка з 1994 р. носить ім'я першого ректора М. Максимовича. Скарби наукової думки, нагромаджені світовою цивілізацією за багато тисячоліть є складовою частиною цінного і унікального зібрання фонду бібліотеки. В умовах національно-культурного і духовного відродження України особливо актуальним стає долучення до зібрань біблійних текстів Наукової бібліотеки ім. М. Максимовича.

До цього часу не було зроблено жодного дослідження унікальної спадщини християнських віроповчальних текстів у фонді університетської бібліотеки. В данній статті ми зосередимо нашу увагу на аналізі біблійних текстів, які зберегли до наших днів реальні свідоцтва про віру, духовну культуру, християнську писемність. Цінні книжкові колекції перетворяться у мертву скарбницю, якщо збережені у них видання не будуть досліджені. Адже саме зібрання може відповісти на численні запитання та надати більш повне уявлення про Біблію, біблійні тексти.

Історія створення та розповсюдження Біблії різноманітна та неоглядна. Біблією (від грец. Biblion – книги) називається у християнській церкві зібрання книг, написаних по натхненню та одкровенню Св. Духа через освящених від Бога людей, які називаються пророками й апостолами [5]. Ця назва в самих священних книгах не зустрічається. Біблія розподіляється на два розділи – Старий Завіт і Новий Завіт. Перша, найдавніша частина Біблії – Старий Завіт, що визнається як іудеями, так і християнами, займає 4/5 усього тексту Біблії, складається з 39 книг і відомий у двох варіантах: Масоретський текст (Танах), прийнятий в іудаізмі, та його найвідоміший грецький переклад – Септуагінта, або переклад Семидесятьох – III ст. до н.е. [6]

© К.С. Кучмай, 2006

До Старого Завіту належать книги, написані у дохристиянський час давньоєврейською й арамейською мовами, якими говорили у давнину євреї. Більшість старозавітних книг Священного Писання написана давньоєврейською мовою у XII– II ст. до н. е. Лише деякі розділи книг пророків Даниїла та Неємії були написані арамейською мовою, яка стала вживатися населенням Палестини з початку VI ст. до н. е. Прийнята в іудаїзмі традиція приписує збирання книг Старого Завіту в єдине ціле книжнику Єздрі.

До Нового Завіту – належать книги, написані грецьким діалектом, так званою мовою койне – апостолами та євангелістами. Класичною грецькою мовою написані Євангеліє від Луки, Діяння Апостолів та Послання до Євреїв. Єдина книга Нового Завіту – Євангеліє від Матвія написана арамейською мовою.

У IV ст. богослов і філософ Ієронім переклав Біблію латинською мовою, який отримав назву Вульгата (від лат. vulgata – народна). Цей переклад до нашого часу прийнятий як офіційний канонічний текст Біблії у римській католицькій церкві, що було затверджено у 1546 р. Тридентським собором. Саме з нього було зроблено переклади на основні європейські мови [7].

Перший переклад Священного Писання слов'янською мовою традиція приписує великим просвітникам Кирилу (біля 827–869 рр.) і Мефодію (815–885 рр.). Переклад був початий Кирилом під час моравської міссії – після 863 р. Першочергово, напевно, були перекладені Новий Завіт та Псалтир. Зі Старим Завітом слов'янські народи познайомив вже після смерті його брат Мефодій. Усі переклади були зроблені Кирилом і Мефодієм із грецької мови. Хоча існувала версія, що вони перекладали з латинських оригіналів. Переклади Кирила и Мефодія не збереглись, їх неодноразово намагались реконструювати. Ідея реконструкції первісного кирило-мефодіївського перекладу текстів Святого Письма була і є у полі зору як вчених, так і богословів, однак через різночитання між списками навіть одного тексту це неможливо [8].

Вирішальний вплив на переклад й розповсюдження Біблії справила доба Відродження, а зробило доступною – книгодрукування, яке багато зробило для популяризації Біблії. З моменту винайдення книгодрукування і до 1 січня 1501 р. були надруковані 94 повні латинські Біблії. Першим таким друком Біблії вважається 42–рядкова латинська Біблія Йоганна Гутенберга, яку винахідник книгодрукування рухомими літерами видрукував у 1450 р. [9].

Серед перекладів Священного Писання слов'янськими мовами першим був чеський друк. З них найбільш примітними були Литомержицько- тржебоньська (за містом зберігання), чи Славатовська. За часом видання близька до неї Лесковецька чи Дрезденська Біблія, 1410 – 1420 рр. [10]. Майже всі книги Біблії, були видані чеською мовою до кінця XVI ст.

Діяльність білоруського просвітника кінця XV – початку XVI ст. Франциска Скорини має не тільки християнське значення, але також спільнослов'янське та європейське. Він самостійно, без очевидного використання церковнослов'янських рукописних книг, переклав Біблію з мови оригіналу на білоруську і видав її у Празі 1517 року [11].

У Науковій бібліотеки зберігається факсимільне видання Скорини 1517 р. Біблія вийшла у 1990 р. у Мінську [12]. Надрукована півуставом у 3 томах. Текст прикрашають гравюри, заставки, кінцівки.

Біблія польською мовою була надрукована у Кракові в 1560–1561 р. у перекладі ксендза Леополіти [13]. Примірник факсимильного видання зберігається у фонді рідкіних та цінних книг. Біблія видана у 1988р. у Падерборне (Німеччина) [14]. Книга вражає своїм художнім оформленням, текст надрукований на 614 сторінках, обріз золочений, текст у рамках, його прикрашають ілюстрації, заставки, кінцівки.

Поширення християнства на Русі неможливо було без використання відповідної мови християнського культу та богослужбових книг. Такою мовою стала старослов'янська. Слов'янська мова здавна була для православних слов'ян мовою спілкування з Богом, словісною іконою, місцем зустрічі Бога і людини; у Святому Писанні і молитвословах цієї мови небо зводиться на землю, а земля підноситься до неба. Із самого виникнення старослов'янська мова носила характер слов'янської міжнародної мови, що спочатку використовувалась західними слов'янами, пізніше – слов'янами південними, а з X ст. – слов'янами східними [15].

Перша спроба створення повної слов'янської Біблії була здійснена в кінці XV ст. у Новгороді за ініціативою архієпископа Геннадія Гонозова. Список, виготовленний у 1499 р., неодноразово переписувався. Саме перерахування старозавітних книг у цьому списку говорить про їх порівняну рідкість на Русі. Тоді Геннадій і вирішив зібрати повну слов'янську Біблію. У процесі роботи над створенням першого повного кодексу слов'янської Біблії були використані давньоруські переклади книги, а слов'янські тексти яких дістати не вдалося, перекладали з Вульгати [16].

Написаний у 1499 р. у Новгороді оригінал слов'янської Біблії, який отримав назву Геннадієвої Біблії, зберігся. Це видатна пам'ятка слов'янської писемної культури. У XVI ст. було зроблено кілька списків цієї Біблії, один з яких використовувався князем Костянтином Острозьким при створенні першої повної слов'янської друкованої Біблії. Острозька Біблія – це перше повне видання всіх книг Священного Писання церковнослов'янською мовою, надруковане 1581 р. заходами князя Костянтина (Василя) Костянтиновича Острозького. Ця Біблія є наслідком праці визначних науковців–богословів, зібраних в Острозі, в Академії, яку заснував сам князь Костянтин. Надрукував її український і російський першодрукар Іван Федоров. Острозька Біблія стала надбанням усіх слов'янських народів. Настільки уславленого видання, надрукованого в Острозі, немає у всій слов'янській стародрукованій книжності.

Фотокопія з видання 1581р. Острозької Біблії була здійснена у 1983 р. Колегією Св. Андрія у Вінніпезі (Канада) [17]. Одне з таких видань є у фонді рідкісних та цінних книг Наукової бібліотеки. Палітурне оформлення Острозької Біблії визначається простотою та художнім смаком. Стримано шляхетні окраси цього видання цілковито задовольняли вибагливі вимоги освічених гуманістів, що гуртом працювали. над цим виданням в Острозі. Фігурних гравюр у Біблії немає, для титульного листа використана рамка фронтисписа московського й львівського Апостолів. Текст прикрашають заставки, кінцівки .

Острозька Біблія послужила оригіналом для першого московського видання Біблії 1663 р. за редакцією Єпифанія Славинецького, який ще у 1649 р. був разом з Арсенієм Сатановським, старцем Феодосієм запрошений російським царем Олексієм "видрукувати справну Біблію". Наступного видання Біблії Росія чекала вже довго. Відомо, що церковнослов'янський переклад від середини 1680–х рр. за указом Петра I редагував запрошений з Італії чернець С. Ліхуд. 14 листопада 1712 р. Петро Великий видав указ, в якому наказував надрукувати Біблію у Московській типографії, порівнявши існуючий слов'янський переклад із Септуагінтою. Керівництво й контроль за цією роботою були доручені митрополитові Стефану Яворському, який був високоосвіченою людиною і видатним проповідником. Був під-

готовлений набірний оригінал, переписані і оправлені у 8 томів всі книги Біблії. Святіший Синод у 1723 р. виніс рішення про друкування Біблії та її передали до Московської типографії [18]. Там її друкувати не поспішали, а тим часом помер Петро І у 1723 р., і лише у травні 1735 р. видатний проповідник і церковний діяч Феофан Прокопович нагадав Синоду про указ Петра І. Імператриця Анна підтримала Феофана Прокоповича. Але через бюрократичні перепони Біблія не була видана. В ній були виявлені неточності перекладу, а після смерті імператриці у 1736 р. справа Феофана Прокоповича знову зупинилась. Аннинська Біблія так і не вийшла у світ, хоча було надруковано вже 278 аркушів, які були знищені.

Нового видання Біблії Росія дочекалась лише у 1751 р. Це так звана Єлизаветинська Біблія. Що була видрукована у Петербурзькій Синодальній типографії [19]. Над текстом Єлизаветинської Біблії, починаючи з 1747 р., працювали українці, київські професори Варлаам Лащевський та Гедеон Сломинський. Справники мали головною метою буквальну близькість слов'янського тексту до грецького тексту всі попередні виправлення справників і доповнили новими [20]. Нові видання Єлизаветинської Біблії були надруковані у 1756, 1757, 1759 і 1762, 1784 рр.

У фонді стародруків Наукової бібліотеки зберігається примірник Єлизаветинської Біблії 1784 р., надрукованої в друкарні Києво – Печерської лаври [21]. Вона надрукована у 5–х томах, які за форматом невеликі, але вражають своїм палітурним оформленням – шкіра, корінці з тисненням, обріз золочений з чеканкою, текст у рамках, гравюри, заставки, кінцівки – є художнім оформленням видання.

У XIX ст. Біблія в Росії випускалась більш чи менш регулярно. Цьому сприяла діяльність Російського біблійного товариства, яке розпочало свою роботу у 1813 р. За 1816–1823 рр. було випущено 15 видань церковнослов'янської Біблії. Початий був і переклад Біблії російською мовою. Повна російська Біблія була надрукована у 1876 р. і у подальшому неодноразово перевидавалась. Це так зване "Синодальне" видання, яке й донині є єдиним загальновизнаним перекладом Священного Писання російською мовою [22]. Зазначимо, що у 1976 р. з нагоди сторіччя виходу повної російської Біблії було випущене ювілейне видання.

Фонд рідкісних книг зберігає таке видання Біблії, надрукованої Московською патріархією. Вона була надрукована до сторіччя (1876 –1976) виходу Біблії російською мовою. Також є у фонді Біблія 1990 р. видана у Ленінграді, текст було створено у 60–70 ті рр. XIX ст. Це видання відроджує традицію ілюстрованних видань Біблії, перервану на початку XX ст. У Біблії відтворюються гравюри, створені відомим французським художником–ілюстратором Гюставом Доре [23].

У 1889–1917 рр. було випущено 13 видань російської Біблії. У 1920–1940–х рр. Біблія у Радянському Союзі не видавалась. У 1956 р. під час хрущовської відлиги Московська патріархія випустила нове видання Біблії, а у 1968 р. було передруковано Синодальне видання Біблії. Починаючи з 1990 р. у Росії Біблія видається видавництвами як державними, так і приватними. Була відновлена діяльність Російського біблійного товариства, яке й займається виданням і розповсюдженням біблійних текстів [24]. З нагоди 1000–ліття хрещення Русі Московська патріархія випустила у 1988 р. ювілейне видання Біблії. Примірник цього видання зберігається у фонді бібліотеки [25].

Перші україномовні переклади Святого Письма з'явилися у рукописному вигляді. Це Пересопницьке Євангеліє, Крехівський Апостол, Євангеліє у перекладі Тяпинського, Новий Завіт у перекладі Негалевського. Українські друковані біблійні переклади появилися у XIX ст., цей період пов'язаний із становленням сучасної української мови. Майже одночасно Григорій Квітка–Основ'яненко у Харкові й Маркіян Шашкевич на Галичині брались за переклади частин Біблії. Шашкевич надрукував п'ять розділів Євангелія від Матвія й повне Євангеліє від Іоанна, а в 1859 р. у Петербурзі вийшли друком "Псалмы, переложенные на малорусское наречие" Михайла Максимовича [26].

Поетичний цикл Тараса Шевченка "Псалмів Давидових", його поема "Марія", вірш "Пророк", поетичні переспіви (Шевченко називав їх "подражаніями") уривків зі Старого Завіту, численні цитування Святого Письма, біблійна тематика у його образотворчому мистецтві – усе свідчить про глибоке знання Тарасом Шевченко Біблії, його любов до Божої Книги, а також непорушну віру в Бога [27]. Щира релігійність Т. Шевченка вплинула на його молодого колегу і приятеля Пантелеймона Куліша. За його словами , Тарас Шевченко, окрім перекладу здавна мріяв про Святе Письмо, перекладене українською мовою. Їх спільному плану щодо повного перекладу не вдалось здійснитися, але Куліш наполегливо працюючи над перекладами з грецької і давньоєврейської мов досягає поставленої мети і у 1869 р. у Львові вийшов друк П'ятикнижжя Мойсея. До процесу перекладу Біблії, прилучається громадянин Австро-Угорщини Іван Пулюй. Куліш відразу намітів для Пулюя роль у своєму проекті на благо українського народу. Незабаром Пулюй на прохання Куліша прилучився до перекладу книг Нового Завіту. Так, 1871 року у Відні вперше було надруковано Євангеліе від Матвія українською мовою. Того ж 1871 р. у Львові був виданний Псалтир українською мовою. За чотири роки, проведені у Відні, П.Куліш і І.Пулюй здійснили переклад Нового Завіту з давньогрецької мови, Куліш переклав книги Старого Завіту. І все ж сім з тридцяти дев'яти книг Біблії залишилися неперекладеними. Справу продовжив відомий український письменник Іван Нечуй–Левицький. Його плідна праця у справі видання Кулішової Біблії завершилась в 1903 р. у Відні, вийшла перша, так довго очіувана християнами України, Біблія. Репринтне видання цієї Біблії зберегається у фонді Наукової бібліотеки [28].

Традицію П.Куліша з повного перекладу Біблії продовжив професор Іван Огієнко. Почавши з перекладів Нового Завіту й Псалмів за патронатом Британського біблійного товариства, І.Огієнко здійснив повний україномовний переклад Біблії, який був надрукований лише у 1962 р. Цей переклад вважається кращим не тільки з існуючих українських, а й кращим із слов'янських перекладів Біблії. Українським Біблійним Товариством у 2002 р. вперше в Україні була видана Біблія у перекладі І. Огієнка [29].

У фонді Наукової бібліотеки зберігаються примірники Біблії цього перекладу. Це сучасні видання Московського Патріархату [30] та Українського Біблійного товариства [31], але їх цінність від того не зменшується, бо ці книги призначені до більш широкого кола бажаючих пізнавати Біблію, християнське вчення про Бога, віру, духовну культуру.

Найбільш відомою й шанованою книгою Старого Завіту є Псалтир. Псалтир – це зібрання давньоєврейських гімнів, похвальних і подячних пісень, що звернені до Бога. Вважається, що слов'янською мовою Псалтир був перекладений слов'янськими просвітниками Кирилом і Мефодієм.

Жанр "Псалтирі" – це псалми, що славлять Бога, тому ця книга більше за всі інші біблійні жанри відповідає духу православного богослужіння. Псалтир широко використовувався у церковній практиці. Він вхо-

див до числа восьми – дев'яти книг, необхідних у православному храмі [32].

На Русі відомі були три види Псалтиря: простий, із возслідуванням, тлумачний. Простий Псалтир містив лише псалми, які можуть бути поділені на так звані кафізми (двадцята частина Псалтиря) і глави. Псалтир із возслідуванням (Псалтир слідуванний або Часовник) містив, крім основного тексту й пісень, також інші твори, переважно богослужбового характеру. Це та ж книга псалмів, але у поєднанні з Часословом. У тлумачному Псалтирі псалми супроводжувалися коментарями, які написані Отцями церкви і призначені для кращого розуміння книги.

Зібрання стародруків Наукової бібліотеки може ознайомити з такими книжковими пам'ятками християнської писемності. Це видання незвичайного (малого) формату. Псалтир Блаженного пророка й царя Давида, 1622 р. видано у Вільно [33]. Текст надруково півуставом на 416 аркушах у рамках, його прикрашають ілюстрації, заставки, кінцівки. Палітурка – дошки у шкірі, шкіряні ременці з металевими застібками .

Псалтир, Благославением Святейшего Правительствующего Синода, виданий у Москві в 1779 р. [34]. Надруковано півуставом на 333 аркушах, палітурка – дошки у шкірі, корінець з тисненням.

Найбільшу групу біблійних текстів церковнослов'янською мовою складають тексти Нового Завіту. Це, у першу чергу, Євангеліє й Апостол.

Євангеліє (грецькою означає "добра звістка") є особливим різновидом писаних релігійних творів, що належать до новозавітної біблійної традиції. Суто християнський символічний зміст цієї назва – "благовістя" про Ісуса як Месію та Спасителя, епізоди з його земного життя, подані як виконання відповідних старозавітних пророцтв; розповіді про здійснення Христом дива та зцілення [35].

Самі Євангелія не претендують на вичерпний опис усього того, що сказав і здійснив Ісус. Навпаки, два з них явно відмовляються від такої можливості, а два інші розуміють те ж саме. Іоанн пише: "Багато ж й інших ознак учинив був Ісус у присутності учнів Своїх, що в книзі оцій не записані" (Ів.20:30), а Лука визнає, що "багато хто брались складати оповість про справи, які сталися між нами" (Лк.1:1). Матвій заявляв, що пише: "Книгу родоводу Ісуса Христа" (Мт.1:1), а Марк назвав свою оповідь "Початком Євангелії Ісуса Христа, Сина Божого" (Мр. 1:1). Кожне Євангеліє було вибірковим, відповідно до мети його автора, і, оскільки ця мета досягається, кожне вважається закінченим і повним.

Остромирове Євангеліє було створене в атмосфері підйому духовної культури часів Ярослава Мудрого. Безумовно, Євангеліє не було першою книгою на Русі, а є першою книгою, що дійшла до нашого часу.

Остромирове Євангеліє є точно датованою 1056–1057 рр. рукописною книгою Давньої Русі. Невідомо, де воно було списане: на українських землях (може, в Києві), а можливо й у північних землях, що входили до складу Київської Русі (наприклад, у Новгороді).

Остромирове Євангеліє – це Євангеліє–апракос, тобто "святкове Євангеліє". Апракоси мають кілька видів (недільні, короткі й повні). Усі види їх відкриваються читаннями з першого розділу Євангелія від Іоанна: "Споконвіку було Слово, а Слово в Бога було, і Бог було Слово". Повний апракос містить щоденні читання на весь рік, за винятком несвяткових днів Великого посту. Євангеліє у сукупності з Апостолом складають майже весь Новий Заповіт (за винятком Апокаліпсису) і прочитуються у церкві протягом року. Остромирове Євангіліє – Апрокос 1056–1057 рр. – найдавніший книжковий пам'ятник слов'янської писемности та давньоруського рукописного мистецтва.

Фонд рідкісних книг Наукової бібліотекі має примірник фотолітографічного видання Остромирового Євангеліє 1056–1057 рр. [36]. Прекрасно художньо оформлена книга видана у 1889 р. в Санкт–Петербурзі. Видання має обріз з вкрапленням, текст надрукований півуставом на 294 аркушах, його прикрашають гравюри, заставки, кінцівки. Також у зібранні цінних книг є факсимільне відтворення Остромирове Євангіліє 1056 – 1057 рр. надруковане вже наприкінці XX ст. у 1988 р. видавництвом "Аврора" в Ленінграді [37]. Це видання християнської писемності виконано з такою старанністю, точністю й художньою вправністю, в такій розкішній кольоровій гамі, що й сегодні викликає захоплення. Чудові ілюстрації, заставки, кінцівки прикришають текст, надрукований уставом.

Як відомо, книга у християнському богослужінні є предметом поклоніння і церковного ритуалу. При винесенні з вівтаря напрестольного Євангелія перед ним несуть свічки, йому кадять, цілують його оправу у таких найважливіших подіях як сповідь і присяга. Тому художнє оформлення Євангелія починалося з оправи, часто покритої суцільнометалевим окладом – срібним чи золотим.

Примірники таких видань Євангелія зберігаються у фонді стародруків. Надзвичайно рідкісне видання XVI ст. – Євангеліє (напрестольное) 1575 р. [38]. Розкішна палітурка – дошки, обгорнені малиновим оксамитом. На верхній кришці металеві гравюри: у центрі голгофський хрест, зображення 4–х євангелістів по кутках; на нижній – металеві жуки. Книга надрукована відомим московським типографщиком Петром Тимофеєвим Мстиславцем на 396 аркушах., набір у два коліри півуставом, орнамент, заставки, кінцівки прикрашають текст.

Книжкова пам'ятка XVII ст. – Євангеліє, 1644 р. видане у Вильно [39]. Видання надруковане на 300 аркушах, набір у два кольори півуставом, текст у рамках, гравюра, заставки, кінцівки прикрашають текст. Чудове художне оформлення – дошки, обгорнені червоним оксамитом, металеві застібки.. На верхній кришці бронзові гравюри: розміщено среднік у вигляді розп'яття Христа, по куткам – зображення 4–х євангелістів; на ніжній – металеві жуки.

Неможливо не звернути увагу на видання відомого українського друкаря XVII ст. Михайла Сльозки. Євангеліє, яке він надрукував у Львові, 1675 р. [40]. Видання вражає художнім оформленням тексту та палітурки: дошки у шкірі, на верхній кришці у кольорі зображення Христа та 4–х євангелістів. Текст набрано півуставом у два кольори, його прикрашено заставками, кінцівками.

Крім Євангелій до новозавітних текстів можуть бути також віднесені такі книги як Апостоли. Апостол – назва богослужбової книги православної церкви, яка містить новозавітні "Діяння і послання святих апостолів", із поділом на глави і зачала, із зазначенням читань, приурочених до певних днів церковного року [41]. Апостоли також, як й Євангелія, існують апракосні. Ця книга, поряд із Євангелієм, була необхідною для відправлення основного богослужіння християнської церкви – літургії. На відміну від Євангелія Апостол не є ритуальною книгою і може переноситися з церкви в церкву (наприклад, у монастирях), у той час як Євангеліє залишається лежати на престолі кожної функціонуючої церкви.

З найдавніших і найбільш відомих повних рукописів Апостола на території України є Крехівський Апостол, автор якого не встановлений, але є всі підстави вважати його високоосвіченою людиною свого часу, яка добре володіла не лише церковнослов'янською, а й іншими мовами.

У фонді стародруків Наукової бібліотеки зберігається рідкісне видання новозавітних книг – Апостол

1639 р., виданий у Львові, в друкарні відомого видавця Михайла Сльозки [42]. Надрукованний півуставом на 244 аркушах. Палітурка книги – дошки у шкірі з тисненням, шкіряні ремінці на металевих застібках. Текст вражає 34 лицевими біблійними зображеннями, також його прикрашають заставки, кінцівки.

Розглянувши історичний шлях, яким пройшли християнські віроповчальні тексти, їх переклади та перевидання, ми здобули знання, що переконливо свідчать про християнську віру, незліченні багатства як матеріальної, так і духовної культур в історії світової цівілізації. Безумовно, ці книжові пам'ятки були і є живим свідченням минулих епох. Аналіз декількох (17) біблійних текстів із зібрань Наукової бібіліотеки імені М. Максимовича, зрозумило, не може ні в якій мірі вважатися задовільним. Намагання вивчення віроповчальних текстів може стати метою науковців у дослідженні безцінного скарбу християнської писемності та духовної культури для передання його майбутнім поколінням.

1. *Горбаченко Т.Г.* Вплив християнства на становлення писемної культури Русі–України: релігієзнавчо-філософський аспект. – К., 2001. – 272 с.; 2. *Жукалюк М., Степовик Д.* Коротка історія перекладів Біблії українською мовою. – К., 2003. – 110 с.; 3. *Немировский Е. Л.* Книга книг Библия // Библиотековедение. –1999. – №2. – С.104–125; 4. *Сулима В.* Біблія і українська література. – К., 1998. – 400 с.; 5. *Брокгауз Ф.А., Ефрон И.А.* Энциклопедический словарь. Т.3 А. – СП–б., 1892. – С.814; 6. *Немировский Е.Л.* Там само. – С.105; 7. *Горбаченко Т.Г.* Там само. – С.36; 8. *Горфункель А.Х.* Историко-культурное значение первопечатных Библий // Федоровские чтения 1981. – М., 1985. – С.60; 9. *Воскресенский Г.* Характерные черты четырёх редакций славянского перевода Евангелия от Марка по 112 рукописям Евангеллия XI–XVI вв. // Чтения в Императоском об – ве истории и древностей российских при Моск. ун–те. – 1896. – Кн.1. – С.234; 10. Християнство: Энциклопедический словарь: Т.1. М., 1995. – С.240; 11. *Жукалюк М., Степовик Д.* Там само. – С.21; 12. Біблія. – Мінск, 1990. – 345 с.; 13. Християнство. Там само. – С.241; 14. Leopolita. Faksimile der Ausgabe Krakau 1561. – Paderborn, 1988. – 614 с.; 15. *Горбаченко Т.Г.* Там само. – С.221; 16. Библия 1499 года и Библия в Синодальном переводе. Т.1. – М., 1992. – С.342; 17. The Ostroh Bible 1581. – Winnipeg, 1983. – 1871 с.; 18. *Гаврилов А. В.* Почерк истории С.Петербургской Синодальной типографии. – С–Пб., 1911. – Вып. 1. – 80с.; 19. Там само. – С.33; 20. Християнство. Там само. – С.246; 21. Библия, сиречь книга Священного Писания (Ветхого и Нового Завета): В 5 т. – К., 1784; 22. Российское Библейское общество, 1996. – С.79; 23. Библия книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета.– Ленинград, 1998. – 567 с.; 24. Библейская энциклопедия. – Там само. – С.79; 25. Библия книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – М., 1988. – 1359 с.; 26. *Сулима В.* Там само. – С.202; 27. *Жукалюк М., Степовик Д.* Там само. – С.35–36; 28. Біблія. Святе Письмо Старого і Нового Завіту. Репринтне вид. 1903 р. – К., 2000. – 249 с.; 29. *Жукалюк М., Степовик Д.* Там само. – С.38–40; 30. Біблія або книга Святого Письма Старого и Нового Заповіту. – М., 1988. – 1521 с.; 31. Біблія або книги Святого Письма Старого й Нового Заповіту. – К., 2003. – 1159 с.;32. *Сапунов Б. В.* Книга в Росии в XI– XIII вв. – Л., 1978. – С.112; 33. Псалтирь Блаженного пророка и царя Давида. – Вильно, 1622. – 416 л.; 34. Псалтирь, Благославением Святейшего Правительствующего Синода. – Москва, 1779. – 333 л.; 35. Евангелие // Християнство. Энциклопедический словарь: Т.1. – М., 1993. – С.511; 36. Остромирове Евангелие 1056–1057. – Санкт–Петербург, 1889. – 294 л.; 37. Остромирове Евангелие 1056–1057. – Ленинград, 1988; 38. Евангелие /напрестольное/. – Вильно, 1575. – 396 л.; 39. Евангелие, сиречъ Благовестие Богодухновенных Евангелист. – Вильно, 1644. – 300 л.; 40. Евангелие, сиречъ Благовестие Богодухновенных Евангелист. – Львов, 1675. – 414 л.; 41. Християнство. Там само. – С.10; 42. Апостол .– Львов, 1639. – 244 л.

Надійшла до редколегії 13.01.06

М.В. Лубська, канд. філос. наук

ТЕОРІЯ ТА ПРАКТИКА ЗАСТОСУВАННЯ МУСУЛЬМАНСЬКОГО СІМЕЙНОГО ПРАВА В АЛЖИРІ ПІД ВПЛИВОМ ЄВРОПЕЙСЬКОГО ЗАКОНОДАВСТВА

У статті розглядаються основні проблеми застосування норм класичного мусульманського сімейного права маликитського мазхаба. Проводиться порівняльний аналіз встановлених норм та традицій мусульманського світу та кодифікованого законодавства сучасного Алжиру з питань шлюбно-сімейних відносин.

In article been seen the main problems of implementation the norms of classical Muslim Family Law by Maliky mazhab and made a comparative analyses of established norms and traditions in Muslim world and systemized legislation of Modern Algeria in family relations.

До встановлення в Алжирі влади французьких колонізаторів з 1830 року, не було рівномірної практики застосування сімейне право в країні. Більшість мусульман під юрисдикцією алжирського дея дотримувались малікитського толку у питаннях шлюбно-сімейних відносин. Однак в берберських областях Кабілії законодавство знаходилось під сильним впливом *адату* (місцевої традиції або звичаєвого права). У Мцабі жителі притримувалися ібадійських ритуалів. Туареги теж мали своє звичаєве право.

Французькі органи влади робили спроби централізувати правничу систему в Алжирі і поступово відбирали владу в мусульманських судів. Суди *каді* (суди під головуванням одного мусульманського судді) зберігалися, але їхні повноваження декретом від 17 квітня 1889 р. було зведено лише до питань сімейного права та особистого статусу. Мусульманам спеціальною декларацією дозволялося переходити під юрисдикцію законодавства Франції. Французька влада в особі поселенців у 1880–х роках вжили повномасштабних заходів для знищення мусульманських судів та правничих учбових закладів. Однак після висловлення мусульманами потужного протесту французька колоніальна влада вирішила зберегти мусульманські суди та створила Chambre de Revision Musulmane (Мусульманський апеляційний суд) для слухання апеляцій від судів *каді*.

Не задовольнившись обмеженням застосування мусульманського права лише у питаннях особистого статусу та шлюбно-сімейних відносин, французькі апеляційні суди подекуди виносили рішення, несумісні з традиційним малікітського тлумачення законодавством. В малікітському законодавстві *хітба* (заручини) є важливою частиною процесу укладення шлюбу. Якщо хтось заручений з одною особою, а укладає шлюб з іншою, то згідно тлумачення малікітської мазхабу другий шлюб не є дійсним до виконання подружніх обов'язків. Однак французький Cour d'Alger (суд Алжиру) часом відмовлявся анулювати другий шлюб жінок, якщо першу *хітбу* не можна було довести. Суд вимагав свідчення переговорів про придане, а не просто шлюбних обіцянок. А в 1892 р. Cour d'Alger навіть проголосив, що шлюбні обіцянки не мають юридичного наслідку і як такі не існують у мусульманському законодавстві [2].

Французькі органи влади також противилися використанню *іджбару* (права примусу) батька щодо першого шлюбу своєї доньки. За традиційним малікітським толком батько може укласти перший шлюб своєї дочки навіть проти її волі. До 1881 року французькі юристи в таких випадках противилися шлюбу, якщо вони вважали недостатнім *садак* (придане) або якщо особа, котра вдавалась до *іджбару*, не мала на це права. Після 1881 року французькі судді почали анулювати шлюби дівчат, укладені їхнім батьком, у випадках, коли шлюб виглядав таким, що суперечив інтересам дівчини. Вони виправдовували це на основі ханіфітського толку, який дозволяє дівчині використовувати *хіяр аль–булух* (вибір статевої зрілості) для розірвання шлюбу до виконання подружніх обов'язків.

© М.В. Лубська, 2006

Першу спробу створення кодексу Мусульманського Сімейного Права було зроблено комісією під керівництвом французького юриста Морана в 1906 році. Однак закон не був остаточно прийнятий через запеклий спротив мусульманських правознавців, котрі вважали, що з ними недостатньо консультувались. У комісію, відповідальну за створення проекту кодексу, входило 10 французьких адміністраторів та юристів, але лише п'ять алжирських мусульман.

Однак частково малікітське тлумачення також змінювалося шляхом запровадження законодавчих норм або видання постанов. У законі від 2 квітня 1930 р. про цивільний статус алжирських мусульман було передбачено реєстрацію шлюбу, але процедура укладення була настільки складною, що більшість мусульман не поспішали реєструвати шлюб. Якщо справи, котрі стосувалися шлюбу, доходили до суду, то Законом від 1 липня 1957 р. та постановою від 17 вересня 1959 р. передбачалось від сторін представлення свідоцтва про реєстрацію. За традиційним малікітським правом шлюб не потребував реєстрації в цивільних органах, щоб бути дійсним. Якщо пропозиція та згода відбулися в присутності двох свідків та шлюб було розголошено, *каді* приймав свідоцтво від свідків про те, що шлюб насправді відбувся.

Розпорядження від 4 лютого 1959 р., яке дещо відхилялося від традиційного малікітського права, оскільки встановлювало шлюбний вік для всіх алжирських мусульман 18 років для чоловіків та 15 років для жінок.

Шлюби, не укладені перед *каді* або в цивільному суді, вважалися недійсними. Вимагалася згода обох сторін, що відміняло право батька на *іджбар*. Право чоловіка на *талак* могло здійснюватись лише в судовому порядку, а згідно малікітського толку чоловік мав право в односторонньому порядку в будь-який час відмовитися від своєї дружини, не потребуючи достатніх для цього підстав і без втручання суду. Постанова від 17 вересня 1959 р. також вимагала після розлучення від чоловіка і жінки брати участь в утриманні та вихованні їхніх дітей пропорційно до їх можливостей,. в той час як малікітське ж законодавство покладає утримання дітей після розлучення лише на чоловіка.

Починаючи з 1962 року, після здобуття незалежності уряд Алжиру вирішив створити кодекс законів про сім'ю, з метою упорядкування судових рішень та позбавлення плутанини з окремих питань закону. Однак, спроби створення кодексу законів про сім'ю в 1962, 1966, 1973, 1980 та 1982 були відхилені урядом та Національними зборами. Зміни в сімейному праві призводили до запеклих суперечок між традиціоналістами та модерністами. Традиціоналісти прагнули, щоб у кодексі було відбито традиційне малікітське право та вважали, що протягом колоніального періоду сімейне право було змінене таким чином, щоб відбивати європейські уявлення про шлюб та розлучення. Модерністи ж бажали привести сімейне право у відповідність із сучасними соціально-економічними змінами, зокрема, зростаючою кількістю працюючих жінок.

Доки тривали дебати про сімейний кодекс, деякі зміни було внесено в законодавчому порядку, (законом № 63–224 від 29 червня 1963 р. відомий як Закон Хемісті) який збільшив шлюбний вік для дівчат з 15 до 16 років. Однак суддя міг зняти вікове обмеження за наявності достатніх підстав. Якщо дівчина виходила заміж раніше 16 років без такого дозволу судді, то для виконання подружніх обов'язків такий шлюб вважався недійсним; однак його не можна було піддавати переслідуванню, коли подружжя досягало шлюбного віку або ж коли жінка вагітніла. Стосовно реєстрації шлюбів, то законом № 71–65 від 22 вересня 1971 р. встановлювало, що незареєстровані шлюби можуть бути зареєстровані в майбутньому головою суду того району, де було укладено шлюб, і датою укладення шлюбу вважається дата визнання його судом.

Опублікований в *Ревю Алжер'єн* в 1968 р. аналіз 23 судових справ відображає плутанину в судах стосовно положень про реєстрацію. Так у справі, що розглядалася в Tribunal de Grande Instance d'Alger (Вищому Апеляційному Суді Алжиру) суддя вирішив, що шлюб перед джамаа (громадськими зборами) не є дійсним, оскільки обмін згодами не відбувся в присутності *каді* або державного службовця. Однак в подібному випадку у справі Даме Хараче проти Зоуаї 1386/1966 Cour d'Alger (Апеляційний суд Алжиру) ухвалив, що шлюб, укладений згідно з дотриманням мусульманської традиції, може бути підтверджений положеннями мусульманського законодавства [3].

Справи про розлучення також мають різні ухвали. У справі в Cour de Tlemcen (Суді Тлемсену) суддя заявив, що чоловік має абсолютне право в будь-який час відмовитися від своєї дружини (Даме Кара–Алі проти Смір 1386/1967), що прямо відповідає традиційному малікітському законодавству. Однак в судовій справі в Тізі–Узу від 13 грудня 1967 р. суддя відмовив у заяві чоловіка про розлучення, оскільки вона була невиправдана та не мала серйозних мотивів [3].

Питання опікування дітьми після розлучення було спірним для багатьох судів. За традиційним малікітським законодавством, *хадана* (опіка) надавалася матері до тих пір, поки хлопчик досягав статевої зрілості, а дівчинка досягала шлюбного віку. Матер могли позбавити опіки, якщо вона вдруге виходила заміж за чоловіка, що не був близьким родичем. В незалежному Алжирі суди почали враховувати інтереси дитини. Так, якщо колишня дружина не дозволяє своєму колишньому чоловікові зустрічатись з їх спільною дитиною, стверджуючи, що дитина потребує постійної материної уваги через слабке здоров'я, у такому разі суд в інтересах дитини може поставив вимогу медичного обстеження дитини.

9 червня 1984 р. Національними зборами Алжиру було прийнято Закон № 84–11, проект якого підготувала Урядова комісія, яка стверджувала, що основою для прийняття цього законопроекту є Коран, *сунна* (традиція Пророка), *іжма* (згода), *кійяс* (аналогія), *іжтіхад* (спроба інтерпретації) та *фік* (юриспруденція), згідно чотирьом сунітським школам, а також законодавство з особистого статусу Сирії, Єгипту, Марокко та Тунісу. Вказуючи на своє ісламське походження, цей закон дійсно походить від джерел малікітського толку деяких регіонів. Справді, Кодекс законів про сім'ю 1984 р. можна розглядати як компроміс між традиціоналістами, котрі намагалися повністю відродити *шаріат*, і модерністами, котрі бажали зробити деякі поступки стосовно сучасних соціальних умов.

Деякі положення традиційного малікітського тлумачення було повністю скасовано. Так, стаття 7 Кодексу встановлює шлюбний вік для чоловіків 21 та для жінок 18, але суддя міг зняти вікове обмеження за наявності достатніх підстав або ж у разі необхідності. За малікітським законодавством, шлюб може укладатися у віці і закріплюватися виконанням подружніх обов'язків по досягненні статевої зрілості. При укладенні шлюбу жінка має бути представлена своїм *валі* (опікуном), зазвичай батьком або близьким родичем, у відповідності до малікітського закону. Однак стаття 13 забороняє *валі* укладати шлюб за свою підопічну без її згоди, відміняючи, таким чином, право батька на *іджбар*. Стаття 12 не дозволяє *валі* забороняти своїй підопічній укладати шлюб, якщо вона цього бажає і якщо він для неї вигідний. Однак батько може заборонити перший шлюб своєї дочки, якщо така заборона в її інтересах.

На думку комісії, котра готувала проект закону, питання полігамії викликало чимало протиріч. Комісія дійшла висновку, що полігамія дозволяється Кораном під час війни, стихійних лих, або ж через деякі хвороби або неплідність першої дружини, але за умови, що дружини отримують однаковий статус та ставлення до них. На відміну від попередніх проектів сімейного Кодексу, останній дозволяє полігамію. Однак він накладає певні обмеження на право чоловіка, відповідно до малікітського тлумачення, мати до чотирьох жінок одночасно. Стаття 8 Кодексу дозволяє мати другу дружину, якщо для цього є достатній мотив, якщо чоловік виявляє намір ставитись до дружин однаково та надавати їм однакові умови і після згоди на це першої та решти його дружин. Однак будь-яка дружина може розпочати судовий процес проти чоловіка в разі зради або ж вимагати розлучення при відсутності згоди.

Відповідні права та обов'язки чоловіка та дружини призвели до багатьох суперечок. За Кодексом законів про сім'ю 1984 р., обов'язком чоловіка є утримувати дружину відповідно до своїх можливостей, поки вона не залишає подружньої домівки. Дружина зобов'язана підкорятися чоловікові і виховувати його дітей. Вона має право відвідувати та приймати візити своїх близьких родичів і може вільно розпоряджатися своїм власним майном. Ці положення відповідають малікітському праву. Проект Кодексу законів про сім'ю 1982 р. містив статтю, котра встановлювала право жінки працювати поза подружньою домівкою – таке питання було важливе для модерністів. Однак цей пункт не ввійшов до Кодексу законів про сім'ю 1984 р. на тій підставі, що така умова може бути обумовлена шлюбним контрактом.

Чимало дебатів викликало і питання розлучення. Деякі модерністи наполягали на однаковому праві жінки і чоловіка на розлучення. Однак і проект 1982 р., і Кодекс законів про сім'ю 1984 р. дозволяють тільки чоловікові користатися виключним правом *талаку*, дотримуючись у цьому малікітського мазхабу. Однак розлучення має відбуватися в судовому порядку після трьох–місячного періоду для примирення; і якщо суддя вважає, що чоловік зловживав своїм правом на розлучення, він може призначити компенсацію дружині.

Жінка може вимагати розлучення (*татлік*) від чоловіком при досить обмежених підставах: ненадання коштів на утримання, каліцтво чоловіка або ж відмову ділити з нею ліжко протягом більше ніж чотирьох місяців, тюремне ув'язнення чоловіка терміном більше одного року, відсутність чоловіка протягом більше одного року без достатніх підстав або без коштів на утримання, або законна підстава (така як взяття чоловіком другої дружини) і доведена аморальна поведінка. Однак незрозуміло чи включає ця остання категорія фізичну або моральну жорстокість, котрі інколи являли собою підстави для розлучення за малікітським мазхабом, вживаючи поняття *дарар* (шкоди).

Після розлучення жінка повинна дотримуватись *ідда* (законного періоду очікування) перед тим, як знову вийти заміж; три місяці, або ж три періоди менструального очищення, або ж, у разі вагітності, після народження дитини. Протягом цього часу вона має право на утримання і може залишатися в подружній оселі. Ці положення встановлені у відповідності з малікітським мазхабом.

Кодекс законів про сім'ю 1984 р. надає право опіки над дітьми спершу матері, а потім воно переходить до батька, коли хлопчикам виповнюється 10 років (або 16, якщо жінка вдруге не вийшла заміж). Дівчата залишаються з матір'ю до досягнення шлюбного віку. Якщо мати виходить заміж за чоловіка, який не є близьким родичем, право опіки переходить до батька. Однак, на відміну від малікітського тлумачення, стаття 65 Кодексу встановлює, що при прийнятті рішень про опіку слід враховувати інтереси дитини.

Натомість необхідно зауважити, що проект 1982 р. дозволяв матерям, які опікуються дітьми, залишатися після розлучення в подружній оселі. За традиційним малікітським мазхабом, розлучена жінка не має права залишатись в подружній оселі і мала повертатися до батьківського дому. Але у судовій практиці судді надавали право розлученим жінкам з трьома і більше дітей залишатися в орендованій подружній оселі, відповідно до статті 467 Цивільного кодексу 1975 р. Однак, Кодекс законів про сім'ю 1984 р. вімінив це право, мабуть той факт, що воно не відповідає положенням малікітського мазхабу.

Положення Кодексу законів про сім'ю 1984 р. про *нафака* (утримання) вказують, що чоловік має утримувати свою дружину, починаючи з дати початку виконання шлюбних обов'язків, і своїх дітей до повноліття хлопчиків та до укладення шлюбу дівчатами. Однак, на відміну від малікітського толку, жінка несе відповідальність за утримання дітей, якщо чоловік не є працездатним.

Традиційне мусульманське право цілковито забороняє *табанна* (всиновлення), і проект 1982 р., і Кодекс законів про сім'ю 1984 р. підтримують цю заборону. Однак комісія, що складала проект закону, ввела поняття *кафала* (легальної підтримки) як часткове вирішення для бездітних подружжів, що бажають усиновити дітей. Однак *кафала* має кілька суттєвих обмежень: така дитина не може приймати прізвище батька, що її утримує і ця дитина не має права на фіксовану частку спадщини, хоча утримувач може заповідати їй до одної треті своєї власності. Рідні батьки дитини мають право на вимогу повернення дитини, але лише з її згоди, при досягненні свідомого віку.

Приклади наведених вище судових прецендентів дозволяють нам зробити деякі попередні висновки про застосування Сімейного Кодексу 1984 р., що існує плутанина та невідповідність в рішеннях в таких сферах як: реєстрація шлюбів, полігамні шлюби, розлучення та їх вплив, а також право опікунства над дітьми. Деякі питання неодноразово називалися адвокатами та іншими представниками, такими що заподіюють шкоду жінкам. Наскільки вільна жінка у виборі свого чоловіка, якщо її батько може виступити проти її шлюбу "в її інтересах"? Чи може дружина називатися *нашиза* (непокірлива), якщо вона продовжує працювати за межами дому після заміжжя всупереч бажанням її чоловіка? Чи буде вона нести відповідальність, якщо чоловік розлучиться з нею, і в такий спосіб вона втратить право на компенсацію? Наскільки справедливі до жінок положення закону про розлучення? Зіштовхнувшись із суворою кризою житла в Алжирі, де повинні жити розлучена мати та її діти, якщо вони не можуть більше залишатися в будинку чоловіка? Чи є *кафала* альтернативою усиновленню? [4].

Суди Алжиру дещо поблажливі у своїх рішеннях щодо реєстрації шлюбів згідно традицій минулого. Звичайно вони дають дозвіл на реєстрацію шлюбів *фатіфа* (традиційна весільна церемонія, під час якої цитується вступ *сура* з *Корану*), якщо така весільна церемонія має всі складові елементи законного шлюбу, навіть якщо сторони на момент весілля були неповнолітніми. Проте, суди Алжиру не дозволяють зареєструвати шлюб парам, які до цього жили разом як чоловік і дружина. В справі №680 Меджліс аль–Када аль–Джазір, від 7 січня 1986, суддя відмовив проханню дружини зареєструвати шлюб, тому що не був складений належний контракт, і не відбулися традиційні весільні церемонії. У справі № 1205 з того ж суду від 2 лютого 1986, суддя відмовився зареєструвати шлюб на підставі того, що чотири пред'явлених свідки були не прийнятні. Тільки два підтвердили той факт, що пара жила разом, а тре-

тій не був присутній на церемонії. Суддя ухвалив рішення, що два свідки, що були присутні на фактичній церемонії, були необхідні для підтвердження шлюбу.

Натомість практика вказує на те, що полігамні шлюби досить рідкі в Алжирі, однак такі шлюби частіше зустрічаються в сільській місцевості. Сімейний кодекс 1984 року забороняє полігамію, однак дозволяє, за досить серйозних причинах: безплідність дружини або її невиліковна хвороба.

Переважна більшість справ розглядувані судами стосується розлучень та їх наслідків. Більшість з розлучень ініційовані чоловіками, яким Сімейний Кодекс 1984 року гарантує абсолютне право на розлучення, але суддя може присудити компенсацію збитків дружині, якщо їй була заподіяна будь-яка шкода (*дарар)*.

Поняття "провини" нині відіграє серйозну роль у винесенні рішення алжирськими судами, в основному для визначення, чи має дружина право на компенсацію збитків. Навіть якщо багато чоловіків намагалися довести, що розлучення відбулося з вини їхньої дружини, на практиці суд вирішував, що розлучення відбулося з вини чоловіка. У 98% розглядуваних справ, в яких чоловіки просили розлучення, або оскаржували рішення, в якому говорилося, що розлучення відбулося з їхньої вини, встановлювалася провина чоловіка.

Багато чоловіків виправдували свою вимогу розлучення тим, що дружини відмовлялися від виконання своїх подружніх обов'язків, (закріплено статтею 39 Сімейного Кодексу). Досить часто зустрічаються скарга на те, що дружина залишила подружній будинок або працювала за його межами без дозволу чоловіка. У відповідь на обвинувачення чоловіка, дружини часто скаржилися на те, що чоловіки зневажали ними або дітьми, або били їх, або виганяли зі свого будинку.

Так, у справі №84 з Меджліс аль–Када аль–Каліма (Перший Апеляційний Суд Каліми) суддя відмовив проханню чоловіка про розлучення. Причиною відмови було те, що дружина знаходилася на 4–ому місяці вагітності, і розлучення було не в інтересах дитини. Таке рішення здається некоректним застосуванням норм Сімейного Кодексу, оскільки чоловік володіє абсолютним правом на розлучення.

Сума компенсації дружині при розлученні коливалася від 500 динар до 20 000 динар у 48 процесах з розлучення [1]. Таке відшкодування насправді не є великою сумою грошей, особливо тому, що після розлучення чоловік залишається в будинку. Для того, щоб вдержати чоловіків від спонтанних розлучень, судам слід було б збільшувати суму компенсацій, яка підлягала сплаті жінці.

Деякі адвокати відзначали, що випадки, коли дружини просили розлучення, були рідкістю, оскільки якщо дружина ініціювала розлучення, то її позбавляли компенсації та опікунства над дітьми. Тому було дивно знайти чимало випадків, коли дружини просили розлучення відповідно до статті 53 Кодексу. У більшості випадків була дана згода на розлучення, у меншій кількості випадків була отримана відмова, а в декількох інших призначався уповноважений для розслідування скарг дружини. В усіх тринадцятьох розлученнях проголошувалася провина чоловіка.

Кодекс законів про сім'ю 1984 р. закріплює норму, що при вирішенні питання про опікунство слід враховувати інтереси дитини. Однак з вивчення зразків судових справ очевидно, що суди не завжди враховують інтереси дитини. В більшості випадків опікунство автоматично передається матері. Однак якщо суд вважає, що мати стала причиною розлучення, опікунство може бути передане батькові. У справі № 2205/98, Меджліс аль–Када аль–Джазір, 11 лютого 1998 р., суд передав опікунство батькові, оскільки мати залишила подружню оселю.

Виходячи з усього вище зазначено може прийти до таких висновків, що Сімейний Кодекс 1984 р. був націлений на вирішення спірних питань в області сімейного права. Однак, деякі важливі соціальні та юридичні проблеми залишилися невирішеними, тому що вони впливали на статус жінок в шлюбі та у суспільстві в цілому. Національний Союз Жінок Алжиру проводив компанію з деяких питань, а саме вони виступали проти полігамних шлюбів, а також за право жінки працювати поза домом після заміжжя. Як виявилося, прийнятий Закон підтримував традиційне бачення жінки в суспільстві і родині, що не завжди могло збігатися із соціальною дійсністю.

Право жінок на працю було встановлено в Статті 39 Конституції 1963 року. Багато жінок в Алжирі володіли такими шляхетними професіями як адвокат, лікар, вчитель, медсестра, льотчик. Проте, залишається неясним, чи повинна жінка відмовитися від своєї роботи, якщо того вимагає чоловік, або повинна вважатися *нашіза*, і в такий спосіб втратити своє право на утримування. Заборона, яка міститься в законі, на право жінки на подружній будинок після розлучення, поставив ряд розлучних жінок в досить скрутне становище. Іноді їм навіть приходилося відмовлятися від права опікунства, оскільки вони не могли забезпечити дітям пристойне житло. А якщо чоловік користався своїм одноосібним правом на розлучення без вагомої причини, то такий тягар нести вдвічі тяжче.

Інша проблемою, яка викликає стурбованість, є діти, народжені поза шлюбом. Така проблема є досить серйозною, тому що на жінок, які "зганьбили" родину, народивши позашлюбну дитину, накладаються жорстокі соціальні санкції. Ця тема здебільшого залишається під забороною. Виявляється, що такі діти, народжені від незаміжніх матерів, звичайно виховуються в дитячих будинках. Іноді бездітні пари піклуються про їх на умовах *кафала*. Однак, положення закону про *кафала* не дають достатнього рішення проблеми незаконнонароджених дітей позбавлених батьківського піклування. Згідно з цими статтями природним батькам дозволяється повертати собі дитину, а покинутим дітям забороняється брати ім'я опікуна. Це останнє положення увічнює соціальну ганьбу, як дітей позбавлених батьківського піклування, так і бездітних пар, які бажають піклуватися про них, як про своїх власних дітей. Відомий дослідник у цій галузі Хелен Вандевеледе припускає, що при відсутності більш прийнятного рішення, багато бездітних пар будуть змушені усиновляти дітей–сиріт та дітей позбавлених батьківського піклування таємно, підробляючи свідоцтво про народження.

У спробі заповнити юридичний вакуум в питаннях сімейного права та покласти край безлічі різних думок в аспектах права, Сімейний Кодекс 1984 являє собою серйозний перший крок. Однак, оскільки він ігнорує деякі основні розбіжності між традиційним малікітським баченням родини, і статусом жінок, а також мінливою роллю жінки в суспільстві в незалежному Алжирі, то цей кодекс не береться до уваги в деяких ключових сферах соціального життя. У майбутньому, можливо, знадобиться внесення поправок для роз'яснення важливих питань шлюбу, полігамного шлюбу та права жінки на працю поза оселі та сім'ї.

1. Див. A. Christelow, Muslim Law courts and the Colonial State in Algeria (Pricenton, 1985) і там же "Judgements et arrets sur le droit de la famille", Revue Algerienne, 5 (1968), 1193–244; 2. Див. C.Bontemps, "L'influence francaise dans le project de la code de la familie algerienne', Revue Algerienne, 19 (1982), 625–45; 3. Див. M. Issad "Le role du juge et la volonte des parties dans la rapture du lien conjugal" Revue Algerienne 5 (168), 1065–90; 4. Див. H. Vandevelde, "Quelqes remarques sur la nature et la fonction du droit a propos de l'article 46 du code de la famille", – Institut du droit d'Oran, (1996).

Надійшла до редколегії 11.05.06

В. Москалюк, канд. пед. наук, СНУ ім. Володимира Даля

СВІТОГЛЯДНІ ЗАСАДИ МОВИ У ДІАЛЕКТИЦІ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

У статті досліджується мова як цілісний естетичний об'єкт, розглядаються раціоналістичні та ірраціоналістичні погляди на сутність мови, простежується здатність мови описувати формальні структури екзистенціальності буття як потоку людської свідомості, розглядається екзистенціальна структура мови. Підіймається проблема сенсу і чинників енергії слова, пізнання світу через безпосереднє його спостерігання завдяки "цілокупності мови". Стаття доводить безумовність та надситуативність мови як основи смислотворної активності реальної людської свідомості.

Language as integral aesthetic object is investigated in this article; rational and irrational viewes at the essence of language are also considered in it. The ability of language to show formal structures of existentiality essence as stream of the human consciousness is shown here and existential structure of language is considered by the author in detail. The problem of sense and factors which cause existence of the word energy is raised. Cognition of the world trough its immediate observation due to the integrity of language is touched upon. The article proves certainty and language as being over the situation as the basis of sense creative activity of real human consciousness.

Протиставлення раціоналістичного й ірраціоналістичного поглядів на сутність мови набуває особливої гостроти. Прихильники раціоналістичних поглядів Е.Сепір, Р.Якобсон, К.Поппер та інші виказують абсолютну довіру мові, її експресивній силі і здатності позначувати реальність. Це може означати, що Невисловленного (світу смислів, що знаходяться поза свідомістю і мовним вираженням), взагалі не існує. Однак більшість дослідників відносяться досить стримано до можливостей мови повно відображати реальність.

М.Хайдеггер відзначав, що роками шукав відповідне його думкам словесне вираження, в результаті так і не знайшовши його [1]. Згідно з М.Хайдеггером, про людину можна судити: "вона є" – тільки тому, що її людська сутність полягає у мові. "Dasein"– є людина, оскільки вона віддана у розпорядження мови і користується нею (мовою) для того, щоб говорити на ній [2]. Саме буття іменується "екзістенцією". За Хайдегером, буття завжди розуміє себе, виходячи з власної екзістенції, з можливості бути для самого себе, або не бути самим собою. Екзістенціальність буття забезпечується саме мовою, завдяки якій "Dasein" володіє власними багатими можливостями саморозкриття. "Мова – є значиме членування ... зрозумілості буття в – світі". (Пер. авт.) [3]. "Dasein" має мову і проявляє себе як мовне суще. "Dasein" користується мовою для пояснення сутності речей, тим самим дозволяє побачити і зрозуміти дану сутність за допомогою здатності мови описувати формальні структури екзістенції буття як потік свідомості. "Dasein" крізь призму внутрішнього світу, означеного мовою, відбиває мовну картину власної екзістенції. Пошук істини буття здійснюється М.Хайдеггером через мову, якою він прояснює сутність "Dasein", оскільки останнє коріниться в екзістенціальній структурі мови. "Розташована зрозумілість буття – в – світі вимовляє себе як мовлення. Значуще ціле зрозумілості бере слово. До значень приростають слова ... Як екзістенціальний устрій розімкненості присутності мовлення конститутивне для його екзістенції." (Пер. авт.) [3]. Філософ стверджує, що "Dasein" постійно знаходиться на шляху до мови, до сутності буття, яке усвідомлюється нами за її допомогою і безпосередньою участю. Сутність мови проголошується М.Хайдеггером як мова сутності. Лише мова своїми власними засобами здатна виявити свою сутність. Носієм мовної сутності є людина як втілення вічного космосу і тимчасової екзістенції, людина належить мовній сутності, підпорядкована їй. Саме завдяки диалектиці космічного і екзістенціального у мові, людство орієнтується на пошук головного сенсу життя людини в епоху краху усіх традиційних цінностей, утрачення авторитету Божественного.

Екзістенціальність мови дає підгрунтям її космічності і як результат, – постійне намагання мови наблизитись до Абсолютного як творчої основи світу. Екзістенція мови позначує екзістенцію людини, її буття і відношення до цього буття. Питання про сенс і чинники буття енергії слова (або, за термінологією М.Хайдеггера, "екзістенції") становлять потужне сингулярне ядро самовизначення людини як єдиної істоти, що наділена Божественним даром мовлення. Екзістенціальність мови, що відбиває замкненість людського існування, разом з тим містить паростки всезагального, неосяжного, космічного і в цьому діалектичному поєднанні – феноменальність мови як явища людського буття. (Хоча саме питання про сенс цього буття принципово не може бути сформульованим, оскільки "чистий феномен" або смисл буття не підкоряється остаточному проясненню.). У слові проглядає побудова всього світу, який також, як і слово, поєднує в собі космічне і екзістенціальне. Людська думка намагається вловити, усвідомити і втілити у слові те докорінне, основоположне, що притаманне світобудові, частиною якої є людина. Мовою, словом ми осмислюємо живий простір людської діяльності, знаходимо в ньому своє "коло-центр", свою "середину" (М.Хайдеггер), яка відповідає сутності екзістенції, існування людини на цій землі. Людське існування у корінному своєму смислі – це саме залишення, вихід з самого себе: латинське слово "екс–сістенція", тобто існування, означає "стояння зовні". Тобто самою екзістенціанальністю свого буття, його мовною реальністю, людина стає причетною до вічності космосу. Екзістенціональне у мові – це висловлене, вже існуюче; космічне – те, що знаходиться до часу поза гранню усвідомлення – тобто у Невимовленому, але тому, що рано чи пізно прорве споконвічні німі глибини космосу й перейде у екзістенціальне, покладе початок своєму земному існуванню.

У екзістенціанальності і космічності мови ми маємо змогу спостерігати знамените Хайдеггерівське коло: слово приходить до земного існування з космосу і, у постійному шуканні глибинних смислів буття, посилається людиною у космос. Як справедливо наголошував Г.Гадамер, "мова неминуче відсилає за власні межі себе саму, вказуючи на кордони мовної форми вираження." (Пер. авт.) [4]. Інакше кажучи, людське слово невмолимо й непередбачено пробуджує смисли космічного, невимовленого, і саме завдяки цьому, перед людством у новому, небаченому світі постає воно саме і все, що його оточує.

Г.Гадамер зауважує, що мова "дійсно розкриває наше відношення до світу у його цілісності". (Пер. авт.) [5], робить видимою ту реальність, "котра підіймається НАД (виділено В.М.) свідомістю кожної окремої людини". (Пер. авт.) [5]. Отже, мова, що перебуває у постійному борінні, діалектиці космічного і екзістенціального, сягає за межі чистої екзістенції і прориває ться до Абсолютних смислів космосу. Г.Гадамер підтверджує можливість пізнання світу через безпосереднє його спосте-

© В. Москалюк, 2006

рігання завдяки "цілокупності мови". Людина як мовленнєва істота, як "духовна монада" Г.Лейбніца постійно знаходиться у намаганні найповнішого сприйняття оточуючої реальності саме тому, що вона такою створена. Г.Гадамер писав, що сказане (екзістенціальне – В.М.) ми розуміємо лише тому, що воно знаходиться "у смисловій єдності з безкінечністю не–сказаного" (космічного – В.М.) (Пер. авт.) [5]. Філософ доводить, що не лише світ є світом., оскільки висловлений у мові, а істинне буття мови полягає у тому, що в ній відображується світ, тобто у земній екзістенції відбивається космічне. Г.Гадамер розрізнює поняття "світ welt" і "Umwelt" – оточуючий світ, середовище, трактуючи "welt" як світ омовлений, людський, а "Umwelt" як усі живі істоти. (Пер. авт.) [5], підкреслюючи тим самим виключність олюдненого, омовленого світу і величезне призначення людини як єдиної у Всесвіті мовленнєвої істоти. Саме слово, згідно філософії Стародавньої Греції, упорядковує буття, надає космосу осмисленолсті й цілісності. Таким чином, слово приносить у земну екзістенцію порядок та гармонійність космосу, у той час як сам космос набуває свідомості екзістенції завдяки слову. Енергію космосу мова умовлює, вміщує в імманентно словесне, мовне буття, адже "Відкрити чуже... означає... почути те, що нам говорять". (Пер. авт.) [4]. Космічне, яке містить мова, набуваючи означення, озвучення, інтегрує над'індивідуальні смисли екзістенції. Саме завдяки діалектичній єдності космічного і екзістенціального у мові, людство має досить цілісну картину емоційно-обжитої світобудови. Здатність висловити, визначити навколишнє і, разом з тим, неспроможність, безсилля перед змогою передати мовою складні переплетіння екзістенції, незбагнена таїна космосу – можливо, і є умовою існування мовного феномену. Тільки разом, у соборності, у нерозривній єдності космічного і екзістенціального, мова слугує високим смислам існування людини; саме в цьому полягає таїнство денотативного, тобто зверненого до того, що позначається, – змісту мови.

Якщо розуміти знак, як те, чим він не є, те, що не передає глибинної сутності означуваного, то мова, яка є семантичним (знаковим) явищем, жертвує своїм наявним буттям заради наявності тут і тепер – екзістенції, і в цьому полягає найперша онтологічність мовного знаку. Знак має тенденцію постійного намагання відхилитись від установленої норми у висловленні таїнства надсмислового, космічного, подолання дистанції між дійсністю і смислом. Діалектика космічного і екзістенціального мови робить можливою її безумовність і надситуативність. Якщо розглядати все навколишнє як світ знаків, котрі знаходяться на порозі людского сприйняття, то мова, слово як знакова система, без усякого дозволу захоплюють наше світосприйняття, здійснюють безжальну експансію людського світовідчуття і можливо саме тут криються витоки великої влади слова над людиною.

Найменування, слово, вислів являють собою, так би мовити, перший фільтр, крізь який проціжується індивідуально-неповторний зміст нашого сприйняття у перетворенні його на суспільно-усвідомлений зміст. Космічне і екзістенціальне поєднують у мові об'єкт і суб'єкт, тим самим підкреслюючи її феноменальність як явища буття. Космічне та екзістенціальне у мові – це своєрідна точка зустрічі, перехрещення смислотворної активності реальної людської свідомості й найвищими космічними надсмислами. Отже, слово з'являється у протистоянні хаосу як нашаровування на небуття різного роду мовних кордонів, побудованих діяльністю людини.

Діалектику космічного і екзістенціального у мові можна розглядати як діалектику сказаного і несказаного, де сказане являє собою суму різнобічних мовленнєвих утворень, а несказане створює необхідну для здійснення цих утворень порожнечу, з якої й народжується сама можливість мовної репрезентації як деякої смислової визначеності і завершеності. Діалектика сказаного і несказаного приводить до своєрідної конфронтації між зовнішньою, доступною для спостереження оболонкою мови і її внутрішньою багаторівневою організацією, тобто ця діалектика дозволяє нам констатувати класичне протиставлення форми і змісту мови як цілісного естетичного об'єкту. Рівень космічного і екзістенціального у мові може визначатись через переплетіння, перехрещення смислу, що протистоїть хаосу, і самою знаковою матерією мови. Проте, з точки зору реального процесу омовлення, осмислення навколишньої дійсності, ці моменти є практично невловимими і потребують постійної актуалізації, констатації мови як цілого, що дозволяє розглядати її в якості своєрідного поля напруги між матеріалом і смислом, а саму цю напругу – як взаємодію космічного і екзістенціального. Слово є осереддям позазнакового акту трансценденції і означеної форми. За висловом Ф.Ніцше слово "...намагається вийти за межі дійсності і подати саму ідею, яка лежить в основі псевдореальності". (Пер. авт.) [6].

У космічній упорядкованості світобудови, яка певною мірою підкорюється законам логіки, існує те, що не може бути репрезентоване за допомогою логічних пропозицій, не може бути показане, "маніфестоване" у мові; те, що є недоступним для логіки з її жорсткими обмеженими правилами. "Чудо фактуальності" (Л.Вітгенштейн) – це феномен, котрий неможливо вмістити у словах, це те надсмислове, можливо надлогічне, що просвічує ПОЗА мовною тканиною і не може бути раціоналізоване за її допомогою. Екзістенціальність мови – це мова діюча, актуальна, емпірична; космічність мови – це її піднесеність, дорівненість самій собі, потенціальність, трансцендентальність. Мова у своїй екзістенціальності піддається аналізу, трансформуючись при цьому в об'єктивний світ, висловлений фактуально. Космічність мови – у її немислимості і неосмисленості, химеричності і незбагненності, здатності переступити власні початкові догми. В екзістенції одиничного земного мови нам дане водночас і щось спільне, космічне. У діалектиці космічного і екзістенціального мови виражений безпосередній зв'язок земних процесів з космічними, поривання відбити саме земне існування у Космосі. Мова є утворенням земної екзістенції, вона, як явище, нерозривно пов'язана з нашою планетою, з її просторово-часовими структурами і разом з тим, мова є матеріальним проявом космічного впливу надсвідомості і абсолютного розуму. Мова виступає як активний свідомий фактор оточуючої дійсності, вона вступає у своєрідну боротьбу, подолання екзістенціального простору, безпосередньо впливає на нього.

Мова змінює і олюднює природу, результати мовної діяльності воістину велетенські, вона є фундаментом соціального життя суспільства. Космічний дух мови – це її екзістенціальна вивільненість, здатність відірватись від суто предметного, розумового. Мова як справжній "Дім Буття" володіє оточуючим світом, який ніколи цілком не може бути вичерпаним нашим пізнанням. Отже, людське пізнання, відбите у екзістенціальності мови, по своєму багатству постійно відстає від оточуючого космічного середовища. З іншого боку, мова є спроможною збагачувати цю дійсність у будь-якому напрямку, перетворюючи одну річ на іншу, відкриваючи неусвідомлювані нами до цієї пори якості екзістенції. Оточуюче середовище тварин являє собою не що інше, як суб'єкти-

вний додаток світу. Світ людини є об'єктивним, предметним саме тому, що він омовлений і завдяки цьому він і становить той світ, що визначає людське буття. Мова відкриває людині світ і саме завдяки цій обставині, ми можемо дозволити собі порівняння живих істот взагалі і людини зокрема: тварини мають оточуюче середовище, людина – має світ. Людина здатна споглядати дані їй явища дійсності; однак для того, щоб ці явища утримувати і фіксувати, вона повинна бути наділеною особливим даром, що вирізнює її серед інших живих істот – даром мовлення, бо мова є єдиним інструментом збереження тієї інформаційної "картини світу", яку спостерігає і творить людина.

Діалектика космічного і екзістенціального у мові полягає в тому, що мова дійсно є продуктом людського мислення і пізнання: в ній фіксуються результати пізнавальної діяльності специфічно людського мислення, абстрагуюча діяльність якого, об'єктивована у мові, створює новітні абстрактні поняття, мета–поняття. Мова є тим необхідним засобом здійснення і екзістенції абстрактного, узагальненого мислення і раціональної сходини людського пізнання, спрямованого на об'єктивну дійсність, людське суспільство, саме мислення людини, її пізнання. Завдяки діалектично-суперечливій єдності космічного і екзістенціального у мові, вона виступає як самостійне явище, з притаманними йому власними внутрішніми законами організації і розвитку. Через вербальні образи і мовні моделі для людини відбувається, розширюється екзістенціальність світу, осмислення реальності.

Оскільки мова – це трансцендентна сутність, яка не може бути остаточно пізнаною, – доступ до неї закритий, про неї нічого не можна сказати, якщо вона сама про себе не скаже. Космічність і екзістенціальність мови полягає в тому, що ніяка наука не в змозі пояснити її сутності, тому мова сама, властивими їй засобами, висловлює цю сутність, виявляє її. Людина – породження Космосу і екзістенції, не може повністю осмислити явище мови, тому що "мовна сутність" знаходиться, за М.Хайдеггером, в нас самих, ми "належимо їй", відносимось до неї. Так відбувається система "космос – людина –екзістенція – мова", в якій усі чинники взаємообумовлені і взаємопідпорядковані. Якщо ми спробуємо вилучити хоча б одну зі складових цієї системи, – вона втрачає свій первісний сенс і руйнується. Мова як феномен укорінена в екзістенціальній конституції виявлення буття. Космічність мови виявляється у тому, що вона "починає говорити" саме тоді, коли ми не знаходимо відповідного слова, аби висловити те, що нас вразило, захопило, схвилювало до глибини душі.

Діалектика космічного і екзістенціального мови у недоторканості її скарбниці, те, що приховане у її глибинах, це велика таїна слова. Мова, як і істина, є водночас і відкритою і прихованою, ось чому людство постійно знаходиться на шляху до мови, до сутності буття. Екзістенціальність мови – це її укоріненість у життєвому почутті людини, космічність мови – пластична картина емоційнообжитої світобудови. У самій буттєвості існування мови – її екзістенціальність, неекзістенціальність мови – це її неіснування, зникнення. У слові енергія космосу перетворюється на енергію земну, екзістенціальну, бо мова являє собою як частину, так і ціле: з одного боку, мова є частиною цілого олюдненого світу, який у свою чергу є частиною Космосу; з іншого – мова існує і розвивається як цілісна система. Мова – це певна функція олюдненого світу, котра найтіснішим чином матеріально і енергетично з цим світом пов'язана, більше того, вона виступає як могутня визначальна сила екзістенції нашого світу. Замкненість мовної системи, її ізольованість, автономність, здатність до самоорганізації дозволяє нам досліджувати мову як цілісність, як діалектичну єдність космічного і екзістенціального. У космічності мови закладена інформація, необхідна для створення наступного рівня структурної ієрархії мовної екзістенції.

Не зважаючи на те, що мова, як ми вже відзначали, є діалектичною єдністю космічного і екзістенціального, чи маємо ми підставу розглядати космічне і екзістенціальне мови лише як складові частини її цілокупності? Вважаю, що мова як надзвичайно високоорганізоване утворення, складається не з частин, сегменнтів, а з цілісних систем, тому необхідно досліджувати її не в якості співвідношення космічного і екзістенціального, а як найвищу цілокупність: цілісність космічного і цілісність екзістенціального, які у своїй сумі й дають нам змогу спостерігати мовний феномен. Початковим моментом при характеризуванні мовного факту є не стільки його зовнішнє відношення, скільки внутрішня сутність, будь-який факт мови повинен розглядатись з боку його зв'язку з відповідним фактом свідосості, адже саме в цьому полягає внутрішня сутність мовних конструкцій, їх екзістенція. Космічне і екзістенціальне у мові являє собою діалектичну взаємодію загального і особливого, абстрактного і конкретного, абсолютного і відносного.

Таким чином, мова являє собою функціональну матеріальну систему семіотичного або знакового характеру, функціонування якої у формі мовлення "подається нам як співвідношення ідеального і матеріального". (Пер. авт.) [7]. "Світ членоподільний, як членоподільне Слово, яке викликало його до життя ". (Пер. авт.) [8]. Саме у членоподільності слова, мови – відбиток її космічного і екзістенціального початків, їх діалектична єдність. Людина займає виключне місце у світобудові тому, що разом з нею виникли вищі форми у розвитку світу – думка, свідомість, духовність, котрі сприймаються нами саме через слово, завдяки своїй омовленості. До появи людини з її унікальною здатністю до омовленого мислення, світ був роз'єднаним і ця роз'єднаність постійно підсилювалась. Людина через свою діяльність здійснила й продовжує здійснювати вищий синтез усього існуючого, створюючи тим самим вищу сферу – сферу людського духу, яку Тейяр де Шарден наіменував "мислящим пластом Землі". Оскільки думка невідділима від слова, все, що можна знайти в думці, належить шукати і у слові. Слово міфологізує космос, воно є самовиявленням світу.

Слово – не що інше, як реалізація ідеї, первісного смислу, який з'явився до самого слова. Слово не просто об'єднує людей у людство, воно є втіленням енергії світу, спробою відображення самої суті всесвіту, його екзістенції. У мові відбивається універсальна закономірність світу як цілого, структура і закономірність процесу пізнання, відношення суб'єктивного і об'єктивного у їх екзістенціальності. Мовлення – один зі шляхів, а можливо і єдиний шлях пізнання законів природних і соціальних явищ. Саме у мові відображуються відношення окремого (індивідуального), істотного (екзістенціального), загального (універсального). Структурна і функціональна єдність, цілісність космічного і екзістенціального у мові визначається специфічним типом її організації, котрий не зустрічається у будь-яких інших утвореннях. Мові як явищу притаманний динамічний характер, вона знаходиться у безперервному процесі розвитку, являючись яскравим відображенням космічного і екзістенціального, втілюючи в собі прозріння у мікрокосмі людського "я"– макрокосм Всесвіту.

Єдність екзістенціального і космічного мови – у її спроможності відбивати світову необмеженість, перетворювати швидкоплинне на позачасове, нетлінне, вічне.

Слово, подібно космічним світилам, випромінює мовну енергію, що міститься в ньому і, разом з тим, збирає, акумулює її. Космічне і екзістенціальне у мові – це її невпинний коловоротний рух від центру і до центру, словом поєднуються часи і саме через слово людство наближується до вічності. Смисл, що несе в собі мова, слово, вилучається з нескінченної безлічі розсіяних смислів і за допомогою смислів складових частин, відбувається побудова смислу складового цілого.

У складному процесі народження мови К. Леві–Строс виділяє дві стадії, на першій з яких ще "ніщо не мало смислу", а на другій – "все стало осмисленим" [9]. Саме через слово світ одразу став значущим, екзістенціальним. "...будь-яке дійсне, вичерпне пізнання... полягає в тому, що ми знаходимо і констатуємо нескінченне у скінченному, вічне – у скороминущому," – писав Ф.Енгельс (Пер. авт.) [10]. Це твердження Ф.Енгельса містить у собі ідею про те, що людське пізнання, котре базується перш за все на мовленнєвій діяльності, намагається осягнути цілісність і частковість світобудови і мова виступає у цьому процессі на фундаментальному рівні – вічної і нескінченної субстанції, без якої людство не могло б ні виникнути, ні існувати, ні рухатись у своєму розвитку.

У мові як діалектичній єдності космічного і екзістенціального вміщена цілісність усіх явищ буття, цілокупність їхнього синтезу. Мова моделює світ, головними характеристиками якого є простір і час. Відношення просторово-часової характеристики "чистого" об'єкта до просторово-часової природи мовної моделі багато в чому визначає сутність і цінність останньої. Сама мова усвідомлюється нами як певна первинна (космічна) сутність, котра одержує матеріальне іншобуття (екзістенціальність) у слові. Попри всю різноманітність аспектів і наукових підходів у дослідженні даної проблеми, превалює загальна тенденція первинності мови над словом: слово народжується мовою. У самій діалектиці космічного і екзістенціального мови криється постійна регенерація нових смислів, тобто мова – є активною ланкою формування і оформлення певної константної інформації Всесвіту. Мову можна уподібнити до мислячого улаштуавання, котре водночас є і генератором думки і її транслятором. Гра смислів, якої набуває мовлення у своїй екзістенціальності, рух між різноманітними структурними упорядкуваннями збагачують її більшими смисловими можливостями. При цьому певне фонове кодування мови, що до пори має неусвідомлений характер, набуває усвідомленої значущості. Сполучення непоєднуваного – космічної вічності з її відсутністю ознак вимірності, із земним, екзістенціальним, що підкоряється жорстким часовим і просторовим кордонам, активізує несподівані мовні аспекти, у яких сама вічність постає як невимірна низка вимірних відрізків часу (вічність, наповнена мовою, омовлена вічність).

1. *Хайдеггер М.* Время и бытие. Статьи и выступления. – М., 1933; 2. *Heidegger M.* Sein und Zeit. – Tubingen, 1980; 3. *Хайдеггер М.* Бытие и время. – СПБ, 2002; 4. *Гадамер Г.* Актуальность прекрасного. – М., 1991; 5. *Гадамер Г.* Истина и метод. – М., 1988; 6. *Ницше Фр.* Рождение трагедии. – М., 2001; 7. *Слюсарева Н.А.* Критический анализ проблем внутренней лингвистики в концепции Ф. де Соссюра. Автореф. докт. дисс. – М., 1970; 8. *Аверинцев С.С.* Поэтика ранневизантийской литературы. – М., 1977; 9. *Levi–Strauss C.* Introduction a Goeuvre de Marsel Mauss. – In: Mauss M. Sociogie et autropologie, p. XVII; 10. *Маркс К., Энгельс Фр.* Диалектика природы // Соч. Изд–е 2–ое. Т. 20. – М., 1961.

Надійшла до редколегії 01.03.06

Т.В. Мотренко, проф.

ІСТОРИЗМ І ДІАЛЕКТИКА В ФІЛОСОФІЇ ВСЕЄДНОСТІ ВОЛОДИМИРА СОЛОВЙОВА: СУТНІСТЬ І ВИТОКИ

У статті розглядається гегелівський вплив на творчість В.Соловйова.

In article Gegel's influence on V.Solovjov's creativity is considered.

Інтерес нинішніх українських і російських мислителів до наукової спадщини Володимира Соловйова навряд чи потребує спеціального пояснення. Вплив його ідей на подальший розвиток не тільки російської та української, а й світової філософської думки був настільки значним, що його не могли ігнорувати навіть у сумнозвісні часи марксистсько-ленінського ідеологічного тоталітаризму.

Для української громадськості це ім'я становить інтерес ще й з огляду на походження творця філософії всеєдності. За свідченням о. Петра Голинського, який досліджував родовід Ф.М.Достоєвського і В.С.Соловйова, "з дна цих обох, Божим Провидінням таким багатством геніяльности обдарованих істот визирає наша українська душа, з усіма її добрими прикметами та поганими нахилами" [1]. Як зазначає Н.Д.Полонська–Василенко, "не викликає сумніву походження його [В.С.Соловйова. – *Т.М.*] від роду Сковороди по матері, походив він з українського роду й по батьківській лінії" [2].

Однак у радянські часи філософський доробок В.Соловйова висвітлювався здебільшого у негативістському ракурсі, – так вимагав партійно-класовий підхід до мислителів минулого, який нібито забезпечував глибину й об'єктивність, а насправді вів до поверхового, однобічного і, врешті–решт, спотвореного тлумачення його світоглядних та методологічних засад. Як наслідок, чимало питань, які стосувались філософських поглядів В.Соловйова, не отримали належного висвітлення. До їх числа належить питання про гегелівський вплив на формування філософії всеєдності, зокрема на її історизм і діалектику. Варто зазначити, що у марксистській літературі ці суттєві риси філософського мислення В.Соловйова або взагалі замовчувалися, або розглядалися лише побіжно, а отже, про серйозне дослідження стосунків творця філософії всеєдності з Гегелем у цих питаннях не могло бути й мови. У цьому зв'язку наведемо такий красномовний факт: у статтях в "Философской энциклопедии" і "Философском энциклопедическом словаре", присвячених В.С.Соловйову, ім'я Гегеля взагалі не згадується.

Це тим більше викликає здивування, якщо взяти до уваги, що про вищезгадані стосунки багато писали й дискутували представники російського філософсько-релігійного Ренесансу кінця XIX – початку XX ст. Причому слід підкреслити, що в гострих суперечках з цього приводу в їх середовищі йшлося не про наявність гегелівських впливів у поглядах В.Соловйова (цей факт у жодного з них сумніву не викликав), а про їх ступінь і характер, інакше кажучи, про те, чи був В.Соловйов у цих питаннях простим епігоном Гегеля і як саме – позитивно чи негативно – відобразились гегелівські запозичення на його власних філософських пошуках.

© Т.В. Мотренко, 2006

Зауважимо, що у цих суперечках гору брала негативістська точка зору: вищезгадані мислителі по суті одностайно відносили гегелівський "діалектичний схематизм" у В.Соловйова до числа "прикрих витрат" його системи. На нашу думку, це свідчить про те, що спір щодо місця і ролі гегелівської філософії у становленні і розвитку філософії всеєдності далеко не закінчений, а саме це питання ще потребує поглибленого вивчення.

Спробуємо з'ясувати, наскільки великі згадані "витрати" і чи зіставні вони з позитивними результатами, досягнутими В.Соловйовим за допомогою діалектичного конструювання? На наш погляд, і не настільки великі, і абсолютно незіставні. Дуже рідко В.Соловйова вдається викрити у свідомому підпорядкуванні розумового матеріалу тій або іншій діалектичній схемі і вже тим більше в свідомому слідуванні схемам гегелівським. Схильність В.Соловйова до "трихотомій" і невиправдана любов до числа "3" теж оцінювалася не завжди справедливо. Адже троїстість, тріадичність і трихотомічність – зовсім не гегелівські винаходи, некритично взяті на озброєння В.Соловйовим. З часів Прокла "трихотомія" – це стійка процедура діалектичного аналізу поняття, яке саморозвивається, і її усталеність у діалектичній традиції від неоплатоніків до Гегеля лише свідчила про її глибокий об'єктивний зміст, що перетворює її в могутній пізнавальний засіб. Не можна бути діалектиком "частково". І очікувати, щоб В.Соловйов, свідомо прагнучи до діалектичого розгортання понять, відмовився від історично вироблених діалектичних процедур, з метою уникнути "зловживань" ними, було б, щонайменше, наївно. Тим більше, що, ще раз повторимо, самі "зловживання", про масштаби яких можна сперечатися, абсолютно незіставні з головним результатом його діалектичних зусиль – стрункою системою, що являє собою зразок внутрішньої логічності і зовнішньої досконалості. Досвід В.Соловйова дуже цінний як для російської філософії, так і для філософських течій, що оголошують себе містичними. Його система показала, як глибоко містичне вчення, що визнає значимість усіх форм духовного досвіду, може бути, однак, викладене в ясній, діалектичній формі. Надрозумність містичного досвіду часто підмінюється нерозумністю, а іноді і дорозумністю. Діалектичний схематизм не "задушив", як висловився М.Бердяєв, містичних інтуїцій В.Соловйова, а надав їм відповідної розуму форми, зробивши доступними для загальнолюдського розуміння і завдяки цьому зберіг їх для філософії. Тому що філософствування – це не молитовний екстаз, а осягнення світу думкою. Філософія була для В.Соловйова,– поета і духовидця,– далеко не єдиним способом бачення світу. Але він дуже чутливо вловлював межі між різними формоутвореннями духу. І там, де на зміну голосу пророка і поета в ньому роздавався голос філософа, він починав говорити на мові, що личила філософу,– мові понять. Про те, що являє собою ця мова і який тип логіки повинен стати органоном філософського пізнання, сам В.Соловйов висловився гранично ясно.

Втім, надамо слово самому творцю філософії всеєдності. У роботі "Філософські начала цілісного знання", написаній в 1877 році, тобто в період, на який частіше всього і відносяться докори в прихильності філософа гегелівському схематизму, В.Соловйов у систематичній формі викладає суть своїх філософських поглядів, які у багатьох своїх основних рисах і в майбутньому не зазнали ніяких змін. У цій же роботі В.Соловйов, немов провіщаючи майбутні непорозуміння в інтерпретаціях його діалектики, формулює її власне розуміння, зіставляючи його з гегелівським.

Проаналізувавши хід розвитку попередньої філософії, піддавши критиці однобічність емпіризму і раціоналізму і вказавши на необхідність їхнього зв'язку з містицизмом, В.Соловйов формулює завдання побудови "системи істинної або синтетичної філософії [3], яка одержує у нього назву "цілісного знання або вільної теософії". Кажучи про структуру вільної теософії, він пише: "Я утримую для трьох складових частин вільної теософії старі назви: *логіка, метафізика* й *етика*; для розрізнення ж їх від відповідних частин інших філософських систем буду вживати терміни: *органічна логіка*, *органічна метафізика* й *органічна етика*" [4]. Як метод органічної логіки В.Соловйов називає "чисте діалектичне мислення, тобто мислення, що розвивається зсередини, незалежне ні від яких випадкових зовнішніх елементів.... Під діалектикою я розумію таке мислення, яке із загального принципу у формі поняття виводить його конкретний зміст; оскільки цей зміст, мабуть, повинен уже міститися в загальному принципі (бо в іншому разі мислення було б творенням з нічого), але міститься тільки потенційно, то акт діалектичного мислення полягає саме в переведенні цього потенційного змісту в актуальність, так що початкове поняття є як якесь зерно або насіння, що послідовно розвивається в ідеальний організм [5]. Давши це досить близьке духу гегелівської філософії визначення діалектики як методу органічної логіки, В.Соловйов коротко характеризує основні етапи становлення діалектичного мислення: від Горгія, через Платона й Арістотеля до Гегеля. Далі він пише: "Перше дійсне застосування діалектики як розумового процесу, що виводить цілу систему визначень з одного загального поняття, ми знаходимо у Гегеля. Тому нам потрібно визначити ставлення його раціоналістичної діалектики до нашої (яку ми для розрізнення назвемо позитивною) і істотні відмінності між ними.

По-перше, Гегель ототожнює іманентну діалектику мислення з трансцендентним логосом самого сущого (не за сутністю або об'єктивним змістом тільки, але і за існуванням) або власне зовсім заперечує це останнє, так що для нього наше діалектичне мислення є абсолютним творчим процесом. Таке заперечення власної трансцендентної дійсності сущого веде, як було показано, до абсолютного скептицизму й абсурду. Позитивна діалектика ототожнює себе (наше чисте мислення) із логосом сущого лише за *загальною сутністю* або *формально*, а не за *існуванням* або *матеріально*; вона визнає, що логічний зміст нашого чистого мислення тотожний з логічним змістом сущого, іншими словами, що ті ж самі (точніше такі ж) визначення, які ми діалектично мислимо, належать і сущому, але зовсім незалежно (за існуванням або дійсністю) від нашого мислення. І не тільки ці визначення належать сущому самому по собі в його власній дійсності, як його ідеї, але навіть і нам ці визначення доступні у своїй живій дійсності раніш всякої рефлексії і всякої діалектики, саме в ідеальному умогляді; діалектика ж наша є тільки зв'язне відтворення цих ідей у їх загальних логічних схемах. Бо оскільки суще у своїй логічній формі є визначальне начало і нашої абстрактної рефлексії (як форма тіла визначає форму тіні), остільки його визначення стають існуючими і для нашого абстрактного розуму – нашими абстрактними думками або загальними поняттями; оскільки, іншими словами, наш розум є відображений прояв сущого, саме в його загальних логічних визначеннях, остільки ми можемо мати і відповідні, адекватні цим визначенням думки або поняття. За Гегелем наше діалектичне мислення є власна свідомість сущого або його свідомості про себе самого; причому поза цією свідомі-

стю сущого немає зовсім. Позитивна ж діалектика утверджується тільки як наша свідомість про абсолютне, яка не має реально ніякого безпосереднього зв'язку із його свідомістю про себе.

По-друге, Гегель за вихідну точку всього діалектичного розвитку, за його логічний суб'єкт або основу бере не поняття сущого, а поняття буття. Але поняття буття саме по собі не тільки нічого не містить, але і мислитися саме по собі не може, переходячи відразу ж в поняття ніщо. У позитивній діалектиці логічний суб'єкт є поняття про суще, у Гегеля ж саме поняття взагалі як таке, тобто поняття як чисте буття, без всякого змісту, без мислимого і без мислячого, подвійна тотожність поняття з буттям і буття з ніщо. Очевидно, що завдання вивести все з цього ніщо – саме по собі, тобто за змістом своїм може бути тільки діалектичним обманом, хоча розв'язання його могло послужити і дійсно послужило у Гегеля для багатого розвитку діалектичної *форми*.

По-третє, оскільки для Гегеля суще зводиться без лишку до буття, а буття без лишку до діалектичного мислення, то це мислення повинно вичерпувати собою усю філософію, і заснована на ньому логіка повинна бути єдиною філософською наукою; і якщо, проте, він допустив ще зверх того і філософію природи і філософію духу, то це була тільки поступка загальному смислу або непослідованість, що доказується вже тим способом, яким він переходить від логіки до натурфілософії: як було вже давно помічено і в Німеччині, це є не що інше як логічне salto mortale. З нашої ж точки зору, за якою ми визнаємо мислення тільки одним із видів або способів прояву сущого, діалектика не може покривати собою усього філософського пізнання, і заснована на ній логіка не може бути усією філософією: вона є тільки перша, найбільш загальна і абстрактна частина її, її кістяк, що одержує тіло, життя і рух тільки в наступних частинах філософської системи – метафізиці й етиці" [6].

Отже, вже одна із найперших робіт В.Соловйова свідчить про те, що ні про яку рабську залежність від гегелівських схем у його філософії мова йти не може. Ним досить ясно усвідомлюються недоліки гегелівської системи, наслідком яких є і недосконалість його версії діалектики. Висунуті тут аргументи спрямовані проти корінних пороків вчення Гегеля в цілому і свідчать про те, що, принаймні, на рівні свідомих установок, В.Соловйов прагне до досить самостійного і незалежного від Гегеля застосування діалектики як методу органічної логіки. Зауважимо, до речі, що діалектика для В.Соловйова – лише "один із трьох основних філософських методів, два інші – *аналіз і синтез*.... Із цих трьох діалектика є переважно метод органічної логіки, аналіз – органічної метафізики, а синтез – органічної етики" [7]. Так що ніякого повсюдного нав'язування готових діалектичних схем він здійснювати не збирався. Та й дане ним визначення діалектики ніяких завчасно готових схем не припускало. Варто принагідно відзначити, що за своєю манерою твори В.Соловйова достатньою мірою і аналітичні, і синтетичні. З цим, можливо, і пов'язані звинувачення в їх зайвій розсудковості, звинувачення дивні, тому що послідовно проведене філософом прагнення перебороти розсудковість дуже легко може обернутися повною нерозсудливістю. У будь-якому випадку, усі ці методичні особливості соловйовської філософії ніяк не можуть бути визнані її недоліком, який був результатом негативного гегелівського впливу. Мова повинна, скоріше, йти про те, що зустріч В.Соловйова з Гегелем на діалектичному грунті не могла не відбутися: подібні зустрічі в історії філософії не бувають випадковими – зустрічаються філософи, уже внутрішньо готові до розумового союзу. А у своїй відданості діалектиці В.Соловйов союз із Гегелем уклав, як би не ставилися до його наслідків.

Ще однією особливістю розумового складу В.Соловйова, що внутрішньо споріднює його з Гегелем, був споконвічно властивий йому історизм. В.Зеньковський пише з цього приводу, що, поряд з ідеєю всеєдності, яка стала центральною ідеєю і керівним принципом його вчення, "наступним, самостійним джерелом філософської творчості В.Соловйова є надзвичайно гостре *відчуття історії*. Недарма В.Соловйов був сином історика; тому–то і відчувається постійно Гегель у філософських побудовах Соловйова, що для нього "історичність" була головною формою буття, його цвітінням. Не космоцентризм, навіть не антропоцентризм, а історіоцентризм визначає підхід Соловйова до всіх питань – не в тому сенсі, що він перетворює проблеми в історичний огляд їхніх рішень, а в тому, що усі "лики" буття розкриваються в історії, у розвитку людства... До цього треба додати і винятковий хист історичного синтезу в Соловйова, – правда, звичайно у формах гегельянської діалектики" [8]. Навряд чи історизм філософського мислення В.Соловйова можна приписати винятково батьківському впливу. Хоча і заперечувати його, звичайно, не варто. Слід, залишений гегелівською філософією історії на поглядах С.М.Соловйова, дуже помітний. У той же час ступінь його поінформованості в гегелівській філософії настільки непорівнянний з пізнаннями його сина, який був справжнім знавцем Гегеля, що говорити про С.М.Соловйова як про провідника гегелівських філософсько-історичних ідей у свідомість молодого філософа навряд чи доречно. Швидше всього, і тут ми маємо справу зі свідомою готовністю В.Соловйова до прийняття певних ідей Гегеля в силу їхньої співзвучності складу його думок.

Історизм поглядів В.Соловйова – одна з їх найважливіших, найсуттєвіших рис. І справа не тільки в тому, що провіденціальний сенс історії, її кінцеві цілі постійно перебували в центрі уваги філософа. Його філософське мислення за своїм типом історичне, динамічне, процесуальне. Діалектика для нього – "чисте мислення, яке зсередини розвивається" [9]. Центральним моментом його вчення є теорія Боголюдського *процесу*. Ідея розвитку, історизму кладеться ним в основу аналізу будь-якої проблеми – від національного питання до виявлення ступенів здійснення "краси в природі".

Ця властивість соловйовського філософського мислення традиційно пов'язується з гегелівським впливом. Повертаючись до наведеної думки В.Зеньковського, зазначимо, що він не раз буде пов'язувати певні історіософські ідеї В.Соловйова з Гегелем. Так, характеризуючи "Читання про Боголюдство", він пише, що вони за своїм загальним планом "дають філософію релігійного процесу в людстві"; "релігійний розвиток... є реальна взаємодія Бога і людини – процес боголюдський". З іншого боку (зовсім у дусі Гегеля), Соловйов виходить із того, що "історичний і логічний порядок у змісті своєму, тобто за внутрішнім зв'язком, очевидно (!) збігаються" [10]. Поставлений у дужках знак оклику свідчить про те, що сам В.Зеньковський із наведеною думкою В.Соловйова не згоден.

На гегелівський вплив вказує О.Лосєв, у наступній, дещо паралогічній, фразі: "Вся соловйовська побудова світової історії, безсумнівно, нав'язана гегелівськими схемами, хоча за змістом схеми ці не мають нічого спільного з Гегелем" [11]. Незрозуміло, як гегелівські схеми можуть не мати нічого спільного з Гегелем... Якщо ж не чіплятися до слів, то суть позиції О.Лосєва, яка викладена в його книзі, зводиться до такого: користуючись геге-

лівськими схемами (зокрема, антитезою Сходу і Заходу), В.Соловйов наповнює їх іншим історичним змістом.

Схильність В.Соловйова до запозичення гегелівського історичного схематизму не викликає захоплення й у його біографа, племінника – С.М.Соловйова: "Втискувати історичний процес у "гегелівські трихотомії" завжди було властиве Соловйову. Тут геніальні прозріння змішуються іноді з по-дитячому безпомічними ілюзіями" [12].

Однією з відмітних рис, властивих мисленню В.Соловйова і тісно пов'язаних із його історизмом, є еволюціонізм. Очевидно, юнацьке захоплення Дарвіном було далеко не випадковим і ніяк не пояснюється "базаровськими цінностями", які В.Соловйов сповідував на "нігілістичній" сходинці своєї духовної еволюції. Своєрідний еволюціонізм накладає відбиток на все його філософське вчення, та й до самого Дарвіна, як ми уже відзначали, він зберіг у цілому позитивне ставлення, хоча часом і їдко критикував вульгарне пристосування дарвінізму до філософських питань, яким грішили діячі революційно-демократичного табору. Ця риса його мислення також сприяла зближенню з рядом гегелівських ідей. "Відомо,– відзначав С.Булгаков,– що Соловйов був гарячим прихильником природничонаукового еволюціонізму.... Соловйов визнавав тому за Гегелем "величезну заслугу рішучого встановлення в науці і загальній свідомості істинних і плідних понять процесу, розвитку" [13].

І, нарешті, ще одна важлива риса історичної свідомості В.Соловйова. Мова йде про ті уявлення, які дають підставу характеризувати його вчення як "філософію кінця" [14]. Вчення В.Соловйова, на думку Євг.Трубецького, "по суті, в усі періоди свого розвитку... було *філософією кінця*: тому що воно завжди розглядало не тільки весь *світовий* прогрес, але і весь *світовий процес* у безпосередньому відношенні до його *кінця* або смислу, причому цей *кінець–ціль* в усій своїй повноті повинен розкритися *наприкінці часів*, за межами земної дійсності" [15]. Л.Лопатін вказував, що протягом усього свого життя В.Соловйов був охоплений "думкою про близькість другого Пришестя і відродження усієї тварі через очищення й обожнювання людини. Повторюю,– пише він,– найвищою мірою характерною особливістю В.С.Соловйова було те, що все це він вважав дуже близькими подіями майбутньої історії" [16]. Ці уявлення В.Соловйова також дуже часто пов'язувалися з гегелівськими ідеями.

Зокрема, В.Зеньковський, кажучи про соловйовське розуміння рушійних сил, які направляють історію до кінця, відзначає: "Історичний процес софійний, діючою силою в ньому є Софія, як "ідеальне людство": цим обумовлюється єдність всесвітньої історії, звідси ж софіологічна інтерпретація "кінця історії" – тут гегеліанська ідея обернулася на славу софіології" [17].

Усвідомлюючи всю важливість питання про теоретичні джерела цієї вельми значимої для В.Соловйова ідеї, Л.Лопатін дає, на наш погляд, досить переконливу версію становлення цієї ідеї і впливів, під дією яких воно відбувалося. "Уперше жива віра в дуже близьке торжество правди і розуму на землі до нього прийшла разом із його захопленням соціалізмом. Цю віру могло тільки підтримати вивчення німецької ідеалістичної філософії, особливо Фіхте і Гегеля, які, кожен із своєї точки зору, провиділи в найближчому майбутньому настання завершальної ери в моральному і політичному розвитку людства, причому останній вбачав її настання вже в переживаній ним сучасності... Але, звичайно, ні соціалісти, ні Фіхте, ні Шеллінг у перший період його творчості, ні Гегель не могли йому вселити ідеї про повне перетворення всесвіту в найосновніших його силах і законах, а тим більше про знищення світу речей" [18]. Зі складного ансамблю ідей, які сприяли формуванню "філософії кінця", німецькій філософії, на думку Л.Лопатіна, належать лише уявлення Шопенгауера і Гартмана про смисл земного буття, та й вони грали далеко не першорядну роль у становленні вчення В.Соловйова про кінцеву долю світу. Про те ж, що ідея "кінця історії" у російського філософа сформувалася під визначальним гегелівським впливом, звичайно, і мови бути не може.

Якщо спробувати коротко резюмувати все сказане, то можна стверджувати, що історизм В.Соловйова не став наслідком засвоєння гегелівських ідей. Навпаки, легкість, із якою ці ідеї були ним сприйняті, свідчить про те, що свідомість філософа являла собою добре підготовлений для їхнього сприйняття грунт. Про це ж свідчить і достатньо високий ступінь критичності В.Соловйова щодо гегелівської філософії історії.

І на звершення – декілька загальних зауважень. Безумовно, і прихильність до діалектичних побудов, і принциповий історизм філософського мислення В.Соловйова несуть на собі відбиток гегелівського впливу. Але мова тут йде про риси мислення, споконвічно властиві філософу, а не набуті у процесі читання Гегеля. Високий ступінь готовності до сприйняття гегелівських ідей обумовлювався тим, що у Гегеля В.Соловйов виявляв готові або більшою чи меншою мірою вдалі формулювання власних думок. Гегель у цьому відношенні цілком розділяє долю всіх інших філософів, що потрапляли в орбіту інтересів В.Соловйова. Ніякі захоплення, як би сильні вони не були, не могли змусити його прийняти внутрішньо далекі йому ідеї. Для цього він був надто самостійним мислителем. Так, його ранні роботи свідчать про симпатію до філософії Шопенгауера і Гартмана. Але нікому й у голову не прийде назвати їх чи то "шопенгауеріанськими", чи, тим більше, "гартманіанськими". "Захоплення" же Гегелем, вивчення якого просто стало закономірним етапом у його філософській освіті, В.Соловйов не переживав ніколи, ніякого "гегелівського" періоду в його творчості ми не виявляємо. Тим більш показовими є вельми виразні гегелівські риси, що проступають у його філософському світогляді: тут перед нами свідчення глибокого внутрішнього спорідненння двох мислителів.

1. Цит. за: Полонська–Василенко Н.Д. Історія України. У двох томах. – Т.2. – К., 1995. – С.388; 2. Там же. – С.389–390; 3. *Соловьев В.С.* Философские начала цельного знания // Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева. – 2–е изд. – Т.1. – СПб., б/д. – С.305; 4. Там же. – С.308; 5. Там же. – С.341; 6. *Соловьев В.С.* Философские начала цельного знания. – С.342–343; 7. Там же. – С.341; 8. *Зеньковский В.В.* История русской философии. – Т.2. – Париж, 1950. – С.24; 9. *Соловьев В.С.* Философские начала цельного знания. – С.342; 10. *Зеньковский В.В.* История русской философии. – Т.2. – С.38–39; 11. *Лосев А.* Владимир Соловьев и его время. – С.196; 12. *Соловьев С.М.* Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева. – Брюссель, 1977. – С.146; 13. *Булгаков С.Н.* Что дает современному сознанию философия Владимира Соловьева? // Книга о Владимире Соловьеве. – М., 1991. – С.423; 14. См.: Котляревский С. Философия конца // Вопросы Философии и Психологии. – СПб., 1913. – Кн.119; 15. *Трубецкой Е.Н.* Миросозерцание Владимира Соловьева. – Т.2. – М., 1995. – С.275; 16. Лопатин Л.М. Философское миросозерцание В.С.Соловьева // Философские характеристики и речи. – М., 1995. – С.110; 17. *Зеньковский В.В.* История русской философии. – Т.2. – С.66; 18. *Лопатин Л.М.* Вл.С.Соловьев и князь Е.Н.Трубецкой // Трубецкой Е.Н. Миросозерцание Владимира Соловьева. – Т.2. – М., 1995. – С.411–412.

Надійшла до редколегії 10.03.06

ПОЛІТОЛОГІЯ

Я.В. Комарова, асп., Черкаський національний університет імені Богдана Хмельницького

ДЕРЖАВНІ ОРГАНИ В ПОЛІТИЧНІЙ СОЦІАЛІЗАЦІЇ МОЛОДІ

У статті проведено аналіз діяльності державних органів, котрі покликані втілювати в життя політику, спрямовану на політичну соціалізацію молоді.

In the article the author analires the activites of the state institutes, which should make the policy ruted on the political socialiration of young people in life.

Перспективи розвитку будь-якого суспільства цілком справедливо пов'язуються з молоддю. Але об'єктивно енергія, сила і потенціал молодого покоління здатні відігравати позитивну роль у розвитку суспільства лише за певних умов. Визначальними серед них є ставлення старших поколінь, суспільних інституцій та особливо держави, що виявляється в державній молодіжній політиці. Якщо в результаті здійснення молодіжної політики створюються необхідні умови, надаються достатні гарантії для соціального становлення і розвитку молодого покоління, то воно буде здатне і матиме бажання спрямувати свій потенціал у відповідності з інтересами суспільства у всіх сферах своєї життєдіяльності. Відсутність такої політики або її неадекватне проведення, як справедливо зазначає М.Ф.Головатий, призводять до серйозних кризових явищ у молодіжному середовищі, зокрема, й у всьому суспільстві загалом [1].

Сьогодні діяльність органів державної влади в царині молодіжної політики потребує наукового осмислення. Зокрема, поставлена необхідність глибокого аналізу місця і ролі державної політики, органів державної влади в політичній соціалізації молоді. Цим, насамперед, і визначається актуальність даної статті. За радянських часів проблема політичної соціалізації молоді залишалася малодослідженою. Більше уваги приділялося розробці та втіленню у життя державної молодіжної політики, спрямованої на так зване комуністичне виховання молоді, в основі якого була покладена марксистсько-ленінська ідеологія. Вона здійснювалася за такою схемою: основна її частина проводилася через Всесоюзну Ленінську Комуністичну Спілку Молоді (ВЛКСМ) (фактично єдина молодіжна організація), інша – через державні органи освіти, охорони здоров'я, оборони, внутрішніх справ, держкомспорту, інформаційні відомства, культосвітні заклади. Об'єктом цієї політики було молоде покоління, яке намагалися виховати в дусі будівника комунізму. Молодь не розглядалася як суб'єкт цього процесу. Молодіжна політика мала патерналістський характер і вимагала від молодого покоління діяти і розвиватися в заданому напрямі. На місцях вона провадилася через місцеві партійні і комсомольські комітети, державні органи влади, громадські організації. Координацією роботи з молоддю опікувався комсомол, що провадив її під керівництвом і за сприянням партії. Характерною рисою державної молодіжної політики була її уніфікованість як за напрямами, так і за формами провадження. Не стала виключенням з цього правила резолюція XXVIII з'їзду Компартії України "Про молодіжну політику Компартії України" (1990 р.), яка давала доручення партійним комітетам виробити нову молодіжну політику, залучивши до цього державні й комсомольські органи, науковців і практиків [23].

Проголошення незалежності України поклало початок розробці державної молодіжної політики на основі ідей демократії і гуманізму, виховання молодого покоління на ідеалах незалежності і патріотизму, любові до своєї Батьківщини, переборення комплексу меншовартості тощо.

Формування такої молодої людини можливе за умов активного її включення через державну політику, органи, що її репрезентують в процес політичної соціалізації.

В умовах державної незалежності українські дослідники проблемам розробки та втіленню в життя молодіжної політики приділяють багато уваги. Серед значної кількості досліджень з цієї проблематики слід виділити праці Головатого М.Ф. [1], Головенька В.А. [2], Корнієвського О.А. [20], Куліка В. [21], Перепелиці М.П. [23], Якушика В.М. [24].

Українські дослідники молодіжної проблематики виходять із того, що державна політика повинна базуватися на усвідомленні загальновизнаної істини, що за молоддю як соціальною групою населення, реально діючою уже сьогодні, не лише майбутнє, а й багато в чому залежить сьогодення, його формування і оновлення.

Формування різного роду неформальних молодіжних груп та об'єднань, які повсюдно стали виникати з проголошенням незалежності України є свідченням того, що молодь не стала стороннім споглядачем політичної трансформації українського суспільства на шляху до демократії і прогресу. Її включеність в цей процес одночасно означає і те, що молодь політично соціалізується. За таких умов першочерговим обов'язком держави постало завдання – допомогти молоді створити такі державні органи та формальні молодіжні організації, котрі б активно включили молодь в державотворення, а отже, і в процеси її політичної соціалізації. Першими документами, котрі були покликані реформувати державну політику в умовах незалежності, були: Декларація "Про загальні засади державної молодіжної політики в Україні" (грудень 1992 р.) і Закон "Про сприяння соціальному становленню і розвитку молоді в Україні" (лютий 1993 р.), прийняті Верховною Радою України. Ці законодавчі акти дали можливість на практиці втілювати чи організовувати державну молодіжну політику, визначати основні напрямки її подальшого розвитку.

Державна молодіжна політика, на думку ряду дослідників, пройшла декілька періодів свого становлення. Так, перший період її становлення припадає на 1991 – березень 1993 рр. Він характеризується відсутністю необхідної законодавчої бази, сталих поглядів на державну молодіжну політику в більшості депутатів, керівників органів виконавчої влади та й у самих молодіжних працівників. Досвіду її реалізації не було. Нерідко керівництво не розуміло суті та не бачило шляхів вирішення молодіжних проблем у нових умовах. Це призводило до того, що кожний значний крок робився ціною неймовірних зусиль, а основною метою було створення нормативно-правового поля і організаційно-виконавчих органів державної молодіжної політики.

На цьому етапі починається створення органів державної виконавчої влади, на які безпосередньо і була покладена відповідальність за реалізацію державної молодіжної політики.

Другий період (березень 1993–1996 рр.) можна охарактеризувати як період пошуку та налагодження системи реалізації державної молодіжної політики, період

© Я.В. Комарова, 2006

суттєвого підвищення якості та ефективності роботи. Для нього характерне глибше усвідомлення суті державної молодіжної політики її суб'єктами, ґрунтовніші підходи до вирішення молодіжних проблем, розширення сфери діяльності молодіжних структур, надання реальної допомоги конкретним молодим людям.

Третій період (1997–2004 рр.) характерний подальшим зміцненням молодіжних структур в органах виконавчої влади та молодіжної інфраструктури взагалі. На той час (на початок 1997 р.) вже було сформовано структуру та центральний апарат Мінсім'ямолодь, утворено Республіканський комітет у справах сім'ї та молоді Автономної Республіки Крим, управління у справах сім'ї та молоді обласних, Київської та Севастопольської міських державних адміністрацій, 683 відповідних відділів районних держадміністрацій і міськвиконкомів [22]. Характерним для цього періоду є розгортання роботи щодо вирішення значно ширшого спектру молодіжних проблем, проведення великої кількості масових заходів, надання соціальної допомоги і послуг мільйонам юнаків і дівчат, значне збільшення молодіжних організацій, поліпшення взаємодії органів державної влади з молодіжними організаціями, підвищення політичної і громадської активності молоді як суб'єкта молодіжної політики. Також він пов'язаний зі старими посткомуністичними підходами за часів правління президента Л.Д.Кучми.

Четвертий період розпочався восени 2004 року, коли молодь вийшла на майдани міст і сіл з вимогою захисту своїх конституційних прав, що були ганебно напрацьовані в ході президентської виборчої компанії. Цей протест став класичним свідченням того, що молодь перестала бути спостерігачем антидемократичних діянь збанкрутілого, корумпованого представництва цієї влади.

Наступні кроки нової влади президента В.Ющенка вселяють надію на подальше удосконалення державної молодіжної політики, наповнення її новим змістом, впевненістю у майбутньому. З цією метою функціонування органів державної влади, що займалися молодіжною проблематикою, було значно розширено. Це стосується, зрозуміло, і тих органів, що були створені раніше в Україні за умов її незалежного розвитку.

З метою реалізації основних напрямів державної молодіжної політики в умовах незалежності почали створюватися державні органи.

Так, головним органом, котрий покликаний розробляти правову базу державної молодіжної політики стала Комісія з питань молоді, спорту і туризму, що була створена в травні 1994 року Верховною Радою України. В 2002 році вона була перетворена в профільний Комітет з питань молодіжної політики, фізичної культури, спорту і туризму, котрий продовжує виконувати головне своє завдання пов'язане з розробкою правової бази молодіжної політики.

Цей комітет на своїх засіданнях розглядав питання законодавчих актів, дотримання законодавства. На розгляд Верховної Ради України було внесено низку законодавчих актів. Серед них: "Про альтернативну (невійськову) службу", "Про сприяння соціальному становленню та розвитку молоді в Україні","Про фізичну культуру і спорт", "Про органи і служби у справах неповнолітніх та спеціальні установи для неповнолітніх", "Про туризм", "Про вищу освіту" та інші.

Кожний із прийнятих законів передбачає якнайширшу включеність молоді в процес політичної соціалізації. Так, Закон України "Про альтернативну (невійськову) службу" (12 грудня 1991 р.) визначає організаційно-правові засади альтернативної (невійськової) служби, якою відповідно до Конституції України має бути замінене виконання військового обов'язку, якщо його виконання суперечить релігійним переконанням громадянина [4]. Закон України "Про сприяння соціальному становленню та розвитку молоді в Україні" (5 лютого 1993 р.) визначає загальні засади створення організаційних, соціально-економічних, політико-правових умов соціального становлення та розвитку молодих громадян України в інтересах особистості, суспільства та держави, основні напрями реалізації державної молодіжної політики в Україні щодо соціального становлення та розвитку молоді [5]. Закон України "Про фізичну культуру і спорт" (24 грудня 1993 р.) визначає загальні правові, соціальні, економічні і організаційні основи фізичної культури і спорту в Україні, участь державних органів, посадових осіб, а також підприємств, установ, організацій незалежно від форм власності у зміцненні здоров'я громадян, досягненні високого рівня працездатності та довголіття засобами фізичної культури і спорту [6]. Закон України "Про органи і служби у справах неповнолітніх та спеціальні установи для неповнолітніх" (24 січня 1995 р.) передбачає та визначає правові основи діяльності органів і служб у справах неповнолітніх та спеціальних установ для неповнолітніх, на які покладається здійснення соціального захисту і профілактики правопорушень серед осіб, які не досягли вісімнадцятирічного віку [7]. Закон України "Про туризм" (15 вересня 1995 р.) визначає загальні правові, організаційні та соціально-економічні засади реалізації державної політики України в галузі туризму та спрямований на забезпечення закріплених Конституцією України прав громадян на відпочинок, свободу пересування, охорону здоров'я, на безпечне для життя і здоров'я довкілля, задоволення духовних потреб та інших прав при здійсненні туристичних подорожей. Він встановлює засади раціонального використання туристичних ресурсів та регулює відносини, пов'язані з організацією і здійсненням туризму на території України [8]. Закон України "Про вищу освіту" (17 січня 2002 р.) спрямований на врегулювання суспільних відносин у галузі навчання, виховання, професійної підготовки громадян України. Він встановлює правові, організаційні, фінансові та інші засади функціонування системи вищої освіти, створює умови для самореалізації особистості, забезпечення потреб суспільства і держави у кваліфікованих фахівцях [9]. Закон України "Про Військову службу правопорядку у Збройних Силах України" (7 березня 2002 р.) з метою подальшого зміцнення законності, правопорядку та військової дисципліни у Збройних Силах України, забезпечення конституційних прав військовослужбовців визначає статус, основні завдання, організацію та принципи діяльності Військової служби правопорядку у Збройних Силах України, права, обов'язки, заходи соціального і правового захисту та відповідальність її військовослужбовців [10]. Закон України "Про забезпечення молоді, яка отримала вищу або професійно-технічну освіту, першим робочим місцем з наданням дотації роботодавцю" (4 листопада 2004 р.) спрямований на забезпечення молоді, яка отримала вищу або професійно-технічну освіту, першим робочим місцем шляхом надання дотації роботодавцю [11].

На виконання цих законів Верховною Радою створені в Україні цілий ряд державних органів. Серед них: Національна рада з питань молодіжної політики при Президентові України, Державний комітет України у справах сім'ї та молоді, Державний інститут проблем сім'ї та молоді, Державний центр соціальних служб для молоді.

Комітет та його депутатські робочі й експертні групи працюють над подальшим формуванням системи ювенального законодавства, зокрема над підготовкою проектів законів про громадські молодіжні та дитячі об'єднан-

ня, благочинну діяльність, про соціальну роботу з дітьми і молоддю, про захист від небезпечних вчинків та психологічну допомогу особам, які зазнали таких впливів, про права дитини, про молодіжне підприємство.

З метою більш раціонального формування державної молодіжної політики, створення необхідних умов для широкої участі молоді в усіх сферах життя суспільства і держави при Президентові України було утворено Національну раду з питань молодіжної політики (грудень 1995 р.).

На засіданнях ради систематично обговорюються питання молодіжного життя. Серед них: про хід підготовки та проведення Конгресу української молоді "Молодь за соціальний прогрес і злагоду в суспільстві", про проект Національної програми "Молодь України", про стан дотримання вимог чинного законодавства в Україні щодо забезпечення випускників шкіл, професійно-технічних та вищих закладів освіти першим робочим місцем та реалізації Указу Президента України від 23 січня 1996 року № 77 "Про заходи щодо реформування системи підготовки спеціалістів та працевлаштування випускників вищих навчальних закладів", про стан організації системних наукових досліджень стосовно молоді в Україні, про хід виконання доручень Президента України щодо використання власності комсомолу та інші.

Ця робота Національної ради з питань молодіжної політики спрямована на координацію зусиль всіх органів державної влади з метою політичної соціалізації молоді.

Центральним органом державної виконавчої влади України, який забезпечував реалізацію державної політики з питань молоді, фізичної культури та спорту, став Державний комітет у справах молоді, фізичної культури і спорту, котрий був створений влітку 1990 року. У процесі змін структур державної виконавчої влади в травні 1991 року він отримав новий статус – Міністерство України у справах молоді і спорту.

Відповідно свого статусу Мінмолодьспорту зайнялося підготовкою проектів необхідної бази молодіжного законодавства. Так, за активної участі міністерства були підготовлені і прийняті Верховною Радою України Декларація "Про загальні засади державної молодіжної політики в Україні", Закони України "Про сприяння соціальному становленню та розвитку молоді в Україні", "Про органи і служби у справах неповнолітніх та спеціальні установи для неповнолітніх", а також ряд інших законів та підзаконних актів.

За сприяння міністерства було розпочато роботу щодо створення мережі місцевих органів у справах молоді, молоді і спорту, соціальних служб для молоді.

Мінмолодьспорту сприяло формуванню громадських структур українського молодіжного руху. Так, впродовж 1994–1995 років міністерством організаційно і фінансово було підтримано 120 програм і проектів всеукраїнських та місцевих молодіжних і дитячих організацій.

Відповідно до Указу Президента України від 29 липня 1996 року Міністерство України у справах молоді і спорту було ліквідовано і створено Міністерство України у справах сім'ї та молоді.

Указом Президента України від 4 грудня 1996 року затверджено Положення про Міністерство України у справах сім'ї та молоді, в якому, зокрема, говориться, що Міністерство України у справах сім'ї та молоді є центральним органом виконавчої влади, який забезпечує проведення у життя державної політики з питань сім'ї, жінок, молоді та дітей на всій території України, здійснює керівництво дорученою йому сферою управління, несе відповідальність за її стан і розвиток. Таким чином, на міністерство поряд з іншими була покладена відповідальність за вирішення проблем реалізації державної молодіжної політики, комплексного підходу до вирішення питань молоді, починаючи з дитячих років і завершуючи періодом соціальної зрілості.

Міністерство України у справах сім'ї та молоді в листопаді 2001 року було реорганізовано і стало називатися Державним комітетом України у справах сім'ї та молоді. А в 2005 році отримало новий статус – Міністерства України у справах сім'ї, молоді та спорту.

Міністерство України у справах сім'ї, молоді та спорту і його інституції розробили цілу низку проектів законів, що стосуються молодіжної політики.

Всі закони передбачають включеність молоді безпосередньо в процес політичної соціалізації. Так, Закон України "Про державну допомогу сім'ям з дітьми" (21 листопада 1992 р.) відповідно до Конституції України встановлює гарантований державою рівень матеріальної підтримки сімей з дітьми шляхом надання державної грошової допомоги з урахуванням складу сім'ї, її доходів та віку дітей і спрямований на забезпечення пріоритету державної допомоги сім'ям з дітьми у загальній системі соціального захисту населення [12]. Закон України "Про благодійництво та благодійні організації" (16 вересня 1997 р.) визначає загальні засади благодійництва, забезпечує правове регулювання відносин у суспільстві, спрямованих на розвиток благодійної діяльності, утвердження гуманізму і милосердя, гарантує державну підтримку її учасникам, створює умови для діяльності благодійних організацій відповідно до законодавства України [13]. Закон України "Про молодіжні та дитячі громадські організації" (1 грудня 1998 р.) визначає особливості організаційних і правових засад утворення та діяльності молодіжних і дитячих громадських організацій та державні гарантії забезпечення їх діяльності [14]. Закон України "Про державну соціальну допомогу інвалідам з дитинства та дітям–інвалідам" (16 листопада 2000 р.) відповідно до Конституції України гарантує інвалідам з дитинства та дітям–інвалідам право на матеріальне забезпечення за рахунок коштів Державного бюджету України та їх соціальну захищеність шляхом встановлення державної соціальної допомоги на рівні прожиткового мінімуму [15]. Закон України "Про охорону дитинства" (26 квітня 2001 р.) визначає охорону дитинства в Україні як стратегічний загальнонаціональний пріоритет і з метою забезпечення реалізації прав дитини на життя, охорону здоров'я, освіту, соціальний захист та всебічний розвиток встановлює основні засади державної політики у цій сфері [16]. Закон України "Про соціальну роботу з дітьми та молоддю" (21 червня 2001 р.) визначає організаційні і правові засади соціальної роботи з дітьми та молоддю [17]. Закон України "Про забезпечення організаційно-правових умов соціального захисту дітей–сиріт та дітей, позбавлених батьківського піклування" (13 січня 2005 р.) визначає правові, організаційні, соціальні засади та гарантії державної підтримки дітей–сиріт та дітей, позбавлених батьківського піклування, і є складовою частиною законодавства про охорону дитинства [18]. Закон України "Про основи соціального захисту бездомних громадян і безпритульних дітей" (2 червня 2005 р.) визначає загальні засади соціального захисту бездомних громадян і безпритульних дітей, забезпечує правове регулювання відносин у суспільстві, які спрямовані на реалізацію бездомними громадянами і безпритульними дітьми прав і свобод, передбачених Конституцією України та чинним законодавством, створює умови для діяльності громадських та благодійних організацій, що працюють у сфері соціального захисту населення [19].

Міністерство України у справах сім'ї, молоді та спорту, реалізуючі соціальні програми, результативно спів-

працювало з Міністерствами України: охорони здоров'я, праці та соціальної політики, аграрної політики, внутрішніх справ, економіки та з питань європейської інтеграції, закордонних справ, культури і мистецтв, з питань надзвичайних ситуацій та у справах захисту населення від наслідків Чорнобильської катастрофи, оборони, освіти і науки, транспорту, юстиції, статистики, у справах національностей та міграцій, з питань фізичної культури і спорту. При ньому створені консультативно-дорадчі органи: експертна рада по розгляду соціальних програм, громадська рада з питань соціальної адаптації неповнолітніх, координаційна рада з гендерних питань і проблем сім'ї, координаційна рада з питань підтримки розвитку молодіжного підприємництва, громадська колегія з питань молодіжної політики. Міністерству підпорядковані Державний центр соціальних служб для молоді, Державний інститут проблем сім'ї та молоді, Міжнародний дитячий центр "Золотий ключик", Український молодіжний центр. Молодіжні програми реалізуються через Фонд сприяння молодіжному житловому будівництву, Республіканський пересувний культурно-просвітницький центр "Молодь України".

Міністерство провело ряд заходів, що скеровані на реалізацію державної політики щодо сім'ї, жінок, молоді та дітей, наприклад, – Конгрес української молоді, Тиждень планування сім'ї, Всеукраїнську естафету "Українська родина", Всеукраїнський фестиваль "Співоча родина" [22].

Суттєву допомогу у розробці державної молодіжної політики і міжнародного співробітництва надає Державний інститут проблем сім'ї та молоді.

Остаточне становлення розробки молодіжної політики пов'язане зі створенням Українського науково-дослідного інституту проблем молоді у 1991 року, який був перетворений у 1997 року в Український інститут соціальних досліджень, а в 2001 році в Державний інститут проблем сім'ї та молоді.

Якщо раніше Інститут існував як державний науково-дослідний центр, то нині коло його наукових пошуків значно розширилося. Інститут займається здійсненням фундаментальних та прикладних досліджень з актуальних питань державної політики щодо поліпшення становища сім'ї і жінок, заохочення материнства, забезпечення здорового, всебічного розвитку дітей і молоді, їх виховання на засадах гуманізму. У складі Інституту ефективно працює Центр дослідження молоді.

Новий етап в роботі цього Інституту наступив з моменту його підпорядкування Міністерству молоді, сім'ї, спорту та туризму. З цього часу у творчому доробку колективу Інституту все ж більш вагомими стають дослідження проблем проведення державної молодіжної політики в Україні та її ефективності.

Щороку Інститут залучає до наукових розробок, окрім 20 своїх наукових працівників, ще понад 100 провідних науковців та висококваліфікованих фахівців різних галузей знань України. Ця робота проводиться у тісній співпраці з інститутами соціології, філософії, психології, економіки, держави і права, стратегічних досліджень, національних відносин і політології НАН України, Інститутом АПН України.

Інститут неодноразово виконував завдання Адміністрації Президента України, Кабінету Міністрів України, постійної Комісії Верховної Ради України з питань молоді, спорту і туризму, міністерств та відомств.

Науковці Інституту розробили проект Декларації "Про загальні засади державної молодіжної політики в Україні"; закони України "Про сприяння соціальному становленню та розвитку молоді в Україні", "Про альтернативну (невійськову) службу", "Про органи і служби у справах неповнолітніх та спеціальні підліткові установи", "Про громадські молодіжні та дитячі організації", проекти державних програм "Військово-патріотичне виховання допризовників" та "Молодь і дозвілля". Співробітники Інституту провели значну роботу щодо підготовки аналітичних та наукових матеріалів до щорічних парламентських слухань "Про становище молоді в Україні"; пропозиції Уряду країни щодо впровадження механізму надання кредитів молоді і молодим сім'ям, забезпечення молоді першим робочим місцем, підтримки талановитої молоді тощо.

Колективом Укр НДІ проблем молоді було реалізовано понад 150 наукових проектів і програм, серед яких особливий інтерес громадськості викликали і викликають такі комплексні програми, як "Молодь в умовах формування ринкових відносин", "Молодь і влада: проблеми формування та реалізації молодіжної політики в Україні", "Ціннісні орієнтації та духовний світ сучасної молоді", "Проблеми соціально-правового, психологічного захисту та охорони здоров'я молоді і підлітків", "Проблеми формування і соціального захисту молодої сім'ї" тощо.

Інститутом видано майже 60 монографій, колективних збірників та науково-інформаційних зошитів загальним обсягом понад 300 друкованих аркушів і тиражем 54 тисячі екземплярів.

Щоб реалізувати поставлені завдання в Інституті створені та успішно функціонують: Центр соціологічних досліджень; Центр дослідження сім'ї і жінок; Центр дослідження дитинства; лабораторія теорії та практики соціальної роботи; лабораторія теорії та практичних засад молодіжної політики; лабораторія політичного аналізу і прогнозування та деякі інші наукові підрозділи.

Крім науково-дослідних підрозділів у структурі Інституту діють:

- ✓ постійні курси підвищення кваліфікації працівників галузі, на яких навчаються працівники управлінь і відділів у справах сім'ї та молоді органів виконавчої влади; працівники центрів соціальних служб для молоді; лідери та активісти жіночих громадських організацій; лідери молодіжних організацій (Школа молодих політиків); педагоги–організатори роботи з дітьми та підлітками за місцем проживання;
- ✓ інноваційний молодіжний Центр "Лідер", в якому відпрацьовуються нові ефективні форми роботи з дітьми та підлітками у позанавчальний час та за місцем проживання;
- ✓ редакція науково-інформаційного бюлетня "Ракурс";
- ✓ 6 філій та представництв в усіх обласних центрах України, що дозволяє оперативно та якісно проводити соціологічні опитування, а також залучати до виконання наукових проектів висококласних фахівців у регіонах [22].

Робота Інституту створює теоретично-методологічне підґрунтя для ефективної політичної соціалізації молоді.

Відповідно до Закону України "Про сприяння соціальному становленню та розвитку молоді в Україні", Постанови Кабінету Міністрів України від 13 серпня 1993 року № 648 "Про соціальні служби для молоді" в Україні, починаючи з 1993 року, створюється мережа центрів соціальних служб для молоді.

Рішенням Мінмолодьспорту в другій половині 1993 року створено Український Державний центр соціальних служб для молоді (УДЦССМ), а пізніше він отримав назву Державного центру соціальних служб для молоді (ДЦССМ), основними завданнями якого є координація роботи, організаційно-методичне керівництво діяльністю центрів ССМ на всій території України, сприяння їх розвитку та ефективній роботі.

Загалом система центрів соціальних служб для молоді складається з Державного центру соціальних

служб для молоді, республіканського (АР Крим), 24 обласних, Київського та Севастопольського міських, 458 районних, 147 міських, 34 районних у містах центрів соціальних служб для молоді. На сьогоднішній день за активної участі ДЦССМ, окрім нього, в Україні створено і діє 664 центрів соціальних служб для молоді, діяльність яких спрямовується на співпрацю з місцевими органами виконавчої влади та місцевим самоврядуванням [3].

З метою координації зусиль у сфері соціальної роботи з молоддю при ДЦССМ функціонує Державно-громадська рада сприяння діяльності та розвитку соціальних служб для молоді, до складу якої входять провідні вчені, відомі науковці, координатори досліджень різних відомств, практики.

За результатами конкурсу соціальних програм діяльності центрів соціальних служб для молоді, який проводить ДЦССМ, визначено пріоритетні напрями діяльності та програми, яким надається часткова фінансова підтримка, зокрема: "Соціальна робота з молодою сім'єю", "Соціальна адаптація жіночої молоді", "Соціальна підтримка інвалідів", "Соціальна підтримка сиріт", "Профілактика наркотизації, правопорушень, захворювань на СНІД", "Сприяння зайнятості молоді", "Соціальна підтримка талановитої та обдарованої молоді", "Соціально-психологічна адаптація і реабілітація молодої людини", "Соціальна підтримка сільської молоді", "Інформаційне забезпечення", "Дозвілля й оздоровча робота", "Телефон довіри".

ДЦССМ створив та апробував систему перепідготовки та підвищення кваліфікації працівників соціальних служб для молоді.

Одним з напрямів діяльності ДЦССМ є організація інформаційного забезпечення соціальних служб для молоді. З метою інтеграції їх інформаційних ресурсів розпочато роботу з впровадження загальноукраїнської комп'ютерної мережі центрів соціальних служб для молоді YOUTH NET–UKRAINE.

ДЦССМ здійснював плідну науково-методичну діяльність, є ініціатором проведення ряду досліджень з соціальних проблем в Україні, проводить тематичні семінари та конференції, готує та видає інформаційно-методичний бюлетень "Довіра і Надія", збірники науково-методичних матеріалів.

ДЦССМ надає постійну психологічну, соціальну, педагогічну, інформаційну та інші види допомоги більш ніж мільйону юнаків та дівчат.

ДЦССМ має міцні контакти з громадськими молодіжними організаціями, асоціаціями, партнерські зв'язки з рядом зарубіжних організацій, які здійснюють соціальну роботу з молоддю.

Державний центр соціальних служб для молоді приймав участь у розробці проекту Законів України "Про соціальні послуги", надав пропозиції до проекту Закону України "Про профілактику правопорушень", проекту Закону України "Про соціальну адаптацію осіб, які відбули покарання у вигляді обмеження волі або позбавлення волі на певний строк", "Національної програми підтримки молоді на 2003–2008 роки", "Програми соціальної адаптації молоді, яка повернулась з місць позбавлення волі", комплексних заходів щодо зміцнення моральності у суспільстві та утвердження здорового способу життя". Окремі із них прийняті Верховною Радою України і втілюються в життя.

Державний центр соціальних служб для молоді, як головна структура системи центрів соціальних служб для молоді здійснював і здійснює координацію діяльності всієї системи.

Він постійно співпрацює з Державним інститутом проблем сім'ї та молоді, вищими навчальними закладами України [22].

Отже, політичну соціалізацію неможливо проводити без цілеспрямованої активної діяльності державних органів, котрі покликані втілювати цю політику в життя.

1. *Головатий М.Ф.* Молодіжна політика в Україні: проблеми оновлення. – К., 1993. – 236 с.; 2. *Головенько В. А.* Український молодіжний рух у XX столітті: Історико-політологічний аналіз основних періодів. – К., 1997. – 160 с.; 3. Державна молодіжна політика в Україні у 2002 році: Збірник нормативно-правових актів / Автор–упорядник Є.І. Бородін. – Дніпропетровськ, 2003. – 458 с.; 4. Закон України "Про альтернативну (невійськову) службу" // Відомості Верховної Ради (ВВР), 1992, № 15, ст. 188; 5. Закон України "Про сприяння соціальному становленню та розвитку молоді в Україні" // Відомості Верховної Ради (ВВР), 1993, № 16, ст. 167; 6. Закон України "Про фізичну культуру і спорт" // Відомості Верховної Ради (ВВР), 1994, № 14, ст. 80; 7. Закон України "Про органи і служби у справах неповнолітніх та спеціальні установи для неповнолітніх" // Відомості Верховної Ради (ВВР), 1995, № 6, ст. 35; 8. Закон України "Про туризм" // Відомості Верховної Ради (ВВР), 1995, № 31, ст. 241; 9. Закон України "Про вищу освіту" // Відомості Верховної Ради (ВВР), 2002, № 20, ст. 134; 10. Закон України "Про Військову службу правопорядку у Збройних Силах України" // Відомості Верховної Ради (ВВР), 2002, № 32. ст. 225; 11. Закон України "Про забезпечення молоді, яка отримала вищу або професійно-технічну освіту, першим робочим місцем з наданням дотації роботодавцю" // Відомості Верховної Ради (ВВР), 2005, № 2, ст. 40; 12. Закон України "Про державну допомогу сім'ям з дітьми" // Відомості Верховної Ради (ВВР), 1993, № 5, ст. 21; 13. Закон України "Про благодійництво та благодійні організації" // Відомості Верховної Ради (ВВР), 1997, № 46, ст. 292; 14. Закон України "Про молодіжні та дитячі громадські організації" // Відомості Верховної Ради (ВВР), 1999, № 1, ст. 2; 15. Закон України "Про державну соціальну допомогу інвалідам з дитинства та дітям–інвалідам" // Відомості Верховної Ради (ВВР), 2001, № 1, ст. 2; 16. Закон України "Про охорону дитинства" // Відомості Верховної Ради (ВВР), 2001, № 30, ст. 142;
17. Закон України "Про соціальну роботу з дітьми та молоддю" // Відомості Верховної Ради (ВВР), 2001, № 42, ст. 213; 18. Закон України "Про забезпечення організаційно-правових умов соціального захисту дітей–сиріт та дітей, позбавлених батьківського піклування" // Голос України. – 2005. – 8 лютого. – С.6; 19. Закон України "Про основи соціального захисту бездомних громадян і безпритульних дітей" // Урядовий кур'єр. – 2005. – 1 липня. – С.10; 20. *Корнієвський О.А., Якушик В.М.* Молодіжний рух та політичні об'єднання в сучасній Україні. – К., 1997; 21. *Кулік В., Голобуцька Т., Голобуцький О.* Молода Україна: Сучасний організований молодіжний рух та неформальна ініціатива: Дослідження. – К., 2000. – 460 с.; 22. Молодіжний рух в Україні: Довідник. Частина І. – К., 1998. – 252 с.; 23. *Перепелиця М.П.* Державна молодіжна політика в Україні (регіональний аспект). – К., Український центр політичного менеджменту, 2001. – 242 с.; 24. *Якушик В., Голобуцький О., Криворучко Т.* Політичні партії України. – К., 1996.

Надійшла до редколегії 22.02.06

І.В. Куташев, канд. істор. наук

ГАДЯЦЬКИЙ ТРАКТАТ У КОНТЕКСТІ РОЗВИТКУ УКРАЇНСЬКОЇ ПОЛІТИЧНОЇ ДУМКИ

Статтю присвячено вивченню ролі Гадяцького трактату у контексті розвитку української політичної думки доби Козацької держави. Аналізується політичне спрямування трактату, його головні ідеї та положення, а також практичне значення для розвитку української державності.

The role and sense of the treatise of Gadjach in the context of Ukrainian political process of Kozatska state is analyzing in this article. Political sense, its general ideas and thesis, its practical role in the development of the Ukrainian state are analyzing.

Політична думка після смерті гетьмана Б.Хмельницького вступає у новий етап свого розвитку. Формуються дві визначальні концепції в її тогочасному розвитку. Суть першої полягає у прагненні певних політичних кіл знову ввести Україну у добрі стосунки з Польщею. Представники другої прагнуть до тісного союзу з Москвою. У їхньому контексті постав Гадяцький трактат – вершина тогочасного державотворення і політичної думки.

© І.В. Куташев, 2006

Політичний аналіз цього документу представлений у ряді праць українських дослідників, зокрема М.Грушевського, О.Субтельного, М.Брика, Л.Винара, О.Оглоблина, О.Апанович, Ю.Мицика, І.Огородника, В.Смолія та ін. дослідників.

Головна мета статті – провести аналіз Гадяцького трактату в його авторському прочитанні. Такий аналіз буде здійснено на основі авторського бачення джерел і документів, а також думок тогочасних державних керманичів і визначних дійових осіб, котрі діяли у період підписання Гадяцького трактату. Головне завдання статті – довести, що визначальною ідеєю Гадяцького трактату є не пропольська і не проросійська позиції, а ідея Великого князівства Руського. Трактат став суттєвим досягненням державницької думки.

Відомо, що пропольську позицію відстоював гетьман Павло Тетеря, будучи писарем Переяславського полку (1649), а згодом – Переяславським полковником (1653). При підписанні Гадяцьких актів 1658 року він обіймав посаду генерального писаря, хоч і не був прихильником відновлення Великого князівства Руського. Більше того, після підписання Гадяцького трактату перейшов на пропольські позиції, ставши супротивником І.Виговського. Він послідовно відстоював пропольські позиції і в період перебування на посаді гетьмана (1663–1665).

П.Тетеря вимагає вирівняння прав православної та католицької конфесій. Себто, релігійний чинник, як утвердження православного характеру Козацької держави, залишався для нього визначальним. Він наполягав на тому, що гетьман разом із Запорозьким військом повернуться під повний протекторат Польщі, відступаючись від інших протекцій. До чого П.Тетеря закликав і населення України. Цю ідею можна довести конкретними фактами. Заклик містить "Лист до золотоноських жителів" від 22 жовтня 1663 року, в якому він зазначає: "Коли поклонитеся королю, його милості, вину вашу покладе у вічне забуття і збереже при давніх вольностях і в милості – щодо того її милість рада на письмі подасть" [1]. Такий же заклик він адресував і до Запорозького війська. В "Універсалі до Запорозького війська" від 23 листопада 1663 року він пише: "Не шукаю я із військом Запорозьким у короля, його милості, більшої слави, але однакової бажаю собі із військом його королівської милості, як і вам, братії нашій, королівської милості та рівних вольностей" [2].

До прихильників пропольської орієнтації належав й Іван Виговський, обраний гетьманом 25 жовтня 1657 року. Позаяк, для останнього характерною ідеєю була ідея повернення до умов Зборовського трактату з розширенням прав Козацької держави. З цією метою 1657 року І.Виговський уклав договір зі Швецією, який фактично визнавав незалежність України, розширення кордонів Козацької держави за рахунок переходу від Литви Берестейського і Новгородського воєводств. І.Виговський доклав багато зусиль, щоб поновити мирні стосунки з Кримом та Туреччиною. Така політика українського гетьмана з одного боку спонукала Річ Посполиту шукати союзу з козацтвом, а з іншого викликала незадоволення Московської держави, яка посилила своє втручання в українські справи. З цього приводу Ю.Мицик правомірно зазначає: "Роздмухуючи усобиці, надаючи зростаючу підтримку опозиції, царський уряд прагнув послабити Українську державу, щоб прискорити її поглинання. Виговський стояв перед важкою дилемою: або змиритися з поступовим перетворенням держави з рівноправного союзника Росії у провінцію імперії або ж боронити суверенітет України. Виговський вибрав останнє" [3]. Проте, така його позиція повною мірою не була втілена у практику через низку об'єктивних причин, серед яких чи не найвизначальнішою буде непослідовність І.Виговського у відстоюванні ідеї незалежної України.

Як відомо, спочатку І.Виговський прийняв російську орієнтацію, але з часом відійшов від неї. Згодом визначальною політичною орієнтацією його концепції стала ідея Великого князівства Руського та запровадження її в життя у межах Речі Посполитої. Саме ця ідея лягла в основу діяльності Гадяцької Комісії. Прийняті нею 16 вересня 1658 року Гадяцькі пакти засвідчили суттєве зростання рівня державотворчого мислення І.Виговського. Саме ідея встановлення Великого князівства Руського на козацькій території фактично задекларувала засади творення незалежної державності. Гадяцький трактат по суті денонсував українсько-російський договір 1654 року, засвідчив відхід Великого князівства Руського від Москви як єдиного військового союзника і протектора. Кроки Виговського на шляху відновлення Козацької держави свідчать про його намагання продовжити політику Б.Хмельницького.

Про це свідчить, зокрема, і документ під назвою "Комісія Гадяцька поміж станами Корони Польської та Великого князівства Литовського, з одного, і поміж вельможним гетьманом та військом Запорозьким, з другого боку, через повноважних комісарів з сейму від найяснішого короля польського та Великого князівства Литовського Яна Казимира з вельможним Іваном Виговським, гетьманом, та всім Запорозьким військом в обозі під Гадячим, закінчена 16 вересня року 1658", в якому й озвучено ідею Великого князівства Руського на офіційному рівні.

У цьому документі Виговський пропонував уладнати старий конфлікт між Україною та Польщею та закликав до об'єднання. Передумовою створення Козацької держави гетьман вважає мир із Польщею. І.Виговський запевняє Річ Посполиту: "Вельможний гетьман із Запорозьким військом … повертається по любові до його королівської величності, государя свого властивого, та власної вітчизни, відступаючи від усіляких сторонніх протекцій" [4]. Гетьман наголошує на необхідності відновлення тієї структури Речі Посполитої, котра існувала до війни з козацтвом: "Уся Річ Посполита народу польського і Великого князівства Литовського, і Руського хай буде відновлена в першобутті, як була перед війною, тобто щоб ці народи в межах своїх і свободах залишилися непорушені, як було перед війною, і за правами, описаними в радах, у судах і вільному виборі государів своїх та великих князів литовських та руських" [5]. Фактично говориться про конфедерацію трьох народів у складі однієї держави. Кожен конфедерат має рівні права й вольності. Проголошується спільність дій трьох конфедератів у міжнародній політиці: "Мають бути спільна рада і спільні сили супроти кожного ворога" [6]. Себто, Виговський пропонує встановлення класичної конфедерації, як "союзу держав, що зберігають свій суверенітет і об'єднані одним або декількома загальними органами" [7].

У проекті даної конфедерації пропонувалося два спільних органи – рада і військо. Як бачимо, йдеться про союз вільного з вільним, рівного з рівним. Ця теза чітко й однозначно визначена Виговським: "Оскільки гетьман із Запорозьким військом і відлучені воєводства всі інші протекції сторонніх народів відкинув, а добровільно, як вільні до вільних, рівні до рівних і чесні до чесних, повертаються" [8]. При цьому необхідною умовою є збереження стародавньої православної віри, щоб вона залишалася "при своїх перевагах та вільнім уживанні" [9]. І.Виговський виходить із розуміння того, що права влади світської, тобто гетьманської і старшинської, будуть сильнішими при значних правах православної церкви, зокрема митрополита. Тому він ставить вимогу, щоб "митрополит київський, теперішній і той, що має бути потім, з

чотирма владиками: луцьким, львівським, перемишлянським, холмським і п'ятим із Великого князівства Литовського – мстиславським, за їхнім власним чином, мають засідати у Сенаті із такою перевагою і вільного голосу вживанням, як це в Сенаті засідають ясновелебні їхні милості духовні обряду римського" [10]. Ще однією умовою існування Козацької держави є збереження та розвиток національної освіти. І в цьому ряду велике значення він надавав відновленню Академії в Києві.

У Гадяцьких пактах визначається система організації влади у межах автономної Козацької держави. Навіть з позицій створення системи влади добре продумана і в ній визначена діяльність кожної частини у державній структурі. Підписуючи Гадяцький трактат, І.Виговський ставив собі за мету включити до складу Козацької держави не тільки Київське, Браславське, Чернігівське воєводства, а й Волинське, Подільське, Руське, Белзьке, також Пінський і мстиславський повіти. Таким чином він прагнув об'єднати всі ті території у складі Речі Посполитої, де проживали українці. Однак, як цілком слушно зазначає М.Брик, "тих домагань не довелося в цілості реалізувати. Україна отримала тільки автономію, а не державну рівноправність з Польщею, і ця автономія мала поширитись тільки на Наддніпрянщину, а не на всі українські землі. Головні ідеї, за які ведено змагання, – з'єднання всієї української території і державна незалежність, лишилися нездійсненними. А без прийняття цих основних точок, за які змагався Юрій Немирич, вона, тобто Гадяцька угода, залишалася тимчасовою комбінацією і не могла вважатися сталою і довгочасною" [11].

І.Виговський підготував важливий документ "Перелік пунктів і покірних прохань, які подає його милість ясновельможний гетьман війська Запорозького разом з усім військом Запорозьким і народом руським його королівській милості і всій Речі Посполитій" від 1659 року. Усього тут п'ять пунктів й окремо визначено вимоги до кожного з цих пунктів. У пункті першому просить, щоб була скасована унія. У пункті другому викладається прохання, щоб було видано Декларацію про приєднання воєводств Руського, Волинського і Подільського до Руського князівства. У пункті третьому міститься прохання, щоб православним надавали посади у місцевому управлінні. У пункті четвертому викладено прохання впорядкувати маєтності. Пункт шостий містить вимогу щодо збереження умов Гадяцької комісії. У "Вимогах до третього пункту" говориться: "Право черговості на уряд посла належатиме Великому Руському князівству як у сеймах, так і в комісіях, і в посольствах за таким принципом, як у Великому Литовському князівстві" [12].

У "Переліку пунктів і покірних прохань Івана Виговського польському королю і Речі Посполитій" 1659 року представлено політичну позицію гетьмана, його виразну державницьку концепцію. Тут звучить вимога розширити територію Козацької держави, скасувати унію, виконати особливі вимоги для Запорозького війська. Йдеться і про нові свободи, яких не було у Гадяцьких статтях. Мається на увазі союз рівноправний, а не підданство чи підлеглість. Союз, метою якого є задоволення взаємних потреб обох народів, підтримка і співпраця. Виговський, як і Б.Хмельницький, прагнув до встановлення спадкового гетьманства. Якщо він помре, гетьманом має стати його брат Данило, а польним гетьманом – молодший брат Костянтин. Домінуючою є ідея утворення козацького воєводства. Цей документ Виговського є яскравим свідченням спроби масштабних реформ українського державницького життя, де влада гетьмана мислиться на рівні обмеженої монархії.

М.Брик зазначає: "Начальна влада в Україні належала б гетьманові. Йому належала, б як і раніше, влада над козаками і командування всіма збройними силами. Йому належить уряд київського воєводи і першого сенатора на Україні. До гетьманської булави належить чигиринське староство, крім того буде створено для України нові пости: Канцлера, Маршалка і Підскарбія, які мали б керувати верховною адміністрацією. Канцлер має право видавати через свою канцелярію всі світські й духовні надання і привілеї, приймати відклики в цих справах. Маршалок має вести судівництво і для того буде створено Вищий Трибунал на Україні. Підскарбій відає українською скарбницею. У Києві, чи іншому місті мають створити окрему карбівню (минницю) для грошей. Будуть відновлені пости воєвод, кашелянів і ще деякі. Всі сенаторські пости в київському воєводстві мають одержати шляхта грецького обряду. У двох інших воєводствах на переміну православні і католики" [13]. Такою бачилася організація системи виконавчої влади в автономній Козацькій державі.

Передбачається вільне обрання правителів Козацької держави, як вагомий аргумент на користь утвердження її свобод і прав. У Гадяцькому трактаті чітко визначається, що Запорозьке військо має бути 30 тисяч. Його головним завданням було не допустити вторгнення на територію України військ своїх союзників, аби це не було сприйнято як поневолення: "Жодних військ польських, литовських чи іноземних ніхто не має посилати у воєводства Київське, Браславське, Чернігівське" [14].

Щодо вищої законодавчої влади тут нічого не говориться. Певно, мислилося продовження дій козацької ради, як було за часів гетьманування Б.Хмельницького. Водночас, як зазначає Салтовський О.І., "гадяцький договір свідчить про бажання його творців з української сторони дещо відійти від демократичних республіканських традицій українського козацтва і перетворити Україну на аристократично-демократичну, за формою правління, республіку, що була більш пристосованою до реалій політичних традицій тогочасної Європи. Гетьман, як глава держави, наділявся досить широкими повноваженнями, однак його влада суттєво обмежувалася введенням у законодавчому порядку спеціальних інститутів здійснення законодавчої і судової влади" [15].

Передбачалося, що викладені у Гадяцьких пактах політичні засади створення Козацької держави розраховані на довготривалу перспективу: "І щоб ця комісія мала вічну потугу й силу так, як у собі має від початку і до кінця, в право загальне, тобто в конституції, буде внесена, сеймом затверджена і за вічне й неодмінне право пошанована й утримана" [16]. Тобто, йшлося про те, що політичні ідеї, задекларовані у Гадяцькому трактаті, складуть основу Конституції Козацької держави.

Більше того, Гадяцькі пакти перетворювали Річ Посполиту у триєдину державу. До Королівства Польського і Великого князівства Литовського на рівних правах суб'єкта конфедерації по суті було приєднане Велике князівство Руське.

Гадяцькі пакти були затверджені королівською присягою та постановою Сейму. Безсумнівно, що ці пакти були компромісним документом, здатним на певному етапі розвитку Козацької держави зберегти її права та вольності. В них були зафіксовані й головні принципи організації влади в автономній Козацькій державі. Гадяцькі пакти справили вагомий вплив на формування подальшої політики Козацької держави. Слід погодитися з В.Шевчуком, який слушно зауважує: "Коли приглянутися до суспільно-політичних змагань другої половини XVII століття, можна помітити: вони точилися здебільшого на основі ідей, викладених у Гадяцькому дого-

ворі: його взяв в основу своєї діяльності гетьман Дорошенко, його таємно тримали в себе й вивчали інші гетьмани, в тому числі й Іван Мазепа. Зрештою, політичний ідеал Івана Мазепи … не відходив далеко від ідеалу, закладеного в Гадяцькому пакті, і його союз із шведським королем Карлом XII грунтується на майже тих–таки засадах. Отже, так склалося, що Гадяцький договір став вищою політичною ідеєю українців, котрі змагалися за свою державність і хотіли відстояти політичну суверенність України" [17]. Гадяцькі пакти стали своєрідною національною програмою Козацької держави на багато років.

Водночас І.Виговський не наважувався відкрито й рішуче виступити проти Московської держави, остаточно розірвати з нею військовий союз. Свідченням цього є його "Лист до російського царя Олексія Михайловича" від 17 жовтня 1658 року І.Виговський писав: "Ми жодною мірою присяги та віри нашої вашій царській величності змінювати не мислимо, але цілковито на милість вашої царської величності сподіваємося і в усьому покладаємо упования на Бога". Виговський не хотів вступати у конфлікт з Московською державою. Намагався залишити ті стосунки з нею, котрі залишилися у спадок від Б.Хмельницького.

1659 року І.Виговський розгромив російське військо під Конотопом. Внаслідок цього проти нього вибухнуло повстання, а зрада деяких полковників змусила гетьмана втекти в Германівці під Білою Церквою. То був початок його падіння. Остаточно Виговський був позбавлений булави на раді під Білою Церквою. Польський король не залишив Виговського без підтримки. Він дав йому титул київського воєводи і Барське староство. Також Виговський був членом Львівського братства і заступником прав українського православного населення. З часом його звинуватили в участі у протипольському повстанні на Правобережжі. В результаті цього у березні 1664 року поляки розстріляли І.Виговського під Корсунем.

Є підстави стверджувати, що І.Виговський був одним із найактивніших творців української держави, ідеологом Козацької держави. Його політичні позиції визначала ідея створення Великого князівства Руського, реалізація якої за сприятливих умов закладала умови для незалежної держави. Після зречення І.Виговським в історії України почалася епоха, названа Руїною з фактичною відсутністю єдиної влади, постійними міжусобними змагання за владу.

Одним із авторів Гадяцького трактату був Юрій Немирич – великий магнат, учасник війни 30–х рр. на боці Польщі з Московщиною та Швецією. Був прихильником ідеї Великого князівства Руського, очолив українську делегацію на сейм 1659 року для ратифікації Гадяцького пакту. У його творах "Розмови про війну з Московією" (1632), "Маніфестація від імені війська Запорозького до іноземних володарів, що пояснює причини розриву з Москвою" від жовтня 1658 року бачимо ті ідеї, котрі задекларовані і в Гадяцьких пактах. Ю.Немирич фактично залишив ті політичні документи, котрі пояснюють політику українських гетьманів Б.Хмельницького та І.Виговського, чим становлять великий інтерес для української політичної думки. Але найповніше його талант як політичного мислителя виявився у Гадяцьких пактах.

Отже, Гадяцькі пакти постали у контексті діяльності П.Тетеря, І.Виговського та Ю.Немирича. Перший заклав основи для сприятливих стосунків із Річчю Посполитою, намагаючись зберегти інтереси православної віри та козацтва. Другий став ініціатором та офіційним підписантом Гадяцьких пактів, гетьманом, котрий єдиний на офіційному рівні запроваджував у реальне життя ідею Великого князівства Руського як рівноправного конфедерата серед Польщі та Литви. Третій приніс в українську політичну думку ідею державної суверенності, виклавши її у Гадяцьких пактах. Таким чином, Гадяцькі пакти слід вважати вершиною українського політичного мислення після Б.Хмельницького.

1. Тисяча років української суспільно-політичної думки. У 9 т., 14 кн. – Т.III. – Кн.1. – К., 2001. – С.388; 2. Там же. – С.403; 3. *Мицик Ю.* Іван Виговський // Володарі гетьманської булави. – К., 1994. – С.223; 4. Тисяча років української суспільно-політичної думки. У 9 т., 14 кн. – Т.III. – Кн.1. – К., 2001. – С.311; 5. Там же. – С.312; 6. Там же. – С.313; 7. *Обушиний М.І., Коваленко А.А., Ткач О.І.* Політологія. Довідник. К., 2004. – С.312; 8. Тисяча років української суспільно-політичної думки. У 9 т., 14 кн. – Т.III. – Кн.1. – К., 2001. – С.314; 9. Там же. – С.310; 10. Там же. – С.310; 11. *Брик Ю.* Юрій Немирич, 1612–1659: на тлі історії України. – Льоссер, 1974. – С.60; 12. Тисяча років української суспільно-політичної думки. У 9 т., 14 кн. – Т.III. – Кн.1. – К., 2001. – С.337; 13. *Брик Ю.* Юрій Немирич, 1612–1659: на тлі історії України. – Льоссер, 1974. – С.58; 14. Тисяча років української суспільно-політичної думки. У 9 т., 14 кн. – Т.III. – Кн.1. – К., 2001. – С.313; 15. *Салтовський О.І.* Концепції української державності в історії вітчизняної політичної думки (від витоків до початку XX сторіччя). – К., 2002. – С.75; 16. *Шевчук В.* Козацька держава. Етюди до історії українського державотворення. – К., 1995. – С.315; 17. Тисяча років української суспільно-політичної думки. У 9 т., 14 кн. – Т.III. – Кн.1. – К., 2001. – С.93.

Надійшла до редколегії 25.05.06

Н.В. Лікарчук, канд. політ. наук

ПОЛІТИЧНИЙ АНАЛІЗ ЯК ПРОФЕСІЯ ТА НАУКОВА ДИСЦИПЛІНА

В статті розкривається суть поняття "політичний аналіз". Наводяться приклади визначення "політичного аналізу" різними політологічними школами. Характеризується предметно-методологічна специфіка політичного аналізу.

In this article the sense of such subject as "political analysis" is developed. The determinations of political analysis by different political schools are cited as an example. Also the subject and specific methodology of political analysis is characterized.

Політичний аналіз як професія та наукова дисципліна порівняно молодий; використання цього терміна, особливо в Україні, до цих пір має не завжди визначений зміст і носить нечіткий характер. Це вимагає від науковців чіткого визначення поняття "політичний аналіз".

Найперше, що зустрічається на шляху вивчення політичного аналізу, – етимологічна природа цього поняття. У словосполученні "політичний аналіз" коментарів вимагає не стільки поняття "аналіз", скільки – "політичний".

В англійській мові, а також у світовій політичній науці для визначення різних сторін термінів "політика", "політичний" використовують три самостійних терміни: polity, politics, policy [1].

Polity (політія) означає політичну організацію того чи іншого суспільства, державу в широкому розумінні цього слова, тобто систему принципів і норм, інститутів і механізмів об'єднання людей в рамках цілісної політичної спільноти.

Politics означає політичний процес, політичне життя в його динаміці. Цей аспект світу політики охоплює діяльність суб'єктів, які беруть участь у політичному житті, претендують на владу або намагаються впливати на політичні рішення. Сюди відносяться також різні форми політичної свідомості, політичної культури, громадська думка, цінності та цілі політичного життя.

Policy означає продукт діяльності політичної системи, конкретні регулятивні та розподільчі рішення та дії,

© Н.В. Лікарчук, 2006

які утворюють "політику держави", політичний курс. Цей термін відображає прикладний аспект політики і пов"язаний з механізмами прийняття і технологіями реалізації політичних рішень, оцінкою їх ефективності, соціальними наслідками.

Тлумачний словник англійської мови пропонує таке визначення для ключових слів, які утворюють назву дисципліни:

Policy: 1) певний напрямок або метод дії, виокремлений (державним органом, інститутом, групою або особою) із альтернативних варіантів з урахуванням обставин і має керівну, направляючу дію як в сьогоденні так і в майбутньому; 2) перспективна програма, яка містить певні цілі і способи їх досягнення.

Analysis: 1) розділення або розчленування цілого на складові частини або основні елементи; 2) детальне вивчення будь-якого комплексного об'єкту з ціллю розуміння або встановлення його природи чи визначення його істотних характеристик, поглиблене дослідження [2].

У західній політичній науці в рамка предметного поля політичного аналізу існує ціла "сім'я" політико-управлінських дисциплін, які мають назву policy sciences [3].

Відповідно з визначенням Гарольда Лассвелла, одного з основоположників даного напрямку, "наукова дисципліна може бути віднесена до політико-управлінських наук, якщо вона пояснює процес вироблення і прийняття політичних рішень у суспільствах або забезпечує необхідними даними розроблення раціональних способів вирішення політико-управлінських питань" [4].

Таким чином, предметне поле політико-управлінських дисциплін вбирає в себе, з однієї сторони, теорії, які описують і пояснюють процес вироблення, прийняття і реалізацію політичних рішень; а з другої – прескриптивні теорії, присвячені тому, як саме впливати на цей процес з метою підвищення його ефективності [5].

У зарубіжній науковій думці до складу політико-управлінських дисциплін прийнято включати політичний аналіз (policy analysis), теорію прийняття політичних рішень (policy making) та політичне управління (politacal management) [6].

Оскільки політико-управлінська (policy) проблематика може аналізуватися з різних сторін, у різних аспектах і з різних теоретичних і етичних позицій, є доцільним визначити політичний аналіз у категоріях виробленого ним продукту: поради або рекомендації для особи, яка приймає політичне рішення. Девід Веймер та Ейдан Вайнінг зазначають: "Політичний аналіз ставить собі за ціль – інформування певного рішення, або імпліцитно (невиражено), або експліцитно (явно виражено)" [7].

Безумовно, не всяка інформація має відношення до політичного аналізу. Перше обмеження: рекомендація повинна стосуватися публічних рішень і співвідноситися з суспільними цінностями. Професійних політичних аналітиків, швидше за все, цікавлять державні та некомерційні організації, діяльність яких передбачає публічне рішення. Але це не означає, що політичний аналіз не застосовується у приватних організаціях: комерційні структури часто потребують поради в законодавчих та регулятивних рішеннях, які зачіпають їх групові, або приватні інтереси.

Як зазначає В.Данн: "Таким чином, друге обмеження в нашому визначенні: політичний аналіз як професійна діяльність орієнтований на клієнтів, які можуть брати участь у процесах прийняття публічних рішень або впливати на них" [8].

Істотним для розуміння специфіки професійного політичного аналізу є клієнт–орієнтований характер цієї діяльності. Акцентування орієнтації на клієнта сприяє виробленню професійної самосвідомості, а потім – технічних навичок. Якщо в центрі уваги у нас буде необхідність надання корисної поради клієнту, то розуміння важливості вивчення різноманітних технік політичного аналізу і політичних процесів "прийде само собою" [9].

Можна привести ряд поширених визначень політичного аналізу:

В.Данн дає таке визначення політичного аналізу: "Прикладна суспільно-наукова дисципліна, яка використовує різноманітні медоди дослідження та аргументацію з ціллю вироблення і перетворення політично значимої інформації, яка використовується в політичній інфраструктурі для вирішення суспільних проблем" [10].

Е.Куайде дає своє визначення політичного аналізу: "Форма прикладного дослідження, метою якого є поглиблення нашого розуміння соціотехнічних проблем і виявлення найкращих рішень. Застосовуючи найкращі методи і технології для вирішення суспільних проблем, політичний аналіз направлений на пошук адекватних способів колективної дії, а також генерування інформації і організацію даних, які стосуються вигід та інших наслідків, які витікають із їх прийняття і застосування на практиці, сприяючи тим самим особам, які приймають рішення [11].

Американець В. Вілліамс зазначає: "Політичний аналіз – це спосіб синтезування інформації, включаючи результати дослідження, з метою вироблення політичних рішень (виокремлення політичних альтернатив), а також визначення майбутніх потреб у політично значимій інформації" [12].

Беручи за основу вище наведені визначення, можна зробити висновок, що політичний аналіз є прикладною політико-управлінською дисципліною, яка використовує різноманітні методи дослідження та аргументацію з метою підготовки, прийняття і здійснення політичного рішення.

Інструментальний зміст політичного аналізу пов'язаний з інформаційно-аналітичними технологіями (IAT). Інформаційно-аналітичні технології в прикладному плані направлені на забезпечення діяльності осіб, які приймають політичне рішення в умовах дефіциту часу, при цьому не маючи повної, чіткої інформації.

Інформаційно-аналітичні технології дозволяють зібрати розпорошені дані, створюючи цілісну картину процесів, що протікають, та спрогнозувати на перспективу дії різних факторів, структур та груп інтересів [13].

Проблематика і ситуативна орієнтація даного виду діяльності, в свою чергу, визначає специфіку інформаційно-аналітичного забезпечення прийняття рішення як галузі наукового знання.

Відомі американські науковці Гаррі Брувер і Пітер де Леон зазначають: "Політичний аналіз, у порівнянні з іншими науками, обмежений неможливістю вибору проблеми для свого дослідження, комплексним характером проблем, які вирішуються, а також обмеженим об'ємом доступних ресурсів. Враховуючи специфічні особливості, з якими стикається професійний політичний аналітик, слід згадати вплив особистих цінностей і уявлень, ризик та невизначеність по відношенню до майбутнього. Бажання отримати оптимальне і правильне рішення в цих умовах стикається з перепонами на кожному кроці" [14].

Політичний процес лиш частково може бути визнаний раціональним, відповідно до наукових критеріїв раціональності. Рішення та аналіз, на який вони спираються є недосконалими, тому що "факти", не являються об'єктивними, згідно з раціональними стандартами, будучи в певній мірі продуктами соціального конструювання. Суспільні проблеми неоднозначні і змінні, їх суть та зміст різняться для тих чи інших втягнутих сторін. Самі проблеми, їх контекст і можливі їх рішення не є постійними – вони еволюціонують природним шляхом, у тому числі і у відповідь на їх аналіз та рішення.

Карл Паттон і Девід Савіцкі виділяють наступні характерні особливості політичних проблем:

- ✓ проблеми не мають чіткого визначення;
- ✓ правильність рішення не може бути доведена до їх практичного застосування;
- ✓ жодне з рішень проблеми не гарантує досягнення очікуваного результату;
- ✓ рішення проблем рідко є одночасно найкращим і найдешевшим;
- ✓ адекватність рішення буває важко виміряти в категоріях суспільного блага;
- ✓ справедливість рішень неможливо виміряти об'єктивно [15].

Існують обставини, які перешкоджають точному опису і поясненню політичної реальності. Дані, які необхідні для перевірки гіпотез і теорій, можуть бути виключно трудомісткими: особи, які володіють такою інформацією, можуть відмовитися надавати її з політичних чи особистих мотивів. Експериментальні методи, які позитивно зарекомендували себе в природничих науках, у політичному аналізі передбачають маніпулювання людьми, при цьому експерементатори обмежені у своїх можливостях етичними нормами. Запитуючи, вони можуть порушити недоторканість особистого життя особи [16].

Перелічені вище обставини ставлять перед політичним аналітиком питання методологічного і філософського характеру, які беруться до уваги при вивченні і застосуванні на практиці тих емпіричних методів, які застосовуються у даній дисципліні.

Нарешті, вирішальною обставиною є те, що проблемно-орієнтований, прикладний підхід, який повинен відповідати на практичні запитання суб'єкта управлінських рішень (клієнта), задовольняється раціонально-спрощеним розумінням об'єкта і мінімальним об'ємом даних для виявлення реально функціонуючих елементів ситуації в якості передумови або складових частин цілеспрямованої діяльності [17].

У силу цього ефективність використання аналітиком того чи іншого методологічного інструментарію і технічних прийомів визначається здатністю зберігати оперативність та інноваційність; пропонувати прості рішення, які не потребують значних часових та організаційних витрат; здатність адаптуватися до різних проблемних ситуацій; вміти поєднувати переваги неформальної якісної аргументації з достоїнствами формалізованих кількісних викладок [18].

Аналітики, які дають рекомендації особам, що приймають рішення, є частиною широкого і комплексного суспільства. "Дисциплінарні розмежування в експертному знанні не відтворюються в експертних рекомендаціях із конкретного політичного питання, оскільки будь-які намагання зрозуміти і вирішити проблему сучасної політики вимагають виходу за рамки сталих дисциплін і професій, структура і зміст яких більше не відображає реальної конфігурації суспільства, в якому ми живемо" – так зазначає американський аналітик Д. Мекрей [19].

В експертній рекомендації можуть бути, наприклад, об'єднані знання політолога, який вивчає процес прийняття рішення, економіста, який аналізує довгострокові вигоди і витрати. Більше того, розповсюдження аналітичних знань на зацікавлених осіб та журналістів ще більше "розмиває кордони експертизи" [20].

Формуючи і застосовуючи на практиці нові проекти та методології, аналітик прагне до творчого синтезу того, що можуть запропонувати існуючі вже дисципліни і професії.

Складність і різноманітність професій інформаційно-аналітичної діяльності визначається на поєднанні наукових дисциплін: мова йде про такі науки, як політологія, соціологія, економічні науки (концептуалізація, операціоналізація, аналіз і прогнозування), логіка та математика (ситуативне і математичне моделювання), інформатика (автоматизований збір і обробка даних, комп'ютерне моделювання), управлінська наука (вироблення альтернативних варіантів рішення, аналіз їх прохідності та імплементації), психологія (комунікація з особами, які приймають рішення) [21].

Ці та інші науки збагачують одна одну, об'єднуються у сфері інформаційно-аналітичного консультування в єдиний прикладний, проблемно орієнтований комплекс.

Характеризуючи предметно-методологічну специфіку політичного аналізу, ми даємо коротке пояснення використання термінів "методологія", "метод" та "методика" ("техніка").

Методика – відносно спеціалізовані процедури і технічні прийоми, які застосовуються в політичному аналізі для вирішення конкретних видів проблем.

Якщо аналітичні методики спеціалізовані і застосовуються при певних обставинах, то методи політичного аналізу мають загальний і універсальний характер. Ці методи включають процедури оцінок, прогнозування і моніторинг наслідків прийнятих політичних рішень, формулювання оцінки. Таким чином, якщо процедура має відносно загальний і менше залежний від конкретного контексту характер, ми відносимо її до методу, у протилежному випадку – до методики.

Методологія – систематичне і критичне вивчення багатоманітних методів і методик політичного аналізу, і швидше за все, вона має відношення до процесу отримання політичного значимого знання, до логіки дослідження політичних проблем. Ціль методології – не тільки в повному оволодінні методами і методиками, а й в удосконаленні їх застосування в аналізі та рішенні соціально-політичних проблем.

Неспроможність чіткого розмежування між методикою, методами та методологією приводить до квазіполітичного аналізу, коли аналіз рішення підміняється методами, а ціль – засобами.

Отже, чітке розуміння місця і ролі професійного політичного аналізу в структурі прийняття і реалізації політичних рішень дозволяє виробити вірне розуміння співвідношення цілей і засобів, методології і методики політичного аналізу.

1. *Соловьев А.И.* Политология. Политическая теория и политические технологии. М., 2000. – С.76; 2. Див.: Webster 's Third International Dictionary. N. Y. 2002. – 568; 3. Див.: Lasswell H. Power and Personality. N.Y., 1948. P. 51; 4. Там само. – С.34; 5. Див.:Данн У. Анализ публичной политики. Введение. – М., 1998. – С.111; 6. Див.: Дегтярев А. А. Теория принятия политических решений в структуре социальных и управленческих дисциплин // Полис. –2002.– №2. –С.81–93; 7. Див.:Веймер Д., Вайнінг Е. Аналіз політики: концепції і практика. – К., 2000. – С.456; 8. Див.: Данн У. Анализ публичной политики. Введение. – М., 1998. – С.34; 9. Див.: Гупта Д. Анализ публичной политики. Концепции. Инструменты и технические приемы. – М., 2003. – С.117; 10. Див.: Данн У. Анализ публичной политики. Введение.– М.. 1998. – С.329; 11. Див.: Quade E. Analysis for Public Decisions. 2nd. ed. N. Y., 1982. P. 87; 12. Див.: Williams W. Social Policy Research and Analysis N.Y., 1971. P. 132; 13. Див.: Яковлев И.Г. Информационно-аналитические технологии и политическое консультирование // Полис. –1998.– №3. – С.19; 14. Див.:Брувер Г., Питер де Леон. Основоположения политического анализа. – М., 1999. – С.275; 15. Див.: Паттон К., Савицки Д. Базовые методы политического анализа и планирования. – М., 1997. – С.45; 16. Див.: Мангейм Дж. Б., Рич Р.К. Политология. Методы исследования. М.: Весь мир, 1997. – С.296; 17. Див.: Соловьев А.И. Политология. Политическая теория и политические технологии. М., 2000. – С.456; 18. Див.: Паттон К., Савицки Д. Базовые методы политического анализа и планирования. – М., 1997. – С.374; 19. Див.: MacRae D., Whittington D. Expert Advice for Policy Choice. Washington. DC. 1997. – С.56; 20. Див.: Quade E. Analysis for Public Decisions. 2nd ed. N. Y., 1982. P. 59; 21. Див.: Яковлев И.Г. Информационно-аналитические технологии и политическое консультирование // Полис. –1998.– №3. – С.78.

Надійшла до редколегії 05.04.06

А.В. Матюшина, асп.

ІНФОРМАЦІЙНІ ТЕХНОЛОГІЇ: ВІД ІНФОРМАЦІЙНОГО ВПЛИВУ ДО ІНФОРМАЦІЙНОГО ЗАХИСТУ

Розвиток інформаційних технологій та ЗМІ спричинив появу таких понять як "інформаційна війна", "інформаційне протиборство", "інформаційно-психологічні операції", що свідчить про явище маніпуляції в засобах масової комунікації. У статті розглянуто процес вироблення протидії інформаційним маніпуляціям, які мають негативний вплив на психіку людини.

The development of media technologies caused such a phenomenon as "informational war", "informational confrontation" or "informational–psychological operations", which is an evidence of the phenomenon of manipulation in mass media. This article gives an idea of how to develop contra actions to resist the informational manipulations, which have a destructive influence on human psychics. So the manipulations could not change the human perception in general, scientists should create a series of methods, systems of informational defense from any try to act the informational interference in human psychic without his or hers wish. The article aims to attract attention of all people, whom this problem deals with, to find the way to protect human psychic from secret interference and influence on consciousness or subconsciousness.

Серед послуг політтехнологів – психотропний
захист та корекція психотропного середовища
Анатолій Борсюк, телеведучий

Однією з функцій засобів масової інформації є вплив на визначену аудиторію. Поруч із розвитком технологій суспільство зіштовхується з намаганнями вплинути на формування громадської думки в інтересах певних кіл. Технології прихованого впливу отримали досить широке розповсюдження – кожна велика корпорація має штаб політтехнологів, PR–технологів та спеціалістів із кризового менеджменту. Закулісні ігри стали нормою існування в політико-економічному світі, де людина виступає як одиниця електорату і критична маса підтримки у боротьбі з конкурентами. Інформаційний вплив на цей натовп частково відбувається через насильство над психікою та підсвідомістю людини, яка позбавлена можливості регулювати і подеколи навіть фіксувати цей вплив, чим апріорі заперечуються демократичні цінності XXI століття, такі, наприклад, як свобода вибору, тощо.

Аналізуючи дослідження на тему інформаційних маніпуляцій, очевидні кілька тенденцій:

- ✓ інформаційний вплив на людину носить прихований характер;
- ✓ інформаційні кампанії розробляються заздалегідь, враховуючи особливості цільової аудиторії;
- ✓ розвиток технологій впливає на особливості маніпулятивних технологій (шляхи розповсюдження, наприклад);
- ✓ успішність інформаційної кампанії потребує часу для підготовки грунту для сприйняття потрібних ідей;
- ✓ попередня підготовка включає в себе формування громадської думки;
- ✓ враження про об'єктивність інформації досягається завдяки браку повної інформації, частим повторюванням (робота на підсвідомість) та брудним технологіям, застосованим до конкурентів;
- ✓ цілісної схеми інформаційного захисту для людської психіки досі не розроблено, вона виробляється кожною людиною окремо в міру її негативного стикання із інформаційним насиллям. Імунітет виробляється лише після отримання інформаційного стресу;
- ✓ розвиток інформаційного захисту відбувається в технологічній площині (блокування електронних шляхів доступу до блоків даних у комп'ютерних мережах).

Ці тенденції свідчать про єдиний можливий розвиток технологій захисту від небажаного інформаційного впливу: від зворотного. Тобто досліджувати успішні результати політичних чи рекламних кампаній, фіксувати, завдяки чому і як вони досягли успіху на кожному своєму етапі і розробляти протидію таким акціям. Такий шлях доступний з точки зору економічної невигідності взагалі тиражування в масах захисних технологій, адже тоді боротьба за владу втратить важелі впливу, а значить чимало корпорацій зазнають колапсу, втрачаючи клієнтів та електорат.

Мета даної статті показати, що споживач інформації має бути обережним під час її надходження і вчитися захищатися від небажаного впливу рекламних кампаній та заходів кризового менеджменту. Для цього йому потрібно вміти ідентифікувати ці кампанії, знати про їхні характерні риси і завдяки сумнівам у будь-якій інформації формувати своє незалежне і свідоме бачення. Корисним буде дізнатися про особливості таких понять, як гра, інтрига, маніпуляція, стратагеми. Водночас, аби не складалося враження, що технології маніпуляції розробили сучасні політичні технологи, у статті наводяться приклади історичного їх прояву упродовж розвитку людини в умовах цивілізації.

Також метою даної статті є показати, що людина перебуває заручником інформації, яка її формує і змінює. Вона потребує активації центрів самозбереження, аби свідомо регулювати інформаційні втручання в свій світ. В цьому контексті непереконливо і сумнівно виглядає постулат демократичного суспільства про свободу вибору. Логічно було б перефразувати свободу вибору (в інформаційному контексті) як свободу обирати джерело впливу на себе. Позбавитися впливу на себе засобом інформації в умовах суспільства XXI століття неможливо. Задля психічного здоров'я мова йде про виявлення впливу, і якщо не його утилізацію, то принаймні пом'якшення.

Якнайповніше та у різних формах інформаційний вплив можна зафіксувати в сфері політичної культури та ідеології, адже політикум найбільше зацікавлений контролювати (змінювати, використовувати, зважати) на громадську думку. А ідеологія є найбільш конкретним та сконцентрованим виміром та результатом всіх попередніх інформаційно-політичних кампаній. Пригадаємо дослідників, які зробили чималий внесок у дослідження формування української ідеології, – А. Беленко, С. Глузман, Є. Головаха, Н. Костенко, В. Різун, М. Процьків, Ю. Саєнко, В. Степаненко, чиї праці свідчать про те,що чіткого поділу на чорне й біле в людській історії нема. У культурі немає нічого, розкладеного "по поличках", тому досить таки складно визначити, що конкретна інформаціна операція призвела до глобальних змін в психології народу. Можливо, тут справа в кількісному відображенні результатів впливу. Директор інститут журналістики КНУ імені Тараса Шевченка Володимир Різун у своїй праці "Маси" висловив ідею, яка підтверджує необхідність розробляти засоби захисту від небажаного впливу ЗМК на психіку людини. Він пише "Завдання ЗМК ... створити суспільну думку на основі ідеї–ілюзії, що всі, весь народ, користуються правом ВІЛЬНОГО вибору та

© А.В. Матюшина, 2006

індивідуальної СВОБОДИ ... Нехай це і буде ілюзорна ідея, головне, щоб у неї повірили ... Тільки тоді ЗМК виконають свою функцію, а кожна людина зможе на повні груди заявити про свою СВОБОДУ" [1].

З точки зору застосування до вивчення процесів і явищ, винесених на розгляд даної статті, окремих методів, то важливо відзначити їх зв'язок з культурою в цілому (бо політична культура є вужчим поняттям). Відтак стануть зрозумілими новації української дослідниці Наталі Чечель, яка в праці "Повертаючи стиль" завдяки запропонованому методу стильоцентризму дає нове визначення стилю, як матеріалізованого світовідчування і театру, як мистецтва особистості. Вона також пише про життєдайність самобутнього українського ігрового полістилістизму [10]. Ключовим для нашої статті є слово "ігровий", адже маніпулятивні технології інформаційного впливу в більшості випадків базуються на законах гри, а відтак їм характерні прихованість та орієнтація на майбутні результати – "виграш".

Отже очевидно, що в медійному просторі відбуваються акти, спрямовані на завоювання прихильників (читачів, аудиторії, електорату). Для цього можуть використовуватися різні методи рекламно-інформаційно-політичних кампаній. Людина ж воддночас має право вибору і право знати істинні наміри медійних ініціаторів.

Однією з людських потреб є самоактуалізація, тобто відчуття гармонії з оточуючим світом. Прагнучи цього відчуття, людський досвід оформлювався в наукові теорії. З'являлися філософські школи, які намагалися з'ясувати природу людини. Маючи цю інформацію, можна було б розуміти потреби людини, а відповідно і такі соціальні їх прояви як бажання, професійна реалізація чи внесок у розвиток конкретної спільноти чи навіть суспільства (як більшої за розміром групи людей). Разом з пізнаванням людської природи людство в цілому отримало потужний розвиток філософської думки, яка окремим напрямком досліджувала співвідношення в людині людського і божественного (мілетська школа, Ф.Аквінський, Св.Августин). З розвитком техніки розуміння людини змінилося, так само як і розуміння її потреб та шляхів їхнього задоволення.

Абсолютно змінилося сприйняття ланцюгу людина–оточуючий світ. На сьогодні ми маємо трансформацію людина–інформація. Саме інформація стала посередником (каналом) існування людської істоти в світі XXI століття. Це наштовхує на два образи: людина з фізичними вадами пересувається завдяки інвалідній колясці, натискаючи відповідні кнопки, пересуваючи відповідні важелі та кініки на пагорбі Куносаргес в Афінах. Перший образ є пограничним, якщо брати термінологію біології, на шкалі видозмін. Він передує мутації, тобто відхиленню від норми (про категорію норми ми поговоримо нижче). Саме такий образ (і саме тому, що він вважається "ненормальним") людина сприймає емоційніше (скоріше за все в неї виникнуть емоції жалощів, почуття співчуття чи обурення, що їй нагадали про нещастя інших). Значить, вона запам'ятає його, а відтак і відреагує. Навряд чи образ людини, яка друкує, викличе якісь емоції – це casual, звично і прісно. А от якщо описати ту ж саму людину інакше: вона натискає різні кнопки, подаючи сигнал по дротах до екрану, який перекладає ці сигнали на мову символів, – це викличе незрозумілість, принаймні не традиційність. Змусить зупинитися. А суть цього прикладу в тому, що людина цивілізації захопилася наукою, довела свій мозок до такого стану, що він вилився в розширення в формі комп'ютерів в кожному домі, в безліч технічного приладдя, яке робить примітивні речі замість людини. Це змінило прояв потреб людини. Користуючись філософською термінологією, духовних і тілесних.

Художник, композитор, письменник, архітектор вдалися до техніки. Їхні здавалося б унікальні і ексклюзивні уміння стають завдяки комп'ютерним програмам іншими (хочеться уникнути оціночних слів на зразок "досконаліший"). А це люди мистецтва, чиї схильності в Давній Греції вважалися даром богів, і вони намагалися якомога частіше входити в стан "екстазу" [2]. Сьогодні спорт використовує стимулятори, електронні, хімічні і дуже рідко біологічні, бо останні не дають одразу очікуваного ефекту. Пам'ять тренується іншими методами, мови вчаться завдяки іншим технологіям. Інформація змінює природу людини. І тут знову пригадаємо кініків. Вони пропагували презирство до культури суспільства, повну незалежність людини від суспільства та повернення до "природного стану" [3]. В історію філософської думки ці люди ввійшли як циніки. Зараз це поняття належить до сфери моралі і набуло оціночних (негативних) забарвлень. У первісному розумінні циніки були б зараз незамінними спеціалістами з кризового менеджменту, лобізм якого полягав би у оздоровленні (або навіть збереженні) психічного здоров'я сучасної людини. Перш за все мова йде про врегулювання норм взаємодії людини з інформацією: в залежності від її класифікації, умов створення, закладеного ефекту очікування від її впливу.

Тут буде логічним розібратися, що ж таке є норма, адже далі ми торкатимемося поняття "інформаційної норми". Словник з етики відмічає однією із властивостей норми – повторюваність, постійне відтворення в одно типових вчинках багатьох людей. Від себе додам, що складається враження, що норма в суспільстві (цивілізації) визначається лише кількісно. Чого більше – те і норма. Так само і в фізіологічному вимірі будь-які категорії (зріст новонародженого, кількість скорочень серця на хвилину) визначаються саме за кількісним принципом. Говорити про користь від такого трактування норми для кожної людини як мінімум нерозумно. Зрозуміло, що це тільки розглядаючи напрямок стосунків суспільство в його загалі – конкретна особа. Норма введена в життя суспільства задля ефективнішого керування окремими людьми масами (правителями – народом), адже у кожному суспільстві існує потреба (інакше, воно просто розпадеться) однотипної поведінки людей у часто повторюваних ситуаціях. Розвиваючий результат використання норм – це створення кодексів права, правил поведінки в різних установах, які можна асоціювати з певним етапом життя людини (наприклад, отримання освіти, чи кар'єрне зростання). Хочеться зробити акцент, що в основі норм лежить масовість та окремий аспект – закладання визначеного сценарію розвитку конкретної людини. Людина – істота соціальна, тому змушена (про примус піде мова нижче) поводитися за нормами, визначеними певним суспільством (рівень може варіювати від держави, місця роботи, кола оточення, родини).

Повернемося до циклу, в якому перебуває сучасна людина: оточуючий світ – інформація про нього – сприйняття – реакція. Від класифікації потреб на духовні і тілесні перейдемо до шкали А.Маслоу, який без зайвих подробиць розписав потреби сучасної людини [4]. Людина потребує впевненості, захисту, здоров'я, реалізації, усвідомлення свого місця. Досягнення цього за нормами життя в суспільстві розтягується в часі, адже необхідно пройти чимало додаткових сходинок на шляху до задоволення цих потреб (простий приклад: хочеш не працювати, вступи на перспективний факультет, вивчися, заведи чимало вигідних знайомств, влаштуйся на престижну роботу, пройди по кар'єрній драбині, стань впливовою людиною, очоль корпорацію, найми професійних

менеджерів, виховай в них залежність від себе і нарешті просто контролюй свій бізнес). Приклад у дужках таїть в собі одне найважливіше запитання "як так зробити?". Паралельно зв'язку "людина – інформація – світ". Проміжна ланка належить до сфери, аналогічній запитанню "як так зробити?". Ми впритул підійшли до інформаційних технологій, які розглядатимемо з точки зору їх користі (для певних кіл) та загрози (для певних кіл). Відповідно їх типового впровадження і можливого захисту.

Спробуємо дати визначення "інформаційній безпеці". Перш за все вона пов'язана із психікою людини, тому варто говорити про інформаційну безпеку, вкладаючи саме зміни, можливі від її впливу на психіку людини. Г.Грачев та І.Мельник дають таке визначення інформаційно-психічній безпеці – це стан захищеності життєво важливих інтересів людини від загроз, пов'язаних з впливом інформаційних факторів на психіку [5]. Захищеність можна трактувати як можливість визначати, в якому обсязі, в якій формі, в який час і яку інформацію сприймати. Також захищеність розуміє під собою прозорість причин існування (запуску) конкретної інформації і мету її розповсюдження. На сьогодні у суспільстві спостерігається абсолютна протилежність цим двом постулатам. Їх перекрили такі явища як реклама (найневинніша, оскільки спрямована тільки на покупку певного товару), інформаційні кампанії на створення громадської думки (стосуються політично-економічних ігор, за якими стоять поділ сфер впливу), боротьба з конкурентами. Використання інформації стало цільовим і агресивним. Мовою технологів – динамічною.

Парадокс розробки методів захисту від небажаного впливу інформації на підсвідомість чи свідомість полягає в тому, що це економічно невигідна справа. Наукова думка століттями розробляла методи впливу, прихованого примусу, подвійних стандартів, інтриг, розіграшів та маніпуляцій задля особистого зиску і задоволення потреби самоствердження чи захисту. Історично так склалося, що ці методи використовувалися для досягнення влади, розширення сфер впливу (розширення кордонів), доступу до ресурсів, які б приносили гроші. Стратегії обману мас використовувалися правителями здавна, саме це вміле балансування на любові народу (його потребі бути захищеним правителем) і тримає при владі конкретні кола. Правда, зараз розроблені методи "посилення" перебування особи при владі (над цим працюють спеціалісти кризового менеджменту). Давня китайська мудрість інформаційного впливу викладена, наприклад, в Трактаті про 36 стратагем, чи в Трактаті про військове мистецтво Сунь Цзи. Самі назви свідчать про те, що методи приховані, а значить їхня сила втратиться, якщо люди дізнаються про зазначену технологію: "Грабувати під час пожежі", "Вбити чужим ножем", "Отримати щось з нічого", "Змусити противника грати за твоїми правилами" [6].

Людський досвід був спрямований швидше на завоювання, на агресію, на розширення впливу своїх інтересів, а питання захисту виникало з боку сторони, яка ставала об'єктом експансії і потенціального використання. Сприятливі умови для розвитку захисних технологій можливі у спільноті, яка зазнає втручань в свою інформаційну сферу (чи будь-яку іншу сферу інтересів), або в спільноті, яка готуючи експансивну кампанію, має враховувати контр–кроки опонентів. Ясно, що технології впливу спрямовані зазвичай на маси, а технології захисту ініціюються одиницями, тому зрозуміло, що схеми захисту від інформаційного впливу розповсюджуватися не будуть. Це все одно, що сказати "ми хочемо змусити вас купити неякісну і непотрібну вам річ, але нам від цього потрібні прибутки, тому купіть її будь-ласка, ми ж чесно розповіли про свої наміри". Навпаки групи, які вдаються до інформаційної атаки своєї цільової аудиторії, для гарантій успіху операції готують чимало сценаріїв розвитку події та інтриг (у розумінні схем, готових до запуску).

Філантропічні мотивації вчинків у технологічно-інформативному суспільстві стають немодними і застарілими. Вони часто викликають подив і розглядаються як черговий PR–хід (гру в чесність і щирість). Якщо розглядати ідею інформаційного захисту, то вона може виникнути внаслідок програшу в попередній грі (назвемо так стосунки і трансакції, спрямовані на розширення сфери впливу в будь-якій галузі). Тоді певна група людей аналізує сценарні ходи, які призвели їх до збитків і розробляє відповідні схеми захисту на майбутнє. Прогресивними в цьому плані є напрацювання спецслужб, які за зрозумілими причинами широкому загалу не доступні. Навіть студенти, яких готують до пропагандистської роботи в Китаї (мова йде про конкретний вищий заклад Москви), не мають права виносити літературу за межі інституту.

І все ж таки, за законом передування та теорією великого вибуху (квантова фізика передбачає циклічність розвитку матерії, набуття неї критичної маси, а потім вибуху, який дає початок новому існуванню), суспільство отримає інформаційне перенасичення і, як того і хотіли циніки, повернеться до "природного стану". Свідченням цього можна вважати знецінення моральних постулатів, переведення міжособистісних відносин у площину вигоди, підозрілість у стосунках як спосіб захисту від можливих втручань у "свою" сферу діяльності. Оволодівши певною технологією, людина разом з тим, що вона безперечно ставить собі нову мету (розвиток нових технологій), пригадує і переоцінює ставлення до природних потреб (продовження роду, яке в соціальному звучанні стає ставленням до родинних цінностей). Отже сам факт того, що все більше людей фіксують небажане втручання в коло власного психологічного спокою, свідчить про назрілу готовність у розробці методів захисту від нього. На рівні методологічних об'єднань одним із прикладів виникнення зазначеної потреби є звернення І Всеукраїнського конгресу психологів до громадян України, Верховної Ради України та засобів масової інформації (як потужного каналу розповсюдження будь-якої ідеї. – Авт.) та українського суспільства ознайомитися і сприяти затвердженню і впровадженню Закону "Про психічний захист населення України". У тексті цього документу зокрема йдеться про необхідність захисту неповнолітніх громадян (які більше за своїх дорослих, а значить і більш свідомих співгромадян) від інформації, яка "може завдати шкоди психологічному здоров'ю та деформувати розвиток особистості" [7].

Щоб захиститися він інформаційного впливу (крайньо небезпечним проявом якого є психотропна зброя), потрібно тренувати інтелект, який в автоматичному режимі буде фільтрувати зовнішню інформацію, вважає завідуючий лабораторією психотропних досліджень Національної асоціації тілохранителів Росії Юрій Малін [8]. Водночас очевидно, що потрібно вивести формулу захисту людини від небажаного з її погляду втручання в її психічний простір через інформацію. Для цього необхідно визначити середню норму допустимого впливу. Адже не можна зневажати об'єктивну потребу людини в інформації. Суспільство в своєму розвиткові переросло цю позицію: потреба в інформації існує – це факт, але до нього дотичними є чимало нюансів. Такі, як хто має

потребу, в якій інформації, що очікується від її поширення, як має змінитися поведінка аудиторії, яка отримає конкретну інформацію. Сама по собі інформація нейтральна, а от в системі каналів розповсюдження, повторюваності, компіляцій разом з зоровими та аудіо ефектами, сформованим настроям публіки вона стає потужною силою. І абсолютно точно підтверджує постулат – хто володіє інформацією, той володіє світом. Говорити про безпечність повідомлення можна лише розглядаючи його в контексті супровідного матеріалу (місця, задіяних в повідомленні осіб, часу його розповсюдження, емоційного забарвлення, стану реципієнта).

Обтяжуючим фактом є те, що перед тим, як розповсюдити інформацію (серію інформаційних повідомлень), у цільової аудиторії формується потреба в ній. Нічого більш дієвого, ніж гра на природних потребах людини, технологи не вигадали. Тому будь-яка реклама будується саме на моментах здоров'я, престижу та безпеки. Також формується інтерес до певних подій (наприклад, виборів), збуджується інтерес до реформ, суспільних перетворень, а відтак знов природних потреб. Психіка електорату виводиться із стану спокою (на жаль, цей спокій вельми відносний). Відбувається інформаційне насилля, адже людині без її бажання "втовкмачують" інформаційні блоки. В транспорті, посеред перегляду художнього фільму. Навіть вимкнення звуку не врятовує від роздратування блиманням та постійною зміною картинок (не здивує, якщо в роликах використовується технологія 25–го кадру).

Серед причин психічних розладів та нервових зривів безперечно стоїть інформація. Панацея від неї має бути знайдена комплексно: разом із посиленням природних систем захисту організму від зовнішніх подразників. Ця тема є дотичною до багатьох сфер знань: медицини, психології, педагогіки, журналістики, політології та економіки. Зафіксувати наслідки інформаційного захворювання досить непросто: для цього потрібні експериментальні групи, які б перебували під спостереженнями упродовж кількох років як мінімум. Для цього в суспільстві нема можливостей (перш за все фінансових), тому справа власної інформаційної безпеки залишається цікавою тільки тим, над ким це насилля відбувається. Ще одна складність полягає в тому, що людина не завжди може зафіксувати, що саме інформаційне втручання в її психіку спричинило певні негативні наслідки, адже наука дійшла до ефективного (оскільки це дає результат) використання підсвідомості людини.

Існування інформаційного світу XXI століття можна співставити із принципами Н.Маккіавеллі, – і вони не виявляться застарілими. Мета виправдовує засіб. Наука продовжує вивчати людську психіку, але не тиражує її захисні можливості. Прямі докази того, що інформаційний вплив може бути негативним – це порушення сну після кількагодинного, чи цілодобового перегляду телевізійних каналів (величезний відсоток ефірного часу яких відведено під рекламу), підвищення роздратованості після тижня інтенсивної взаємодії з інформаційними потоками. Багатогодинне перебування в Інтернеті: варто розрізняти власну мотивацію, скажімо, пошук автомобіля за прийнятною ціною, чи пошук певної інформації для інтересів корпорації. Втрата особистої мотивації і інтересу призводить до підвищення порогу сприйняття подій, які зазвичай приносили людині радісні емоції.

Медики намагалися визначити норму, наприклад, перебування людини перед монітором комп'ютера, періодичність виконання примітивних вправ для очей після напруженого вдивляння в монітор. Але норма пропущеної через мозок інформації ще не визначена. Думаю, простої формули для цього замало, а от динамічна комп'ютерна програма може бути розроблена. Серед вихідних даних індивідуальної норми мають бути фізичні показники, характеристики, які свідчать про спосіб життя родини (для виявлення особливостей сприйняття, пам'яті, емоційного поля реципієнта), психологічний спектр. Останній буде найрозгорнутішим, адже саме психіка є об'єктом впливу маніпуляційних технологій та інформаційних втручань. Він враховуватиме динаміку зміни стану (настрою, емоцій), можливі індивідуальні реакції на події та повідомлення, стереотипи та сценарії минулого. Було б ефективніше розробляти подібну програму, маючи її цифровий еквівалент, наприклад, виражений в реакціях на клітковому рівні. Адже мозкова діяльність може бути зафіксована у певних показниках, а значить і вплив кожної інформації може бути зафіксованим. Йдеться про асоціації, різні види пам'яті, формування суджень. Про реальність подібних розробок свідчать вже отримані дані експериментів німецьких вчених, які довели, що за поганого настрою емоційні враження від повідомлення нижчі [9].

З цими даними можна буде вирахувати адекватний розмір для певної людини інформаційного каналу і його трафіку. Зрозуміло, що для розробка таких детекторів межує із розробкою принтера людської уяви: уявив картинку, послав імпульс на певний прилад – і роздрукував картинку "прямо з мозку". Але за певних умов це можливо. Наприклад, пропустивши конкретну інформацію через прилад, який визначає норму позитивного сприйняття і впливу інформації на психіку, в разі виходу за показники норми, можна буде проігнорувати повідомлення. Або принаймні свідомо, знаючи про можливі ефекти, прийняти його. До винайдення подібної розробки людство користується лише відомостями, які мають прикладне значення, та спрямовані на використання однією людиною іншої.

Оскільки відкрито важко досягти поставленої мети (наприклад, мета – зайняти місце глави правління успішної корпорації), то здавна емпіричним шляхом було розроблено схеми прихованого примусу особистості. Саме спираючись на ці успішно впроваджені та функціонуючі в суспільстві явища треба розробляти елементи захисту від намагань вплинути на психіку конкретної людини. Адже мета будь-якого впливу – це змінити стан людини, викликати в неї визначені реакції та врешті–решт змусити зробити бажану для технолога дію [11]. Задача реципієнта при цьому вміти розрізнити приховані намагання вплинути на його дії та рішення, щоб реалізувати своє законне право на свободу вибору.

1. *Різун В.* Маси. – К.: Вид. Київський Національний університет, 2003. – 118с. – С.17; 2. *Рассел Б.* Історія Західної філософії. – К., 1995. – С.29; 3. Словарь по этике. Под ред. И.С. Кона. ИЗД. 3–е. – М., 1975. – С.342; 4. *Маслоу А.* Мотивация и личность. – С–Пб., 2006. – С.152; 5. *Грачев Г., Мельник И.* Манипулирование личностью: организация, способы и технологии информационно-психологического воздействия. Издание второе, исправленное и дополненное. – М., 2002. – С.33; 6. *Воеводин А.И.* Стратагемы – стратегии войны, манипуляции, обмана. – Красноярск, 2000. – 156 с.; 7. Звернення І Всеукраїнського конгресу психологів до громадян України, Верховної Ради України, засобів масової інформації та українського суспільства. – К., 26.10.2005; 8. Ефір програми "Чорним по білому", канал 1+1, 21.02.2006; 9. *Краско Т.И.* Психология рекламы: под ред. Е.В. Ромата. – Харьков, 2002. – С.69; 10. *Чечель Н.П.* Повертаючи стиль: філософсько-антропологічний дискурс української видовищної і драматичної культури від початків до XVIII ст. – К., 2004. – 240 с.; 11. *Матюшина А.* Ігри з трагедіями // Урядовий кур'єр, 15.11.2005, №217.

Надійшла до редколегії 22.02.06

НАУКОВІ ПОВІДОМЛЕННЯ

В.Д. Базилевич, проф.

МЕТАФІЗИКА ЕКОНОМІКИ: МЕТОДОЛОГІЯ НОВОГО ПОШУКУ

Економіка – сенс життя людини. Цей статус обумовлений її включеністю у всі сфери життєдіяльності суспільства, домінуванням у вирішенні більшості питань, породжених логікою розвитку нашої цивілізації. І разом з тим вона створює ряд нових проблем, котрі стають викликами епохи. Їх вирішення обумовлює кардинальні переміни в світогляді, в суспільній свідомості і психологічній налаштованості, виступаючи тим основним чинником, який викликає до життя грандіозні трансформації в світі. Дана обставина перетворює економіку у визначний фактор сучасного буття у всіх його проявах. Економічне суспільство, економічна людина – не метафори, а найбільш адекватні теоретичні поняття для виразу існуючих форм життя.

Ознакою серйозного наукового підходу завжди було звернення до "метафізики" як найсуттєвішого способу проникнення в зміст об'єкту дослідження. Але метафізика – філософська наука, фундамент філософії, оскільки традиційно, з часів *Арістотеля*, носить назву "*першої філософії*", бо її предметом є начала, принципи, засадничі для філософського мислення. В такому випадку виникає питання: яким чином вона може бути застосована до економіки, яка має свій предмет, розвинену методологію дослідження, змістовний теоретичний інструментарій тощо? В чому сенс застосування метафізики по відношенню до економіки і виокремлення в якості самостійної наукової дисципліни "метафізики економіки"? Очевидно, в досягненні головної мети – розкрити глибинні змісти економічного знання, застосовуючи *теоретичні і методологічні можливості метафізики*.

Однак економіка, попри дотичності по цілому ряду пунктів до метафізики, не зводиться до неї. Предметом метафізики є *істина сущого* як у його загальному, так і у вищому вимірах. Мета економіки – активне цілепокладання, перетворення господарського буття, вироблення продуктивної діяльності по здійсненню життя, його економічної впорядкованості й організації. Осягнення порядку, цінності і мети – завдання, можливо, не ідентичні, але вони і не протистоять один одному. Виокремлення в якості самостійного предмета "метафізики економіки" є закономірним і логічним в контексті розвитку дослідження *економічного буття.* Адже економіка – це не просто сфера виробничої діяльності людини (аналог виробництва), вона – *світ економічного буття людини.*

Економіка – це своєрідна організація життєдіяльності людського суспільства, заснована на спеціальному розділенні господарюючого (виробляючого і споживаючого) суспільства; вона реалізує поєднання всіх діючих агентів в цілісний відтворювальний суспільний організм через *товарний обмін* (працею, благами, умовами і факторами виробництва та життя); особливе за якістю господарство-товарообмінне господарство; тип цивілізаційного влаштування суспільства. Якщо так, то економіка постає перед нами як *своєрідний Всесвіт, як специфічно економічно облаштоване буття*. Економіка по своїй онтологічній суті є предметом метафізики, оскільки природа економіки сповнена метафізичних смислів.

Неухильне зростання масштабів і глибини методологічних досліджень в сфері економіки створило реальну потребу в зміцненні таких елементів економічного знання та інститутів наукової спільноти, які підтримують механізми всередині наукової комунікації, забезпечують взаєморозуміння між економістами різних спеціалізацій і наукових напрямків. Поява "метафізики економіки" висуває принципово нові підходи до побудови картини економічної реальності. "Метафізика економіки" в ситуації Постмодерну є відображенням творчої енергії економіки, спрямованої до фінансової економіки. Базові елементи Модерну заперечуються Постмодерном, який спонукає створення інших темпоральних вимірів, котрі вимагають активного *включення інтелектуальних зусиль суб'єкта в об'єктивні процеси*. Глибинність економічних процесів, які визначають поступ реальної соціальної дійсності, цивілізаційний розвиток, може бути виявлена "працюючою трансценденцією" (*Ю.М.Осипов*) "метафізики економіки". Вона синтезує з практикою економічного буття вічні питання життя людини. І в цьому – продуктивна сила можливостей "метафізики економіки".

А.Г. Турпак, студ.

ПОНЯТТЯ "ЧУЖОГО" ("ІНШОГО") В ПОСТМОДЕРНІСТСЬКОМУ ТЛУМАЧЕННІ (ЗА ПРАЦЕЮ Ю.КРИСТЕВОЇ "САМІ СОБІ ЧУЖІ")

Що таке свобода? Сучасне суспільство, вустами борців за права, у вигляді різноманітних гасел кричать про рівність всіх людей, про стирання будь-яких обмежень в можливості вільних висловлювань, волевиявлень чи обиранні стилю життя. Це все позначається (і важливо, що з великої літери) Свободою кожного громадянина планети Земля, незалежно від релігійних чи національних ознак. Тоді чому світова мусульманська громада так боляче відреагувала на карикатурні зображення пророка Мухаммеда в одній з європейських країн? Адже це лише реалізація свого права на власну точку зору датського журналіста. Можливо, це є результат того, що західний раціоналізований світ, виводячи з ідеї рівності поняття "універсального", "наднаціонального", прагне насадити свої цінності скепсису, а інколи атеїзму, всьому людству. Тому нещодавні події в мусульманських країнах як ніколи гостро поставили питання про можливість виокремлення загальнолюдських ознак, які лежать вище будь-якої нації, етносу, релігії і т.п. Поняття свободи в різних своїх проявах в наш час досить часто є лише констатацією неповаги і нетолерантності до чужої точки зору. Саме тому термін "іншого" і ставлення до нього сьогодні є актуальним, з огляду на прагнення припинити випадки нетерпимості по відношенню до інакомислячих, не таких як "Я".

Поняття "чужинець" отримало одне з центральних місць у філософських роздумах різних мудреців, починаючи з Античних часів. Інші оточують нас усюди: на вулиці, в магазині, на роботі і навіть вдома – як недивно, досить часто ми виявляємо незнайомця в собі. Чужинця можливо побачити при вирішенні релігійних, національних, культурних, гендерних питань.

© В.Д. Базилевич, 2006

Хто ж такий цей "інший" в нашому сучасному "демократичному" світі? Саме на це питання прагне відповісти Ю.Кристева. Яким же є цей таємничий чужинець? Перш за все, дане поняття носить юридичний сенс: воно визначає того, хто не має громадянства країни, в якій живе. Чужинець втратив матір. Він – це людина, в якої під маскою активного суспільного діяча чи невтомного мовчазного "працівника–іммігранта" приховано невимовний біль. Таємна рана, часто невідома йому самому, штовхає чужинця у блукання. Не маючи домівки, опинившись без підтримки, він приречений на скитання світом. Його стійкість вражає: всі страждання, образи байдужі йому, коли він шукає ту невидиму й обіцяну територію, той неіснуючий край, яким він живе у своїх мріях.

Залишаючи рідну домівку чужинець перестає розмовляти власною мовою. Він змушений носити в собі дороге й непотрібне – колишню мову, яка поступово втрачається, хоча ніколи повністю не зникає. В цей же час з'являється нова мова, яка є "воскресінням" – новим одягом і новим життям. Але чужинець нею володіє недосконало. Йому показують, що це дратує корінних носіїв даної мовної традиції: інколи підняті брови або вимовлене з підтекстом "Прошу?" дають йому зрозуміти, що "він ніколи не стане їхнім". Тому між двома мовами стихія чужинця – мовчання.

Чужинця завжди не сприймають, його відверто ненавидять. "Ненависть вказує вам на те, що ви надокучаєте, дратуєте, і це вам продемонструють відкрито, без жодних застережень. Ніхто в цій країні не може вас захистити, ні за вас помститися. Ви ні для кого нічого не значите, добре те, що вас терплять обіч нас. Цивілізованим людям нічого панькатись з чужинцем: "Що ж, якщо це тобі не подобається , сиди вдома"(Ю.Кристева "Самі собі чужі", с.22).

Але чужинець мужньо захищається. По-перше, це байдужість, яка є його фортецею: по суті, він, нечутливий і відсторонений, видається недосяжним для нападів і відторгнення. Він завжди перебуває на відстані. По-друге, це ілюзія свободи. Вільний від будь-яких зв'язків зі своїми, чужинець почувається "цілком вільним". Але абсолютність цієї свободи називається самотністю. Не маючи застосування чи меж, вона стає найвищою нудьгою чи найбільшою незайнятістю. Нічим не зайнятий і від усього вільний, чужинець нічого не має і сам є ніким. По-третє, чужинець створює нову думку про щастя. Це встановлене, присутнє, інколи цілком певне щастя усвідомлює, однак, свою скороминущість. Чужинець схильний вважати, що лише він має біографію, тобто життя, що складається з випробувань – не катастроф, не пригод, просто життя, де вчинки стають подіями, бо передбачають вибір, несподіванки, розриви, адаптування чи хитрощі, та аж ніяк не рутину чи неспокій.

Таким чином, образ чужинця – не належати ніякому місцю, ніякому часові, ніякій любові. Він втратив походження, але не набув вкоріненості, не став своїм в країні, що здобула статус нової домівки; рідне минуле у вигляді приємних спогадів залишилось лише у пам'яті, неприваблиле, складне і незрозуміле теперішнє є єдиною реальністю, а непрогнозоване майбутнє оточило себе відчуттям невизначеності. Простір чужинця – це поїзд в русі, літак в польоті, це постійні безупинні зміни. Втративши приналежність і будь-яку приземленість, він поширює парадокс актора: примножуючи маски й "несправжні самості", він ніколи не буває ні цілком справжнім, ні цілком фальшивим, бо вміє пристосовуватись до проявів любові чи ненависті в залежності від конкретних обставин.

ЗАПРОШУЄМО ДО ДИСКУСІЇ

У цій рубриці редколегія планує розміщувати дискусійні матеріали для обговорення широкою науковою громадськістю

Г.И. Неволько, философ, автор новой системы научного объяснительного знания

ВВЕДЕНИЕ К ИЗУЧЕНИЮ НОВОЙ СИСТЕМЫ НАУЧНОГО ОБЪЯСНИТЕЛЬНОГО ЗНАНИЯ (СЕРИЯ СТАТЕЙ)

Статья первая: О застое в дальнейшем развитии, в истиннизации и в исчерпаннизации объяснительно-прогностических познаний и о его благопрогрессотворном преодолении.

Несколько цитат и вводные рассуждения.

Идеологическая, познавательно-объяснительная и прогностическая деятельность людей имеет очень большое, даже решающее значение в их жизни, в историческом развитии и в продолжении существования человечества. Собственно говоря, это истинно человеческая деятельность. В результате умственно-творческой деятельности и взаимообщения людей производятся различные мнения, знания, идеи, некоторые из которых затем признаются и принимаются другими индивидами для самоуправления и управления различными организациями людей и вследствие этого обобществляются, распространяются, передаются от предков к потомкам и в результате преднаправляют историческое развитие человечества. Все и всякие те идеи, которыми индивиды и их организации руководствуются или которыми они должны бы руководствоваться в своих поведениях и жизнедеятельностях, вырабатывались и вырабатываются людьми самостоятельно или с помощью других более способных и удачливых насчёт этого людей. Они должны безошибочнее и удачливее вести их к благопрогрессу, к сохранению, оздоровлению и продлению жизни, к приращению иных благ для каждого человека, для их соций и для человечества.

Доныне человечеством развивавшаяся и ныне в школах, в вузах, и после окончания вузов, вообще всеми изучающаяся система научного объяснительного знания (далее СНОЗ), охватывающая собой философию, физику, химию, биологию, нейрологию и все другие объяснительные науки и своим всеобще–фундаментальным логико-понятийным аппаратом оструктуривающая умосознание всех людей и использующаяся мышлением учёных и мыслителей в научных исследованиях и при решении всех познавательно-объяснительных, технологических и прогностических вопросов, – эта старая СНОЗ устарела, исчерпала в этом отношении свой потенциал, находится в кризисе и тормозит дальнейшее развитие познавательных способностей человечества. Своим органоном (т.е. гносеологическим, логико-понятийным, смыслологическим средством, идейным инструментом познания) макроантропоцентрического, исторически случайно-ситуационного и во многом индивидно-субъективного происхождения, она предобусловила формирование исходных всеобще–фундаментальных понятий и преднаправление развития своего смыслологического содержания, которые (понятия и направление из антропоцентрического макромира в микромир) оказываются неадекват-

© Г.И. Неволько, 2006

ными всеобще–фундаментальным началам реальной действительности и направлению развития её сложного содержания, производящемуся ими и из них.

Объяснительное знание в старой СНОЗ не получается, не выводится в результате логически истинного (корректного, смыслологически ладного) элементно-структурного и причинно-следственного выведения из иистинного знания тех микроскопических, повсеместных и всеобще–фундаментальных начал, которые на самом деле составляют и творят из себя и собой всё сущее и предобуславливаниями преднаправляют дальнейшее его усложнение и развитие, иначе говоря, того, что на самом деле является Творцом всего сущего (простейшего и сложного), а эклектически развёртывается из эклектических, запутанных и разлагающихся до непонятного и неизвестного логико-понятийных фрагментов, чувственными восприятиями и измерительно-экспериментальными приборами снимающихся из явлений, процессов и вещественных образований макроскопических уровней сложности. И посредством так полученного логико-понятийного аппарата, далеко неадекватного глубинно-микромерному в макроскопических предметах познания, пытаются познавать и объяснять строение и работу, и прогнозировать развитие и возможные варианты развития себя и всех процессов, явлений и вещественных образований макроскопического мира, которые, ведь, являются следствиями составов, взаимоконцентраций и исходно-первичных взаимосвойств, взаимовлияний, взаиморасположений и непосредственных взаимосоприкосновений глубинно-микромерных всеобще исходно первичных и всеобще–фундаментальных начал Вселенной, которые оставались до сих пор непознанными и иистинно, вглубь и в деталях исчерпывающе не могли и не будут познаны такой гносеологией и смыслологикой старой СНОЗ, ограничивающейся познаванием лишь того и таким, что и каким замечается и различается чувственными восприятиями, приборами несколько усиливающимися, – ограничивающейся знаниями лишь того и таким, что и каким восприятиями видится. А как же быть с познанием невидящегося? Соглашаться с агностиками? А как же мы "…познаём Бога истинного…", которого, как утверждал апостол Иоанн, "…никто никогда не видел…"? (См. Первое послание Иоанна, 5:20 и 4:12)

А.Эйнштейн: "Высшим долгом физиков является поиск тех общих, элементарных законов, из которых путём чистой дедукции можно получить картину мира" [1]. Конечная цель новой философии, о создании которой писали А.Эйнштейн и Л.Инфельд "состояла бы в объяснении всех событий в природе структурными законами, справедливыми всегда и всюду" [2]. Ясно, что Эйнштейн осознавал необходимость создания всеобщей, единой и принципиально новой философии, новой картины мира, т.е. новой системы научного объяснительного знания (новой СНОЗ). И ясно, что мыслилась при этом необходимость пересмотра, ревизии логики и самих оснований ныне изучающейся и использующейся старой СНОЗ и её смыслологики. Об этом же идёт речь и в нижеследующих цитатах. "Обзор зарубежных исследований, посвящённых проблемам современной квантовой теории, свидетельствует … о богатстве накопившегося теоретического и метатеоретического материала и о необходимости его критического философского обобщения в целях построения адекватной современной научной картины мира. Ведь, как ясно уже из этого краткого изложения, философские перспективы современной квантовой теории многообразны: она побуждает к логическому и математическому анализу своих собственных оснований, к метатеоретическим и историко-научным исследованиям структуры физических теорий вообще, к поискам всё более широких концептуально-онтологических схем, к анализу традиционных и новых философских категорий и, наконец, даже к пересмотру самой логики…" – А.И.Панченко [3].

"Совмненная форма рационализма, т.е. неорационализм, конституировалась как определённая попытка разрешения гносеологических проблем и преодоления теоретико-познавательных трудностей, возникающих в ходе современного научного познания. На наличие таких трудностей и необходимость их преодоления обращали внимание многие выдающиеся представители современной науки: Л. де Бройль, Н.Бор, М.Борн, С.И.Вавилов, В.И.Вернадский, П.Ланжевен и др. Так, М.Борн отмечал, что "физика на каждом шагу встречается с логическими и гносеологическими трудностями". Для решения этих задач необходимо преобразование фундаментальных понятий, основных методов исследования и, наконец, логического строения мышления", – Н.Г.Михай [4]. "…Необходимо найти дальнейшую фундаментальную концепцию, новую теоретическую опору для современной физики. На поисках этой концепции сосредоточены в последнее время усилия самих выдающихся физиков во всём мире… Можно ожидать, что она встретит вначале у "здравого смысла" не больше понимания, чем первоначально встретили представления теории относительности и квантовой механики". – Э.Кольман [5].

Я.Л.Смородинский: "Теория поля в современном своём развитии также пришла к противоречиям, для которых надо находить новые способы их устранения" [6]. Отвечая на вопросы "ЛГ" (№9, 1976г.) академик Л.Верещагин сказал: "Истинное открытие (число которых очень невелико) всегда неожиданно, непредсказуемо; оно опрокидывает сложившиеся представления, заново формируя наши научные взгляды".

Р.Штейман: "Современная квантовая теория ещё далека от ответов на многие вопросы, выдвигаемые экспериментом. …Сами творцы квантовой теории вкладывали различный смысл в соотношения, образующие формальный аппарат квантовой механики. Это объясняется тем, что квантовая теория была создана на основе ряда математических гипотез, физический смысл которых первоначально был неясен" [7].

В своей нобелевской речи академик В.Л.Гинзбург, отмечая главные проблемы современной физики, в частности сказал: "В–третьих, это вопрос о редукции живого к неживому, т.е. вопрос о возможности объяснить происхождение жизни и мышления на основе одной физики" [8].

Как видите, учёные пишут и говорят о необходимости переосмысливания оснований, смыслового содержания вселенски всеобще–фундаментального Начала и логики выведения из него производного априорного объяснительного и прогностического знания. Ведь нынешняя старая СНОЗ такова, что не даёт возможности смыслологически лигитивно и корректно объяснить, например, вопрос о том, почему и как два атома объединяются в молекулу, т.к. неизвестен элементно-структурный и причинно-следственный механизм состава, устройства и работы элементов атома, обеспечивающих образование, сохранение и развитие из них получающихся целостных атомарных и молекулярных систем. А это ж предмет познания химии, а потом и биологических веществ и организмов. И вследствие этого познать живое и механизм его образования и развития невозможно без познания того микроскопического и ни глазами, ни самыми мощными и совершенными микроскопами из–за своей мелкоты невидимого, из чего оно (макроскопическое, биологическое и живое) и его окружающее состоит, как устроено и работает; невозможно познать влияния на нас нами невидимого в окружающей, пропитывающей и пронизывающей наши организмы без

познания того вселенски всеобще–фундаментального Начала, из которого и которым всё неживое и живое хоть как–то движущееся творится и преднаправляется в своих движениях, развитиях и поведениях и в которое всё сущее в конце концов разлагается.

Подытоживая свою статью "Основания космологии" Акбар Турсунов пишет: "…следует подчеркнуть, что методологические основания космологии всё ещё находятся в процессе становления. И когда в книге ведущего специалиста встречается парадоксальное на первый взгляд утверждение о том, что космология представляет собой редчайший пример научной дисциплины, которая "не только не в состоянии дать ответы, но даже не способна чётко сформулировать самые важные для себя вопросы (см. Г.Бонди, "Гипотезы и мифы в физической теории", М. "Мир", 1972г., с.78), ясно, что прежде всего имеется ввиду основания этой науки" [9].

Успехи современной биологии как никогда раньше обострили вопрос о синтезе естественнонаучного знания в такую новую всеобщую систему, которая с предельно-возможными глубиной и истинностью отображала бы реальную действительность и всё в ней глубинно-донное и невидимое и вширь всеохватно, в том числе и вселенски всеобще–фундаментальное Начало. Но результаты донынешних познаний этого приводят передовых учёных к убеждению, что они, собственно говоря, ещё ничего толком, истинно и исчерпывающе об этом не знают.

ФИЗИКА старой СНОЗ кишит противоречиями, эклектизмом и неразрешимыми познавательно-объяснительными и прогностическими проблемами, – неразрешимыми в рамках её старой, антропоцентрической, макроцентрической и эмпирически–измерительного происхождения смыслологики. Её охватил смыслологический и гносеологический кризис. Модели атомов, модели элементарных частиц, её фундаментальный смыслологический аппарат в настоящее время показали свои неладности, ограниченности, непригодности продвигать научное познание глубже, в микромир, где как раз и "зарыта собака", где как раз и находится ключ для раскрытия тайн мироздания. Вследствие этого человечество, его учёные и мыслители не могут устранить непознанное в микромире и познавать его влияния на наблюдающиеся нами макроявления. Тогда как умосознание людей – при переходе на смыслологику новой СНОЗ, – по своей природе вообще–то способно познавать мир вглубь до дна исчерпывающе и истиннейше.

Х И М И Я старой СНОЗ не может непротиворечиво и исчерпывающе, логически и фактически наиистиннейше объяснить, например, факты объединения атомов в молекулы. Попробуйте–ка Вы понять и логически корректно объяснить, без посторонних эклектических и нелепых примыслов, как это атомы, имеющие, мол, отрицательно заряженные электронные оболочки, объединяются в молекулы. Невозможно же это понять, не зная, что такое электрон, из чего и как он устроен, работает, кто или что его сотворило, почему, в чем и как он движется и какие последствия от его движений получаются. Ведь последним "достижением" познания электрона есть вот что: это, мол, волновая функция распределения вероятностей нахождения около центра или около ядра атома того, что называют электроном, но о составе, строении и работе чего никто ничего толком и истинно не знает! Физика и химия оторвались от философии и от философией курирующихся логики и теории познания, преднастроились лишь на экстенсивное (вширь) развитие своего содержания вследствие и посредством лишь экспериментальной методологии, ощупывая путь вперёд (а по сути лишь вширь) лишь экспериментами (как слепой палочкой), обрекая человечество на познания, ограничивающиеся чувствительностью и различающей способностью органов чувств и приборов, ограничивающиеся лишь такими знаниями: сколько и каким вижу – столько и таким и знаю. Но посредством этого невозможно вглубь исчерпывающе и истинно познать элементно-структурный и причинно-следственный механизм предметов познания.

БИОЛОГИ не могут объяснить, в частности, переход неживого вещества в растительные и тем более в живые организмы, – не могут потому, что не познали всего необходимого и достаточного для этого в глубинном и всеобще–фундаментальном. Они не знают основное для биологии: как и почему из неживого вещества возникают живые организмы. Да и невозможно познать это без коренного и истиннизирующего переосмысления логико-понятийного аппарата нынешней старой СНОЗ. Ведь живое можно истинно познать лишь в результате безошибочного выведения знания о нём из истинного знания о неживом. А исчерпывающего познания неживого можно достичь лишь выведением его из того истинно познанного Начала, из которого всё сущее (т.е. хоть как–то движущееся) получается. Видные нейробиологи голландец Дж.Шаде и американец Д.Форд пишут: "Сотни нейробиологов ищут новые подходы к пониманию строения и функций нервной системы [10].

НЕЙРОФИЗИОЛОГИ и **ПСИХОЛОГИ** до сих пор исчерпывающе не познали причинно-следственный механизм взаимовзращивания, взаимовлияния и взаимодействия скелетно-мышечной, сердечно-кровеносно-сосудистой и нервной систем живых организмов, не познали сущность умосознания и его влияния на тело и тела на него.

ФИЛОСОФЫ пришли ныне к созданию двух самых общих и наиболее развитых глобальных философских систем: монистически–диалектический идеализм и монистически–диалектический материализм. Обе эти системы имеют монистическое начало и монистическую логическую форму выведения из него объяснительных знаний. Сторонники той и другой из них безуспешно пытаются объяснить генерацию, творение и детерминацию развития всего сущего из одного начала: идеалисты из идеального, истолковывая его как синоним мысленного, а материалисты из материального, истолковывая его как синоним того объективного, что в идеях, в представлениях отображается. Один и тот же мир по-разному, взаимопротивоположно объясняется этими двумя основными симметрично-взаимопротивоположными философскими системами, тогда как истиннейшее объяснение его должно быть одно. Обе эти философские системы пришли к такому состоянию в развитии своего смыслологического содержания, что в полной мере обнаружилась их симметричная взаимопротивоположность, их взаиморавновесность в эвристических, объяснительных и прогностических потенциях, их одинаковая ограниченность и непригодность для открытия человеческим разумом, разработки и дачи человечеству смыслологики, адекватной реальной действительности, – непригодность для наводки человеческих умов на исчерпывающие и наиистиннейшие познания объективной и субъективной реальности, а, следовательно, непригодность для наиистиннейшего и исчерпывающего познания той реалии, которая творит всё сущее и преднаправляет его развитие. И это потому, что эти философские системы (и не только эти, и не только философские) фундаментируются не на наиистиннейшем знании того, на чём на самом деле фундаментируется реальная действительность, и того, чем она даёт и только и может давать нам о себе знать. И потому еще, что обе эти философские системы основываются на одной и той же монистической логической форме. Помните? Материалисты взяли ядро или зерно гегелевской диалектики, очистили его от идеалистичес-

кой шелухи и обогатили им материализм, сделав его в результате этого диалектическим, тогда как до этого он был метафизическим, не диалектическим. Монистичность и взаимопротивоположность начал и логическая форма выведения из таких начал последствий и развития производного знания обусловили симметричную взаимопротивоположность, ограниченность и взаимоборьбу этих философских систем и основывающихся на них социальных политико-идеологических группировок. И если закон единства и борьбы противоположностей является всеобщевселенским и если он является творцом движения и развития всего сущего, то он должен быть и проявляться и в Начале мироздания. Следовательно, Начало всему не может и не должно быть монистическим. Логика должна быть диалектической и в глубинно-донном начале мироздания.

Решить выраженную Гинзбургом проблему редукции живого к неживому логико-понятийным аппаратом физики старой СНОЗ невозможно потому, что этот аппарат является макро-антропоцентрического и измерительно-описательного происхождения и содержания; он снятый лишь с чувственно-восприятийно-видимых уровней сложности предметов и процессов познания. А элементно-структурные и причинно-следственные механизмы их состава, устройства и работы всего того невидимого (субмикромерного), чем составляется, строиться, опричинивается, преднаправляется и предобуславливается поведение и развитие видимого, этим староСНОЗовским логико-понятийным аппаратом не охватывается, не вскрывается и не отображается. И поэтому научное познание обрекается на использование лишь ограниченных способностей чувственно-зрительных органов восприятия, частично усиливающихся или утончающихся соответствующими приборами; оно оказывается для познавательного проникновения в микромир ограниченным. И поэтому дальнейшее интенсивное развитие познания находится в застое и в гносеологическом кризисе; а имеющиеся способности нашего ума разгадывать и истинно познавать невидимое не используются.

Успешное редуцирование, (т.е. сведение сложного к простому) живого до составляющих и образующих его элементов неживого, если иметь ввиду не уничтожение живого, а мысленную разборку сложного на составляющие его элементы, мысленное выяснение их взаимосвойств и взаимовлияний и объяснение элементно-структурного и причинно-следственного логоса самообразования живого из неживого, а неживого из вселенски всеобще–фундаментального Начала. Такое редуцирование не только возможно, но уже и осуществлено – в результате выведения живого из этого Начала. Но для изучения этого необходимо познать смысловое содержание его составляющих элементов и ими задающейся смыслологики выведения последствий. Всё это изложено в уже опубликованном книгосериале "Прологи новой СНОЗ" (шесть книг) и "Логи новой СНОЗ" (восемь книг), без изучения чего невозможно же объяснить, например, получаемость из неживого и устройство и работу живой клетки, её процессов деления и пр. Для этого же надо оперировать новоСНОЗовскими смыслами и моделями атомов, молекул, пространства, его поляризаций и пр. и пр. А для этого нужно раскрыть и доказательно истинно объяснить новые смыслы категорий материального и идеального; потом того, что такое смысл понятий, чем и как он истиннизируется; потом раскрыть доказать способности нашего ума познавать не только видимое, но и невидимое. И т.д. и т.п.

Поэтому новую СНОЗ как целостную и радикально новую систему, необходимо изучать последовательно книга за книгой по книгосериалу "Прологи новой СНОЗ" и "Логи новой СНОЗ". А этой и последующими статьями в этом журнале предпринимается попытка кратко изложить часть основного смыслового содержания новой СНОЗ – для выявления желающих взяться за обстоятельное изучение новой СНОЗ (что со временем будет организовано) – с целью углублённой специализации по новой СНОЗ и получение права на преподавание её в школах и ВУЗах.

Набор цитат и рассуждений, подтверждающих положение, что уже давно и особенно на нынешнем этапе развития научного познания сложилась ситуация застоя и гносеологического кризиса, можно было бы ещё продолжать и продолжать. Но достаточно и этих, чтобы согласиться с этим утверждением. Передовые и наиболее дальновидные естествоиспытатели и философы так или иначе это признают и указывают на путь выхода из нынешнего застоя и гносеологического кризиса через открытие и разработку существенно новых гносеологии и логики мышления. Да и глобально общечеловеческая история развития научного познания учит нас, что преодоление застоев, прогрессирование и истиннизация результатов в развитии научных познаний достигались в результате развития гносеологии и логики, в том числе иногда и в результате революционных обновлений их основных или фундаментальных идей. А повышение интеллектуальных, эвристических и прогностических способностей людских умов достигалось и достигается в результате изучения и использования в мышлении результатов развития гносеологии и логики, смыслологическое содержание которых в результате их развития становилось более истинностьтворным, более адекватным, более соответствующим тому в реальной действительности, благодаря чему она есть такой, какой есть, и развивается так, как развивается на самом деле. И современная компьютеризация мыслительной деятельности людей подтверждает это. Ведь улучшение компьютеров, повышение их "интеллектуальных" способностей достигается также в результате того, что элементно-структурные устройства, обеспечивающие работу компьютеров предшествующей серии, в новой и лучшей серии перестраивают на работу (следовательно "учат" работать) по правилам, по логосу обновлённой, более истинностьтворной смыслологики, т.е. в результате использования компьютерами передовых результатов развития логики, гносеологии, технологии, кибернетики и пр.

И политические партии, мировоззренческие и объяснительно-прогностические идеологии которых не архаически–догматические, а тщательно и своевременно включающие в свои идеологии итоговые и наиистиннейшие и наиисчерпаннейшие результаты познаний природы, общества и мышления, а также наиблагопрогрессотворнейшие производственно-распределительные и управленческо-выдвиженческие структуры социума и в практической жизнедеятельности руководствующиеся этими познаниями, – такие партии в конце концов достигают успеха и благопрогрессируют и людей, и их организации, и государства. Необходимо ликвидировать застой в истиннизации и исчерпаннизации познаний, политико-значимых идеологий, мировоззрения и т.п. А для этого необходимо обратиться к ревизии прежде всего фундамента ныне изучающейся и использующейся системы научного объяснительного и прогностического знания и к её обновлению ради истиннизации и исчерпаннизации производящихся посредством её знаний.

Ещё в 1620 году нашей эры Фрэнсис Бэкон писал: "Тщётно ожидать большого прибавления в знаниях от введения и прививки нового к старому. Должно быть совершено обновление до последних основ, если мы не хотим вечно вращаться в круге с самим ничтожным движением вперёд" [11].

Вот М.П.Уфимцева (к.техн.наук, доцент ХПУ, физик) пишет: "Накопившиеся проблемы в науках и затянув-

шийся характер разрешения их свидетельствует о кризисе наук, в частности, физики. К сожалению не все видят кризис в современной физике, несмотря на то, что за последние 10 или 15 лет опубликовано много работ, в которых вскрываются кризисные явления в физике и в которых авторы пытаются найти путь для дальнейшего развития физики и для ее истиннизации и логического усовершенствования. В официальных кругах, скажем в университетах, укомплектованных многочисленными высококвалифицированными специалистами–физиками, на публикации этого плана в лучшем случае не обращают внимания, а то и отрицают наличие кризиса и продолжают преподавать студентам кризисное содержание физики.

Я сошлюсь на наибольший авторитет среди ученых–искателей, на академика Ацюковского В.А. Этот ученый с 1990 по 1997г.г. издал около 10 книг, в которых подвергает критике основополагающие разделы современной теоретической физики: СТО, ОТО, квантовая механика, физика элементарных частиц. В работе "Материализм и релятивизм. Критика методологии современной теоретической физики" (М., 1993г.) он на 9 стр. пишет, что современная "Теоретическая физика не изучает внутренних структур объектов и механизма взаимодействий, ей это не нужно. Дело дошло до того, что сам факт возможности наличия какого бы то ни было механизма в явлениях микромира вообще поставлен под сомнение, отрицаются причинно-следственные отношения в явлениях микромира, чем накладываются принципиальные ограничения на познавательные возможности человека". И ещё там же: "Сложившееся положение в теоретической физике – накопление противоречий, разобщенность и дифференциация ее направлений, поверхностность в описании явлений, утрата руководящей роли гносеологии и логики при постановке и проведении прикладных исследований свидетельствует о глубоком методологическом кризисе, охватившем теоретическую физику. Нет никаких оснований полагать, что выход из кризиса будет найден на тех же путях, по которым продолжает двигаться теоретическая физика" [12].

Итак, несмотря на то, что десятилетиями и даже веками многими учёными осознаётся застой в дальнейшем интенсивном углубляюще–истиннизационном развитии научно-объяснительных (а следовательно и технолого-прогностических) познаний; несмотря на то, что эта проблема остро и широко обсуждается и что для преодоления этого застоя убедительно обосновывается необходимость разработки универсальной и принципиально новой СНОЗ; несмотря на то, что многими учёными предпринимаются попытки решения этой проблемы (квантовая теория, теория торсионных полей, теория суперструн и супермембран, М–теория и пр.), – несмотря на всё это до сих пор обнадёживающего успеха в этом не было. Это потому, что учёные, предпринимавшие попытки решить эту проблему, руководствовались и мыслили при этом теорией познания и логикой, человечеством доныне развивавшимися и мышлением использующимися, в своей эврикотворности недоразвитыми и недостаточно адекватными тому в реальной действительности, что в ней есть её вселенски всеобще и повсеместно фундаментальным Началом, зрением и иными нашими органами восприятий невидимом, но творящим собой и из себя всё невидимое и видимое сущее, и тому в ней, чем она (реальность) даёт и только и может давать нам (и не только нам) о себе знать.

И вот сообщается, что совершено чрезвычайно важное для всего человечества научное открытие в результате успешной мысленной разгадки такой загадки: каким можно и следует взять исходное смысловое содержание, выяснивши сначала что это такое, которое и само по себе должно быть доказательно истинное и истинно отображает то невидимое вселенски всеобще–фундаментального Начало, чтоб из него и им задающейся элементно-структурной и причинно-следственной смыслологикой получалась выводимость всего того смыслового содержания, которым истинно отображалось бы всё невидимое и видимое. В результате получено доказательно истинное смысловое содержание такого Начала, которое и берётся в качестве фундамента новой СНОЗ, которая вследствие этого получается такой, что при использовании её в познавательно-объяснительном и технолого-прогностическом мышлении даёт возможность априорно выводить истинные и вглубь микромира исчерпывающие знания об интересующих нас предметах и вопросах о них. Обобщённо говоря, человек получает возможность так истинно и вглубь исчерпывающе априорно познавать предметы и вопросы о них, как это возможно вообще, и намного превосходить в этом отношении любого из тех, кто эту новую СНОЗ не изучал, не знает и не мыслит её смыслологикой, – если, конечно, в ходе мысленных выведений и моделирования он не будет допускать ошибок и примыслов, не выводящихся из Начала новой СНОЗ. Познание вышевыраженного имеет чрезвычайно важное значение для всех наук, ибо все макроскопические предметы элементно-структурно и причинно-следственно строят себя, функционируют и развиваются из того глубинно-микроскопического и вселенски обще–фундаментального, что до сих пор вглубь до дна и дно исчерпывающе и истинно не было познано и логико-понятийным аппаратом старой СНОЗ не может быть так познанным.

Продолжение следует.

Во второй статье будут кратко излагаться выяснения, раскрытия и определения (с новоСНОЗовскими уточнениями, доразвитиями и обновлениями) некоторых новоСНОЗовских понятий и вопросов о формах чувственного и мысленного познания реальной действительности; о том, чем и как мы её познаём, что такое знание, смысл и пр.

В последующих статьях будут кратко и последовательно излагаться такие вопросы: а) доказательно-объяснительное раскрытие истинного смысла вселенски всеобще–фундаментального Начала; б) новоСНОЗовская смыслологика выведения из Начала первосущего; в) выведение из Начала и первосущего элементов и частиц субатомарных уровней сложности; г) выведение новоСНОЗовских моделей атомов и молекул; далее, на основании истинных и вглубь исчерпывающих познаний всего вышевыраженного будем вглубь исчерпывающе и истиннее познавать, объяснять и прогнозировать все интересующие нас вопросы по химии, биологии, нейрологии и пр., и пр.

1. *А.Эйнштейн* "Физика и реальность", М., 1965г., С.9; 2. *А.Эйнштейн, Л.Инфельд* "Эволюция физики", М., 1965г., С.201; 3. *А.И.Панченко* "Философские перспективы современной квантовой теории", ж. "Вопросы философии", №6, 1976г., С.155–156; 4. *Н.Г.Михай* "Неореализм и методология науки", ж. "Вопросы философии", №3, 1977г., С.149; 5. *Э.Кольман* "Современная физика в поисках дальнейшей фундаментальной теории", ж. "Вопросы философии", №2, 1965г., С.114; 6. *Я.Л.Смородинский* "Развитие основных понятий в физике XX века", ж. "Вопросы философии", №5, 1977г., С.75; 7. Р.*Штейман* Большая статья "Микрочастицы" в "Философской энциклопедии", М., 1964г., т.3, С.435; 8. Лауреат Нобелевской премии, академик В.Л.Гинзбург, "Нобелевская речь", ж. "Успехи физических наук", №11, 2004г., т.174, С.1254; 9. *Акбар, Турсунов* ж. "Вопросы философии", №4, 1976г., С.110; 10. *Дж.Шаде, Д.Форд* "Основы неврологии", М.1976г., С.292; 11. *Фрэнсис Бэкон* Соч. в 2–х томах. М. 1972г., т.2, С.17; 12. *М.П.Уфимцева* Выступление на мероприятии "Украинские достойники". См. Г.И.Неволько, "Продвижение новой СНОЗ", выпуск №4, стр.43.

ФІЛОСОФІЯ

О.О. Артем'єва, асп.

МІЖДИСЦИПЛІНАРНІСТЬ ГЕНДЕРНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ В КОНТЕКСТІ ПОСТНЕКЛАСИЧНОЇ РАЦІОНАЛЬНОСТІ

В даній роботі гендерні дослідження розглядаються як дисципліна, що складається з трьох взаємопов'язаних рівнів – емпіричного, теоретичного і методологічного. Міждисциплінарність гендерних досліджень пов'язується з домінуванням постнекласичного типу раціональності у дослідженнях.

In present work gender studies is considered as discipline, which consist of three levels connected with each other – empirical, theoretical and methodological. Interdisciplinarity of gender studies is treated by domination of postnonclassical type of rationality.

Кінець XX – початок XXI ст. означений формуванням нової – постнекласичної раціональності, засади якої є підгрунтям розуміння складних систем, що самоорганізуються. До таких, безумовно, належать живі системи, біосфера, людські спільноти і сама людина.

Особливою сферою пізнання таких складних систем є гендерні дослідження. Об'єктом їх вивчення є складні людиновимірні системи – гендерні, в межах яких обов'язково враховуються не лише статеві характеристики людини, а також культурні, релігійні та етнонаціональні.

Пізнання функціонування складних людиновимірних систем потребує відповідних – нових, порівняно з класичною та некласичною наукою, методологій [1]. В цьому відношенні природною виявляється міждисциплінарна взаємодія, яка є істотною характеристикою гендерних досліджень. На сучасному етапі розвитку в них об'єднались такі науки, як соціологія, історія, лінгвістика, філософія, біологія та багато інших. Інакше кажучи, гендерні дослідження є прикладом галузі міждисциплінарної взаємодії.

Метою даної роботи – є аналіз процесу формування міждисциплінарності гендерних досліджень, яка дозволяє, на наш погляд, відкрити нові аспекти існування постнекласичної раціональності в пізнанні людини.

Налагодження міждисциплінарних зв'язків – в сенсі використання певних концепцій, підходів, методів, потребує організації досліджень як дисциплінарних. Тому, логічно проаналізувати, що являють собою гендерні дослідження як наукова дисципліна. Таким чином, тут відкривається широке поле досліджень, пов'язаних з питаннями її виникнення, функціонування та налагодження міждисциплінарних зв'язків. Зрештою постає проблема єдиної універсальної методології, яка була б дієвою не лише в межах гендерних досліджень, а мала б вплив на ціннісні орієнтири всієї науки.

На ці складні питання в різних модифікаціях намагаються відповісти представники гендерних досліджень в зарубіжній і вітчизняній літературі. Водночас, треба зауважити, що до узгоджених відповідей ще далеко. Наприклад, у роботах Дж.Батлер і Р.Брайдотті розглядаються питання про формування нової суб'єктивності і можливість конструювання єдиної категорії "жінки" у межах фемінізму. К.Клінгер розглядає зв'язок гендерних досліджень і фемінізму з різними теоріями і філософськими напрямами. На особливостях впливу національних характеристик на фемінізм і гендерні дослідження робить акцент З.Айзенстайн [2].

Внаслідок культурно-політичної неоднорідності гендерних досліджень, які по-різному розвиваються в різних країнах світу, питання про організацію гендерних досліджень у вітчизняній літературі висвітлені не досить широко і мають зовсім інше забарвлення. В роботах О.Кісь, Т.Хоми, М.Богачевської фемінізм, гендерні дослідження, формування жіночої суб'єктивності розглядаються крізь призму конструювання національної ідентичності в Україні. Т.Мельник в роботі "Гендер як наука та навчальна дисципліна" окреслює основні тематичні напрямки і аспекти гендерних досліджень [3].

Аналіз динаміки формування гендерних досліджень як наукової дисципліни і їх міждисциплінарного розгалуження дозволяє розглянути ці дослідження як складну систему трьох взаємопов'язаних рівнів: практико-емпіричного, теоретичного та методологічного. На даному етапі розвитку ці рівні тісно переплетені між собою і складають цілісну систему, але так було не завжди.

Передумовою становлення гендерних досліджень був феміністський рух. Набуття досвіду участі у русі і складає практико-емпіричний рівень. Рух частково припинився, але це не означає, що діяльність на практичному рівні завершилась. Своє відображення вона отримала в суспільно-політичній активності пов'язаній з лобіюванням законопроектів, впровадженні програм гендерної інтеграції [4] як на локальному державному рівні, так і на міжнародному. Отже, треба відзначити, що міждисциплінарність гендерних досліджень має, перш за все, практико-емпіричні корені.

На теоретичному рівні з'являються теорії, які мають на меті описати суспільство по-іншому, висуваються феміністські теорії, які є або опозиційними, або трансформаційними по відношенню до вже існуючих. Теоретичний рівень, на наш погляд, ще не є досить розвиненим, тому що, не існує єдиного для різних напрямів гендерних досліджень понятійного апарату і спільних методів. Втім, це скоріше за все пов'язане з міждисциплінарністю гендерних досліджень, які на даний момент рівномірно розподілені по різним галузям знання. Методи, що використовуються, є швидше методами галузі знань, в якій відбувається дослідження, а ніж власними методами, сформованими в гендерних дослідженнях.

В межах сучасних гендерних досліджень як міждисциплінарних можна виділити і методологічний рівень, який став своєрідною рефлексією над досвідом, набутим на практико-емпіричному та теоретичному рівнях. На цьому рівні здійснюються спроби віднайти спільні методи дослідження та універсальні методології.

Таким чином, виявлена певна структурна організація проявів міждисциплінарності гендерних досліджень. З одного боку, вона відображає класичну схему, що притаманна розвитку будь-якої дисципліни. З іншого, є специфіка її існування для гендерних досліджень як аспекту постнекласичної раціональності. Чому ми кваліфікуємо гендерні дослідження як постнекласичну галузь? По-перше, ми беремо до уваги особливості зародження її на основі суспільного руху і його ідеології. Справа в тому, що не можливо відповісти на питання – в якій саме галузі наукового знання вони з'явились вперше – в історії, соціології чи лінгвістиці? По-друге, це міждисциплінарна організація гендерних досліджень: досить часто концептуальні схеми, понятійний апарат, методи, які в ній застосовуються належать до інших наукових галузей.

© О.О. Артем'єва, 2006

Отже, стосовно першого аргументу. Практичний рівень в усіх своїх проявах став базою для утворення дисциплінарної організації та міждисциплінарних взаємодій. Саме він вивів на поверхню питання, які стали предметом вивчення на теоретичному рівні. Це і аналіз досвіду участі жінок у рухах, їх активність в житті суспільства, і відкриття суто жіночих проблем пов'язаних з материнством і багато інших. Цілі, які поставлені жіночим рухом, завжди переплітались з соціальними проблемами в суспільстві, рухи в цьому випадку є спробою показати проблеми які замовчуються, або якими нехтують. Отримавши права громадянок, відкривши освіту жінки змогли застосувати інші методи. Тому жіночі рухи майже ніколи не були відокремлені від інших суспільних і політичних рухів. Про це свідчить багато фактів. Суфражистський рух початку XX сторіччя був тісно переплетений з ліберальними і реформістськими рухами. Жіночий рух в США, визнаний в 1848 році на конгресі в Сенека–Фолз, виріс з аболіціоністського руху (рух проти рабства). Поновлення активності ліберальних феміністок (початок так званої "другої хвилі" фемінізму) в середині XX сторіччя пов'язане з ліворадикальними рухами, студентською революцією 1968 руху.

Одним з головних надбань практичного рівня, якщо розглядати їх в аспекті проблем міждисциплінарних взаємодій означених вище, стали пошук фемінізмом теорій і стратегій діяльності. Залучення до практичної співпраці теорій лібералізму, марксизму, постмодернізму, позитивізму та інших стало підгрунтям міждісциплінарної організації гендерних досліджень.

Виходу на теоретичний рівень передував перехід від ідеології руху, визначення стратегій діяльності до поступової інституціоналізації жіночих досліджень, гендерних досліджень, феміністських досліджень в сфері вищої освіти. Такий шлях означав одне –спрямованість фемінізму на утворення наукової дисципліни, або галузі знання.

Слід відзначити, що на етапі формування ідеології фемінізм був міцно згуртованим рухом. Однак, на наш погляд, ця риса втрачається в процесі інституціоналізації. Ідеологія жіночих рухів була налаштована на запеклу боротьбу, головним чином політичну, ідеологія повинна була стати свідомістю, тобто фемінізм мав стати особливим поглядом на світ та стилем життя. Серед пріоритетних завдань, на які була націлена ідеологія рухів, були: залучити до руху як можна більше жінок; здійснити перехід руху від політичної активності до розвитку теоретичного рівня і зворотній перехід – до політичних впроваджень; налагодити зв'язок між жінками – сестринство, в приватному житті.

Ідеологія стала першою ланкою на шляху до дисциплінарної організації "жіночих досліджень" та міждисциплінарності гендерних досліджень. Так як ідеологія, за характеристикою Агацци [5], є занадто вузько спрямованою, догматичною, нетерпимою галуззю дій, то феміністки надалі від неї відмовились. Феміністський рух формував ідеологію з метою досягнення конкретних соціопрактичних результатів – реформ, політичного лобіювання законів, отримання влади. Такі стратегії неможливо використовувати в науковій діяльності, де існують свої правила.

Результатом ідеологічної боротьби стала поява у кінці 70–х років XX століття в Західній Європі та у США перших навчальних курсів з гендерної тематики і "жіночих досліджень". Спочатку ці курси впроваджувались як експериментальні та факультативні, але через декілька років стали невід'ємною частиною освітніх програм. Процес інституціоналізації відбувався по-різному в залежності від країни.

Завдяки інституціоналізації з'явились прибічниці урахування гендерних критеріїв у здійсненні наукових досліджень. Водночас виявилось, що академічна наука не визнавала статусу гендерних досліджень як наукових. Причина – в пізнавальних особливостях гендерних досліджень, що є незвичними для класичної та некласичної науки. Вже сам факт існування фемінізму як теорії поставив її в опозицію до існуючої науки. Класична та некласична наука не могла погодитись, по-перше, з існуванням і претензією на істинність суб'єктивного жіночого погляду. По-друге, однією з головних ознак теоретичного рівня після інституціоналізації "жіночих досліджень" і появи курсів з гендерної освіти став значний ступінь розбіжностей (розрізненості) теорій. Крім того, по-третє, феміністські реформації почали майже одночасно з'являтись в різних наукових дисциплінах і стало неможливим виділити ту галузь знань, в якій вони з'явились вперше. І, по-четверте, незвичним для класики та некласики є те, що складно на даний момент визначити, з чим пов'язана розробка нових методів і кому вони належать – фемінізму чи дисципліні в якій вони розвинулись. В методологічних дослідженнях представлена думка [6], що після інституціоналізації на феміністичні заклики відгукнулись перш за все вчені–феміністки. Саме тому виникнення курсів з гендерної освіти дало поштовх до нової інтерпретації фактів історії, які стосувались жінок, але раніше вважались неважливими для історичного опису епох. В соціології впроваджувались нові методи, які могли б адекватно відобразити точку зору як чоловіків, так і жінок. Схожі процеси відбулись в психології.

Таким чином, неможливо в методологічному відношенні локалізувати феміністський погляд в одній галузі знання. Тому на початковому етапі і постала проблема організації феміністських, гендерних жіночих досліджень в окрему міждисциплінарну галузь знань. В цій ситуації також постало питання про побудову теорії–моделі для опису суспільства, яка б була не дискримінаційною, а багатовимірною.

Пошук методології досягнення означеного результату виявив розбіжності між феміністськими теоріями, які стали базою для декількох можливих виборів. Серед них: запозичення теорій і їх розробка в феміністському дусі; відкидання існуючих традицій і понять в науці, формування своїх принципово нових теорій; побудова нових теорій в межах існуючої наукової традиції з метою вияву дискримінації та відповідною трансформацією цінностей.

Перший вибір – це марксистський і ліберальний фемінізми, які діяли на межі між ідеологією і теорією, більшою мірою запозичуючи ідеї вже існуючих теорій і даючи їм феміністську інтерпретацію. Друга пропозиція – радикальний фемінізм. В ньому представлено повне відкидання традицій і визначення науки як дискримінаційного соціального інституту, суто чоловічого утворення, в якому місце жінки завжди буде вторинним. Саме в радикальному фемінізмі можна знайти зародження майбутніх феміністських досліджень в галузі мови і лінгвістики, психології і психоаналізу (Мілет К., Дейлі М., Спендер Д. Дворкін А.). Радикальний фемінізм також відіграв значну роль в пошуку стратегій наукової діяльності. Але зараз він залишився в історії і не отримав подальшого розвитку.

І, нарешті, третій вибір. Він став результатом співпраці і поєднання двох перших виборів. Третій вибір став тим шляхом, яким ідуть сучасні гендерні дослідження. Це шлях розвитку міждисциплінарної галузі, в якій поєднуються різноманітні дослідження, отримують теоретичне обгрунтування факти і формується методологія.

Отже, саме фемінізм, або навіть краще говорити фемінізми, стали джерелом зародження нової наукової га-

лузі. Ш.Банч характеризувала фемінізм як трансформаційний підхід [7]. Втім, на наш погляд, його потенціал виявився значно більшим, так як він став підгрунтям зародження феміністської епістемології і методології, які стали альтернативними по відношенню до класичних.

Для того щоб розглянути методологічний рівень гендерних досліджень, дослідити його структуру і можливість впливу на класичну методологію науки, потрібно, перш за все, з'ясувати, які методи використовуються при здійсненні феміністських та гендерних досліджень. Такий аналіз має розв'язати проблему приналежності методів до власне фемінізму чи до тієї галузі знання – соціології, історії, психології тощо, в яких вони зазнали феміністської трансформації. Позицією певного кола дослідників є сумнів тому, чи існують специфічні феміністські або гендерні методи? Інші методологи вважають дослідження гендерним або феміністським, якщо воно здійснене людиною з відповідними поглядами [8].

Методи феміністського і гендерного дослідження, перш за все, пов'язані зі специфікою об'єктів, що вивчаються. Такими об'єктами виступали жертви насилля, маргінальні групи, їх специфічний досвід. Робота з такими об'єктами потребувала особливого ставлення до формування методів і засобів збору інформації. Водночас, виникала потреба, так би мовити, "підлаштування" під об'єкт, щоб не завдати йому шкоди (серед об'єктів дослідження можна виділити в юридичному і законодавчому аспектах – судові тяжби, в медицин – проблеми пов'язані з прийняттям рішень щодо абортів, допомога після пологів і операцій). Ці приклади демонструють, що в ситуації феміністських та гендерних досліджень важливу роль починають відігравати особистісні характеристики як дослідника (стать, клас, раса) так і об'єкта.

Отже, методи, які розробляються в межах феміністських досліджень повинні враховувати характеристики не лише об'єкта, що є звичайним для класики та некласики, а й суб'єкта. Остання риса – врахування суб'єктних можливостей та особливостей – притаманна як раз сучасному типу раціональності – постнекласичному. Осмислення означених особливостей гендерних досліджень на методологічному рівні проявляється в пропозиціях різноманітних схем, моделей, теорій, які є кросс–культурними і кросс–ідеологічними [9].

Наприклад, Р.Кемпбелл і Ш.Васко [10] пояснюють формування феміністської епістемології і методології взаємодією фемінізмів – ліберального, соціалістичного, радикального і вуманізму – з основними теоріями філософії науки – позитивізмом, реалізмом, критичною теорією і конструктивізмом. Основні чотири типи фемінізмів реінтерпретували класичні концепції філософії науки і визначили академічний дискурс і моделі феміністських досліджень. В результаті такої взаємодії сформувалась феміністська епістемологія у вигляді таких підходів як емпіризм, позиціонізм і постмодернізм.

На базі феміністської епістемології та узагальнюючи досвід феміністських соціологічного і психологічного товариств, Р.Кемпбелл і Ш. Васко виявляють такі особливості феміністської методології: 1) розширення методології з метою включення кількісної і якісної технік дослідження; 2) зв'язок учасників збору інформації на груповому рівні; 3) зменшення ієрархічності у відношеннях між дослідником і тими кого досліджують; 4) визнання ролі емоційності в житті жінки.

Сформовані методологічні пропозиції повинні підходити для аналізу широкого спектру суспільних груп. У зв'язку з цим виникає питання на основі чого повинна базуватись методологічна єдність? Чи повинні гендерні дослідження формувати свої категорії для аналізу соціальних груп, як наприклад, у фемінізмі – це категорія "жінки" [11], за виділення якої фемінізм звинувачують у есенціалізмі. Крім того виокремлення такої категорії приводить до проблем врахування культурних, релігійних і расових поглядів на жінку в кожній країні, а від цього значною мірою змінюється політика фемінізму. Такі відмінності приведуть до відмінностей і розбіжностей на теоретичному і методологічному рівнях. Отже, зосередження на формуванні єдиної категорії об'єктів дослідження буде не доцільним в силу різноманітності соціальних груп.

Можна припустити, що основою методологічної єдності гендерних досліджень має бути постнекласичне розуміння суб'єкта – людини в багатоманітній єдності властивостей та характеристик. Чи потрібно ставити за мету гендерних досліджень формування такого універсального гендерноозначеного суб'єкта? Якщо так, то гендер може стати універсальним засобом міждисциплінарного пізнання того, що є людина, з'єднувальною ланкою між біологічними, тілесними, статевими, расовими та соціокультурними, цивілізаційними, релігійними характеристиками кожної людини. Однак, як вже відзначалося, предметом гендерних досліджень є не стільки окремі суб'єкти, скільки характер взаємовідношень в суспільстві. Очевидно, що їх не можна звести до розгляду конкретного суб'єкта.

Обговорюючи різні можливі варіанти методологічної єдності гендерних досліджень, потрібно взяти до уваги ті особливості, про які вже йшла мова на початку статті. А саме – роль феміністських практик в інституціоналізації гендерних досліджень. Отже, методологічна єдність гендерних досліджень базується не на спільності об'єктів чи предмету дослідження, а на єдності практик, способів, засобів методів досліджень. Тобто, постає завдання опису різноманітних груп, категорій, індивідуумів, ідентичностей, зв'язків у суспільстві методами які б були не дискримінаційними до кожної з цих категорій.

На завершення аналізу проблеми міждциплінарності в контексті постнекласичної рациональності, можна зробити такі **висновки.**

По-перше, гендерні дослідження можна кваліфікувати як постнекласичну галузь тому, що їх об'єктом є складні людиновимірні системи та складні суспільні взаємодії, в яких обов'язково враховуються не лише статеві характеристики людини, а також культурні, релігійні та етнонаціональні. Крім того, це галузь міждисциплінарної взаємодії: концептуальні схеми, понятійний апарат, методи, які в ній застосовуються, належать до інших галузей наук, таких як соціологія, історія, лінгвістика, філософія, біологія та інші.

По-друге, формування міждисциплінарнсті гендерних досліджень здійснюється на трьох взаємопов'язаних рівнях: практико-емпіричному, теоретичному та методологічному.

По-третє, значущість означених рівнів є різною. Так, практико-емпіричний рівень є передумовою становлення міждисциплінарності гендерних досліджень Теоретичний рівень є ще не досить усталеним, оскільки міждисциплінарність гендерних досліджень ускладнює формування єдиного понятійного апарату та спільних методів і потребує побудови багатовимірної теорії–моделі для опису суспільства. Методологічний рівень є своєрідною рефлексією над досвідом практико-емпіричного та теоретичного рівней. Міждисциплінарність гендерних досліджень відображається на методологічному рівні в багатовимірності методологічних схем та підходів.

По-четверте, основою методологічної єдності гендерних досліджень може бути постнекласичне розуміння людини – як об'єкта та суб'єкта цих досліджень – в багатоманітній єдності властивостей та характеристик. Гендер може стати універсальним засобом міждисцип-

лінарного пізнання людини, з'єднувальною ланкою між біологічними, тілесними, статевими, расовими та соціокультурними, цивілізаційними, релігійними характеристиками людини. І, відповідно, основою пізнання складних соціальних взаємодій.

1. *Степин В.С.* Теоретическое знание. М. – 2000.; Добронравова И.С. Синергетика: становление нелинейного мышления. – К., 1990; 2. *Батлер Дж.* Гендерное беспокойство // Антология гендерной теории сост. Гапова Е.И. –Минск, 2000. – С.297–346; Батлер Дж. Феминизм под любым другим именем. Интервью с Рози Брайдотти // Гендерные исследования. – №2. – 1999. – С.48–78; Клінгер К. Феминизм и его счастливый или несчастный "брак" с различными теоретическими течениями 20–го столетья // Гендерные исследования. – №1. – 1998. – С.35–64; Айзенстайн З. Экспортный феминизм Севера и Запада // Гендерные исследования. – №1. – 1998. – С.9–34; 3. *Кісь О.* Моделі конструювання гендерної ідентичности жінки в сучасній Україні // Незалежний культурологічний часопис "Ї". – №27. – 2003. – С.37–58; Хома Т. Кого ми дискримінуємо? Відображення гендерних проблем в українському законодавстві // Незалежний культурологічний часопис "Ї". – №27. – 2003. – С.73–81; Богачевська М. Націоналізм та фемінізм – одна монета спільного вжитку // Незалежний культурологічний часопис "Ї". – №17. – 2000. – С.4–13, Мельник Т.М. Гендер як наука та навчальна дисципліна // Основи теорії гендеру: Навчальний посібник. –К., 2004. – С.10–29; 4. Гендерная интеграция: Возможности и пределы социальных инноваций / Ред.–сост. О.Б. Савинская, Е.В. Кочкина, Л.Н. Федорова. – Спб., 2004. –298 с. – (Серия "гендерная коллекция"); 5. *Агацци Э.* Моральное измерение науки и техники / Перевод с англ. И. Борисовой, научный редактор В.А.Лекторский. –М., 1998. – С.65–80; 6. *Силласте Г. Г.* Гендерная социология как частная социологическая теория // Социологические исследования. – №11. –2000. – С.5–15; Пушкарева Н. Гендерные исследования и исторические науки // Гендерные исследования. – №3. – 1999. – С.166–186; 7. *Bunch Ch.* Feminism in The '80s: Bringing the Global Home. Antelope Publications, 1985; 8. *Wylie A.* Reasoning about Ourselves: Feminist Methodology in the Social Sciences // Readings in the Philosophy of Social Science. – The MIT Press Cambridge, Massachusetts London, England. – 1996. – P.611–624; 9. *Franks M.* Feminisms and Croos–ideological Feminist Social Research: Standpoint? Situatedness and Positionality – Developing Cross–ideological Feminist Research // Journal of International Women's Studies. – vol. 3. – *No.*2. – 2002; 10. *Campbell R., Wasco S.* Feminist Approaches to Social Science: Epistemological and Methodological Tenets // American Journal of Community Psychology. –vol. 28. – *No.*6. –2000. – P.773–791; 11. *Батлер Дж.* Гендерное беспокойство // Антология гендерной теории сост. Гапова Е. И. –Минск: Пропилеи, 2000. – С.297–346.

Надійшла до редколегії 24.01.06

О.О. Беслюбняк, асп.

ОСОБЛИВОСТІ ЕКЗИСТЕНЦІЙНОГО ГУМАНІЗМУ Ж.–П.САРТРА

Дана стаття присвячена розкриттю філософсько-гуманістичних ідей Ж.–П.Сартра. Розглянуто проблему свободи, вибору, відповідальності, а також проблему визначення людини.

Article is devoted to disclosing of philosophical and humanistic ideas of Jean–Paul Sartre. The problem of freedom, a choice, the responsibility, and also a problem of definition of the person is considered.

Екзистенціалізм – традиція, яка запропонувала новий погляд на людину та її можливості. Її представники стверджують, що людина така, якою хоче себе бачити. Гуманістична спрямованість традиції робить людину вільною, дозволяє "створити себе". В результаті творчо-споглядальної діяльності людини формуються нові цінності і нова культура.

Основними проблемами екзистенціалізму стали: людина як унікальна істота, філософія буття, гуманізм, історія західноєвропейської цивілізації, проблема свободи та відповідальності, смерті як найпотаємнішої суті людського існування, проблема часу як характеристики людського буття. Ж.–П.Сартр підкреслював, що теорія даного напрямку, єдина теорія, яка надає людині гідності і, яка не робить з неї об'єкта.

Він проаналізував три форми прояву буття людської реальності: "буття–в–собі", "буття–для–себе", "буття–для–іншого". "Буття–для–себе" – це безпосереднє життя самосвідомості, воно виступає як "ніщо" щодо "буття–в–собі". "Буття–для–іншого" виявляє фундаментальну конфліктність міжособистісних відносин. Людина, на думку Сартра, обирає свій спосіб буття на тлі абсолютної випадковості "тут – буття", але вона тримає в своїх руках усі зв'язки зі світом. Не маючи змоги вибирати свою епоху, вона обирає себе в ній, своє місце і діяння в ній.

Отже, ***об'єктом*** дослідження виступатимуть філософсько-гуманістичні ідеї у творчості Ж.–П. Сартра.

Метою даної статті є розкриття гуманістичного потенціалу філософії Ж.–П. Сартра та виявлення позитивних цінностей, що уможливлюють перспективи розвитку людини як найвищої цінності. Таким чином, маємо ***завдання*** розкрити сутність таких понять як, свобода, вибір, відповідальність, а також показати значимість проблеми визначення людини.

Свобода – це особливий спосіб детермінації духовної реальності. Оскільки духовність є специфічною властивістю людського існування (екзистенції), то свобода безпосередньо виявляє себе в людській життєдіяльності, що становить взаємодію духовних (свідомих і несвідомих) і природних (тілесно-біологічних) чинників [1].

Для багатьох людей свобода – найвища цінність. Вона виступає як мета, до якої люди прагнуть заради її самої. Однак найчастіше в житті ми зіштовхуємося з тим, що свобода розглядається як засіб для реалізації інших цілей. У такому значенні свобода розуміється тоді, коли говорять, наприклад, про свободу слова, свободу дій, свободу совісті, про свободу пересування в просторі й т.д. У даній статті цей прагматичний аспект свободи не є напрямком дослідження. З філософської точки зору важливим є інше: метафізичний зміст свободи. Завдання полягає в тому, щоб розкрити сенс свободи як способу існування "людського" в людині. Свобода – це спосіб самоствердження людини у світі, спосіб віднайдення та збереження свого власного Я.

У метафізичному плані свобода є Ніщо, яке передує Буттю та людській екзистенції. "Свобода не может быть понята как обособленная способность человеческой души, – пишет Ж.–П. Сартр. – Мы старались определить человека как бытие, благодаря которому появляется Ничто, и это бытие явилось нам как свобода… Существование человека относится к его сущности не как существование – к сущности вещного мира. Свобода предшествует сущности человека, свобода – условие, благодаря которому сущность вообще возможна. То, что мы называем свободой, неотчуждаемо от человеческой реальности. Нельзя сказать, что человек сначала есть, а потом он свободен: между человеческим бытием и свободой не может быть разницы" [2].

Ж.-П. Сартр завершує той отологічний поворот, який намагався здійснити Гусерль. Сам Сартр високо оцінював гусерлівську концепцію свідомості, в основному за її антинатуралістичну спрямованість. Але в цій концепції Сартр відзначає недолік, який постає у вигляді субстанціалістичного трактування свідомості. "Рассмотрение сознания через призму "я", – пише Т. А. Кузьміна, – означает, по Сартру, введение, в сознание некоего "не-

© О.О. Беслюбняк, 2006

прозрачного" центра. Сознание при этом, по его выражению, становится "тяжелым", "весомым", приобретая черты субстанции" [3]. Заперечуючи субстанціональність Я, Сартр розглядає його вторинність стосовно рефлексивного акту. На його думку, існує дорефлексивний рівень свідомості, який онтологічно передує рефлексії і який є умовою останньої. Дорефлексивною свідомістю є те, по відношенню до чого здійснюється рефлексивний акт. У процесі рефлексії свідомість із матеріалу дорефлексивного рівня конструює уявлення про Я, як уявлення про щось, що знаходиться поза "спиною" усіх рефлексивних актів свідомості. Сартр доводить тут думку про необ'єктність трансцендентального Я до заперечення його субстанціальності та визнання його в якості неіснуючого у вигляді особливого буття у світі. Це не означає, однак, заперечення існування самої свідомості. Розуміння останньої Сартром є досить специфічним.

Сартр, під впливом феноменології Е. Гусерля, вважає, що "Я не обитает в сознании", що воно знаходиться поза свідомістю "Я другого" [4]. "У меня есть понимание мирских предметов, но ни один из них, ни все вместе не суть сознание. Сознание есть ничто бытия, его аннулирующая сила. … Непредметность сознания Сартр трактует как чистую возможность, пустотность, незаполненность бытием" [5]. Але, якщо, "свідомість – це свобода", то, як і свідомість, свобода не перебуває в моєму "Я", а – в "Я іншого". Свобода перебуває між "Я" та "Я–іншого" тобто між Нами. Як чисте прагнення свобода тоді виступає не стремлінням–до-чогось, але стремлінням–до-когось. Таким чином, буття–у–світі модифікується як буття–з–іншим–у–світі.

Заперечуючи реальність свідомості Я, Сартр вважає, що аналізуючи пізнавальну діяльність ми повинні припустити існування Я як умови такої діяльності. Та оскільки Я за своєю природою є конструктивним, то це означає, що пізнавальна здатність не є атрибутом свідомої істоти. Людина як суб'єкт пізнання повинна бути ще "сконструйованою", повинна виникнути як вторинне утворення щодо рефлексивних, але не пізнавальних актів свідомості. Цей висновок важливий у тому відношенні, що ставить проблему становлення суб'єкта пізнання й пізнавальної здатності.

Пояснюючи позицію Сартра, в приводу цього питання, Т.А. Кузьміна пише: "По сути дела борьба с "субстанциалистскими пережитками" в трактовке сознания... есть следствие более общей установки, а именно: человеческая реальность не содержит в себе ничего такого, что могло бы определять человеческое поведение, на что можно было бы сослаться при объяснении человеческих поступков... Все, что совершает человек, и все, что с ним случается, есть результат его выбора, личного усилия" [6]. Сартр, таким чином, пов'язує проблему суб'єкта пізнання з свободою. Трактуючи свідомість як "несубстанціальний абсолют", як те, що існує не як наявне, а як таке, що лише "є", Сартр вважає, що в самій свідомості немає нічого, що могло б бути джерелом її станів, зокрема знань про світ. Ці стани, за Сартром, "трансцендентні" свідомості. Тому для розуміння виникнення станів свідомості ми повинні вийти за межі самої свідомості. Стани свідомості – певні "спайки" "первинної" беззмістовної свідомості з світом. Вони виникають у практичній вільній дії людини. Стан виникає як наслідок "виходу" у світ спонтанної свідомості і є проекцією цієї свідомості на світ. В актах такого проектування формується те, що ми називаємо "Я" До того ж це "Я" – трансцендентний нашій свідомості об'єкт. Тому, якщо ми ставимо завдання дослідження природи суб'єкта пізнання, то для його вирішення необхідно звернутися до аналізу практичних дій людини, які реалізуються спонтанно поза контролем з боку свідомості суб'єкта дії.

Таким чином, розглядаючи трансцендентальне Я як вторинне утворення, Сартр бере в якості начала людської суб'єктивності спонтанну активність, свободу як екзистенцію.

Відношення із свободою – те саме, що й відношення з небуттям. Оскільки ми змушені "бути", то свобода вимагає виходу із цього примусу. "…Человек, включенный в процесс порождения, способен выйти за пределы бытия, – пояснює Сартр, – Коль скоро человек научился вопрошать бытие, обозревая его как совокупность, у него появилась и возможность выступать за пределы бытия, ослабляя его структуру. Не в человеческих силах уничтожить массу бытия, но изменить свое отношение с бытием человек может. Для этого достаточно выключиться из обращения. Выскальзывая из сущего, отступая в сторону Ничто, он становится недосягаемым для воздействия бытия" [7]. Свобода – це здатність самовиокремлення в Ніщо, але сама така здатність теж є Ніщо. Не існує реальності самовиокремлення в Ніщо. У реальності людина здатна вибирати, робити вчинки. У цьому її свобода видається безумовною. В будь-який момент життєвий проект може бути змінений, але змінений у рамках буття, яке змушує, при неможливості стати колишнім і почати все з початку. Про це говорить і "Нудота" описана Сартром в іншому його романі. Вона породжує метафізичний досвід збагнення абсурдності речей, стосовно моєї свободи. "Свобода – выбор собственного бытия, и этот выбор абсурден" [8].

Саме так можна окреслити основи гуманістичної (екзистенційної) філософії Сартра. Варто, також, зазначити, що екзистенціалізм зародився, з одного боку, на тлі кризи релігії, поширення атеїзму та появи безлічі міфологій і філософій, метою яких було ведення людини до щастя. З іншого боку, релігія залишалася для тих, хто сам бажав залишатися з нею. Сартр у статті "Екзистенціалізм – це гуманізм" говорив про два різновиди екзистенціалізму: християнський (Ясперс, Марсель) та атеїстичний. Незважаючи на розбіжності, обидва ці напрямки пропонують певну "заміну" релігії. Такий висновок можна зробити виходячи з того, що екзистенціалізм пропонує вчення, яке надає людині цілісну картину світу. А точніше – картину світу, яка повністю залежить від внутрішнього світу людини. Саме людина, на думку екзистенціалістів, є визначальним рядком у сьогоденні й майбутньому.

Але це не натурфілософія античності. Сартр говорив: "под экзистенциализмом мы понимаем такое учение, которое делает возможной человеческую жизнь и которое, кроме того, утверждает, что всякая истина и всякое действие предполагают некоторую среду и человеческую субъективность" [9]. У цьому визначенні можна знайти подібність із софістами, але головне в екзистенціалізмі не "непізнаваність і суб'єктивність світу", а людина у всій своїй "людяності".

Людина в екзистенціалізмі відрізняється від інших предметів тим, що її існування передує сутності. Це означає, що про предмети можна говорити й представляти їх до того, як вони з'являться, до того, як знайдуть існування. Їх сутність – уявлення про них, про їх створення й призначення. Людина ж стає людиною не відразу при народженні, а поступово, роблячи різні вчинки. Стає такою, якою зробить себе сама. Інакше кажучи, "людина спочатку існує, з'являється у світі, і тільки потім вона визначається".

Згідно з уявленнями Сартра, людина така, якою хоче себе бачити. Це він і називає "суб'єктивністю". Лю-

дина сама себе творить, уявляє себе вже після того, як починає існувати. За "суб'єктивність" екзистенціалізм критикували неодноразово, а тим часом у цього твердження є дуже важливе продовження. "Я підкорив минуле сьогоденню, а сьогодення – майбутньому", – пише Сартр. Те ж і для всіх людей: "що людина – істота, яка спрямована до майбутнього й усвідомлює, що вона проектує себе в майбутнє". Тобто кожна дія людини – не залежне від минулого продовження людської натури, а стремління в майбутнє, коли кожен наступний рух вносить певну частку в людську сутність. Ця фраза ілюструє те, що людина сама себе творить – одне із центральних положень екзистенціалізму. Важливою є одна особливість: людина така, якою вона бажає себе бачити. Але під цим бажанням розуміється не свідомо обмірковане рішення, а попередній йому спонтанний вибір, називаний Сартром словом "воля".

Основна роль волі, а не свідомого бажання говорить про те, що самостійність людини при створенні власного життя не є вмінням, якого вона набуває згодом з досвідом. Це закладено в людині із самого початку її існування.

Постулат про те, що існування передує сутності спричиняє різні наслідки, особливості погляду на світ. Адже виходить, що людина не тільки визначає власний статус, положення в суспільстві, але й взагалі сама себе створює такою, якою хоче. Це означає, що людина вільна вибирати напрямки своєї діяльності, вчинки. Більше того, пише Сартр, людина не може не вибирати. Необхідність самостійно вибирати, згідно з екзистенціалізмом, постійна й незмінна, незалежно від віку й положення людини. Ця необхідність тісно пов'язана з двома поняттями: свобода й відповідальність.

Сартр пише "Людина – це свобода". З одного боку, такий висновок зроблений на підставі того, що свобода з'являється разом з людським існуванням і фактично створює його сутність. Сартр пише: "Свобода – це людська істота, що виводить своє минуле з гри..." Тут читається все той же відхід від минулого, прагнення до майбутнього. Минуле не існує, воно вже зробило свій внесок у створення людської сутності, головне – продовження. З іншого боку, людина не може уникнути свободи, як не може вона відійти від вибору. Вона приречена на свободу й у цьому полягає все її життя. Свобода зберігається за будь-яких обставин й виражається в можливості вибирати – вибирати не реальні можливості, а своє відношення до даної ситуації. У цьому знову є щось від софістів, які допомагали в будь-якій ситуації бачити гарне. Але Сартр йде далі. Змінюючи відношення до ситуації, ми створюємо саму ситуацію, і себе в ній.

Свобода означає те, про що було сказано вище – людина незалежно, вільно вибирає свій шлях, створюючи себе. Вчення про свободу – фундаментальне положення екзистенціалістів. Відповідальність – незмінний супутник свободи, що відрізняє її від хаосу й сваволі. Саме відповідальність відрізняє людину від божества. Людина вільна все вирішувати за себе, але вона, на відміну від бога, відповідає за свої вчинки. Екзистенціалізм дає кожній людині можливість володіти власним буттям й покладає на неї повну відповідальність за існування. Але ця відповідальність не є обмеженням свободи, радше доповненням до неї. "Когда мы говорим, что человек сам себя выбирает, мы имеем в виду, что каждый из нас выбирает себя, но тем самым мы также хотим сказать, что, выбирая себя, мы выбираем всех людей. Действительно, нет ни одного нашего действия, которое, создавая из нас человека, каким мы хотели бы быть, не создавало бы в то же время образ человека, каким он, по нашим представлениям, должен быть" [10]. Сартр пише: "Чтобы получить какую–либо истину о себе, я должен пройти через другого". Тут визнається існування світу, у якому людина вирішує, чим є вона і чим є інші. Цей світ називається інтерсуб'єктивністю. У цьому світі людина відповідальна, але навіть усвідомлюючи всю відповідальність людина не може відмовитися від вибору.

Людина приречена на свободу – це найвідоміший постулат. Сама свобода, за Сартром, "не може мати сутності, отже вона не може підкорятися логічній необхідності" . У такий спосіб свобода є вільною субстанцією. А згідно з тезами екзистенціалізму, людина – це свобода, значить і людина не може підкорятися логічній необхідності.

Чому ж повинна підкорятися людина? Протягом багатьох століть до Сартра вважати, що людина так чи інакше підкоряється вищому розуму, котрого вона не може осягти й повністю усвідомити. Але наявність такого розуму – простіше кажучи Бога, не співвідноситься з постулатами екзистенціалізму. По-перше, порушилося б твердження про те, що в людині існування передує сутності: адже якщо уявити наявність Бога, який створює людину, можна сказати, що він заздалегідь уявляє свій майбутній витвір, оскільки релігія визнає, що поява людини – не безглузда випадковість, а задуманий божественний акт. Та якщо, Бог уявляє людину до народження (створення), то в такої людини сутність передує існуванню. Це перше порушення логіки екзистенціалістів. Друге заперечення полягає в тому, що якщо уявити існування Бога, який дав людям обов'язкові до виконання закони, то це неодмінно обмежить людську свободу, даровану екзистенціалістами. Людина змушена буде підкорятися букві й логіці цих законів.

Окреслені протиріччя дозволяють довести визнану Сартром його приналежність до атеїстичного екзистенціалізму. Адже, Сартр поділяв екзистенціалістів на християнських й атеїстичних. До першої групи він відносив Ясперса й Марселя, а до другого – Хайдегера та себе самого. В даній статті ключовою фігурою є Ж.–П.Сартр, отже під словом екзистенціалізм мається на увазі тут саме атеїстичний його варіант з усіма наслідками, що випливають звідси. Цей вираз використав Хайдегер, але Сартру він теж властивий. Важливо відзначити, що екзистенціалісти стурбовані відсутністю Бога, оскільки, разом з богом зникає можливість знайти які–небудь цінності в світі. Тут йдеться про непорушні істини, а не цінності взагалі. І це прямо пов'язане з відповідальністю. Адже в цьому випадку в людини немає виправдань. Послатися на людську природу теж не можна – сутність людини йде слідом за існуванням. Із цим пов'язане відношення до моральності й етики.

Сартр виводить із атеїзму важливі висновки. Найважливішим з них є наступне: якщо Бога немає, то немає й загальнообов'язкового морального закону, а також, сукупності абсолютно встановлених цінностей. Людина є єдиним джерелом цінностей. Індивіду залишається творити або вибирати власну шкалу цінностей, власний ідеал.

Людська свобода тому нічим не обмежена. Не існує даного загальнообов'язкового морального закону, відповідно до якого людина повинна діяти. Вона є джерелом свого власного морального закону. Не існує абсолютних цінностей, які їй належало б реалізовувати у світі в конкретних дій. Вона є джерелом тих цінностей, які вона визнає. Можна сказати, що людська свобода обмежена, навіть якщо немає загальнообов'язкового морального закону. Оскільки вона обмежена власним характером, психофізіологічною конституцією й історичною ситуаці-

єю, у якій вона перебуває. Однак, Сартр намагається зробити індивіда відповідальним навіть за його психофізіологічну конституцію та за історичну ситуацію, у якій він перебуває й повинен діяти. Тому що, визначаючи своє минуле, людина стверджується та робить себе відповідальною за себе саму як буття–у–собі. Вибираючи свій ідеал або ціль, людина вибирає та стверджує свою історичну ситуацію. Моя воля тому необмежена. Навряд чи можна говорити, що вона обмежена смертю, оскільки смерть просто знищує буття–для–себе.

Критики екзистенціалізму не раз стверджували, що даний напрямок повністю заперечує сформовану мораль і релігію. Багато хто бачив в екзистенціалізмі відхилення від принципів моральності, які вважалися основами людського суспільства.

Людина вільна, вона сама для себе вигадує мораль і норми поведінки, а якщо взяти до уваги інтерсуб'єктивність, то виходить, що людина вигадує мораль для всіх. Ніхто не може вказати їй на правильний шлях. У цьому можна побачити прямий шлях до хаосу, адже людство з погляду усталеної моральності далеко не досконале. А значить немає жодної гарантії, що людина своїми вчинками дійсно буде приносити мораль, а не анархію.

Але не даремно Сартр писав, що екзистенціалізм рятує людську сутність. Він не руйнує людину, але замість сформованих традицій дає щось нове. І етика в екзистенціалізмі присутня, і відіграє вона досить важливу роль.

Насамперед, Сартр говорить про відповідальність за свою свободу, а відповідальність спричиняє такі відчуття як, наприклад, "тривога", "розпач". Тривога як складова відповідальності. Сартр вважає, що цю тривогу, непевність у своєму виборі відчувають всі, незалежно від того, усвідомлюють вони це чи ні. Якщо людина не усвідомлює тривогу – це означає, що вона бреше собі, займається самообманом. Звичайно такого роду узагальнення повинні враховувати ймовірність того, що в інших людей все інакше, проте Сартр припускає поширення даної теорії на всіх.

Він пропонує довірятися інстинктам. Можливо, ця думка народилася в екзистенціалістів під впливом теорії З.Фрейда, але Сартр вкладає в неї інший зміст. Він вважає, що почуття (а також інтуїція, підсвідомість), якими ми зазвичай пояснюємо наші вчинки, самі створюються нашими діями. Цей постулат цілком вписується в теорію про те, що існування людини передує її сутності, але має важливий наслідок. Екзистенціалізм визначає людину за її справами.

У цьому випадку немає цінностей апріорних, вічних, незмінних, але є цінності, які виявляться потім. Спочатку вони з'являються, а потім їх визнає певна кількість людей. І при цьому людину можна осудити. Людина, згідно з екзистенціалізмом, нечесна, якщо вона намагається виправдатися власними пристрастями.

Розглядаючи такий непростий філософський напрямок, як екзистенціалізм, слід приділяти увагу його критиці, оскільки, вона представляє собою не менш серйозні судження, як і сам екзистенціалізм. Адже вчення, котре заново переписує загальноприйняті погляди на світ, – а екзистенціалізм претендує на це – завжди буде зіштовхуватися із запереченнями, основаними на нерозумінні, здивуванні, логіці й т.д. Сартр присвятив як відповідь критикам уже згадувану тут статтю "Екзистенціалізм – це гуманізм", у якій досить докладно описав основні постулати власного вчення.

Отже, по-перше, екзистенціалізм, руйнуючи загальноприйняті погляди на речі, прагне не зруйнувати світ, а надати людині віру в себе. Цей напрямок заперечує божественне буття, але при цьому екзистенціалісти стурбовані відсутністю божества, тому що в цьому випадку ніхто людині не може вказати, ніхто не має можливості зробити за неї вибір. А вибирати доводиться постійно. Людина вільна, але людина приречена на свободу. Це одне із центральних вчень екзистенціалізму.

Свобода є неодмінною якістю людини. Сартр був захоплений не тільки абстрактною ідеєю свободи, але й висвітлив три напрямки, у яких її треба домагатися:

1. Метафізичне звільнення, яке має принести людині усвідомлення її тотальної свободи й розуміння того, що вона має боротися проти всього, що обмежує цю свободу.

2. Художнє звільнення полегшить вільній людині комунікацію з іншими людьми.

3. Політичне й соціальне звільнення.

Та не слід вважати, що свобода в екзистенціалістів зовсім не ідентична хаосу. Здійснюючи свою свободу, людина не може не відчувати відповідальність за свої дії. Саме ця відповідальність, яка виражається в почутті тривоги, і не дозволяє людині займатися самообманом, виправдуючи свої вчинки людською природою або тим, що так чинять інші.

Людина кожною своєю дією створює норми моральності. Тим самим стирається межа між сократівськими поняттями моралі. Тут немає цінностей, створюваних поза людиною. Людина займається цим сама, створюючи мораль не тільки для себе, але й для всіх.

Вчення екзистенціалістів суперечливе, незважаючи на стійкі спроби його довести й переконати усіх в його правильності. Проте, воно становить достатній інтерес, головним чином завдяки особливому баченню людини і її положення у світі.

Індивід не може вислизнути від повної відповідальності за вибір, він залишається на його плечах. Він може уникнути цієї відповідальності, та це буде самообман; однак тоді він сам вибирає це. Усе, що може зробити філософ, і в дійсності все, що одна людина може зробити для іншої, – це висвітлити можливості дії й значення свободи з огляду забезпечення справжнього вибору або самопожертви.

Важливим є те, що кожна людина творить свої власні цінності й свій власний моральний закон. Вона повністю відповідальна, вона не може знайти виправдання своєму вибору ззовні. Оскільки немає Бога, немає трансцендентних цінностей і немає загальнообов'язкового морального закону. Людина, зрозуміло, може робити свій власний вибір і намагатися перекласти відповідальність на суспільство. Однак вона просто маскує від самої себе той факт, що вона вибрала цей спосіб дії. Індивід, як вільний суб'єкт, є ізольованим і самотнім. І в цій ізоляції й самітності він творить свій світ і свої цінності.

1. Словник. Історія філософії. – К., 2005. – С.898; 2. *Сартр Ж.–П.* Бытие и ничто. Цит. по Реале Дж., Антисери Д. Западная философия: от истоков до наших дней. – Т.4. – СПб., 1997. – С.409; 3. *Кузьмина Т.А.* Проблема субъекта в современной буржуазной философии. – М., 1979. – С.171; 4. *Сартр Ж.–П.* Бытие и ничто. Цит. вказ. джерел. по Реале Дж., Антисери Д. – С.408; 5. Там само. – С.408; 6. *Кузьмина Т.А.* Проблема субъекта в современной буржуазной философии. – М., 1979. – С.178; 7. *Сартр Ж.–П.* Бытие и ничто. Цит. вказ. джерел. по Реале Дж., Антисери Д. – С.408; 8. Там само. – С.409; 9. *Сартр Жан–Поль* Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. – М., 1989. – С.236; 9. Там само. – С.249; 10. *Сартр Ж.–П.* Тошнота. СПб., 1997; 11. *Больнов О.* Философия экзистенциализма. – СПб., 1999; 12. *Коплстон Ф.* История философии. XX век. М., 2002.

Надійшла до редколегії 24.02.06

Л.О. Вдовиченко, асп.

СВІДОМІСТЬ: СУЧАСНЕ І ТРАДИЦІЙНЕ ТЛУМАЧЕННЯ

У даній статті розглядається свідомість як складний багатовимірний та багатоаспектний феномен. Виникаючи і розвиваючись завдяки, насамперед, в спільній діяльності людей, у сьогоденні свідомість окреслюється переважно через визначення місця і ролі людини в світі, специфіку її взаємостосунків з навколишньою дійсністю.

In this article human consciousness is examined as difficult multidimensional and multidimensional the phenomenon. What arises up and develops in joint activity of people in the process of their labour and intercourse, place and role of man in the world, the specifics of its mutual relations with surrounding reality are foreseen by finding out of nature of human consciousness.

Людська свідомість є складним феноменом; вона багатовимірна та багатоаспектна. Проблема свідомості завжди привертала пильну увагу вчених, бо визначення місця і ролі людини в світі, специфіки її взаємостосунків з навколишньою дійсністю передбачає з'ясування природи людської свідомості. Для філософії ця проблема важлива і тому, що ті або інші підходи до питання про сутність свідомості, про характер її відношення до буття зачіпають висхідні світоглядні і методологічні установки будь-якого філософського напряму. Природно, що підходи ці різні, але всі вони, по суті, завжди мають справу з єдиною проблемою: аналізом свідомості як специфічно людської форми регуляції взаємодії людини з дійсністю. Ця форма характеризується перш за все виділенням людини як своєрідної реальності, як носія особливих способів взаємодії з навколишнім світом, включаючи управління нею. Таке виділення людини у світі завдяки свідомості окреслене як традиційними так і сучасними новаторськими підходами.

Так, у гегелівсько-марксистському тлумаченні центральним філософським питанням було і питання про відношення свідомості до буття, питання про ті можливості, які надає людині свідомість, і про ту відповідальність, яку покладає свідомість на людину. Вторинність свідомості по відношенню до буття визначалась у тому аспекті, що буття виступає основою, усередині якої свідомість є специфічною умовою, засобом, передумовою, "механізмом" вписування людини в цілісну систему буття.

Розвиток традиційного підходу розуміння свідомості приводить до позиції, яка стверджує, що свідомість виступає особливою формою відображення, регуляції і управління відношенням людей до навколишньої дійсності, до самих себе і своїх способів спілкування, які виникають і розвиваються на основі практично-перетворювальній діяльності. Вона не лише відображає, але і творить світ. Свідомість з самого початку є суспільним продуктом. Вона виникає і розвивається тільки в спільній діяльності людей в процесі їх праці і спілкування.

Традиційним і цілком справедливим є твердження про те, що "свідомість є специфічна властивість мозку, відображення дійсності, яке виникає в умовах суспільно-історичної діяльності людей" [1]. При цьому свідомість визначається не мозком самим по собі, тому що мозок є не джерелом, а органом свідомості. Перша причина функціонування мозку і виникнення свідомості лежить поза ним – в об'єктивному світі. Свідомість детермінується впливом предметів і явищ об'єктивного світу за допомогою суспільної практичної діяльності людини, яка складає реальний процес її життя. Отже, мозок – це та частина людського тіла, в якій впливаючи на неї об'єкт трансформується і отримує ідеальну, тобто суб'єктивну форму буття. Реальною формою існування свідомості є заснована на мові і спрямована до певної мети практична або теоретична діяльність людини.

Підтверджуються, як сучасні, висновки й про те, що свідомість є суб'єктивний образ об'єктивного світу, а образ із необхідністю припускає як об'єктивне існування того, що відображається, так і схожість між образом і відображенням. Тому "хоча мислення і буття й відмінні один від одного, але в той же час вони знаходяться в єдності один з одним" [2] .

Маємо звернути увагу на твердження про те, що свідомість має відносну самостійність. Це означає, що людина має можливість логічно зв'язувати і розвивати в своїй свідомості думки таким чином, що вони виявляються не лише копією сприйманих предметів і їх зв'язків, а творчо перетвореним відображенням, в якому думка передбачає природний хід подій. І в цьому сенсі свідомість може відриватися від безпосереднього відображення дійсності. Таке відображення, якщо воно відповідає закономірностям реального світу, є суб'єктивною передумовою перетворюючої практичної діяльності людини. Реалізовуючи за допомогою практики свої творчі задуми в продуктах праці, людина з існуючих елементів творить раніше не існуючі в готовому вигляді предмети, створює матеріальну і духовну культуру.

Традиційного, але осучасненого вигляду набувають наступні твердження. Свідомість – це вища, властива лише людині функція головного мозку, суть якої полягає в цілеспрямованому відображенні об'єктивних властивостей і відносин предметів зовнішнього світу, в попередній уявній побудові дій і передбаченні їх результатів, в правильному регулюванні і самоконтролі взаємостосунків людини з суспільною і природною дійсністю.

Свідомість нерозривно пов'язана з мовою та працею і має суспільний характер. Її об'єкт – природа, суспільство і сама свідомість; її орган – головний мозок людини; її носій конкретно-історична особа, людина; її зміст – система знань, які історично склалися і які безперервно поповнюються; її стимул – суспільно обумовлені потреби людини і інтереси суспільства; її роль полягає в правильному орієнтуванні людини в навколишньому світі, в пізнанні і перетворенні світу на основі суспільної практики.

Вище перераховані істини у наш час набувають нового смислу. Свідомість сучасної людини є продуктом розвитку пізнавальної діяльності всіх попередніх поколінь людей, результат історичного розвитку суспільної практики, в процесі якої людина, активно впливає на перетворення навколишнього світу, формувала і вдосконалювала свою свідомість. Будучи результатом розвитку суспільної практики, свідомість разом з тим представляє необхідну передумову її здійснення і подальшого руху вперед.

Саме тому, у визначенні свідомості зазвичай підкреслюється те, що вона є знання. Свідомість – це дійсно перш за все знання. Складаючи серцевину свідомості, знання, однак, не вичерпує її суті і життєвого значення, бо знання – це лише одна і притому результативна сторона свідомості. Суть свідомості не зводиться також і до процесу пізнання. Відчуття, сприйняття, уявлення і мислення, складаючи факт різних рівнів свідомості, не вичерпують її сутність. Стержнем і специфікою свідомості є витікаюче з потреб і інтересів людини, з правильного відображення світу розумне цілепокладання, передбачення майбутнього, передбачення нею результатів об'єктивних подій і дій. Саме в діяльності спрямованій на перетворення світу і підкорення його інтересам людини, суспільства, полягає основний життєвий сенс і історична необхідність виникнення і розвитку свідомос-

© Л.О. Вдовиченко, 2006

ті. Кінцева мета людини полягає не в знанні самому по собі, не в пристосуванні до дійсності, а в перетворюючій світ практичній дії, по відношенню до якої знання виступає в якості необхідного засобу.

Традиційним є також визначення, що пізнавальна і конструктивно-творча сторони свідомості формуються і виражаються в двухплановому характері трудової діяльності: з одного боку, в привласненні і засвоєнні об'єктів людиною, а з іншого – в їх перетворенні і формуванні. При цьому саме перетворення об'єктів передбачає і разом з тим обумовлює їх пізнання. Подвійна природа практичної діяльності зумовила подвійний характер і свідомості.

Однак, людина володіє здатністю усвідомлювати не тільки зовні її лежачий світ речей, але і саму себе, віддавати собі звіт в своєму ставленні до цих речей, і інших людей. "І історично і в ході свого індивідуального розвитку людина спочатку усвідомлює предмети і свої практичні дії, а на більш високому рівні розвитку – і свої думки про предмети і дії" [3].

Саме виходячи із такої парадигми, постає особливо актуальною проблема самосвідомості. Самосвідомість – це усвідомлення людиною своїх дій, думок, почуттів, інтересів, свого положення в суспільстві, тобто усвідомлення себе як особи, яка виділена з навколишнього природного і суспільного середовища і знаходиться з нею у певній системі відносин, які історично склалися.

Самосвідомість, так само як і свідомість, властива лише людині, причому на порівняно високому рівні її суспільного розвитку, коли вона стала виділяти себе з навколишнього природного і суспільного середовища і протиставляти себе йому як суб'єкт, який цілеспрямовано перетворює і в ході перетворення пізнає дійсність. Людина досягає самосвідомості на основі своєї практичної і теоретичної діяльності.

Традиційним є також розгляд свідомості як суспільного явища. Звичайно, що кожна людина усвідомлює світ індивідуально, за допомогою своїх органів чуття і мозку. В той же час світ усвідомлюється людиною через призму суспільних відносин, і в цьому сенсі несуспільної свідомості взагалі не існує. Суспільна природа свідомості індивіда полягає в тому, що виробничий процес, на базі якого вона формується, засоби, за допомогою яких здійснюється виробництво, і, нарешті, мова як дійсність свідомості – все це суспільні явища. Тому навіть тоді, коли людина, за словами Маркса, займається розумовою діяльністю, яку виконує без безпосереднього спілкування з іншими людьми, вона все ж таки діє суспільним чином, бо вона діє як людина, реальне буття якої є суспільне буття. Процес пізнання світу окремою людиною опосередкований розвитком пізнання світу всім людством, її попередніми поколіннями і сучасними.

Будучи суспільною, свідомість особи нетотожна формам суспільної свідомості. Індивідуальна свідомість володіє своєю якісною визначеністю, яка виражає неповторні риси життєвого шляху кожної окремої людини. Саме специфічні особливості шляху індивідуального розвитку особи, визначають відмінність її духовного світу від духовного світу інших осіб, що і створює все неповторне багатство людських індивідуальностей. Свідомість не може бути не чим іншим, як свідомістю окремих конкретно-історичних індивідів, і реально існує як специфічна функція їх мозку. Людське мислення "існує тільки як індивідуальне мислення багатьох мільярдів попередніх, теперішніх і майбутніх людей" [4].

Заслуговує уваги й таке тлумачення: усвідомлення людиною світу передбачає знання, співвідносившись з яким об'єкт тільки і може бути усвідомлений. Це знання формується на основі особистого життєвого досвіду, але цього не достатньо. Колосальним резервуаром, з якого індивід черпає знання, є сукупність уявлень і понять, які історично склалися і весь час поповнюються. При цьому та сукупність знань, яка існує в суспільстві на кожному даному рівні його розвитку, не покривається сумою знань всіх індивідів, що становлять дане суспільство. Суспільна свідомість значно багатша, ніж знання окремих людей, хоч би і разом узятих. Але суспільство, не маючи надіндивідуального мозку, не має і відокремленої від індивідів свідомості. Будучи пов'язаними з індивідами, здійснюючись і розвиваючись тільки через них, суспільні форми свідомості володіють відносною самостійністю. І в цьому сенсі суспільна свідомість є така ж реальність, як і свідомість індивіда, яка має при цьому свою специфіку. Зміст і форми думки виявляються перш за все в мові. У ній зібраний досвід всіх поколінь людей. "Мова так само давня, як і свідомість; мова є практична, існуюча і для інших людей і лише тим самим існує також і для мене самого, дійсна свідомість" [5]. Взаємопроникнення індивідуальної і суспільної свідомості здійснюється через мову.

Сутність мови виявляється в її двоєдиній функції: служити засобом спілкування і знаряддям мислення. Свідомість і мова утворюють єдність: у своєму існуванні вони передбачають один одну як внутрішньо, логічно оформлений ідеальний зміст передбачає свою зовнішню матеріальну форму. Мова є безпосередня дійсність думки, свідомості. Свідомість не тільки виявляється, але і формується за допомогою мови. Зв'язок між свідомістю і мовою не механічний, а органічний. Їх не можна відділити одну від одної не руйнуючи їх.

За допомогою мови відбувається перехід від сприйняттів і уявлень до понять, протікає процес оперування поняттями. У мові людина фіксує свої думки, почуття і завдяки цьому має можливість піддавати їх аналізу як зовні її лежачий ідеальний об'єкт. Виражаючи свої думки і почуття людина чіткіше з'ясовує їх сама, тобто вона розуміє себе тільки випробувавши на інших зрозумілість своїх слів. Мова і свідомість єдині. У цій єдності визначальною стороною є свідомість, мислення: будучи відображенням дійсності, воно "ліпить" форми і диктує закони свого мовного буття. Через свідомість і практику структура мови зрештою виражає, хоч і в модифікованому вигляді структуру буття. Але єдність – це не тотожність. Обидві сторони цієї єдності відрізняються одна від одної: свідомість відображає дійсність, а мова позначає її і висловлює в думці.

Мова і свідомість утворюють суперечливу єдність. Мова впливає на свідомість: її норми, які історично склалися, специфічні у кожного народу, в одному і тому ж об'єкті мають різні ознаки. Проте залежність мислення від мови не є абсолютною. Мислення детермінується головним чином своїми зв'язками з дійсністю, мова ж може лише частково модифікувати форму і стиль мислення.

Витримало перевірку часом й ствердження того, що процес становлення людини був процесом розкладання інстинктивної основи психіки тварин і формування механізмів свідомої діяльності. Свідомість могла виникнути лише як функція високоорганізованого мозку, яка сформувалася під впливом мови і праці.

Вирішальна роль трудових операцій у формуванні людини і її свідомості отримала свій матеріальний фіксований вираз в тому, що мозок як орган свідомості розвивався одночасно з розвитком руки як органу праці. Саме рука як "сприймаючий" орган давала повчальні уроки іншим органам чуття, наприклад оку. Активно діюча рука вчила голову думати, перш ніж сама стала знаряддям виконання волі голови, свідомо плануючої практичні дії. В процесі розвитку трудової діяльності уточнювалися і збагачувалися дотикові відчуття. Логіка практичних дій фіксувалася в голові і перетворювалася на логіку мислення: людина вчилася думати. І перш ніж приступити до справи, вона вже могла в думках уявити і її результат, і спосіб здійснення, і засоби досягнення цього результату.

Разом з виникненням праці формувалася людина і людське суспільство. Колективна праця передбачає співпрацю людей і тим самим хоч би елементарне розділення трудових дій між його учасниками. Розділення трудових зусиль можливо лише в тому випадку, якщо учасники якось осмислюють зв'язок своїх дій з діями інших членів колективу і тим самим з досягненням кінцевої мети. Формування свідомості людини пов'язане з виникненням суспільних відносин, які вимагали підпорядкування життя індивіда соціально-фіксованій системі потреб, обов'язків, звичаїв, що історично склалися.

Разом з мовою матеріальною формою існування свідомості є, наприклад, витвори мистецтва і інші пам'ятники духовної і матеріальної культури.

Відношення людини до світу украй багатогранне, що обумовлено, з одного боку, різноманіттям самої дійсності, а з іншого – багатством людських запитів до життя і світу, спонукаючих освоювати різні сторони буття. Тому в процесі історичного розвитку людства склалися різні способи духовного освоєння світу, різні форми суспільної свідомості.

Індивідуальна свідомість розвивається під могутнім впливом суспільної свідомості, яка історично склалася. Але сама суспільна свідомість не могла б ні виникнути, ні існувати без індивідуальної свідомості. Результати пізнавальної діяльності окремих людей через мову включаються в систему пізнання людства, що історично розвивається. Це пізнання виступає для кожної окремої людини як деяка реальність, яка, виходячи за межі пізнавальної діяльності окремих людей, має відносну самостійність свого існування. Самостійність суспільних форм свідомості відносна тому, що лише у відношенні до конкретно-історичних індивідів вони мають сенс свідомості, а поза цим співвідношенням нічого ідеального немає і бути не може. Нерозшифрована і така, що не може бути розшифрованою писемність сама по собі позбавлена розумового змісту.

Отже, над індивідуальною свідомістю існує всесвітньо-історичний масив духовної культури, що є системою наукових, художніх, етичних, правових, політичних і т.п. знань, системою, в яку безперервним потоком вливаються по каналу мови знання, які здобуваються окремими людьми, що і створює спадкоємність в пізнанні, зумовлює те, що пізнання індивідів перетворюється, зрештою, в історичний процес пізнання всього людства.

Свідомість сучасної людини є продукт історії. Ті особливості, якими вона володіє, зовсім не є одвічними. Вони складалися історично і видозмінювалися в процесі історичного розвитку. На перший погляд, здається, що свідомість наших предків належить історії, яка безслідно відійшла в минуле. Але насправді те, ким ми є сьогодні нерозривно пов'язано з тим, що належить історії. Ми рухаємося вперед в своїх діях і пізнанні лише за допомогою сил, накопичених всією попередньою історією. Ми можемо в думках заглядати в майбутнє через знання минулого. Відносини, які ми утворюємо між поняттями, формулюються нами без особливих зусиль тому, що матеріал мислення і способи зв'язку цього матеріалу піддалися соціальній обробці всією попередньою історією розвитку людства, історією науки, філософії, мистецтва, техніки, всієї людської творчості. Створене кожним поколінням у області практики і духовної діяльності є дорогоцінна спадщина, зростання якої є результатом заощаджень всіх попередніх поколінь. Духовну спадщину ми приймаємо як дарунок, як щось що вже виникло, що розвинулося і вбираємо його в себе в ході індивідуального розвитку.

Кожна людина нового покоління засвоює форми і прийоми пізнання з раннього дитинства, перетворюючи норми суспільної свідомості, які історично склалися, на норми своєї індивідуальної свідомості. Індивідуальна свідомість є, таким чином, завуальований досвід історії.

Свідомість сучасної людини володіє колосальною традицією, яка весь час розростається, подібно до могутнього потоку, сила яка збільшується тим більше, чим далі вона відходить від своїх витоків. Кожне нове покоління, засвоюючи норми свідомості, які вже склалися, перетворює їх, дбайливо зберігаючи все істинне, цінне і відмітаючи все помилкове, яке заважає прогресивному ходу розвитку суспільства. При цьому те, ким ми є, нерозривно пов'язане не тільки минулим, але і з майбутнім. Соціально-історичний сенс роботи думки в сьогоденні полягає в спадкоємності її результатів, в орієнтації на майбутнє, без якої ці результати втратили б своє достовірно історичне значення. Людська практика і пізнання історичні за своєю суттю і мають дійсно життєве значення для окремої людини і суспільства в цілому тільки по відношенню до майбутнього. Сьогодення немає не тільки без минулого, але і без майбутнього. У суспільстві на будь-якій стадії його розвитку, а також у кожної окремої людини є і залишки минулого, і зачатки майбутнього, які в єдності з сьогоденням утворюють живу тканину історичного процесу життя суспільства і складових його членів.

1. *Георгиев Ф.И.* Об идеальности сознания. – М., 1965, С.3; 2. *Маркс К. и Энгельс Ф.* Из ранних произведений. – М., 1956, С.591; 3. *Спиркин А.Г.* Философия: Учебник для студентов вузов. – М., 2001, С.386–387; 4. *Маркс К. и Энгельс Ф.* Соч., т.3. – М., 1955, С.81; 5. Там же. – С.3,29.

Надійшла до редколегії 13.03.06

В.І. Гадяцький, канд. філос. наук, Інститут філософії ім. Г.С.Сковороди НАН України

ПСИХОЛОГІЯ МАС ТА ВОЖДІВ НА МАЙДАНАХ І ТЕХНОЛОГІЯ "ПОСТМОДЕРНІСТСЬКИХ РЕВОЛЮЦІЙ" В КОНТЕКСТІ ПОДОЛАННЯ ТОТАЛІТАРИЗМУ

Аналізуються соціально-психологічні аспекти помаранчевого феномену, методи зібрання та консолідації учасників "кольорових революцій" з урахуванням фундаментальних висновків масової психології та постмодерних практик у контексті подолання тоталітаризму.

Socio–psychological aspects of the orange phenomenon, methods of gathering and consolidation of the participants of "colour revolutions" with consideration of thorough conclusions of mass psychology and post modernistic practices in the context of overcoming of the totalitarianism are analysed.

"Філософія історії стає зрозумілою лише тоді,
коли ми засвоїмо психологію натовпів"
Лебон

Постановка проблеми у загальному вигляді та її зв'язок їх важливими науковими чи практичними завданнями. Помаранчевий феномен і – ширше – "кольорові революції", як відносно нове та значне явище сучасності, потребує чесного і незаангажованого аналізу. Не можна зупинятись перед неприємними констатаціями і висновками, якщо без них істина виявляється неповною чи спотвореною і перетворюється на брехню. Доречно згадати слова Гегеля: "Мужнє прийняття істини, віра в силу духу – перша умова заняття філософі-

© В.І. Гадяцький, 2006

єю". "Споконвіку вважалось найганебнішим і негідним – відмова від пізнання істини" [1]. Потрібна критика, яка "не боїться власних висновків і не відступає перед зіткненням з можновладцями"(Маркс) [2]. Між тим, навколо недавніх перипетій з президентськими виборами вже наспіх запущено безліч солоденьких міфів і кліше в дусі апологетики та офіціозних догм, що йдуть у розріз з філософською традицією критичного ставлення до революції. Проблема в тому, щоб адекватно оцінити останні зміни влади у пострадянських країнах без тоталітаристського захоплення масами та вождями, з позицій сучасного знання психології мас, основи якого заклав Лебон. Треба розглянути "кольорові революції" у контексті протиборства демократичних і тоталітарних тенденцій – що в цих подіях веде до подолання тоталітаризму, а що – до його оновлених форм. Це має прямий зв'язок з важливими науковими завданнями вивчення українського соціуму та політикуму і ще важливіше – з практичними завданнями розвитку незалежної України, її соціально-політичної системи та людини.

Аналіз останніх досліджень і публікацій, в яких започатковано розв'язання даної проблеми і на які спирається автор. Психологія мас та вождів, зокрема, в революціях, грунтовно досліджена у працях Лебона [3], а серед сучасних авторів – Московічі [4]. Звичайно, ключові думки більшості філософських проблем були сформульовані ще древніми мислителями, з поставленої проблеми – зокрема, Конфуцієм. Причини переворотів досліджував Арістотель, кругообіг форм державного правління – Платон. Безсмертним залишається опис психології правителів та підлеглих, механіки влади і техніки заколотів у "Государі" Макіавеллі. Фрейд [5] висунув тезу про те, що первинний феномен соціальної психології – підсвідома ідентифікація груповому лідеру, яка може регресувати до інфантилізму і навіть мазохізму, бажання розчинитися в натовпі. Фромм дослідив анатомію людської деструктивності на рівні індивіда та соціуму, феномен втечі від свободи, характерний для революцій.

Крім знаменитих революціонерів і теоретиків Бланкі, Маркса, Ткачова, Леніна, Троцького, техніку державного перевороту описав Малапарте [6]. Предтеча сучасних технологів "кольорових революцій" Джін Шарп, продовжуючи тему, хоча й не згадуючи попередників, виклав фактично систему захоплення влади керованим натовпом без використання зброї [7].

Серед критичних робіт, на які спирається автор, зокрема, праця під керівництвом С.Г.Кара–Мурзи [8], а також робота Гальчинського А.С.[9] Хоча я й не розділяю усіх оцінок названих авторів, розглядаю першу книгу як найгрунтовнішу з даної проблеми, у порівнянні з якою багато апологетичних текстів виглядають надто поверховими і некритичними. Але, на мій погляд, Кара–Мурза, наголошуючи на зовнішніх факторах помаранчевого феномену, відносно недооцінює внутрішні. Крім того, він ігнорує те, що технології ритуального примусу, маніпулювання і зомбування масової свідомості (підсвідомості), були атрибутом сталінського тоталітарного режиму, до якого він ставиться, на жаль, недостатньо критично.

Серед літератури, присвяченої аналізу тоталітаризму та його подоланню, крім добре відомих творів М.Бердяєва [10], Х.Арендт [11], Т.Адорно [12], нової книги М.В.Поповича [13] та інших праць, на які спирався автор, зазначу важливу статтю С.Аверинцева , в якій він привертав увагу до можливості появи нової форми тоталітаризму, "якій неважко буде знайти чисто словесну маску, що зробить його несхожим на жоден з уже відомих видів тоталітаризму". "Тільки повна відкритість назустріч питанням, повна чесність і тверезість у ставленні до них може дійсно відняти шанс для повернення тоталітарних тенденцій у майбутньому" [14].

Виділення невирішених раніше частин загальної проблеми, котрим присвячується означена стаття. Потребують подальшого дослідження соціально-психологічні причини та технологічні фактори успіху "кольорових революцій", зокрема, механізмів, які уможливили зібрати на майдані величезну кількість людей; психотехнологічних методів, використаних для цього. Зібрання людей на майдані – не унікальне явище, тому його треба розглядати без захопленої екзальтації, а на широкому історичному та географічному тлі, не боячись жорстких і некомпліментарних паралелей. Аналогія – не ототожнення і не образа, а метод дослідження, який може виявити й те, що різниця між об'єктами порівняння така, що відносить їх до різного класу явищ. Врешті, в таких історичних перипетіях залишається актуальною для дослідження проблема морального вибору особистості та відповідальності за свій вибір.

Мета статті – аналіз соціально-психологічних аспектів помаранчевого феномену, методів зібрання та консолідації учасників "кольорових революцій" з урахуванням фундаментальних висновків масової психології та постмодерних практик у контексті подолання тоталітаризму.

Праця Лебона "Психологія мас" ("Психологія натовпу"), видана у Франції наприкінці XIX ст. – класика соціальної психології. Вона була настільною книгою політиків та політиканів XX ст., особливо диктаторів, що використовували почерпнуті з неї знання для маніпулювання масами. На жаль, героям цього твору він був практично невідомий (хоча в перекладі на російську з'явився майже зразу після написання, але тоді маси – майбутні учасники революції – були неписьменними; в СРСР, здається, зовсім не видавався, нове перевидання російською здійснене зовсім недавно). Між тим, цю книгу важливо б знати якраз народу, що складається з особистостей, – якщо у них є воля бути особистостями, а не матеріалом для маніпулювання, – тоді їм незайве прочитати цей твір, побачивши себе, наче у дзеркалі. Книжка Лебона заслуговує на те, щоб бути бестселером, навіть захалявною книжкою учасників всякого роду зібрань. А телетрансляція "революції у прямому ефірі" з майдану – наочний посібник з психології мас, ілюстрація до творів Лебона та Московічі. Ось актуальні тези цих авторів.

Люди в масі, у натовпі являють собою особливий організм, що має інші якості, ніж індивід, подібно до того, як організм має інші властивості, ніж клітина. Людина в натовпі керується підсвідомим, у неї втрачається критичне ставлення до того, що відбувається, вона легковірна, схильна до навіювання, підкоряється колективному несвідомому. Натовп дратівливий, імпульсивний, нездатен переносити суперечність та заперечування, поважає тільки силу, доброта його мало переймає, натовп готовий повстати проти слабкої влади і по-рабськи схиляється перед сильною, симпатії натовпу завжди на боці тиранів, а не добрих правителів. Натовп анонімний і безвідповідальний, завдяки чисельності у людей з'являється відчуття непереборної сили і вони дають волю своїм інстинктам, зростає гіпнотична заразливість, схильність до навіювання з боку з боку вождя, проповідника і настроїв юрби, особисті інтереси приносяться в жертву колективним та інтересам медіатора. "Зникнення свідомої особистості, переваження особистості несвідомої, однаковий напрямок почуттів та ідей, що визначається навіюванням, і прагнення перетворити негайно у дію навіяні ідеї – ось головні риси, що характеризують індивіда у натовпі. Він вже перестає бути собою і стає автоматом, у якого своєї волі не існує" [15]. Але, зауважує Лебон, й до самовідданості та героїзму

натовп готовий більше, ніж окрема людина. Часто буває, що навіть закінчені негідники, знаходячись у натовпі, переймаються найсуворішими принципами моралі [16]. Проте це тимчасово, бо натовп імпульсивний і консервативний, після емоційного сплеску повертається до старих порядків та цінностей. Натовп потребує релігії, бо всі вірування засвоюються ним тільки тоді, коли вони загорнуті в релігійну форму, що не допускає заперечування [17]. Думки та вірування розповсюджуються у натовпі шляхом догматичного ствердження, нав'язливого багатократного повторювання і психічної зарази, що у натовпі схожа на мікроби.

"Зібрані в суспільні отари, одурманені тією таємничою силою, яку розливає всякий перезбуджений натовп, люди впадають у стан навіюваності, схожий з наркотичним або гіпнотичним" [18]. У натовпі, наголошує Московічі, люди перебувають у стані взаємного навіювання, бажають подолати самотність, влитись у масу і самоідентифікувати себе з вождем. Вождь використовує мову алегорій, міфів, вірувань для подолання усвідомленої критики з боку слухачів. Під впливом навіювання розпадається індивідуальна самосвідомість, замість неї виникає психічна єдність натовпу. "Живучи в уявному світі, одурманені образами та ілюзіями, зосередженими у несвідомому, натовпи готові проковтнути все, що підносять і діяти у відповідності з цим" [19] "У людей з'являється ілюзія того, що вони самі приймають рішення, а вони стали об'єктом навіювання" [20].

Але, можливо, сучасні освічені маси кардинально відрізняються від неписьменних людей революцій минулого і наведені жорсткі оцінки їх не стосуються? Московічі не розділяє такого оптимізму. "Закріплюючись в науці, натовпи стають ще безжальнішими у ставленні до тих, хто не розділяє їх переконань і насмілюється поставити їх під сумнів" [21].

"Тільки но кілька індивідів зберуться разом, вони вже складають натовп, навіть якщо це видатні вчені" [22]. Тут Лебону можна заперечити. Справа не так у тільки в кількості індивідів, як у системі, що їх об'єднує. І в способах комунікації, у стилі спілкування. Давно замічено: у досконалій і демократичній системі й негідники змушені триматись пристойно, а в примітивній та антидемократичній і ангели стають чортами. Натовпом люди стають тоді, коли втрачають самодостатність, самокерованість, здатність до критичного аналізу і дають себе обмакотирити, загнуздати, втрачають власну волю і підкоряються чужій. Вчені зібрання в тоталітарній системі, побудованій на засадах вождізму, дійсно мають риси натовпу конформістів, що славословлять догми і вождя, топчуть інакодумців, в кращому разі мовчать. В неототалітаризмі домінує прагматизм, байдужість до проблем і до істини. Такі зібрання, якщо вони позбавлені вільних дискусій як колективного пошуку істини рівноправних учасників, скоріше нагадують догматичні майданні проповіді – з начальником у ролі вождя і публікою з ознаками натовпу.

М.В.Попович ставить важливе запитання: як пояснити спалах громадянської активности? "Є речі незрозумілі. Першою несподіванкою стала – мабуть, і для керівників опозиції – масовість протесту, що розпочався 22 листопада... Друга загадка – масовий характер підтримки провладної партії Януковича на сході й півдні, принаймні в Донбасі, та протистояння "помаранчевих" і "білоблакитних"" [23].

Спробую дати свій варіант відповіді. **Як збираються люди на майдані?** Звичайно, мотивація і поведінка людей на майдані – важлива і складна психоаналітична проблема. Так, люди прагнуть свободи, бажають бути громадянами, вплинути на владу, суспільство, на своє життя. Але є й інше – потреба у святі, карнавалі, видовищі політичного змагання. А є ще й втеча від свободи – зовсім не вигадка Достоєвського чи Фромма, а феномен, досліджений ними. Свобода – це відповідальність, – від неї і тікають. В тому числі й на майдан. Втікають від самотності, роздумів і складного вибору, – у натовп, щоб бути часткою великого спільного, аж до бажання в ньому розчинитися, знайти опору у вожді. "Я счастлив, что я этой силы частица, что общие даже слезы из глаз. Сильнее и чище нельзя причаститься великому чувству по имени – класс!" (Маяковський). Звичайно, ці та інші мотиви існують у різних людей в різних пропорціях і комбінаціях. Маслоу розробив цілу ієрархію мотивів. У мотивації людей їхньої участі у масових акціях ключова роль належить суб'єктивним переживанням і установкам. І те й інше були сформовані ЗМІ. Отже, не можна ігнорувати поліаспектності та багатошаровості мотивацій, забувати про дослідження корифеїв психоаналізу і масової психології, ставати на позицію одномірного-плакатного сприйняття мас, характерного для тоталітаризму та його ідеологій. Надто великим спрощенням є теза про захист свободи і гідності як головний мотив зібрання сотень тисяч людей. Ця теза нездатна пояснити, чому півмільйона громадян не виходили на майдан, не блокували урядових установ для захисту свободи та гідності у відповідь на пограбування їх державою і трастами, невиплату зарплат, стипендій, пенсій, захоплення держвласності номенклатурними і кримінальними нуворишами. І чому люди вийшли тепер – на заклики нуворишів – захистити, мовляв, свободу і гідність. Тоді як у організаторів була інша, прозаїчна мета – провести на президентське крісло свого кандидата (який оголосив себе переможцем ще до встановленого законом підрахунку голосів). І про щоб там не мріяли люди на майдані – хоч про політ на Марс як причину свого зібрання, – справжня мета акції та її результат визначались не їхніми ідеалами чи фантазіями, а інтересами тих, хто організував і оплачував зібрання та блокування, хто стояв на сцені та за нею. У свободи на барикадах не такі пишні груди, як на полотні Делакруа.

Сьогодні існують відпрацьовані методи збирання мас, сценарії шоу–мітингів на майдані, технології конструювання "постмодерністських революцій", що спираються на закономірності масової психології, використовують психотехніки, теорії ігор та сучасного піару. Внаслідок цього активність громадян виявляється не зовсім громадянською або не тільки громадянською, а змішаною, багатокомпонентною. Мільйонні карнавали у Ріо – це прояв не громадянської, а карнавальної активності. Тисячі людей збирала Марія Деві Христос, ієговісти або папа – це релігійна активність. Сто тисяч приходить на футбол або на рок–концерт – це теж не громадянська активність. Але все це можна використати як приманку для того, щоб зібрати людей, "ненав'язливо" дати їм політичні гасла і частина з них повірить, що на футбол їх привів не спортивний азарт, а патріотичний порив, а на попсу – не бажання потусуватись, а прагнення до свободи. Сучасні технології мобілізації великих мас людей як головної зброї у боротьбі за владу полягають, зокрема, у поєднанні різних мотивів і форм активності і використанні їх у політичних цілях. В хід ідуть різні засоби – від грошей, бутербродів та попси – до закликів захистити свободу та гідність.

Стихійно великі маси людей не збираються, а якщо збираються, то швидко розходяться. Організовані і довготривалі політшоу з усім комплексом підготовки і супроводження, включаючи купівлю медіаресурсів, підкуп чиновників, організаційно-технічне забезпечення потребують значного фінансування, для якого каси зви-

чайних партій занадто малі. Отже, необхідна умова "революції у пробірці" – соціальне замовлення олігархічних груп, що мають значні – легальні та нелегальні – джерела фінансування. Вони ж – разом із зовнішнім фактором – і замовляють музику. Крім передвиборчої команди заздалегідь створюються громадські організації, фонди, центри, які начебто й не фінансуються з фонду кандидата, а працюють на нього. Та головна їх функція – навіть не вибори, а **організація післявиборчих масових дій** – під лозунгом "наш переміг, але через фальшування виборів у нас вкрали перемогу". Мета – з допомогою натовпу витіснити або й винести президента, якого бажають усунути чи термін якого закінчується і який боїться захищатися; внести у палац свого, формально – в результаті виборів, а фактично – перехопивши владу.

Звичайно, купуються телеканали для розкрутки кандидата і для організації та демонстрування "революції" у прямому ефірі. ТБ стає не тільки колективним пропагандистом і агітатором, а й ключовим організатором зміни влади. Радіо FM–діапазону та сотові телефони зробили технічний переворот останнього десятиліття у можливостях оперативного зібрання великих мас людей. FM–станції через масовану рекламу здатні створити "миттєвий натовп" з десятків тисяч молодих людей, – приймач за 20 гривень доступний кожному школяреві, у багатьох він у вусі. Через мобільні телефони можна швидко оповістити знайомих та учасників організацій про місце та час зібрання, мобілки дають можливість майданним "польовим командирам" керувати великою масою людей так, що це й не снилось командирам 2–ї світової війни.

Само по собі масове зібрання людей не викликає негативних асоціацій. Більш того, подолання тоталітаризму і неототалітаризму, боротьба за справедливість і за свої права, зокрема, проти фальсифікації виборів абсолютно необхідні не тільки на індивідуальному, а й на масовому, вулично-майданному рівні. Проблема в тому, щоб це була боротьба проти найсерйозніших вад системи в інтересах більшості та під керівництвом дійсно народних лідерів, а не ставлеників нуворишів, які десятиліття будували кримінально-олігархічну систему, включно з підсистемами масового обібрання людей і фальсифікацій виборів, а тепер раптом виступили в ролі "народних лідерів". Неприйняття викликає ситуація, за якої протестний потенціал мас цинічно експлуатують представники олігархату у власних егоїстичних інтересах, та ще й через застосування психотехнік маніпулювання масовою підсвідомістю за принципом "тримай бандита!".

Зібрання великої маси людей ще не є свідченням соціальних катаклізмів, потрясінь, революцій. Зібрати півмільйона людей можна й на феєрверк. І вони збираються – на видовище, на свято, побачити щось яскраве і покричати "ура!". Чи далеко від цього до "постмодерністської революції"? Проблема в тому, щоб розрекламувати, а потім забезпечити естрадно-політичне видовище, за яким люди бажають спостерігати разом, де можна відчути себе на святі, на карнавалі, та ще й, хоча б ілюзорно, активним громадянином. По суті, нічим не ризикуючи, всього лиш викрикуючи у натовпі, під диктовку діджеїв, прізвище кандидата і лозунги–заклинання. (Ризикують тільки ті, хто бере участь у силовому захоплення владних установ, але приклад Юєлграда і Тбілісі говорить, що найвірогідніше вони не зустрінуть опору). Завести майдан і зробити його самофункціонуючим і самозростаючим, блокувати і паралізувати владу, дискредитувавши її нездатністю оборонятись, – ось складові "оксамитових революцій".

Сучасні дослідники кольорових революцій намагаються проаналізувати структуру їх технології, систематизувавши найголовніші елементи. Ось як технологічна схема "помаранчевої революції" виглядає у викладі С.Г.Кара–Мурзи:

1. Створення іміджу лідера – маніпулятивні технології можуть створити його майже з нічого, але краще це робити з відомих осіб, близьких Заходу.

2. Створення територіального анклаву, плацдарму для захоплення влади (найкраще – столиця, але можна використати й розізлену провінцію).

3. Вживлення у масову свідомість кількох простих стереотипів за схемою "вороги проти наших". Багатократне повторення стереотипних слоганів заганяє їх у підсвідомість.

4. Вихід з діалогу з опонентом, який розглядаються вже як ворог, якого треба усунути.

5. Вживлення зовнішніх ознак "наших" – колір, бантики і т.п.

6. Нагнітання образу безумовної перемоги. Миттєвий і масовий вибух протесту, коли дізнаються, що переміг не "наш".

7. Втокмачування народу думки про недопустимість з боку влади оборонятись від тиску на неї.

8. Світові центри сили заздалегідь оголошують, кого вони визнають, кого ні [24].

Схоже на те, що горезвісні організації "нового типу" з 4–5 літер без виразної ідеології та казна звідки взятими грошима для фінансування гамірливих шоу та показу їх у теленовинах, створювались для вербування людей на майдан, можливо, за технологією трастів чи сітьового маркетингу – на основі матеріальної зацікавленості вербувальників у пошуку нових учасників. Отже, це треновані на виконання команд угруповання, що дають можливість – через сітку оргструктури і технології ступеневого передання грошей найняти мітингувальників – учасників шоу і контролювати їх. Це – дріжджі процесу, унтер–офіцерський склад майдану, – активісти, десятники, сотники. Майданний генерал Т.Стецьків: "Ми збиралися набрати 35 тисяч таких волонтерів, які в час Х повинні були висадитися в Києві і започаткувати українську революцію. 35 тисяч ми не набрали, але 15 тисяч у нас було... Їх навчали того, як набирати волонтерів, як вести агітаційно-просвітницьку кампанію і що таке план мирної мобілізації" [25]. Це схоже на плагіат з Кастро з його "Гранмою" чи Мавроді з його пірамідою МММ.

Звичайно, значна частина учасників приходить добровільно, заради цікавості, спілкування, видовища; інші – загітовані "революційними" телеканалами і радіостанціями або власним громадянським сумлінням, з наміром самореалізації та самоствердження. Ще інші приходять як спостерігачі "історичного дійства", будучи політично нейтральними або скептиками. До них приєднуються численні любителі видовища, шоу, дискотеки на майдані. Для усіх це – супертусовка, де можна показати себе і побачити інших, як на звичайній дискотеці познайомитись з дівчиною чи хлопцем і "відтягнутись". Якщо зарплату організатори заперечували, то "компенсації", тим паче безкоштовне харчування ніхто й не намагається заперечити, а для багатьох це – вкупі з рок–політ–концертом – вже достатній привід для того, щоб гайнути на площу замість обридлих лекцій.

Шарп описав 198 "способів боротьби з режимом" – складові порівняно ненасильницького захоплення влади. Є серед них і екзотичні, ще майже не застосовані кольоровими революціонерами, наприклад (цитую деякі пункти автора дослівно, але не підряд і без нумерації): роздягання на знак протесту; знищення своєї власності; самоспалення, утоплення і т.п.; політично мотивоване виготовлення фальшивих грошей; захоплення цінностей; прагнення до заточення в тюрму [26]. Схоже на інструкцію тоталітарної секти.

Шарп, а тим більше його попередники, не назвали таких "штучок", як екзитполи, рок–політ–концерти, палатки. Екзитполи дають можливість оголосити свого переможцем ще до початку підрахунку голосів, виграти час, розпочати атаку першими. Наївно було б думати, що грантожерні організатори екзитполів об'єктивніші виборчих комісій. Палатки створюють ілюзію об'єму, наповненості ("нас багато"), контролю над територією, статусу господаря; вони – синонімом романтики, туризму, стають місцем проживання для іногородніх; армійські палатки до того ж є аналогом казарми і діють на психіку як символ воєнізованої сили. "Зайняли територію" – символічно, це можна показувати по телебаченню, об'ємна реклама події під приводом інформації. Елемент балагану, театру, видовища, "Нас багато і нас не подолати" – типове заклинання–самонавіювання. Воно діє і на конформістів: треба приєднуватись до тих, кого багато, до більшості.

Рок–мітинг–марафон, як і повстання – це мотор, який треба завести і який надалі буде функціонувати в режимі самопідтримання і самозростання. Майдан заведено шаленими закликами збиратись на рок–концент з паралельним підрахунком голосів, приходити на видовище, на святкування перемоги і для засудження фальсифікацій, для підтримки свого і висміювання чужого, для недопущення до президентства "зека". Молодіжна тусовка перетворюється на постійнодіючий мітинг, нагнітається атмосфера незвичайності події, апокаліпсису, армагедону, що через ЗМІ, поголоску та особисті контакти притягує нових учасників. Кожен може постояти–покричати на Хрещатику з відчуттям, наче бере участь у обороні Києва від татаро-монгольського нашестя.

Маса притягує до себе масу, море людей і видовище, як і море вогню чи води, заворожує, полоняє, спокушає, діє наче наркотик. Це і є горезвісні "наколоті апельсини". Спочатку на такі зібрання приходять найняті та рок– і політфанати, потім політизовані громадяни, молодь на тусовку; за ними просто обиватели, що гуляють; далі сходяться зіваки на видовище; нарешті, після досягнення критичної точки чисельності і розмов про подію, до неї приєднуються конформісти і домосіди, щоб бути "як усі". Маленька людина, що в неототалітарній системі на підприємстві чи в установі побоїться й слово сказати всупереч своєму начальнику, знаходить на майдані безпечний об'єкт і форму для висловлювання схованої за звичайних умов, наче дуля в кишені, громадянської активності. Майдан – це великий зал психологічного розвантаження, схожий на той, де можна відлупцювати пугало начальника. Акція стає самозростаючою. Організований набір учасників нічної частини марафону може продовжуватись, але більшість людей, особливо у вихідний першого тижня приходять самі, замовникам залишається лише обслуговувати їх видовищем, хлібом і біотуалетами.

Після того, як створено критичний потенціал реклами цього дійства, люди йдуть на нього вже під тиском стадності – бути там, де всі, де багато людей, бути як усі; тоді на майдан ідуть конформісти, боячись залишитись у меншості, на самоті. Приклад ієговістів показує, що велику масу людей можна зібрати й безоплатно – на основі віри та ідейних стимулів на межі зомбування. Можливо, ключова роль належить участі попси, молодіжних кумирів у рок–мітингах. Частина харизми попсових зірок переноситься на політичного лідера, якщо вони стоять на одній сцені під одними лозунгами. На такі дійства – й без політики і шаленої реклами у прямому ефірі – сходяться десятки тисяч тінейджерів, а тут ще й вожді наговорять їм купу лестощів про їхнє геройство та щохвилинно славлять їх. Отже, у цих зібраннях є елементи свята, видовища, феєрверку, підліткової гри на кшталт "Зірниці", тусовки, карнавалу, ярмарку чи фестивалю сатири, клубу дотепників, що висміюють суперника, футбольного матчу, вистави, серіалу, релігійних зібрань та проповідей.

Як заводять натовп? Політдіджей методично нав'язує майдану ім'я лідера. Чим більша маса людей, тим легше вона піддається навіюванню. Якийсь відсоток "автоматичних конформістів"(Фромм), людей, що легко впадають в залежність від медіатора, не задумуючись повторюватимуть будь-які лозунги, заражаючи інших. В театральному лексиконі здавна був термін клака – в буквальному перекладі з французької – плескачі в долоні, – група найманих глядачів для створення шумового ефекту, штучного тріумфу або провалу. Якщо у 100–тисячному натовпі добре організована і грамотно розставлена навіть тисячна клака, то вона може завести ще кілька десятків тисяч учасників, частина яких буде кричати просто ради забави, розігріву, заради необхідності проявити себе. Але й без цього багататисячний хор буде сприйматись як ревіння стадіону, як "глас народу".

Коли перед коронацією Миколи II було пущено слух про роздачу царем пряників, на Ходинському полі народу зійшлося півмільйона, виникла страшенна давка, близько 1400 людей загинуло, ще стільки ж було покалічено. Чи варто говорити, що цей півмільйонний майдан, як і ще багатолюдніші московські майдани при похованні Сталіна – теж зі страшенними давками і смертями, зовсім не свідчать про високу свідомість чи громадянське суспільство, народження нації і т.п. Навпаки, вони – симптом тоталітаризму системи і масової свідомості, відсутності вільного громадянина і громадянського суспільства. Хоча силою людей туди ніхто не гнав – силою у звичайному розумінні. Безпосередньо діяли не фізичні, а психічні сили впливу на підсвідоме, які були опосередкованим наслідком і фізичного впливу вікового кріпосницького і тоталітарного насильства над людьми. Придворна пропаганда демагогічно могла б називати це свідчення глибокої та щирої любові до царя чи до вождя, якби не треба було замовчувати безглузді смерті задля доступу до тіла. Можна було б вимучувати щось на кшталт того, що це, мовляв, революція у свідомості, що це у людей від прагнення до свободи та ідеалу і т.п. Пройшов час – і від цих "історичних подій" в історії залишився тільки рядок про жахливу давку і трагічні жертви безневинних людей.

Ніхто не згадує у контексті недавніх подій горезвісних хунвейбінів – теж молодь – студенти і старшокласники, теж збиралися тисячами і сотнями тисяч, кричали "Ма–о!", розмахували цитатниками; при показному радикалізмі були легко керованими вождем, стали сліпим знаряддям у руках того, хто натравив їх на своїх політичних противників. У людей, що всерйоз не думали над цією проблемою, нема щеплення від культу вождя, нема алергії на цю чуму, що нерозривно пов'язана в нашій історії з революцією, голодомором і геноцидом. Для них кричати ім'я політика так же безневинно, як і поп–зірки. Це стосується не тільки молоді. У ті дні довелось бачити на майдані у Харкові знайомого професора філософії пенсійного віку, що кричав ім'я кандидата. Аберація свідомості: людині здається, що кричати у натовпі, наче хор папуг, під диктовку політшоумена, це прояв громадянської активності, ба навіть сміливості.

Та ж безапеляційність на грані фанатизму, заклинання, навіювання. Ними є вже горезвісні речитативні слогани з прізвищ кандидатів, десятки раз повторювані натовпами. Особливо показово те, що маніпулятивна телереклама і майданні масовики–затійники зробили ікони не з дисидентів, що в тюрмах та засланнях стра-

ждали за народ, не з організаторів потужних народних партій, а з учорашніх керівників уряду "бандитського режиму", позавчорашніх номенклатурників – банківського клерка і начальника АТП, які зробили стрімкі кар'єри при тому режимі та ніколи не були у конфлікті з ним. Один оголосив себе опозиціонером за півмісяця до кінця виборів, другий – за півроку, що однаково комедійно.

Замість боротьби за розв'язання фундаментальних проблем власності та демократизації люди були втягнуті у безглузду суперечку навколо двох персон, що є представниками різних бізнесово-політичних і адміністративно-територіальних груп одного класу нуворишів. Нам пропонували бути болільниками на цьому матчі абсурду, з точки зору об'єктивних інтересів переважної більшості людей. Натовп народжує диктатора – тепер уже у стилі фарсу. У нас вже з'явились ознаки цього: натовп з допомогою діджеїв–диригентів на трибуні розпалює культ вождя. "Вождь" ніскільки не бентежиться, сприймає як закон жанру, не намагається зупинити психоз, – а міг би це зробити дуже швидко. Згадаймо, як Горбачов на XXVII з'їзді обірвав Куліджанова, що почав з лестощів, обірвав дотепною фразою "Давайте не будем склонять Михайла Сергеевича!". І підлабузник зразу замовк, сказавши, що це для всіх нас повинно стати уроком [27]. В країні, яка заплатила десятками мільйонів життів за культ вождя, повинно бути табу на всяке вихваляння керівників, тим більше, на скандування натовпом прізвища кандидата в президенти. В домі повішеного не говорять про вірьовку.

В умовах інформаційного та ритуального терору куцих гасел одного напрямку і скандування їх хором, майдан перетворюється на сеанси медитації. Цілий день людей заводять пересічні оратори, вузькоспрямована однобічна інформація "чесних новин" і попса. До вечора народ розігрітий, всі з нетерпінням чекають головного. Всі в очікуванні месії. Ввечері під шалені крики площі з'являється гуру. Його промова неодноразово переривається тисячоголосим скандуванням його імені. Вождь не проти, ніколи не зупинив заклинання, мабуть, ніяких негативних асоціацій у нього це не викликало. Схоже, йому далека проблема культу вождя, революції як масового психозу. В заключний день на сцену вивели важку артилерію – високопоставлених священників, що читали молитви, заставляючи натовп повторювати хором. Чи розуміє лідер, що натовп так же гіпнотично діє на нього, нівелюючи самокритичність, поглиблюючи честолюбство та інші вади. Тижнями, багато разів на день на глядача і слухача телереклама обрушувала лавину зомбуючих слоганів–заклинань. Частина людей слухає, якщо не дивиться, телевізор весь час, коли вдома, ця реклама буквально лізе у вуха, осідає та гніздиться у підсвідомості. Недивно, що, за підрахунками журналістів, у травневому телеінтерв'ю герой майдану сказав "я" близько 100 разів.

Трансляція мітингів схожа була на сеанси Кашпіровського і Чумака. Послухати ці лозунги–слогани, ущипнути себе – чи це не сон? Не демократизація, що вкрай необхідна, не незалежність, якої (справжньої) так і нема, не за власність чи заощадження, пограбовані в народу, не за зарплату, що не платилась роками, кричать люди слідом за "диригентом", а – "Тюль–кін!" "Пуп–кін!" Поляризація вибору того чи іншого кандидата дійшла до того, що **віра в кандидатів набула характеру релігійної** віри. Догматична симпатія і антипатія були загнані глибоко у підсвідомість. Людям хотілось вірити у "народного президента", навіть якщо розуміли, що серед двох представників адміністративно-бізнесових кланів такого нема. Долати ілюзії важко, прийняти неприємну істину дискомфортно. Залишається рятівне коло концепту "меншого зла".

Сучасні події нагадали про те, що описав професор психіатрії Іван Сікорський у роботі "Психопатическая епидемия 1892 года в Киевской губернии". Мова йшла про релігійно-хворобливий рух штундизм – очікування "страшного суду", кінця світу. Конкретніше – про якогось Кондратія Мальованого, психічно хворого паранойєю, що оголосив себе Христом. Епідемія майже одночасно охопила кілька сіл. Селяни продавали майно, кидали роботу і у збудженому, радісному стані збирались натовпами і входили в екстаз молитов і радісного збудження. Сікорський писав: "У мальованців найбільше вражає ненормальний стан духу, незвичайне благодушшя, що часто переходить у суцільний екзальтований стан, позбавлений зовнішніх мотивів... Серед загального шуму, крику і безладу одні падають, наче уражені блискавкою, інші захоплено і жалісно кричать, плачуть, плигають, плескають у долоні, б'ють себе по обличчю, смикають себе за волосся, стукають у груди, топають ногами, танцюють..." Від харизматика до маразматика всього один крок.

Асоціації з горезвісним "Великим Білим Братством" Марії Деві Христос виникають самі собою. Ті ж месіанські претензії, вождізм, використання кризи системи і вірувань, застосування сучасних методик навіювання. Оргструктура, що давала можливість швидко створити численну організацію і зібрати на майдані тисячі людей; молодь, що легко ловилась у сіті привабливої опозиційної релігії. Згадаймо, що на тому майдані 1993 року було затримано понад 600 осіб, а організатори були засуджені. Протестів "світового співтовариства" і демократів щодо силових дій властей, здається, не було. Це був рух позасистемної релігійної опозиції, який добряче налякав пострадянських попів, що свого часу контролювались КДБ. А лідерам майдану 2004 тоді було не до політики: хто займався банком, хто бензином. На жаль, елементи тоталітарних сект бувають не тільки на малих і не тільки на релігійних майданах. І використовують ці елементи не тільки маргінали, а й наближені до влади олігархічні клани.

"По суті це – тоталітарно-сектантські технології, політичний хаббардизм, тому що зводяться вони до виключення самої можливості реального вибору, до фальсифікації реальності й перетворенню її в безальтернативну" [29].

На тлі останніх подій чути фанфаронські фрази про "народження політичної нації", "громадянського суспільства", "революцію у свідомості", – мовляв, люди стали вільними і т.п. В чому полягає ця міфічна воля, якої, з цієї точки зору, не було два роки тому, а тепер раптом з'явилась, ніхто толком сказати не може, мабуть, це предмет віри, а не розуму. "Вірую, бо абсурдно". В такому підході можна було б побачити наївні ілюзії, якби це не був рецидив пропаганди замість науки та філософії. Для того, щоб стати іншим, потрібна тривала і наполеглива робота душі особистості, самоудосконалення, діяльність – особиста і суспільна, пов'язана зі зміною власності та демократизацією, а не тусовка на майдані з вигуками прізвища кумира. Навіть радянська доктрина культурної революції та нової людини передбачала довготривалий процес – від ліквідації неписьменності до всебічного розвитку особистості. Навіть Мао про свою "культурну революцію" з допомогою цитатників і натовпів молоді не говорив у термінах 2–3 тижні.

Ознаками революційного стрибка у свідомості була б дієва критичність по відношенню до обох олігархічних груп, а не тільки до однієї з них, свідома здатність про-

тистояти маніпулятивним психотехнологіям масового навіювання і обмакотирення. На жаль, цього не було у тих, хто дав себе використати у політичній грі під виглядом карнавалу. Таке розуміння було у тих громадян, які змогли розвинути в собі справжнє інакодумство. Але вони були в меншості, хоча й не в такій трагічній, як дисиденти радянської доби.

Еволюція має перевагу над революцією. В тому числі й у свідомості. Щоб не требі було революцій (переворотів, заколотів), у свідомості – вона повинна постійно еволюціонувати, а не застоюватись. На барикади – і на духовні теж – біжать після довгої сплячки на печі. Щоб мізки не можна було заколотити зовнішнім втручанням у підсвідомість, вони повинні бути розвинутими і гнучкими, знання – ґрунтовними і систематизованими, переконання – свідомими. Подолання тоталітаризму в собі включає розвиток критичності та альтернативності мислення, подолання догматизму та схильності до навіювання.

Останні вибори знову актуалізували світоглядну проблему вибору, свободи та відповідальності. Ми маємо свободу вибору, отже, відповідальні за нього. В будь-якій ситуації, навіть в екстремальній, коли обставини нав'язують трагічно-безвихідний сценарій – стати катом чи померти самому, – є свобода вибору. Ми можемо обрати власну смерть, але не стати вбивцею. Ці думки добре відомі, щонайменше, від Нюрнбергського процесу та від творів Сартра. Наші вибори – це теж непроста ситуація вибору і ми відповідальні принаймні перед своєю совістю, не тільки за свої дії чи бездіяльність, а й за істинність чи хибність своїх переконань, що керують нашим вибором. Якщо у нас нема волі до істини, нам загрожує нав'язування чужого вибору, чужої волі до панування над нашою особистістю.

У свій час Еразм Ротердамський був перед вибором: кого "з двох кандидатів" підтримувати – папу і католиків, чи Лютера і протестантів. В ситуації, коли обидва табори далекі від істини, спираються на фанатизм, а то й на насильство, вимагають від кожного зробити свій вибір, мужнє рішення може полягати в тому, щоб не підтримувати жодну зі сторін. "У вирі політичних пристрастей залишатись осторонь важче, ніж опинитись у чиємусь таборі" [30].

У нашій ситуації маємо дві адміністративно-бізнесові групи, кожна з яких знає за собою грішки, нав'язували свого кандидата: довірливим – як найкращого, а скептикам – як такого, що є "меншим злом". Але обрання меншого зла – зовсім не безальтернативний варіант. Треба обирати не зло, а спосіб протистояння обом варіантам зла; не зло, хоч і менше, а добро (хоча й не абсолютне). Перед подібним вибором були люди з УПА: їм обставини нав'язували вибір між владою Сталіна чи Гітлера. Концепт меншого зла вів до підтримки кривавого диктатора під приводом того, що він ворог іншого диктатора, влада якого знищила ще більше українців. Щоправда, подібну позицію допомоги іншому тирану займала інша частина України, та й західні країни. Стратегічно вірним був трагічно важкий варіант протистояння обом тоталітаризмам (і третьому – в собі), з виходом за межі тоталітарної парадигми насильства як методу боротьби за незалежність і свободу. Хоча в умовах війни відмовитись від збройної боротьби за незалежність від чужоземних диктатур було майже неможливо, а може й недоречно. Наш теперішній вибір не такий складний і не трагічний. Але й він потребує сміливості, врахування історичного досвіду, нестереотипного мислення й відповідальності. Особистої та спільної відповідальності, – йдеться про "діалогічну егалітарну відповідальність, яка відкривається демократичним горизонтом дискурсивної етики" [31].

Що дає позиція необрання жодного з двох неприйнятних кандидатів? Недовіру до обох, бажання обрати іншого. Якби всі так голосували (теоретично), були б інші вибори з іншими кандидатами. На практиці якась кількість голосів все ж була б більше за одного з кандидатів. Але переможець повинен знати: якщо він представник олігархічної групи, а не більшості народу, то нехай цей відсоток нуворишів за нього й голосує. І всі повинні знати, що він – не вождь нації, обраний половиною виборців, а умовно (одним відсотком) обраний, найнятий на роботу чиновник, якого парламент може в будь-який час усунути з посади через конституційну процедуру імпічменту.

Висновки з дослідження і перспективи подальших розвідок у даному напрямку. Фундаментальні тези психології мас залишаються актуальними стосовно сучасних "кольорових революцій" та помаранчевого феномену. "Постмодерністські революції" здійснюються з урахуванням класичних знань з психології натовпів і з застосуванням сучасних методик і практик зібрання мас. Не залишаються осторонь і елементи модного нині сітьового бізнесу, який неважко перенести з торгівлі на політику. Народ, що складається з особистостей, якщо він не хоче бути сліпим об'єктом маніпуляцій, повинен оволодіти цими знаннями на тому ж рівні, що й організатори, щоб уміти розпізнавати ловців душ, закулісних замовників політшоу, робити вибір по-справжньому самостійно і відповідально. Це важлива складова протидії неототалітарним тенденціям. Проблемою, що потребує подальшого вивчення, залишається система і способи неманіпулятивної організації соціуму, великих мас людей на радикальне демократичне оновлення суспільства – без лідерства олігархії, без її ресурсів, не задля її егоїстичних цілей, а в інтересах переважної більшості громадян України.

1. *Гегель.* Политические произведения. – М., 1978, С.371–372; 2. *К.Маркс и Ф.Энгельс.* Соч., изд. 2–е. Т.1, С.379; 3. Лебон Гюстав. Психология народов и масс. СПб.: "Макет", 1995. – 316 с. (У першому перевиданні російською мовою 1898 р. твір називався "Психология толпы"); 4. *Московичи Серж.* Век толп. Исторический трактат по психологии масс. /пер. с фр./. М, 1998. – 480 с.; 5. *Фрейд Зигмунд.* Психология масс и анализ человеческого "я". В кн.: Зигмунд Фрейд. Избранное. – Книга 1. – М., 1990, С.3–67; 6. *Малапарте К.* Техника государственного переворота. – М., 1988; 7. *Шарп Д.* От диктатуры к демократии. Концептуальные основы освобождения. – М., 1993; 8. *С.Г.Кара–Мурза, А.А.Александров, М.А.Мурашкин, С.А.Телегин.* На пороге "оранжевой" революции.– http://bookap.by.ru/psywar/orangrev/oglav.shtm; 9. *Гальчинський А.С.* Помаранчева революція і нова влада. – К., 2005. – 368 с.; 10. *Бердяєв Н.А.* Истоки и смысл русского коммунизма. – М., 1990. –224 с.; 11. *Арендт Х.* Джерела тоталітаризму / пер. з англ. –К., 2002. – 539 с.; 12. *Адорно Т.* Исследование авторитаарной личности. М., 2001. – 416 с.; 13. *Попович Мирослав.* Червоне століття. – К., 2005. – 888с.; 14. *Сергей Аверинцев.* Преодоление тоталитаризма как проблема: попытка ориентации Русский Журнал (Политика) www.russ.ru/politics/20010517_aver.html; 15. *Лебон.* Вказан. твір, С.163; 16. Там само. – С.173; 184–185; 17. Там само. – С.199; 18. *Московичи Серж.* Век толп. Исторический трактат по психологии масс. /пер. с фр./. М, 1998, С.47; 19. Там само. – С.145; 20. Там само. – С.41; 21. Там само. – С.154; 22. *Лебон.* Вказан. твір, С.173; 23. *Мирослав Попович.* Перед вічним Майданом. – Критика, 2005, №3; 24. *С.Г.Кара–Мурза* і др. Вказан. твір; 25. "Дзеркало тижня" 2004, № 50; 26. *Шарп Д.* Вказан. твір; 27. XXVI съезд КПСС. Стенографический отчет. Т.1.– М., 1986, С.440–441; 28. *Сикорский И.А.* Психопатическая епидемия 1892 года в Киевской губернии. – Киев, 1893; Див. також: Бехтерев В.М. Параноик Малеванный как виновник своеобразной психопатической эпидемии. – http://www.biografia.ru/cgi–bin/names.pl?oaction=show&letter=42; 29. *Дмитрий Юрьев.* Как сделать революцию ("Оранжевые политтехнологии"). – www.contr–tv.ru; 30. *Стефан Цвейг.* Триумф и трагедия Эразма Роттердамского. М., 1977, С.175; 31. *А.М.Єрмоленко.* Комунікативна практична філософія. Підручник. – К., 1999, С.219.

Надійшла до редколегії 02.03.06

А.Є. Конверський, проф., КНУТШ
Р.А. Черноног, доц., НАУ

ФІЛОСОФСЬКА ОСВІТА ЯК ЧИННИК СТАНОВЛЕННЯ СВІТОГЛЯДНОЇ КУЛЬТУРИ

У статті розглядається сучасна філософська освіта.
This article is about philosophical education.

Як відомо, сьогоденну ситуацію в суспільстві досить часто називають "кризовою", "катастрофічною" і тому подібне. Такі оцінки лунають з газетних шпальт, зі сторінок наукових та публіцистичних журналів. Їх можна знайти в чисельних монографіях та наукових публікаціях. Вони містяться в доповідях на конференціях, симпозіумах та диспутах. Врешті, нерідкими такі оцінки є в устах державних, політичних та громадських діячів, причому найвищого рівня. Варто зазначити, що чи не найбільше подібні вислови щодо сучасності є характерними для суспільствознавців різного профілю, і це не випадково.

Справді, кінець XX – початок XX століть ознаменувались величезною кількістю подій та процесів такої сили, потужності та широти охоплення, що вони зачіпають (прямо чи опосередковано) усе людство. Варто згадати хоча б крах СРСР та розпад соціалістичного табору, війну в Перській затоці та події на Близькому Сході, криваву бійню на Балканах, терористичні акти в США 11 вересня минулого року та військову операцію в Афганістані, виступи антиглобалістів у Канаді й Італії… Цей сумний ланцюжок згадувань можна продовжувати доволі довго, і можна лише згадати мудрий вислів стародавніх китайських мислителів – "Не приведи Господь жити в епоху перемін".

Саме ці сумні реалії сьогоденного світу, їх доволі різкі оцінки і песимістичні прогнози на майбутнє ставлять перед ученими–суспільствознавцями в найширшому розумінні цього слова, політиками, державними й громадськими діячами, церквою, суспільством загалом, та й навіть просто перед кожною особою, яка замислюється над проблемами сьогодення, завдання осмислення й усвідомлення самих себе, свого місця у світі, свого призначення, своєї відповідальності за власну долю й долю людства. Невипадково саме в такі історичні проміжки часу, як сьогоднішній, з особливою гостротою постають питання про сенс буття людини у світі, знову й знову зі всією пекельною болючістю загострюється віковічна проблема пошуку ідеалів Істини, Добра, Блага, Щастя, Краси. Іншими словами, загострюються саме світоглядні питання, які завжди стоять перед людиною й людством, але в переломні моменти людської історії вони постають особливо випукло та рельєфно. І це справді невипадково: ще великий Гегель казав – "Сова Мінерви вилітає з настанням сутінок". Мається на увазі, що справжня мудрість особливо потрібна й актуалізується саме тоді, коли цього потребує суспільне буття. Тому саме в кризові моменти власного життя та історії людина й людство звертаються до вічних цінностей, намагаючись почерпнути в них для себе відповіді на питання, що турбують і тривожать душу, вимагаючи знову й знову відповідати на питання: "Хто Я? Для чого Я? Для чого усі Ми? У чому сенс усього того, що Є?".

І ось тут у найбільш проблематичній ситуації опиняються насамперед ті, кому вирішувати ці питання доводиться за, так би мовити, фаховим призначенням, а саме – учені–суспільствознавці (соціологи, психологи, історики, політологи тощо), а з–поміж них – передусім філософи, адже зазначені вище питання для них стосуються сфери не лише просто людського, особистісного, але й професійно-фахового інтересу. Саме з цієї причини на плечі фахівців у галузі філософського знання лягає нелегка ноша й величезна відповідальність – спробувати (в черговий раз) розв'язати віковічні проблеми людського буття, та ще й у прикладенні до конкретно-історичної ситуації "тут–і–тепер". Завдання це, вочевидь, надзвичайно складне й болісне, бо ж фахівець–філософ – теж людина зі своїми уподобаннями й антипатіями, гараздами й негараздами, перемогами й труднощами… Але, водночас, це людина, яка в силу своїх професійних знань, умінь та навичок спроможна піднятися над буденністю, так би мовити, "вийти за…" і здійснити теоретичний аналіз та рефлексію реалій, абстрагуючись від несуттєвого, побіжного, і зосереджуючись на суттєвому, закономірному. Саме такий, і тільки такий, підхід, на мою думку дає змогу вирішити проблеми сьогодення (або, принаймні, дозволить спробувати їх вирішити).

Однак, саме з констатації цього, здавалося б, очевидного факту й починаються нові проблеми та утруднення, пов'язані з перекрученням та гіпертрофією в громадській думці поняття "філософія". Як людина, яка займається підготовкою фахівців у галузі філософії, політології й релігієзнавства, спробую проаналізувати деякі аспекти цих проблем, аби полегшити їх власне усвідомлення разом із науковою спільнотою й громадськістю.

Перш за все, хочу звернути увагу на один поширений і шкідливий стереотип. Багато хто, особливо із середовища науковців природничого профілю та технічної інтелігенції, закидає філософам те, що, мовляв, філософія не є наукою, не дає жодних практичних результатів і впродовж тисячоліть тупцює на місці. Справді, філософія не являє собою науку в загальному розумінні цього слова (залишимо осторонь дискутивне питання про те, що ж є сама наука і що тоді є не–наука). Однак це не означає й того, що вона є чимось на зразок астрології чи шаманізму. Якщо наука завжди прагне до остаточного, завершеного, вичерпного знання, то філософія не може дозволити собі такого розкошу. Філософія вирішує ті питання, що лежать в основі самого людського буття, а вони є невичерпними настільки, наскільки невичерпною й нескінченною є сама людина. Тому завершеного абсолютного знання філософія дати й не може (зауважу, що й наука може нескінченно прагнути до повної істини, яка, проте, є лише недосяжним ідеалом наукового пізнання). Але з наукою філософію споріднює той факт, що, як і наука, філософія послугується загальновизнаними стандартами й нормами раціональності, доказовості, логічності, обґрунтованості і т.п. Більше того, саме філософія обґрунтовує самі ці стандарти, надаючи методологічний інструментарій тій же науці та допомагаючи вирішити утруднення методологічного й онтологічного характеру (варто згадати хоча б деякі факти з історії науки – парадокси теорії множин, неевклідові геометрії і т.п.). Тому закиди на адресу філософії є безпідставними, бо, попри відмінність, в неї є багато спільного з наукою. Власне кажучи, філософія має й свій специфічний предмет – всезагальні аспекти відношення людини до світу.

Поясню. В основі буття людини в світі лежить фундаментальне відношення "людина – світ". Це відношення утворює основу світогляду – тобто синтетичної цілісної системи поглядів людини на світ, на саму себе, на своє місце у світі, сукупності ідеалів, цінностей, норм та принципів практичної й пізнавальної діяльності. Саме це відношення виступає основою усвідомлення лю-

© А.Є. Конверський, Р.А. Черноног, 2006

диною світу й самоусвідомлення самої себе. Дане відношення може усвідомлюватись принаймні на двох рівнях – буденному й теоретичному. Буденний рівень наявний в кожної людини, адже це основа її світосприйняття, необхідного для ефективної орієнтації в світі (та й навіть просто орієнтації). Теоретичний же рівень відноситься до сфери науки й філософії. Кожна наука – природнича чи соціально-гуманітарна – теоретично досліджує відношення людини до світу або певний сегмент світу: фізика – фізичну реальність, біологія – біологічну, мовознавство – лінгвістичні аспекти відношення людини до світу, юриспруденція – правові, і т.д. Всі ці науки вивчають загальні аспекти вказаного відношення, намагаючись визначити причинно-наслідкові зв'язки, встановити закономірності тощо. При цьому всі науки виробляють свою власну понятєву структуру, певний інструментарій тощо. Філософія теж здійснює теоретичне дослідження відношення людини до світу, але, на відміну від науки, бере **всезагальні** аспекти даного відношення, розглядаючи **людину як таку й світ як такий**, чого не робить жодна наука. Філософія теж досліджує закони – всезагальні – й теж будує понятєву структуру – всезагальні поняття, або ж категорії. У цьому дослідженні вона будує й використовує свої специфічні методи – діалектичний, феноменологічний, аналітичний, герменевтичний тощо, які не співпадають із загальними методами наукового пізнання, бо це саме філософські методи. Отже, саме тому філософія виявляється тією дисципліною, яка є близькою до науки і водночас відмінною від неї – адже всезагальність, з якою вона має справу, це досить складний предмет дослідження. І всі закиди на її адресу тоді виявляються безпідставними.

З урахуванням висловленого вище можна констатувати, що існують філософські науки, які охоплюються філософією як цілісною теоретичною системою знання, всезагальною основою світогляду. Тоді правомірно буде сказати, що ці науки (такі як логіка, етика, естетика, релігієзнавство тощо) повинні вивчатись. І ось тут виникають декілька зрізів такого вивчення, на яких слід наголосити.

По-перше, це фахова філософська освіта, тобто, підготовка кваліфікованих фахівців у галузі філософії та релігієзнавства. Зміна світоглядних орієнтацій, відхід від монологічного ідеологічного догматизму й утвердження плюралізму зумовили докорінну перебудову фахової філософської освіти й сприяли формуванню нових, нерідко унікальних, поглядів на саму ж філософію. Замість однієї філософської системи – марксизму – сьогодні студентами–філософами вивчається цілий спектр філософських проблем. Замість двох базових філософських дисциплін – діалектичного й історичного матеріалізму – нині наші студенти вивчають низку загальновизнаних у світі курсів, таких як метафізика й онтологія, епістемологія й теорія пізнання, герменевтика й феноменологія тощо. Тим самим структура філософської освіти приведена у відповідність до прийнятої у всьому світі. При цьому хочу відзначити, що порівняльний аналіз західних та вітчизняних стандартів змісту філософської освіти беззаперечно свідчить на користь наших підходів. І цьому є багато причин, з яких назву хоча б таке. Європейська та американська філософська освіта є доволі монологічною і спирається на певні, досить обмежені, традиції та школи. Ми ж перебуваємо в унікальній ситуації синтезу постмарксистської вітчизняної філософії, домарксистських й немарксистських вітчизняних філософських уявлень та сучасної світової філософії. Саме такий оригінальний синтез власне й зумовлює те, що сучасна вітчизняна філософія виявляється більш цікавою й наповненою, аніж зарубіжна в її чистому вигляді.

Відзначу ще одну особливість філософії. Вона, на відміну від усіх наук, нерозривно укорінена в свою історію, і тому саме історія філософії є невід'ємним компонентом філософської освіти. Дійсно, природничі, фізико-математичні й прикладні науки розглядають власну історію лише як додаток чи ілюстрацію шляху до їх сучасного стану. Соціо-гуманітарні науки приділяють значно більше уваги своїй історії, але як історії розвитку власного предмету. І лише філософія як всезагальне знання передбачає засвоєння власної історії – тобто історії філософії – без якої вона просто не може існувати. Тому фахова філософська освіта передбачає в якості одного з найважливіших компонентів історію філософії в усьому її розмаїтті. І це вигідним чином підкреслює специфіку філософського знання на відміну від усіх інших типів та форм наукового й не–наукового знання.

Однак, в сучасній вітчизняній філософській освіті наявні й певні недоліки. Ось той же плюралізм деякою мірою призводить до певної асистемності. Мається на увазі не побудова якоїсь певної філософської системи, яка б на основі одного або кількох принципів пояснювала усе існуюче в світі, як це було в класичній філософській думці, а систематичність в плані узгодження ідей, поглядів, переконань тощо. Інколи такою систематичністю в змістовному плані доводиться жертвувати для ширини охоплення спектру тих же ідей, поглядів, переконань. Однак це той недолік, який при копіткій напруженій роботі може бути подоланий, і колектив нашого факультету постійно працює над удосконаленням форм, засобів і змісту навчального процесу.

Ще одною вадою є те, що багато університетів в Україні сьогодні відкривають філософські факультети. Це недивно, бо класичним університетом в Європі з часів Середньовіччя вважається саме той, в якому є філософський факультет. Однак тут виникає проблема якості навчального процесу на таких факультетах, і насамперед з точки зору професорсько-викладацького складу. В нас на факультеті працює понад 100 викладачів, з них 30 докторів наук і 70 кандидатів наук, та й то ми не можемо забезпечити читання усіх курсів, які б ми хотіли бачити в навчальному плані. А на деяких нововідкритих факультетах працює 15–20 викладачів, переважно кандидатів наук, і про яку якість тут можна говорити тоді?

Попри всі негаразди філософська освіта в Україні існує й розвивається, до того ж доволі успішно. І нашим завданням є вивести її на такий якісний рівень, коли згадані вище питання й проблеми отримуватимуть всебічне осмислення й усвідомлення, а суспільство отримуватиме від фахівців–філософів рецепти їх вирішення.

Другий аспект, який я хотів би розглянути, це вивчення філософії й філософських дисциплін студентами нефілософських спеціальностей. Курси філософії, історії й теорії культури, релігієзнавства тощо входять до програми підготовки майбутніх фахівців найрізноманітніших галузей знання. Нерідко лунають питання та скарги на зразок "А навіщо все це нам потрібно?". Відповідь тут така: філософія й філософські дисципліни дають загальні світоглядні знання та формують методологічну культуру будь-якої людини, яка претендує на звання фахівця з вищою освітою та інтелектуала. Без вивчення цих дисциплін ми отримуємо однобоку особистість, нездатну до усвідомлення фундаментальних основ власної науки та й взагалі свого місця у світі. Тому намагання деяких керівників освітніх факультетів мінімізувати чи й узагалі вилучити філософію й супутні дисципліни з навчальних планів можна розцінити лише з негативного боку.

Проте, тут слід зазначити й таке. Курс філософії для студентів нефілософських спеціальностей повинен містити в собі принаймні дві частини. Перша – це інварі-

ант, спільний для усіх спеціальностей (сюди повинні входити знання про філософію, її історію та головні розділи. Друга ж повинна орієнтуватись на специфіку майбутнього фаху студентів і передбачати формування методологічної культури, необхідної для фахівця саме в цій галузі діяльності. При дотриманні такої вимоги багато питань, що стосуються необхідності філософії в навчальному плані, відпадуть самі собою. Зрозуміло, що це завдання стоїть насамперед перед нашими колегами – викладачами філософії – і ми усіляко намагаємось досягнути вирішення цього завдання. Так, наприклад, на нашому факультеті розроблені типові програми курсу "Філософія" для студентів гуманітарних та природничих факультетів з урахуванням специфіки факультету. Ці програми упроваджені в навчальний процес в Київському національному університеті імені Тараса Шевченка. Сьогодні ми докладаємо зусиль, аби такі програми були поширені Міністерством освіти і науки України на всі вищі навчальні заклади. Вважаю, що саме такий підхід є плідним і принесе свої результати.

Третій аспект, до якого хочу привернути увагу, це філософська підготовка аспірантів усіх спеціальностей та складання ними кандидатського іспиту з філософії. Як і в попередньому аспекті, тут нерідкі закиди на адресу філософів, що, мовляв, це є зайвою витратою часу, а іспит лише перевантажує аспірантів й відволікає їх від фахових досліджень. На мій погляд, таке твердження є наслідком нерозуміння самого цього процесу, коли вважається, що ця підготовка ведеться саме задля складання іспиту. Насправді це далеко не так. Іспит – це лише підсумок даної підготовки. Сама ж підготовка покликана насамперед сприяти остаточному формуванню загально-світоглядної та, насамперед, методологічної культури науковця будь-якої галузі знання. Без останньої наукові дослідження теж можуть вестись, але…. Навіщо винаходити наново новий велосипед в методології наукового пізнання, якщо простіше ознайомитись із наявними здобутками людського духу в цій галузі! Тому відкидати філософську підготовку аспірантів було б надзвичайною шкодою для усієї науки.

Нарешті, четвертий аспект (за переліком, але далеко не за важливістю), який виявляється надзвичайно важливим для усього нашого суспільства, це викладання основ філософських знань у школі. Пригадаймо, що в радянські часи в кожній школі вивчався такий предмет, як "Суспільствознавство". Попри всю ідеологічну однобокість та заангажованість даного предмету, саме він сприяв формуванню світоглядної культури школярів і їх духовному вдосконаленню. В 90–х роках цей предмет, вже під різними назвами – "Людина і світ", "Людина і суспільство" тощо – був винесений на факультативне вивчення, що призвело до його поступового зникнення зі шкільних програм. Цей крок, на мою думку, завдав величезної шкоди. Ми нерідко кажемо, що наша молодь бездуховна, апатична, безкультурна і т.д. і т.п. Але ж звідки візьметься ця духовність, культура, активна життєва позиція, якщо їх цілеспрямовано не формувати, розпочинаючи зі шкільної лави! Отже, на порядку денному стоїть нагальна потреба повернення до обов'язкового вивчення у всіх без винятку школах, незалежно від профілю, курсу "Суспільствознавства" чи "Основ філософії", і наш факультет сумісно з Міністерством освіти і науки України докладає величезних зусиль, аби реалізувати цю вимогу. Колективом викладачів кафедри філософії гуманітарних наук нашого факультету під керівництвом член–кореспондента НАН України Л.В.Губерського видано два видання підручника "Людина і світ" для середньої школи, створено програму цього предмету, яка затверджена Міносвіти. Тепер необхідно, аби вивчення цього предмету було упроваджене в кожній школі в якості обов'язкового. Лише в цьому випадку ми зможемо говорити про радикальні позитивні зрушення у формування світогляду учнівської молоді.

Ось ті міркування, які б я хотів винести на суд широкого загалу. Безперечно, вони потребують обговорення, адже лише так можна прийти до істини. Але зі свого боку зазначу, що ми завжди готові до дискусії й обміну думками. Ми робимо й робитимемо в подальшому усе можливе, аби філософська освіта й філософська наука в нашому суспільстві зайняли належне місце, сприяючи розвиткові повноцінної особистості, повноправного та свідомого громадянина нашої незалежної України.

Надійшла до редколегії 26.04.06

М.В. Лубська, канд. філос. наук

РОЛЬ ЗАКОНІВ ШАРІАТУ В СУЧАСНОМУ ІСЛАМСЬКОМУ СУСПІЛЬСТВІ

В статті розглядається взаємодія традиційного права зі встановленими нормами Шаріату в контексті розвитку мусульманського суспільства на базі застосування юридично-правової практики класичних релігійно-правових шкіл (мазхабов).

In article been analyzed interaction of law traditions with adjusted Sharia norms in context of Islamic society development based on judicial and legislative practice of classical religious–legal schools (mazhab).

Напруга, яка виникла у світовій мусульманській спільноті між доктриною Шаріату і традицією, що укорінилася у сімейному та цивільному праві була обумовлена деякими факторами серед яких чільне місце посідає ісламська ідеологія. Вона вимагає, щоб ті стандарти поведінки, які розвинулися з минулого досвіду і сучасних потреб суспільства, після прийняття віри були відкинуті і замінені тим релігійним правом, яке викристалізувалося в класичній доктрині десятого століття.

Сімейне право по відношенню до арабського населення мусульманської спільноти в основному регулювалося суворою доктриною Шаріату. Як система, що базувалася на звичаях тих місцевостей де зародилося таке право (Хіджас та Ірак), вона успішно увібрала у себе реформи, введені Пророком і у значній мірі відповідала природі арабського суспільства, що підтримувалась ним. Однак, для інших народів прийняття закону Шаріату викликало серйозні проблеми, оскільки його основні концепції часто повністю суперечили традиційній структурі їхніх суспільств.

Для деяких спільнот сила традицій була досить сильною для того, щоб відмовитися від будь-якого впливу Шаріату взагалі в галузі регулювання сімейних відносин. Тому якими б щирими не були їхні віросповідання та проповідування релігії, вони сприймали іслам як релігію, а не спосіб життя, і внаслідок цього з точки зору правовірних залишалися ісламізованими лише частково. В даному випадку ми маємо на увазі не ситуацію, коли реальна практика суспільства суперечить тому закону який би застосовувався судом згідно чинного законодавства – Ісламському суспільству, не більше і не менше, ніж будь-якому іншому, властивий такий стан речей. Ми намагатимемось розглядати ті мусульманські спільноти, де застосовувались закони традицій, які відмінні від законів

© М.В. Лубський, 2006

Шаріату. Так, наприклад, у Берберів на півночі Африки до сьогоднішнього дня діє традиційний закон, який по своїй суті є суто патріархальним. В районі Кабуліє в Алжирі одруження являє собою форму купівлі, коли наречений платить калим батькові нареченої, а після розлучення з дружиною, у вигляді трикратного талаку, чоловік може вимагати компенсацію, що завжди приблизно дорівнює сумі сплаченого калиму, або від батька або від нового чоловіка покинутої ним дружини.

Подібний Берберський традиційний закон, однією з закономірних особливостей якого є відмова у праві наслідування для жінок, застосовується майже половиною мусульманського населення Марокко у всіх громадянських справах. У географічно протилежному кінці мусульманського світу діє зовсім інша система традиційних законів, але один з них, що повністю розходиться з доктриною Шаріату, переважає у матріархальних суспільствах району Менангкабау на Суматрі. Подібним чином, окрім релігійних відправлень та обов'язків, закони Шаріату майже зовсім не застосовуються народністю йоруба у західній Нігерії.

У інших мусульманських спільнотах традиції поступилися місцем диктату Шаріату у деяких сферах юрисдикції, але продовжують застосовуватися у інших сферах життя суспільства. Наприклад, на Індійському півострові народності ісмаїліте кхояс, бохорос та кутчі мемонос продовжували і після переходу від Індуїзму до Ісламу застосовувати індуїстський закон наслідування за заповітом та без заповіту і у такий спосіб зберегли владу передаючи у спадок весь маєток, що є прямим протиріччям принципам Шаріату. На острові Ява наслідування продовжувало регулюватися традиційним матріархальним законом і не підлягало розгляду релігійним судом, хоча в його компетенцію входив розгляд справ шлюбно-сімейного законодавство. Існуючі традиції на вдалося замінити законами Шаріату не тільки у віддалених провінціях ісламського світу, але й там, де прийняття нової віри відбулося відносно недавно. Деякі арабські племена у Ємені так і не відмовилися від прийнятого традиційного закону згідно якого, інтер аліа, жінки не мають ніякого права власності.

І хоча те, що закони Шаріату зовсім не включались в систему традиційних законів або заміняли їх лише частково, викликало у деяких випадках різкий розподіл сфер впливу цих двох систем. Існують випадки, коли принципи Шаріату та елементи традиційних законів злилися у вигляді загальної правової системи під єдиною юрисдикцією. Таке явище зокрема спостерігалось при розповсюдженні Ісламу на африканських територіях, розташованих на південь від Сахари, де злиття відбувалось у різних пропорціях, починаючи із спроб часткового застосування норм Шаріату у вже функціонуючих традиційних судах до обмеженого признання елементів традиційних законів шаріатськими трибуналами.

Юридична практика у північній Нігерії після завоювання Фулані на початку XIX століття служить яскравим прикладом неминучих уступок традиціям з боку законів Шаріату, навіть тоді, коли робилися свідомі спроби застосовувати Шаріат у повній мірі. Суди *кадіс* (або *алкалі* на мові хауса) визнавали право дружини розривати шлюб після повернення чоловікові отриманого нею калима. Не дивлячись на те, що це фактично можна визнати як форму розлучення відповідно до законів Шаріату як *кхуль'* (звільнення дружини з умовою оплати з її сторони), але практично застосовується традиційний закон звичаю, який дозволяє розлучення за умови повернення майна нареченого, оскільки у законі Шаріату *кхуль'* ніколи не може у такий спосіб нав'язуватись дружиною без спільної згоди, а являє собою звичайний контракт , що вимагає добровільної згоди чоловіка. Знову таки, саме на основі усталеної традиційної практики при розлученні суди зазвичай забирають дітей чоловічої статі з–під опіки матері після досягнення ними віку двох років, оскільки відповідно до малікітського мазхабу, якого головним чином притримуються суди *алкалі*, дозволяється подовжувати материнську опіку до досягнення хлопчиками віку статевої зрілості.

Такі приклади поєднання законів Шаріату з традиційними не обмежувались африканськими територіями, як це може довести ще один останній приклад. На острові Ява традиційний звичай загального права чоловіка і жінки на набуте майно отримало визнання у шаріатських судах під приводом, що між подружжям існувало ділове партнерство (*ширка*). Цей механізм дозволив судам застосовувати, *інтер аліа*, традиційний закон у зв'язку з тим, що дружина при розлученні отримує одну третину спільно нажитого майна.

Тлумачення цивільної доктрини класичними правознавцями носило надзивайно ідеалістичний характер, оскільки заборона *ріба* та *гхарар* або ж невизначеність досягли рівня систематичної суворості, яка не дозволяла навіть теоретичного риску у контрактах і яка прийняла за постулат стандарти, які є практично нереальними з точки зору реальних потреб ведення комерційних справ. Знову–таки, конфлікт між диктатом Шаріату та потребами суспільства набув особливо гострої форми. Це мало значний вплив як на Арабські спільноти, що давно перейшли у Іслам, так і на тих, хто прийняв його пізніше, і врешті решт призвело до становища, яке повністю відрізнялось від того, що існує в сімейному права. Причина цього полягає в тому, що уступки на користь традиційного звичаю завжди розглядались як відхилення від єдиного теоретично правильного закону. І хоча такий звичай міг би стати невід'ємною частиною закону, яким керувались шаріатські суди, але доктрина текстів лишалась незмінною як така, що встановлювала стандарт відмінний від далеко не бездоганної юридичної практики. У сфері цивільних справ, з іншого боку, ця доктрина зливалась з юридичною практикою і поступово змінювалась для задоволення економічних потреб.

В першу чергу буквою діючого закону маніпулювали і використовували її, щоб створити систему механізмів (*хіял*) призначених для досягнення цілей, абсолютно протилежних духу Шаріату. Таким чином, не дивлячись на заборону *ріба*, позика під процент могла б зазнавати змін у такий спосіб, коли взаємні забов'язання, обумовлені угодою, нав'язувалися б судом Шаріату. Це досягалося шляхом простого прийому подвійного продажу. Наприклад, кредитор К, купує об'єкт у П, позичальника, за договірною ціною Х, що виплачується відразу готівкою. Потім П підписує угоду з К на перекупку того самого об'єкта за ціну Х+У (У – договірний процент позики), що виплачується у строк, вказаний в угоді. ВІдповідно до тлумачень ханіфітського мазхабу продавець земель може анулювати переважне право на купівлю, що належить власнику прилеглих володінь, і уникнути виселення покупця шляхом дарування цьому покупцю ланки землі шириною в один дюйм вздовж межі з сусідом. Це руйнує основу переважного права сусіда, оскільки, як це видно з прикладу, при даруванні це право втрачається. Нарешті, формальне визнання боргу (*ікрар)* часто може бути достатнім для примусового виконання у судовому порядку, не дивлячись на те, що така угода може суперечити принципам Шаріату, адже доктрина Шаріту стверджує, що борг, належним чином визнаний, являється зобов'язанням, незалежно від обставин його походження, і можна успішно доказати лише відсутність або незаконність боргу. А доказ цього, що взагалі є важким завданням для

будь-якого суда, для приписів Шаріату відносно доказів був неможливим, якими б не були цілі і наміри.

Хоча такі *хіял* часто називають "юридичною фікцією" вони мало схожі по формі і по суті на фікції наприклад з історії Англійського права. Коли англійські суди визнавали факт, що вигаданий тимчасовий власник землі, на ім'я Річард Роу, виселив так само вигаданого арендатора Джона Доу, то вони робили це для створення процедурної основи судової справи між конкуруючими позивачами на право повної земельної власності [1]. В ісламських *хіял* дія чи угода, яку суд Шаріату визнав, була реальною, а не фіктивною, і його ціллю було не сприяння застосуванню закону, а здійснити обхід існуючих положень.

Необхідно зазначити, що правові механізми виникали на стадії незрілості у процесі створення правової системи і часто виявлялися нешкідливими і недовговічними недоліками. Але також існували досить серйозні ознаки для прийняття мусульманськими юристами явних викрутів та у їх терпимості до дій, які були фактично незаконними за тими релігійними стандартами, які вони повинні були б захищати як професіонали, оскільки це могло здатися зрадою вірі, коли будь-яке твердження про дотримання букви закону, було схоже на неприховане лицемірство. У кращому випадку, систему *хіял* можна розглядати як неохочу поступку юристів, які були зв'язані незмінним та суворим законом і які вбачали у цьому єдиний спосіб, завдяки якому доктрина могла зберегти деяку видимість контролю над реальною практикою.

Однак, мусульманська юриспруденція ніяк не одностайно визнавала правомірність *хіял.* Ханіфітська релігійно-правова школа, більшою мірою через формалізм, який був її основною особливістю, могла підтримати *хіял* і всі основні трактати на його підтримку, написані юристами ханіфітського мазхабу. Пізніше вчений Шафії, погляди якого радикально відрізнялися від поглядів засновника їхньої школи, також визнав *хіял,* на відміну від малікітского мазхабу, який піклуючись про реальні наміри, що стояли за реальними подіями послідовно відмовлявся його визнавати. Юриспруденція малікітського толку зайшла так далеко, що навіть сформулювала принципи, відомі під назвою саад адх–дхараї, що в перекладі означає зупинення способу, який спеціально визначалися, щоб завадити використанню закону для досягнення незаконних цілей. І все таки саме ханбалістський мазхаб, що і слід було очікувати від їх вкрай моралістичного підходу до закону, був найбільш радикальним опонентам *хіялl.* А з–під пера ібн–Таймії – вченого Ханбалі, вийшли трактати, що клеймували їх використання.

Другий спосіб, у який доктрина пристосовувалась до економічного тиску, було формулювання нових правил шляхом доповнення класичного закону. Деякі з цих додатків носили другорядний характер і були неминучим результатом змін у суспільстві. Це можна показати на прикладі договору купівлі будинку або квартири. Раніше за архітектурою різні кімнати *(байт) у* будинку (*дар)* будувались за стандартною схемою. Відповідно при здійсненні договору купівлі–продажу нерухомості, перевірка однієї кімнати неминуче означала за законом перевірку всього будинку майбутнім покупцем, який згодом не міг, якщо був не задоволений, розірвати договір на основі недостатньо повного огляду. Але коли в архітектурі став використовуватись більш сміливий та неординарний стиль, за законом лише огляд всіх приміщень почав вважатися повним оглядом всього будинку. Однак інші нововведення були не менше ніж цілими законами. І хоча їх метою було отримання результатів, яких не можна було досягти при попередній формі доктрини, їх ні в якому разі не можна розглядати як різновид *хіялl,* оскільки вони представляють собою відкриту і рішучу модифікацію класичного закону, а не прикривають незаконну діяльність за фасадом існуючого правового механізму.

Таким чином, в той час як класична доктрина вимагали щоб перехід власності шляхом продажу був абсолютним і безумовним, пізніше юристи визнали форму продажу, за якою продавець зберігав право повернення шляхом викупу. Цей закон, відомий під назвою *бай 'біль–вафа*, міг задовольняти різноманітні потреби: він міг слугувати основою того, що фактично являлось довгостроковою арендою сільськогосподарських земель різного типу (що було у протиріччі з суворими умовами класичної доктрини), коли покупець міг виплачувати частками (у кредит); він також міг бути для отримання закладної під процент, причому продавець продовжував користуватися раніше проданою власністю до її виплати, сплачуючи покупцеві ренту за договором. І знову суворий закон невідчуження земельної власності був рішенням *ваафа*, яке виявилось обтяжним на практиці, коли не було в наявності коштів на належну підтримку або експлуатацію власності. Правознавці Марокко виходили з такої ситуації, признаючи правомірним "продаж повітря" (*бай' аль–хава'*) над відповідною власністю [3]**.** Хоча він таким чином в теорії не купував саму землю, покупець і наступні власники тієї самої ділянки могли користуватися власністю згідно закону. Те саме рішення застосовувалося також для обходу законодавчого припису, який забороняв відчуження нерухомої власності осіб під опікою законних опікунів.

Еволюція права в такому напрямку відбувалася завдяки роботі муфтіям або юрисконсультів, які висловлювали свою офіційну думку (фетва) стосовно юридичних справ в реальних ситуаціях. Такі відгуки служили життєво необхідною ланкою між академічними теоріями та реальним життям, і завдяки ним диктат доктрини поступово пристосовували до нових потреб мусульманського суспільства. Але якими б значними не були проведені реформи, муфтії вважали за необхідне дотримуватися існуючої доктрини і заявляли, що вони лише розвивають під тиском необхідності властиві та принципи. Саме в такому контексті слід інтерпретувати певні твердження, що явно суперечать теорії тлумачення *таклід*, наприклад, твердження великого єгипетського юриста, представника малікітської релігійно-правової школи та муфтія 14 століття, аль–Курафі: "Усі категорії закону, заснованого на традиціях, змінюються, якщо змінюються традиції на яких вони базуються" [2]. *Фетва* звичайно не обмежувались цивільними угодами, а охоплювали всю сферу дії закону Шаріату, і їх збірки набули авторитету як юридичні довідники на додаток до стандартних тлумачників Шаріату. Можливо найбільш відомою і всеохоплюючою є написана в Індії у 17 столітті книга під назвою Фатава' Аламгірія.

В той час як перші два напрямки розвитку законодавства були в значній мірі породжені доктриною, відправною точкою третього і останнього аспекту розвитку служили суди *каді*. Обмежуючись у географічному розповсюджені північно-західною частиною Африки, тобто тієї частини мусульманського світу, яку араби називали "Західний острів" (Джазірат аль–Магріб) – це був процес, завдяки якому певним традиційним угодам вдалося стати невід'ємною частиною corpus juris, яким керувались суди шаріатські суди малікітського толку.

З класичної доктрини витоків права, як ми її описали, стане очевидним, що самі по собі традиції не мали стримуючої сили в правовій теорії ісламу. Однак в рамках визнаної узуль урф (букв. "те, що відомо" про річ, а тому і про традицію) функціонувало як принцип допоміжного значення. Отже, договір продажу слід в ідеалі заключати шляхом усної пропозиції та згоди. Але біль-

шість юристів вважали правомірною традиційну форму продажу, відому як му'атаф (пропозиція), де з одного боку була тільки усна пропозиція, а з іншого якась дія, що означала її прийняття. "Продаж, – стверджував сам Малік, є те, що самі люди вважають продажем" [4]. Якщо брати приклад з сфери сімейного права, то тут існувала широко розповсюджена практика ділити викуп за дружину згідно шлюбної угоди на дві частини: одна сплачувалася негайно, а інша відкладалася до розірвання шлюбу. При відсутності в угоді пункту, що визначав частку негайної та відстроченої сплати, сума визначалася згідно місцевої традиції, що представляла собою застосування правової максими: "Традиція розглядається як умова" [2].

На додаток до такого обмеженого визнання традиції або урф, правові трактати Маліка особливо підкреслювали поняття громадського інтересу (*маслаха*), і виділяли максиму: необхідність робить заборонені речі дозволеними. І хоча поборники чистоти можуть вважати кількість цих принципів як остаточно визначену в рамках незалежної доктрини, висвітленої у текстах, їх загальний вплив призвів до юридично прийнятого толерантного відношення до традиційної практики. Постійно стикаючись з справами, пов'язаними з угодами, які були образою для суворої доктрини, *каді* в решті решт визнавали обмежений характер угоди, і їх рішення, що визнавалися іншими і наступними *каді*, скоро ставали поширеною практикою. Таким чином, суди не надавали якої-небудь внутрішньої сили традиції як такій, але визнавали зовнішні факти існування цієї традиції на широкому грунті громадської необхідності.

Можливо найбільш видатим прикладом такого процесу є сільськогосподарська угода *кхамесса*, згідно якої орендатор залишає чотири п'ятих частки урожаю з землі, яку він займає і на якій він працює. Одна п'ята представляє собою ренту, яку вимагає власник землі. Такий тип земельної оренди суперечить двом основним принципам суворої шаріатської доктрини, а саме, що рента не повинна сплачуватися продуктами і що її точна сума повинна бути відома і передбачена угодою. Але існування такого контракту у північно-західній Африці було широко розповсюдженим, що є зрозумілою економічною необхідністю у суспільстві, яке мало невелику кількість капіталу в обігу. Починаючи з середньовіччя така угода визнавалася судами Шаріату на всій цій території.

Щоб оцінити важливу роль, яку грає цей феномен магрібської юридичної практики у історичному розвитку ісламського права в цілому, яке розвинулося з законів Шаріату, необхідно розглянути в загальних термінах відношення між доктриною і практикою, між юристами та суддями.

Існувала різниця у поглядах навіть серед представників однієї правової школи. В рамках кожної з них, доктрина мала певну ієрархічну структуру, в якій виділялися домінуючі, переважні при певних обставинах та слабкі погляди. Суди Шаріату звичайно використовували одне тлумачення, навіть при існуванні декількох можливих варіантів. Отже, мароканські суди послідовно застосовували погляди малікітського мазхабу. Так, наприклад у питанні щодо правомірності або неправомірність угоди, яка була укладена з розумово хворою людиною виключно на основі того, чи було їй формально відмовлено у праві укладати таку угоду, а не того, які переваги чи недоліки ця угода могла б для неї мати. Але протягом 19 століття практика змінилась і почав використовуватись абсолютно протилежний підхід одного з учнів Маліка – Ібн аль–Касіма. Теорії звичайно вимагали, щоб при вирішенні конфліктних справ *каді* слідували домінантній доктрині своєї школи, але в інтересах справедливості часто застосовувалися переважні або навіть "слабкі" погляди.

Для тих, хто займався практичним регулюванням права, практика судів звичайно витісняла диктат текстів, який був центром уваги, і таке поводження стало особливим стимулом для діяльності людей, яких у Магрібі називали *удул*. Вони з'явились на початку 18 століття як організація професіональних свідків, чия моральна чесність (*адала*) була визнана після їх відбору судами і які своїм підтвердженням про укладення угод звільняли сторони від небажаної плутанини або відкладення виконання угоди у випадку судового спору. Поступово з розвитком бізнесу це перетворилось на процедуру *удул*, коли засвідчували контракт простим підписанням, а потім це перетворилось на нотаріат. Документи, які вони засвідчували, відомі як *вазаїк*. Фактично ці документи визнавалися судом і це є чудовим прикладом створення законного інституту, що відбулось всупереч суворих принципів доктрини. Але їх виключна важливість для сьогодення полягає в тому, що принципи нотаріату постійно контролювалися судами. Отже, *удул* були потужним інструментом для зміцнення поняття влади амаль.

Як результат цього розвитку взаємозв'язок між доктриною і практикою на території північно-західної Африки є унікальним для правового світу Ісламу, оскільки юристи малікітської школи визнавали практику судів як найвищий критерій законної влади. В принципі судочинство *каді* в 17 столітті, яке базується на окремо взятому погляді повинне було відразу спростовуватись. Однак амаль повинен переважати і переважав над переважним поглядами. Таким чином Магрібська юриспруденція радикально відрізняється від класичного ісламського концепту права. Вона видається єдиним прикладом "реалістичної" форми ісламської юриспруденції, яка слідує, а не передує рішенням судів і при остаточному аналізі піклується не про право, яким воно мусить бути, а про право, яким керується в реальності.

Виходячи з вище викладеного у даній статті, можемо дійти висновків, що правовий розвиток середньовічного Ісламу можна оцінити по тому, наскільки розвинулася класична доктрина текстів Шаріату у порівнянні з сучасним станом юридичної практики. У сфері сімейного права дехотомія між цією доктриною і практикою була чітко визначеною, оскільки сімейне право розглядалось як життєво необхідна невід'ємна частина системи релігійних обов'язків. Класична ж доктрина арабської влади залишилась непохитною, виражаючи лише ті стандарти поведінки, які були правомірними в очах Бога. Такі відхилення від норми як правова практика, що допускалась на певних територіях, ніколи не визнавалась як легітимне вираження мусульманського права. В інших сферах функціонування права однак не можна віднайти ту межу, що відділяє доктрину від практики. Доктрина цивільного права сіяса шар'іа визнавала, що у сфері цивільного і особливо кримінального права політичні правові інтереси зробили необхідним створення додаткових інститутів окрім судів Шаріату, в той час як у сфері цивільних угод сили, внутрішньо притаманні ісламському суспільству, обумовили значні зміни суворої класичної доктрини. В обох випадках саме mufti або юрисконсульти відповідали за синтез доктрини і практики не лише тому, що вони адаптували цивільне право до своїх *фетв*, але також тому, що вони часто виступали радниками, що ратифікували дії судів *мазалім*.

Дані зміни надають класичній доктрині історичної перспективи як етапу розвитку права в Ісламі. До класичних текстів Шаріату завжди ставилися з найвищою повагою і благоговінням, оскільки вони вважалися втіленням чистого релігійного ідеалу. Тому розвиток докт-

рини часто носив характер неохочих поступок практиці як exceptio utilitatis. Але з точки зору реальності класична доктрина ніколи не була повним або виключно владним вираженням мусульманського права.

1. *Coulson J.* The Theory of Muslim Law.–London, 1997. – 297p. 2. *Ahmed, Ishtiaq.* The Concept of an Islamic State: An Analisis of the Ideological Controvercy in Pakistan. –New York: St. Martin's Press, 1987. – 312 p. 3. *Taha, Mahmoud Mohamed.* The Second Message of Islam. – Syracuse: Syracuse University Press, 1987. – 248 p. 4. *Wallton J.* Malikan Traditions of the Classical Islamic Law.– Chicago, 2001. – 298 p. 5. *Антес П.* Ислам в современном мире // Иордан М.В.и др. Ислам в Евразии. – М., 2001. – С.38–70.

Надійшла до редколегії 20.06.06

О.В. Патлайчук, викл., Національний університет кораблебудування ім. адм. С.Й.Макарова

СУТНІСТЬ ІДЕЇ ТА ОСНОВНІ ЦІННІСНІ СКЛАДОВІ ПРИРОДНОГО ПРАВА

Розглядається логіко-теоретична основа різних природно-правових концепцій. Відокремлюються й аналізуються основні ціннісні складові, які формують поняття природного права.

The author examines a logical and theoretical basis of the various natural law concepts. Basic components forming concept of the natural law are allocated and analyzed.

Актуальність даної роботи полягає в тому, що формування праворозуміння сучасного суспільства неможливе без засвоєння філософсько-правової спадщини, створеної протягом тисячоріч у рамках різних концепцій природного права. Сучасними дослідниками (В.С.Нерсесянцом, С.С.Алексєєвим, Д.А.Керимовим, Е.В.Соловйовим, Л.В.Петровою, С.В.Шевчуком та ін.) розглядаються різні аспекти природно-правової теорії, її елементи використовуються при створенні власних оригінальних філософсько-правових побудов. Однак процес дослідження не можна визнати повним і завершеним. З цього погляду, аналіз сутності різних концепцій природного права, розгляд їхньої логіко-теоретичної основи і ціннісних складових, що і є метою даного дослідження, представляє значний науковий і практичний інтерес.

Представлення про природне право зародилися в далекій давнині на підставі представлень про історичний процес, як про відхилення від первісної досконалості. У літературі дана концепція вперше обґрунтовується в поемі Гесіода "Роботи і дні" (VII ст. до н.е.), де дається характеристика історичного процесу як послідовної зміни "золотого", "срібного", "мідного" століть, століття "напівбогів–героїв" і, нарешті, сучасного "залізного віку". Люди "золотого століття" (додержавний лад) знаходилися в природному стані, жили щасливо, не знаючи ні праць, ні турбот [1].

Підтвердження цієї теорії виявляється в римських юридичних Дігестах. Римські юристи вважали, що природний стан був епохою панування природного права, природної релігії і природної моралі. У цей час усі люди були рівні і вільні і складали нероздільну родину, яка користалася перевагами ідеального правопорядку. Природне право, отже, розглядалося античною філософською школою як особлива система юридичних норм, які складають споконвічне надбання людського роду. Виходячи з цього, життєвим і науковим ідеалом суспільства вважалося повернення до старої істини в її первісній чистоті і незмінній досконалості.

З такого погляду історичні розходження й особливості діючого позитивного законодавства, як наслідок відхилення від досконалості, здавалися результатом сваволі і випадка. Значення розвитку, вплив індивідуальних умов і положень не представлялися істотними. Природний стан і природне право як незмінні ідеали вважалися однаково придатними для всіх часів.

Античні погляди були засвоєні філософсько-правовою думкою Середніх століть. Богослов'я знайшло підкріплення для цих понять у біблійних переказах і ідеї первісного природного стану і природного права зробилися спільним місцем середньовічної доктрини. Філософія права Нового часу сприйняла ці ідеї як "стару шкільну аксіому" [2].

У Новий час природно-правова теорія стає основою раціоналістичного світогляду. Оцінка суспільних відносин з позиції "здорового глузду", застосування до них правил логіки привели до зміни джерела природного права. Якщо раніше цим джерелом, як втім і усіх узагалі норм соціального і фізичного порядку на землі, визнавалося божественне волеустановлення, то тепер повсюдно поширеним стало твердження Г.Гроція про те, що "природне право … настільки непорушне, що не може бути змінено навіть самим богом… Подібно тому як бог не може зробити, щоб двічі два не дорівнювало чотирьом, так точно він не може зло за внутрішнім змістом перетворити в добро" [3]. Джерело права тепер відшукується в розумі: "Право природне є розпорядження здорового розуму, згідно з яким та чи інша дія, залежно від її відповідності чи протиріччі самій розумній природі, визнається або морально ганебною, або морально необхідною" [4].

Новий час характеризується безупинною зміною практичної спрямованості природно-правового вчення. Якщо спочатку його представники лише хотіли дати розумне пояснення сформованому порядку відносин між людьми, то наприкінці цього періоду вони спробували зруйнувати історичні основи існуючого положення справ і замінити їх більш розумними, більш гуманними.

Відповідно до цього ряд послідовних трансформацій перетерпіло і саме поняття "природне право". На першій стадії воно використовувалося як методологічний прийом, тобто природне право – це право, що існувало б, якби не було держави і встановлених нею законів. Пізніше природне право знову, як в античний час і Середні століття, стали вважати історичною гіпотезою: природне право – це право, яке нібито діяло насправді в природному (додержавному) стані. На третій стадії воно розглядалося в якості політичного і юридичного ідеалу: природне право – це право, яке повинне б діяти замість історично сформованого правового порядку. І нарешті, природне право стали приймати за діюче право, яке повинне застосовуватися там, де мовчать закони, а іноді і там, де вони явно суперечать розуму [5].

Сучасні дослідники відзначають, що протягом всієї історії свого існування поняття природного права було позбавлено належної змістовної і понятійної визначеності і загальнозначимості. А отже, "до сьогодні не існує єдиної думки стосовно визначення поняття природного права" [6]. Адже ніколи не було, немає й у принципі не може бути якогось одного-єдиного природного права, а було і є безліч різних (окремих, особливих) природних прав, точніше кажучи – їхніх концепцій і версій. Так що під загальним найменуванням і єдиним терміном "природне право" маються на увазі різні (за своїм змістом, сутністю і поняттям) варіанти природного права, різні змісти, вкладені його минулими і сучасними прихильниками і супротивниками в це збірне поняття [7].

© О.В. Патлайчук, 2006

Однак, оскільки різні природно-правові вчення (і покладені в їхню основу різні поняття природного права) поряд з розходженнями мають і щось істотно спільне, що, власне кажучи, і дозволяє відрізняти дані філософські концепції від всіх інших, то представляється доцільним виділити їхню загальну логіко-теоретичну основу, говорячи іншими словами, визначити ідею природного права. "Ідея природного права, – відзначав П.І.Новгородцев, – зберігає свій основний логічний склад, незважаючи на все розходження підстав, при яких вона застосовується в історії… Конкретні підстави для засвоєння доктрини змінюються, але сутність її залишається... Важливо визначити ту спільну основу її, що піднімає її над свідомістю даного часу і, відповідаючи деякій загальній потребі життя, робить її надбанням цілого ряду епох" [8].

Центральним пунктом природно-правової ідеї є розрізнення природного права і позитивного. Передбачається, що поряд із правом, створеним людьми і вираженим в законах, у судових рішеннях чи інших джерелах ("позитивне право"), існує природне право – сукупність вимог, за своєю вихідною основою безпосередньо, без якої-небудь прямої людської участі породжених самим натуральним життям суспільства, "природою" людського буття, об'єктивними умовами життєдіяльності, природним ходом речей [9].

Саме природне право є єдино справжнім, вихідно істинним правом, яке корениться в об'єктивній природі – у природі бога чи людини, у фізичній, соціальній чи духовній природі, у "природі речей" і т.д. Воно втілює у собі початки розумності, моральності і справедливості. На відміну від нього позитивне право може розглядатися як відхилення, як штучне, помилкове чи довільне встановлення людей (офіційної влади). Отже, розрізнення природного права і позитивного права одночасно містить у собі їх протилежну ціннісну оцінку: позитивну – природного права, негативну – позитивного права.

Відповідно до цього, можна зробити висновок про те, що значеннєвою основою всіх представлень про природне право (його ідеєю) є **принцип протиставлення природного права позитивному**, "штучному", який включає в себе їхню ціннісну оцінку і пріоритет "природного" над "штучним" [10].

Обумовлена зазначеною природно-правовою ідеєю загальна модель природного права є вихідно об'єктивною, абсолютною, безумовною ціннісною моделлю. Однак конкретний зміст цінностей цієї моделі, а разом з тим і визначення конкретної границі (лінії розподілу) між цими цінностями залишаються за рамками ідеї природного права, поза її загальним поняттям. Дані аспекти уже відносяться до сфери тієї чи іншої окремої, історично обумовленої природно-правової доктрини (концепції).

Немає тому нічого дивного в тім, що кожна індивідуальна природно-правова концепція авторські доповнюється поряд з об'єктивними властивостями права також різними моральними характеристиками. У результаті такого змішання права і моральності природне право постає як симбіоз різних соціальних норм, як деякий ціннісно-змістовний, морально-правовий комплекс, з позицій якого виноситься те чи інше ціннісне судження про позитивне право і позитивного законодавця (державну владу).

Ціннісні складові природного права історично визначаються конкретними умовами і вимогами життєдіяльності людського суспільства. Багато з них, які раніше сприймалися як моральні, згодом пішли в минуле і навіть нині оцінюються значною мірою негативно (наприклад, принципи кревної помсти, таліона, викупу). Багато з них, які розділяються обмеженою групою людей, мають дуже сумнівну для інших цінність. Наприклад, дотепер для обґрунтування різних революційно-насильницьких, а іноді і просто терористичних акцій у якості природних можуть висуватися "права" на соціальну справедливість, справедливий поділ, грабіж награбованого, помсту за потоптану правду і т.д [11].

А тим часом, за головними і домінуючими своїми характеристиками і фундаментальною місією в житті суспільства природне право покликане бути твердою, високозначимою основою соціального регулювання в цілому, передосновою позитивного права, діючого законодавства. Як відзначає Ю.В.Тіхонравов, природне право, як нормативна база і критерій оцінки позитивного права, "повинне містити в собі такі цінності, які можуть бути щиро і без усякого сумніву розділені всіма людьми чи, принаймні, переважною більшістю людей" [12]. Виходячи з цього, у рамках природно-правових вчень історично була вироблена деяка єдина загальнолюдська система цінностей, яка складає в даний час приналежність будь-якої природно-правової доктрини. До основних таких цінностей більшість сучасних дослідників відносять: справедливість (у природно-правовому її розумінні), рівність, свободу, достоїнство особистості, права людини, правове обмеження влади (правову державу).

Невід'ємною і визначальною ціннісною складовою природного права споконвічно є **справедливість**. Власне кажучи, уся сукупність морально-правових властивостей природного права в узагальненому виді може трактуватися як вираження загальної й абсолютної справедливості природного права, якій повинні відповідати позитивне право і діяльність держави в цілому.

Розглянуті з цього погляду поняття природного права і справедливості є нерозривними і навіть багато в чому тотожними. Не випадково тому багато дослідників і характеризують природне право як сукупність принципів справедливості. Наприклад, у р. Циппеліуса: "Воно (природне право – О.П.) позначає ті принципи справедливості, які начебто випливають з існуючого світового порядку, з природи речей або з природи самої людини" [13]; у Х.Харта природне право – це "певні принципи справжньої моралі або справедливості, які людський розум може виявити без допомоги одкровення, навіть якщо вони мають божественне походження" [14].

Необхідно враховувати, що в природно-правових доктринах поняття справедливості наповнюється певним, особливим для кожної концепції фактично-матеріальним і, отже, обмеженим і частковим змістом. Тому природно-правове трактування поняття і змісту справедливості відрізняється від формально-логічного (на рівні теоретичних абстракцій і принципів) її трактування в цілому. Отже й різні природно-правові концепції справедливості – усупереч їхнім претензіям на моральну загальність і абсолютну цінність – насправді мають відносну цінність і виражають релятивістські представлення про моральність взагалі і моральні цінності права зокрема. "Дуже важко окреслити границі справедливого і несправедливого", говорив Вольтер. "Тут є нюанси, що стираються, але різкі тони вражають усі погляди" [15].

Із поняттям справедливості тісно пов'язана інша ціннісна складова природного права – **рівність**. Розповсюджені в суспільстві представлення про "рівність", відзначає С.С.Алексєєв, тому, напевно, мають незаперечний авторитет непорушної аксіоми, що освячені ореолом достоїнств права та моралі і насамперед – високих моральних принципів, "моральної суті" принципу справедливості [16].

Незважаючи на те, що думка про рівність, як уособлення справедливості і моральну основу правил людського поводження, уперше зустрічається в європейській філософії вже в поглядах ряду давньогрецьких законодавців (так званих "семи мудреців") наприкінці VII –

початку VI ст. до н.е., принцип рівності доповнюється принципом індивідуальної свободи і, відповідно, суб'єктивного права тільки в Новий час.

Намагаючись обґрунтувати необхідність реалізації принципу рівності в сучасному їм цивільному суспільстві, філософи Нового часу особливо підкреслювали наявність рівності людей у природному стані. Люди рівні від природи, говорив Т.Гоббс. Якщо природа зробила людей рівними, то ця рівність повинна бути визнана; якщо ж природа зробила людей нерівними, то рівність усе рівно повинна бути допущена, тому що "люди вважають себе рівними і вступлять у мирний договір не інакше як на рівних умовах" [17].

Природна рівність людей стала в цей період теоретичним обгрунтуванням можливості розгляду кожної людини як автономної особистості, наслідком чого було придбання нею так званого "права на розпорядження самою собою" ("кожна людина має деяку власність, яка полягає в її власній особистості, на яку ніхто, крім неї самої, не має ніяких прав" [18]) і трактування цивільного суспільства як сукупності автономних індивідів. Будь-які інші варіанти розпорядження людьми природними вважатися не можуть, тому що не випливають безпосередньо з людської природи (відсутні в природному стані).

Невід'ємною ціннісною складовою природного права є **свобода**. При цьому, як відзначали самі філософи природно-правового напрямку, "немає слова, яке одержало б стільки різноманітних значень і здійснювало б настільки різне враження на розуми" [19], як це. Багато в чому дане явище пояснюється тим, що свобода, утім, як і інші ціннісні складові природного права, трактується авторами природно-правових вчень не як специфічно формально-правове поняття, властивість чи характеристика, а як фактично-змістовний моральний феномен, що й обумовлює постійну зміну її значення і змісту.

Повна індивідуальна свобода, на думку філософів Нового часу, була можливою тільки в природному стані. Під нею розумілася (як, наприклад у Дж.Локка) можливість кожної людини діяти і розпоряджатися своїм майном і особистістю відповідно до того, що вона вважає придатним для себе в границях закону природи, не просячи дозволу в якої-небудь іншої особи і не залежачи від чиєї–небудь волі [20]. У цивільному ж стані неминуче певне обмеження свободи людини. Утрата природної свободи вважалася можливою внаслідок різних причин. Найбільш розповсюдженою в цей час була версія про договірне походження цивільного суспільства, відповідно до якої люди з метою гарантії миру та безпеки взаємно погодилися відмовитися від ряду своїх прав і задовольнятися таким ступенем свободи стосовно інших, який вони б допустили в інших стосовно себе. Відповідно, свобода людей у цивільному стані полягала в тому, щоб жити відповідно до постійного закону, спільного для кожного в цьому суспільстві і встановленого законодавчою владою, створеною в ньому. "Це – свобода слідувати моєму власному бажанню у всіх випадках, коли цього не забороняє закон, і не бути залежним від непостійної, невизначеної, невідомої самовладної волі іншої людини" [21], відзначав Дж.Локк.

Вважалося, що цивільна свобода, як свобода від деспотичної влади, настільки необхідна для збереження людини і настільки тісно з цим пов'язана, що людина не може розстатися з нею, не поплатившись за це своєю безпекою і життям. Цілком відмовитися від свободи, говорив Ж.Ж.Руссо, значить відректися від свого людського достоїнства, від прав людської природи, навіть від її обов'язків. "Неможливе ніяке відшкодування для того, хто від усього відмовляється. Подібна відмова несумісна з природою людини" [22].

Принципи рівності і свободи стали тлом, на якому розвилася інша ціннісна складова природного права – **права людини**.

Сучасна концепція прав людини є підсумком довгого розвитку і самого суспільства, і людських представлень про своє місце в суспільстві. Хоча витоки поглядів про свободу особистості, її невід'ємні права і самоцінність можна знайти вже в античному світі, думкою, яка затвердилася в сучасній філософській, юридичній і історико-психологічній літературі, є така, що говорити про права людини в античному і середньовічному світі можна тільки дуже умовно. У тому вигляді, у якому права людини існують і розуміються в даний час, – це, безперечно, продукт Нового часу, тісно пов'язаний з розвитком у цей же період представлень про автономію особистості й індивідуальну свободу.

Згідно поглядам, що сформувалися у XVII – XVIII ст., ті права, якими б володіла кожна людина, знаходячись у додержавному (природному) стані, одержали назву *природних*. Ці права "нічим не обмежені і кожна людина має у своєму розпорядженні однакові права" [23]. При переході в цивільний стан люди, взаємно (за договором) відмовляючись від ряду своїх природних прав, передають блага від їхнього використання всьому суспільству, тобто переносять ці права на суспільство. До таких, як правило, відносяться права, здійснення яких і в природному стані не цілком у владі людини. Це, головним чином, права, які стосуються безпеки і захисту.

Проте, при переході в цивільне суспільство не всі природні права відчужуються. "Є деякі права, про які не можна думати, щоб хто-небудь міг уступити їх чи передати" [24]. Дані права одержали назву *невід'ємних* (зберігаємих) *природних прав*. В англомовній літературі їх позначають терміном *rights* (права взагалі).

В обмін на природні права, які не зберігаються, кожна людина одержує відповідні *цивільні права (liberties* чи *freedoms* – свободи), далі приналежні їй як члену суспільства. Тому в основі будь-якого цивільного права лежить право природне. Т.Пейн говорив: "Людина … віддає своє право суспільству, частиною якого вона є, і віддає силі суспільства перевагу перед своєю власною силою. Суспільство нічого не дарує їй. Кожна людина – власник у своєму суспільстві і по праву користається його капіталом". Адже "людина вступила в суспільство не для того, щоб стати гірше, ніж вона була до цього, або мати менше прав, чим колись, а для того, щоб краще забезпечити ці права" [25].

Представлення про те, що відноситься до невід'ємних природних прав, досить різноманітні і багато в чому залежать від конкретних історичних умов. Так, наприклад, у роботі Г.Гроція "Про право війни і миру" (1625), яка поклала початок природно-правовому "буму" у Новий час, основна увага приділялася праву приватної власності, у числі менших прав згадувалися право на збройний захист, право війни (у деяких випадках) народу проти государя, право на пересування по землі і рікам і т.д [26]. Т.Гоббс у "Левіафані" (1651) говорив про те, що "людина не може відмовитися від права чинити опір тим, хто нападає на неї з метою позбавити її життя" [27]. Для Б.Спінози головною була свобода думки і слова: "Ніхто не може перенести на іншого своє природне право вільно міркувати і судити про які би то ні було речі, і ніхто не може бути примушений до цього" [28] ("Богословсько-політичний трактат", 1670 р.). Природні права на життя, на свободу і приватну власність (майно) визначаються у ролі основних у Дж. Локка ("Два трактати про правління", 1690 р.) [29].

Останні десятиріччя XVIII ст. відзначаються початком закріплення прав людини в державних законодав-

чих актах. Вже в 1776 р. у Декларації прав Віргінії, а потім і в Декларації незалежності Сполучених Штатів Америки офіційно проголошується, що "усі люди створені рівними і наділені їхнім Творцем певними невідчужуваними правами, до числа яких відносяться життя, свобода і прагнення до щастя" [30].

Припущення про те, що кожній людській особистості від народження належать деякі права, безумовні і незмінні, незалежні від держави, які існують крім неї, а тому недоторканні для влади, було основою для формування іншої ціннісної складової природного права – **обмеження влади правом**.

Яким би ні був державний устрій, ким би ні здійснювалися функції влади, людська свідомість завжди прагне підкорити й акти володарювання юридичним нормам. Інтересам влади протиставляють початки права. Підкоряючись самі владі, відзначав М.М.Коркунов, громадяни жадають від органів влади підпорядкування праву, оскільки яким би ні був високим інтерес, пов'язаний з існуванням твердої і сильної влади, він не має виняткового характеру, не поглинає собою інших людських інтересів [31].

Реалізація цієї складової є можливою, з точки зору представників розглядаємої теорії, в рамках розробленої ними природно-правової конструкції держави. У 30–х роках XIX ст. для позначення подібної конструкції держави в німецькій юридичній літературі став використовуватися термін *правова держава*, який одержав надалі широке розповсюдження.

Таким чином можна зробити наступні висновки.

1. Значеннєвою основою всіх представлень про природне право (його ідеєю) є принцип протиставлення природного права позитивному, який включає в себе їхню ціннісну оцінку і пріоритет першого над другим. 2. Основними цінностними складовими природного права можна визначити: справедливість, рівність, свободу, достоїнство особистості, права людини, правове обмеження влади. 3. Ціннісні складові природного права трактуються авторами природно-правових вчень більшої мірою не як специфічно формально-правові поняття, властивості чи характеристики, а як фактично-змістовні моральні феномени, чим пояснюється постійна зміна їхніх значень і змісту.

1. *Гесиод.* Работы и дни. Земледельческая поэма. – М., 1927. – С.42–43; 2. *Новгородцев П.И.* Историческая школа юристов, ее происхождение и судьба // Учен. зап. Моск. ун–та. – 1896. – Вып.13. – С.15; 3. *Гроций Г.* О праве войны и мира. – М., 1994. – С.72; 4. Там само. – С.71; 5. *Жоль К.К.* Философия и социология права. – К., 2000. – С.213; 6. *Циппеліус Р.* Філософія права. – К., 2000. – С.92; 7. *Нерсесянц В.С.* Философия права. – М., 1998. – С.609; 8. *Новгородцев П.И.* Об историческом и философском изучении идей // Вопросы философии и психологии. – 1900. – Кн.IV (54). – С.679–680; 9. *Алексеев С.С.* Восхождение к праву. Поиски и решения. – М., 2001. – С.418; 10. *Нерсесянц В.С.* Философия права. – М., 1998. – С.610; 11. *Алексеев С.С.* Право: азбука – теория – философия. – М., 1999. – С.550; 12. *Тихонравов Ю.В.* Основы философии права. – М., 1997. – С.399; 13. *Циппеліус Р.* Філософія права. – К., 2000. – С.93; 14. *Харт Х.Л.А.* Концепція права. – К., 1998. – С.155; 15. *Вольтер.* Несведущий философ // Философ. соч. – М., 1988. – С.357; 16. *Алексеев С.С.* Право: азбука – теория – философия. – М., 1999. – С.790; 17. *Гоббс Т.* Левиафан // Избр. произв. – М., 1965. – Т.2. – С.180; 18. *Локк Дж.* Два трактата о правлении // Соч. в 3 т. – М., 1988. – Т.3. – С.277; 19. *Монтескье Ш.Л.* О духе законов // Избр. произв. – М., 1955. – С.288; 20. *Локк Дж.* Два трактата о правлении // Соч. в 3 т. – М., 1988. – Т.3. – С.263; 21. Там само. – С.275; 22. *Руссо Ж.Ж.* Об общественном договоре // Об общественном договоре. Трактаты. – М., 1998. – С.203; 23. *Марат Ж.П.* Конституция // Избр. произв. – М., 1956. – Т.2. – С.15; 24. *Гоббс Т.* Левиафан // Избр. произв. – М., 1965. – Т.2. – С.158; 25. *Пейн Т.* Права человека // Избр. соч. – М., 1959. – С.204–205; 26. *Гроций Г.* О праве войны и мира. – М., 1994. – С.71, 171–213; 27. *Гоббс Т.* Левиафан // Избр. произв. – М., 1965. – Т.2. – С.158–159; 28. *Спиноза Б.* Богословско-политический трактат // О Боге, человеке и его счастье. Философские трактаты. – Харьков, 2000. – С.368; 29. *Локк Дж.* Два трактата о правлении // Соч. в 3 т. – М., 1988. – Т.3. – С.395–403; 30. *Джефферсон Т.* Декларация представителей Соединенных Штатов Америки // Американские просветители. Избр. произв. в 2 т. – М., 1969. – Т.2. – С.27; 31. *Коркунов Н.М.* Лекции по общей теории права. – СПб., 1914. – С.260.

Надійшла до редколегії 21.09.06

С.В. Руденко, асп.

ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКА КОНЦЕПЦІЯ В.П.ПЕТРОВА В КОНТЕКСТІ СУЧАСНИХ МЕТОДОЛОГІЧНИХ ПРОБЛЕМ ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКОГО ПІЗНАННЯ

У статті здійснюється спроба аналізу співвідношення методологічних засад історико-філософського та філософсько-історичного пізнання в філософській концепції В.П.Петрова, що дозволяє виявити умови можливості застосування ідей вченого при розробці сучасних методологічних проблем історико-філософського пізнання.

The article is devoted to the analysis of methodological basis of historic–philosophic and philosophic–historic cognition in V.Petrov's philosophic conception. It allows to reveal the conditions of possibility of applying scientist ideas in elaborating contemporary problems of historic–philosophic cognition.

Дослідження історико-філософської концепції В.П.Петрова не вичерпується лише систематичною реконструкцією основних принципів теорії історико-філософського процесу та методології історико-філософського пізнання. Не менш важливим й необхідним дослідницьким завданням сьогодні постає також здійснення філософської оцінки спадщини філософа. Дане дослідження має своєю метою здійснити спробу виявити можливість застосування провідних ідей В.Петрова до аналізу сучасних проблем історико-філософської науки, серед яких питання про співвідношення історико-філософського та філософсько-історичного пізнання постає особливо актуальним.

Більшість критичних досліджень творчості Віктора Петрова свідчать про те, що мислитель у широких колах науковців є більш відомим як філософ історії. На перший погляд може скластися враження, що історико-філософська концепція та філософсько-історичне вчення В.Петрова майже не пов'язані між собою як у часі, так й за самим предметом дослідження. Однак, між історико-філософською та філософсько-історичною концепціями В.П.Петрова, говорячи точніше, між їхніми теоретичними та методологічними засадами існує систематичний зв'язок в межах філософської концепції в цілому. Тому аналіз даного зв'язку в філософській концепції В.Петрова дозволить осучаснити ідеї філософа, виявити їх евристичний потенціал для сучасних історико-філософських досліджень. Напрямок роботи щодо вирішення зазначеної проблеми сьогодні можна окреслити за допомогою слів сучасного європейського філософа П.Рікера, який у своїх дослідженнях наголошує на необхідності "створювати історію філософії без філософії історії" [1] .

Дана теза пов'язується П.Рікером з критикою гегелівської історико-філософської концепції та її послідовників. Своїм критичним аналізом П.Рікер виявляє фундаментальне протиріччя у будь-якому історико-філософському вченні гегелівської школи, яке формулюється дослідником як суперечність історії думки й політичної, соціально-економічної історії, історії культури. Іншими словами, переважна більшість послідовників гегелівської філософії й сам Гегель, відкривши логіку розвитку історико-філософського процесу й тим са-

© С.В. Руденко, 2006

мим подолавши описовість в історії філософії, не зупинилися на дослідженні співвідношення цієї логіки з логікою розвитку самого соціально-історичного процесу. Тобто, в межах історико-філософської концепції Гегеля хоча й не відбулося повного ототожнення історико-філософського й культурно-історичного процесів, однак, останній видається в значній мірі підпорядкованим процесу логічного сходження абсолютної ідеї в історії розвитку думки. Саме тому, на думку П.Рікера, в таких історико-філософських доктринах виникає методологічний парадокс, який полягає в тому, що такі концепції історії філософії приховано виявляються концепціями філософії історії, що обумовлює їх телеологічний характер [2].

Ми вважаємо, що для В.П.Петрова подібна проблема також виникла в процесі становлення його філософської концепції взагалі та здійсненні конкретних історичних та історико-філософських досліджень. Однак, в процесі її вирішення існує певна суперечлива складність. З одного боку, цілком зрозумілим є те, що розвиток історії, історичний процес не можна повністю підпорядкувати історико-філософському. З іншого боку, було б теоретичною необачністю ізолювати історію філософії й історичний процес. Вдало підмітив цю суперечність К.Ясперс, який у своєму вступі до "Всесвітньої історії філософії", аналізуючи співвідношення реальної історії та історії філософії зазначає: "насправді мова йде про два полюси, відірвати які один від одного можна лише штучно і лише на якусь мить" [3]. У традиції вітчизняної школи історико-філософських досліджень цю проблему аналізував П.В.Копнін: "Проблема полягає в наступному, – зазначав філософ, – як досягнути того, щоб історія філософії, з одного боку, була історією, розкривала розвиток філософської думки у конкретних історичних формах її існування і в той же час не була б ізольована від сучасної наукової форми філософії... тобто щоб історія філософії сама була філософією" [4].

Аналіз даної проблеми слід розпочати із тематизації категоріального апарату історико-філософської концепції В.Петрова. Особливо важливим тут є виявлення змісту категорій історико-філософського пізнання, які в концепції вченого мають особливий статус.

Категорії історії філософії у концепції вченого відображають основні принципи теорії історико-філософського процесу у їх єдності з системою методів дослідження. Іншими словами, дане положення можна було б виразити так. Принцип у своєму конкретному вираженні постає як метод. Теоретичні принципи в концепції В.Петрова визначають співвідношення методів, тобто методологію історико-філософського дослідження. Теорія історико-філософського процесу у концепції мислителя *знімається* на рівні методології історико-філософського пізнання. Отже, формою єдності принципу розуміння історико-філософського процесу й методу його дослідження є історико-філософська категорія. Історико-філософська категорія є функцією принципу і методу в історико-філософській концепції. Звідси стає зрозумілим те, що категорії історико-філософського пізнання у концепції В.Петрова мають методологічну функцію як основну, а не лише відображають теоретичні принципи розуміння історико-філософського процесу.

У своїй історико-філософській концепції В.Петров відповідно до принципів єдності логічного та історичного, діалогічності й системності використовує категорії "епоха", "традиція" й "система". Тому для більшої конкретизації вищенаведеного положення спробуємо на прикладі конкретної категорії розкрити її методологічну функцію. Втім, категорія, яку ми оберемо для розгляду, не буде випадковою, а дедукція її теоретичного змісту та методологічного статусу в історико-філософській концепції мислителя допоможе нам виявити принципову відмінність між історико-філософською та філософсько-історичною концепціями. Ця категорія – *епоха*.

Категорія епохи вводиться Віктором Петровим при аналізі діалектики логічного та історичного в історико-філософському процесі. Дана проблема є традиційною для будь-якої філософської (не описової) історії філософії і її вирішення багато в чому визначає направленість й теоретичний статус того чи іншого історико-філософського вчення. При дослідженні процесу зміни філософських епох, тобто виявленні внутрішньої логіки в історико-філософському процесі, мислитель опирається на гегелівську теорію рефлексії, при цьому уникаючи застосування принципу сходження від абстрактного до конкретного, а, отже й тези Гегеля про те, що порядок виникнення філософських вчень відповідає послідовності у виведенні логічних визначень ідеї [5] "...Якщо філософія, – зазначає у своїх "Лекціях з історії філософії" Гегель, – за своїм змістом не стоїть вище свого часу, то вона все ж вище його за своєю *формою*(курсив мій – С.Р.), оскільки вона, як мислення і знання того, що являє собою субстанційний дух її епохи, робить його своїм предметом" [6]. Віктор Петров визначає історико-філософську епоху як концептуалізуючу *рефлексію* у гегелівському розумінні цього поняття над культурно-історичною епохою. Причому, цей процес рефлексії ґрунтується не тільки на матеріалі конкретної культурної епохи, а й є формою диспозиціювання себе по відношенню до інших історико-філософських епох. Узагальнюючи можна сказати, що історико-філософська епоха можлива в першу чергу у своєму відношенні до інших історико-філософських епох і потім вже до конкретної культурно-історичної епохи. Таким чином В.Петров обґрунтовує наявність внутрішньої логіки історико-філософського процесу. Але після обґрунтування цієї тези у роботах мислителя не слідує класифікація історико-філософських епох за певним принципом, і, особливо це помітно в роботах, що присвячені дослідженню історії філософії України. І це не випадково. Сам матеріал історії української філософії не дозволяв проведення такої класифікації. Більш того, такі невдалі спроби вже були проведені сучасниками філософа (Д.Багалій, Ф.Зеленогорський, А.Єфименко, Ф.Кудринський та ін.) при аналізі філософії Г.С.Сковороди, які призвели до виникнення ряду парадоксів, що звучали у таких тезах, які стверджували про відірваність Сковороди від свого часу, епохи, вважали його філософом без системи. Критикуючи своїх сучасників, В.Петров показав, що дослідження й розуміння філософії Сковороди неможливе лише з огляду на ту культурно-історичну епоху, за якої він жив. Перш за все, необхідно визначити ту історико-філософську епоху, яка стала основою для виникнення філософії Сковороди, тобто ту епоху, з якою Сковорода вів історико-філософський діалог. І цією епохою є епоха діяльності олександрійської школи. У такий спосіб філософ показує, що історико-філософський процес, безперечно, має свою логіку, однак вона зовсім не тотожна логіці розвитку культурно-історичних епох, хоча й пов'язана з нею. Логіка історико-філософського процесу не є діалектикою як формою виведення логічних визначень ідеї. Історико-філософська епоха є чимось надкультурним і в цьому смислі над епохальним – гіперкультурним [7]. Поняття гіперкультурності виникло внаслідок конкретизації категорії епохи, яка є елементом *теорії* історико-філософського процесу. Але це поняття, знімаючи у собі теоретичний принцип єдності логічного та історичного, виводить нас на процес формування *методу* дослідження історико-філософського процесу. А цей метод відсилає нас не до логіки розгортання фактичних культурних форм, яка є логікою *необхідності*, а до логіки розвитку думки, мислення, що можлива у сфері *сво-*

боди. Логіка історико-філософського процесу можлива як логіка, що виражена у *формі свободи*. Формою вираження цієї свободи є діалог. Тому й внутрішня діалектика історико-філософського процесу за допомогою поняття гіперкультурності визначається як *діалогічна*. Тоді й метод дослідження історико-філософського процесу має бути не такий, що опирається на логіку розвиту культурних форм, тобто не соціокультурний, а *гіперкультурний*, оскільки сама природа історико-філософської істини є діалогічною, міжособистісною, міжкультурною. Звичайно, це не елімінує значення і необхідність методу соціокультурного аналізу, який має застосовуватись разом із логіко-діалогічним в історико-філософському дослідженні. Віктору Петрову у своїх роботах вдалося обґрунтовано показати парадоксальність й непродуктивність позицій його опонентів у дослідженні логіки розвитку філософії Г.Сковороди. Вченому вдалося визначити спільність його філософського вчення з філософією І.Сведенборга у межах культурно-історичної епохи, визначивши правила й сферу застосування методу проблемно-категорільного та культурно-історичного аналізу історико-філософського процесу. Концептуальна єдність цих методів розкривається у змісті категорії історико-філософської епохи [8].

В західноєвропейській історико-філософській науці змін зазнала лише термінологія. Так вже згадуваний нами сучасний європейський філософ П.Рікер в одній із своїх робіт, що присвячена методологічним проблемам історико-філософського пізнання, також підіймає проблему природи історико-філософської істини, її співвідношення з соціокультурною сферою буття. Критикуючи позицію Гегеля, П.Рікер відмовляється від логіко-діалектичного тлумачення історико-філософського процесу, яке на його думку, пов'язане з еклектикою та типологізацією, яка призводить до анонімності історико-філософського знання. Такі системи історії філософії самі є певними філософіями історії. Саме тому мислитель ставить перед собою завдання побудувати історію філософії без філософії історії. Ототожнення таких систем знання веде до типологізації та анонімізації історії філософії, які можуть стати в нагоді хіба що при викладанні історії філософії для початківців: "*Типологія* належить до класифікуючого мислення; – пише Рікер, – вона, безперечно, має педагогічну функцію, оскільки орієнтує розум дослідника–початківця на постановку проблем та пошук їх вирішень; вона формує увагу, яка керується в якомусь сенсі провідною лінією Weltanschauung, світогляду – в тій чи іншій мірі безособистісного й анонімного..." [9]. Втім, справжнє історико-філософське розуміння, на думку Рікера, починається тоді, коли призупиняється робота дослідника по ідентифікації й типологізації, коли дослідження переходить від виявлення типів й класифікацій до специфічної філософії. Не менш цікавим є те, як Рікер в сучасних умовах викриває фундаментальну ілюзію, що виникає внаслідок накладання філософсько-історичного способу мислення на дослідження історико-філософського процесу. Типологізуюче мислення, яке є необхідним елементом філософсько-історичного знання, починається там, де вважають, що "проблеми залишаються незмінними, а їх вирішення постійно змінюються..." [10]. В такому випадку історико-філософський процес розглядається з точки зору певної філософсько-історичної позиції. "... Суперечність між системами (в історії філософії – С.Р.), – продовжує свою думку П.Рікер, – існує лише за умови, що одна і та ж сама проблема розуміється (різними філософами – С.Р.) ідентичним чином" [11]. Таку пресубпозицію мають переважна більшість історико-філософських вчень, які побудовані на основі певної філософсько-історичної концепції. Проте, така гіпотеза в історико-філософському дослідженні потребує адекватного історико-філософського, а не філософсько-історичного обґрунтування. Саме тому Рікер обґрунтовує думку про те, що історико-філософський процес як процес діяльності особистостей у сфері свободи, історико-філософська істина не може мати системно-логічну, монадичну форму. Таким чином можна зробити висновок, що природа історико-філософського знання діалогічна, а історико-філософське дослідження – це свого роду поновлення і одночасно *створення* комунікативної єдності між філософськими вченнями минулого та їх відношення до дослідника історії філософії, філософських проблем сучасності. " У мене є тільки один засіб вийти за власні межі – переміститься в іншого. Комунікація є структурою істинного пізнання, – робить висновки Рікер, – Завдяки їй історія філософії не зводить до невпорядкованого опису не пов'язаних одна з одною монографій – для мене вона виявляє "смисл" в історичному хаосі. Ця історія не є більш "уявленим музеєм" філософських творів; вона є дорогою, що веде філософа від "я" до "я" [12]. Комунікативне розуміння історико-філософського процесу, на думку Рікера, знімає у собі крайнощі типологізації й крайнощі безпосереднього відриву індивідуальності філософа від певної традиції. "Ми маємо відмовитись, – зазначає далі Рікер, – від свого роду монадичного визначення істини...Ми притримуємося скоріш *інтерсуб'єктивного* визначення істини..." [13]. Така методологічна модель, на думку історика філософії, і відповідає вимозі історії філософі, що не опирається на філософію історії.

Ми подали стислу реконструкцію поглядів П.Рікера лише з тією метою, щоб показати сучасність й актуальність тих проблем, які підіймаються і вирішуються у історико-філософській концепції В.П.Петрова. Критична реконструкція змісту категорії епохи в історико-філософській концепції мислителя дозволяє нам побачити процес конструювання історико-філософського знання у його єдності. Аналіз змісту цієї категорії показує, що вона, відображаючи вирішення теоретичної проблеми співвідношення логічного та культурно-історичного в історико-філософському процесі, схоплює у концептуальній єдності й сам *метод* дослідження внутрішньої логіки історії філософії у її співвідношенні з соціокультурним контекстом. Також зміст категорії історико-філософської епохи розкриває у концепції В.П.Петрова діалектику розвитку змісту історико-філософського процесу, яка за своїм типом є не логічною, а діалогічною. Із цього слідує ще один дуже важливий висновок, що стане наступним етапом у нашому порівнянні історико-філософського та філософсько-історичного вчень у філософській спадщині В.Петрова. Він торкається питання про спрямованість історико-філософського та історичного процесів та форм їх єдності.

Історія філософії має свою внутрішню логіку, яка виражена у формі діалогу, тобто розгортається у сфері свободи. Історико-філософський процес не можна представити лише у формі лінійної єдності. Віктор Петров у своїх історико-філософських роботах відмовляється від класифікації та типологізації історії філософії України. Але це зовсім не означає відсутність її єдності. Дана єдність має інший зміст по відношенню до єдності історичного процесу, логіко-діалектичну модель якого В.Петров пропонує у своїй філософсько-історичній концепції. Розбіжність полягає у тому, що єдність історико-філософського процесу не може бути осмислена за допомогою якоїсь однієї ідеї, а тому й не може бути представлена як послідовність виведення логічних визначень ідеї. Проте, в межах філософсько-історичної концепції наявність такої ідеї, що є умовою можливості осмислення єдності історичного процесу у його розвитку, не тільки можлива, а й, на думку Віктора Петрова, є необхідною. Така ситуація пояснюється принциповою

відмінністю між сутністю та завданнями історико-філософського та філософсько-історичного знань. У своїй філософсько-історичній концепції мислитель розуміє історію як таке знання, що принципово орієнтоване на сучасність. Сучасність історична, і тому філософсько-історичне дослідження є завжди певним пошуком вирішення актуальних проблем сучасності і, відповідно, зорієнтоване на них. Саме тому у своїй концепції філософії історії В.Петров не онтологізує історію, а досліджує її логіко-гносеологічний рівень. Це демонструє мислитель у своєму вченні, яке постає пошуком методологічно-світоглядних засад виходу з повоєнної кризи після Другої світової війни. І хоча в залежності від сучасності змінюється філософсько-історична картина, все ж таки залишаються незмінними ті логіко-діалектичні та методологічні засади й принцип конструювання та розвитку філософсько-історичного мислення. До речі, цей аспект не є чітко прописаним у філософсько-історичних статтях мислителя 1946–1949 років. Втім, критичний аналіз концепції В.Петрова дозволяє виявити, що в основі його філософсько-історичного вчення є *ідея*, яка представляє собою гносеологічний центр, системоутворюючу основу філософсько-історичної концепції. Тому всю філософію історії В.Петрова в її фундаментальних логіко-гносеологічних засадах можна представити як процес логічного визначення цієї ідеї від її абстрактних форм до конкретних. Такою системоутворюючою основою у філософсько-історичній концепції В.Петрова є ідея співпадіння діалектики, логіки й теорії пізнання. Логічне розгортання цієї ідеї в концепції мислителя є основою для розуміння методології зміни історичних епох. Отже, така логічна визначеність ідеї утворює форму спрямованості історичного процесу.

Історія розуміється філософом як єдність, що розгортаючись, зберігає себе, тобто *тотальність*. Це поняття і відображає у філософсько-історичній концепції В.Петрова спосіб розгортання історії, саму *логіку історії*. Поняття тотальності Віктор Петров вживає й у історико-філософській концепції. Втім, воно не є тотожним за змістом поняттю тотальності у філософії історії, що свідчить про його *полісемантичність* в межах філософської спадщини В.Петрова. Під тотальністю в обох випадках філософ розуміє єдність, що, розгортаючись, зберігає себе. Проте, якщо історичний процес осмислюється як *тотальність логіко-гносеологічної ідеї*, то історико-філософський процес розгортається у *тотальності діалогу*. Саме тому, історико-філософський процес, розгортаючись у сфері свободи, виявляє свою діалогічну єдність і його логіка – це *логіка діалогу, що виражена у діалогічній формі свободи*, а історичний процес у його розгортанні постає як необхідність розвитку ідеї, що виражена у *логічній формі необхідності*. Історико-філософський процес мислиться як діалогічна єдність, а історичний – як логічна єдність. І тому історія філософії, історико-філософський процес є системою діалогу в широкому значенні, а історичний процес являє собою ніщо інше як логічну систему.

Історико-філософський та історичний процеси у філософській концепції В.П.Петрова співвідносяться як процеси свободи і необхідності, діалогу й логіки. А це означає, що створити лінійну модель історико-філософського процесу не можливо виходячи з єдиної ідеї, філософсько-історичної позиції, яка, будучи повністю зорієнтована на вирішення актуальних проблем сучасності, однобічно *типологізує* історію філософії, породжуючи значну кількість парадоксів й протиріч.

Повертаючись до аналізу змісту категоріального апарату історико-філософської та філософсько-історичної концепцій, слід зазначити, що епоха у концепції В.Петрова є категорією й історичного пізнання. Якщо у історико-філософському способі мислення епоха як категорія виявляє своїм змістом гіперкультурність, діалог і визначається ними ж, то в межах філософсько-історичного знання епоха як категорія виявляє своїм змістом момент тотальності, що визначається логікою розвитку ідеї за певним логіко-гносеологічим критерієм, яким у філософсько-історичній концепції мислителя є логічна конструкція гносеологічного поняття істини.

Наведений аналіз співвідношення історико-філософської та філософсько-історичної концепцій, історико-філософського та філософсько-історичного пізнання у філософії Віктора Петрова дозволяє побачити змістовну відмінність й одночасно, методологічну єдність внутрішньої логіки історії філософії та історичного процесу, є умовою можливості здійснення цілісного концептуального співвідношення форм історико-філософської та філософсько-історичної рефлексії. В якості висновку можна зазначити, що історико-філософська концепція В.Петрова має власні методологічні засади й не визначається філософсько-історичним (типологізуючим) способом мислення, що дозволяє використовувати ідеї мислителя у вирішення сучасних актуальних проблем історико-філософського пізнання.

1. *Рикёр П.* История и истина / Пер. с фр.; – СПб., 2002. – С.60; 2. Там само; 3. *Ясперс К.* Всемирная история философии. Введение.: Пер. с нем. – Спб., 2000. – С.71; 4. *Колнин П.В.* Диалектика. Логика. Наука. – М., 1973. – С.256; 5. *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. Кн.1, Спб., 1993. – С.92; 6. Там само. – С.111; 7. Див.: Петров В.П. Антропологія Сковороди. Ч.1. Ідея Боголюдинства. – ЦДАМЛМ України. – Ф.243. Оп.№1. д.25. – С.78; Петров В.П. Антропологія Сковороди. Ч.2. Сковорода. Містика його часу. – ЦДАМЛМ України. – Ф.243. Оп.№1. д.26. – С.14; 8. Див.: Петров В.П. Антропологія Сковороди. Ч.1. Ідея Боголюдинства. – ЦДАМЛМ України. – Ф.243. Оп.№1.д.25. – С.94; 9. *Рикер П.* История и истина. – С.63; 10. Там само. – С.62; 11. Там само; 12. Там само – С.69; 13. Там само.

Надійшла до редколегії 28.04.06

Н.С. Сухоніс, асп.

ФЕНОМЕН "РОЗРИВУ" В АРХЕОЛОГІЧНОМУ АНАЛІЗІ М.ФУКО

Стаття присвячена аналізу змісту та фундаментальних передумов виникнення ідеї "розриву" у філософії постмодернізму, розкриття особливостей осмислення цієї ідеї у творчості М. Фуко та інших представників сучасної філософії.

Clause is devoted to the analysis of the maintenance and fundamental conditions of occurrence of idea "rupture" in philosophies of poststructuralism, disclosing of features of judgement of this idea in creativity of M. Foucault and other representatives of modern philosophy.

"Що знати? Що взагалі ми знаємо? Знання
тут – лише піна, що танцює на хвилі.
Один подих вітру – і піни немає. А хвиля
є і буде завжди"
Е.М.Ремарк

Поняття "розриву" закріпилося в філософському вжитку в першу чергу завдяки французькій філософії та історіографічній традиції, а саме завдяки дослідженням Г. Башляра та М. Фуко. Башляр обстоює культивування

© Н.С. Сухоніс, 2006

нової філософії як "філософії заперечення" та новітньої форми раціоналізму – сюррраціоналізму – на противагу класичному раціоналізму Декарта, філософії Канта та логіці Аристотеля. Проте негативування у нього не пройняте нігілістичним пафосом. Башляр навіть в епістемології стверджує аспект науки як певного ставлення–становлення персони, що стає своєрідною ланкою, яка пов'язує епістемологічні ідеї та власне поетику уяви. Але Фуко з метою подолання "метафізичних забобонів" у розумінні історії свідомо протиставляє концепт "розриву" таким розхожим класичним поняттям, що описують історичну реальність, як "традиція", "вплив", "розвиток", "еволюція" тощо. На думку Мішеля Фуко, для "класичної історії" (якій належить і феноменолого-герменевтична концепція історіографії) "переривчастість була якоюсь неусвідомлюваною даністю, що виявлялася в хаосі розсіяних подій і підлягала подоланню в аналізі, – її треба було обійти, редукувати, стерти в ім'я тотожності безперервного. Переривчастість, яку витравляли з історії, була ніби знаком темпоральної розладнаності" [7]. Для історіографії ж, що не спирається на класичні метафізичні концепти (які позначають безперервність і континуальність) "...проблема знаходиться зовсім не в традиції і її слідах, а в поділі й обмеженні, не в непорушності основи, що розгортається, а в тій трансформації, що приймається як основа оновлення основ" [8].

Мішеля Фуко вважають філософом, який ввів в теорію сучасних досліджень "розриви", перервність, лакуни, пропуски, незакінченість тощо. Це здавалося чимось революційним, оскільки до нього домінувала еволюційна, безперервна схема розвитку будь-якого утворення. Хоча сам Фуко зазначав з цього приводу, що йшлося не про нове відкриття, а про певний новий "режим" в дискурсі та в формах пізнання. Причому це не означало, що основна ідея полягала в тому, щоб скрізь побачити перервність, розрив, а в тому, щоб поставити питання, яким чином в деяких послідовностях, в певному порядку раптом з'являється зупинка, перерив, відступ назад тощо. Важливо було побачити в цих перервах знак чогось. І тому це не означало просту зміну попереднього змісту (відмови від старих помилок, перегляд старих істин), а зміну певної теоретичної форми пізнання (зміну парадигми, модифікацію систематичної сукупності теоретичних положень). Отже, дійсно йшлося про входження науки в певний режим дискурсу, в якому має значення не внутрішній зміст знання, а те, яким чином воно функціонує, піддається зовнішнім впливам, а інколи зазнає глобальної трансформації.

Вихідним пунктом міркувань Фуко є історично змінювані структури, "історичні апріорі", що визначають, говорячи словами Н. С. Автономової, умови можливості думок, теорій або навіть наук у кожний конкретний період. Він називає ці структури "епістемами". Вичленовування структур − епістем ("археологія") протиставляється традиційному знанню накопичувального, коммулятивістського типу, що описує ті або інші думки, не з'ясовуючи умов їхньої можливості.

Основний принцип, що упорядковує, усередині кожної епістеми − це співвідношення "слів" і "речей" (пізніше Фуко помітив, що "слова" і "речі" мають не пряме, а скоріше іронічне значення). Відповідно характерові цього співвідношення Фуко виділяє в європейській культурі нового часу три "епістеми": 1) ренесансну − XVI століття; 2) класичну − раціоналізм XVII − XVIII століть; 3) сучасну − з кінця XVIII − початку XIX століть і по наш час.

У ренесансній епістемі слова і речі тотожні один одному, безпосередньо співвіднесені один з одним і навіть взаємозамінні (слово − символ). Ренесансна епістема заснована на причетності мови світові і світу мові, на різноманітних подібностях між словами мови і речами світу. Слова і речі утворюють немов би єдиний текст, що є частиною світу природи і може вивчатися як природна істота.

У класичній епістемі слова і речі позбавлені безпосередньої подібності і співвідносяться лише опосередковано – через мислення. Вони порівнюються один з одним уже не за допомогою слів, а за допомогою тотожностей та розходжень. Головна задача класичного мислення − побудова загальної науки про порядок, звідси і тенденція до математизації знань. Інструментом загальної науки про порядок виступають не природні знаки, як у ренесансній епістемі, а системи штучних знаків, більш простих і легких у вживанні. Це дозволяє ввести в пізнання імовірність, комбінаторику, вирахування, таблиці, у яких складні сполучення елементів виводяться з їх простих складових.

Кінець класичної епістеми знаменується появою нових об'єктів пізнання − це життя, праця, мова. Тим самим з'являється можливість появи сучасних наук − біології, економіки, лінгвістики. Якщо в класичній епістемі основним способом буття предметів пізнання був простір, у якому упорядковувалися тотожності і розходження, то в сучасній епістемі цю роль виконує час, тобто основним способом буття предметів пізнання стає історія. Становлення цих нових наук, на думку Фуко, викликано не нагромадженням знань й удосконалюванням методів пізнання, а зміною внутрішньої структури простору пізнання − конфігурації епістеми.

У європейській свідомості із початку XIX століття, вважав Фуко, відкрилися можливості нових форм пізнання, в основі яких і лежали життя, праця і мова, причому тут він виділяв ставлення до проблеми людини і, зокрема, такий її ракурс, як проблема людини в сучасній їй "епістемі". Для того, щоб навчитися діяти в сьогоденні й осмислено будувати майбутнє, людина повинна навчитися розуміти своє власне минуле, що пронизує і багато в чому визначає його. Дія в сьогоденні і, тим більше, спрямованість у майбутнє припускають вихід за межі очевидного в людині, виявлення в неї ще не розкритих можливостей. Для сучасної людини своєрідною рекогносцировкою такої здатності виходити за власні межі виявляється пізнання історії та традиції, що не може у власному значенні слова бути перероблена, але може бути переосмислена. Для сучасної людини традиція не об'єкт музейної цікавості і не підручник з готовими рецептами на усі випадки життя, традиція не дає загальних рекомендацій, але зате вона приховує в собі безліч значень, набагато більше того, що черпає з неї кожна конкретна епоха, що обирає і розвиває лише одні й принижує інші можливості гуманістичного осмислення минулого. Усе сказане повною мірою відноситься і до галузі історії науки і культури.

Традиція, про яку веде мову М. Фуко, завжди метафізична, тому що відноситься до духовної реальності, як би не намагався заперечувати це Фуко. Адже що таке традиція? Традиція – це подія, це здійснення. Здійснення ж є творчість. Творчість завжди є дія духу, тому що припускає волю. Тому в тіла немає історії, там не відбувається подій. Але з цього не випливає, що тіло позачасове, навпаки, воно тільки й тотально тимчасове. Традиція ж, як творчість духу, як здійснення завжди припускає позачасовість. Традиція здійснюється завдяки присутності вічного в тимчасовому. Це і робить традицію традицією. Фуко правий, коли говорить, що в істини є традиція. Він правий також, коли говорить, що традиція сповнена омани. Але чому людина помиляється? Як взагалі можлива омана? Чи не тому, що вона прагне до істини і часто помиляється, приймаючи за

істину те, що виряджається в її личину, але такою не є. Традиція є історія прагнення до істини, прагнення до знання. Саме тому традиція вперше з'являється там, де це прагнення стає усвідомленим, тобто там, де з'являється самосвідомість. Традиція є прагнення до істини і тому прагнення до Бога. Традицію й хвилює те, як люди живуть у сусідстві з істиною, з Богом. Традицію завжди хвилює їхнє відношення до Бога. Бути традиційним це і значить бути укоріненим у бутті й житті, у культурі, спрямованим до істини, знаходитися в єдності із нею й відчувати через це своє споріднення з іншими, щораз відновляючи зв'язок.

Наполягаючи на "низькому" походженні нашої традиції, Фуко посилається на гріхопадіння. Народження завжди передує гріхопадінню, передує тілу, передує світові і часові; воно у спорідненні з богами, і, оповідаючи про нього, ми завжди оспівуємо теогонію. Але історичний початок низький. Дійсно, історія починається після гріхопадіння, але саме історія, а ніяк не тіло, не світ і не час. І починається вона як спілкування людини з Богом, з Істиною, як одкровення Істини, Бога світові, що став смертним й тимчасовим. Традиція є історія дій Божих у світі, що не дають світові зруйнуватися. Тому наша традиція – це дійсно боротьба життя зі смертю, істини з неправдою, Бога з дияволом, добра зі злом. Боротьба, результат якої вирішений, але всякий раз вирішується. Традиція можлива тільки тому, що істина відкрита людині. Традиція закінчується там, де людина закривається від істини, замикається в собі і шукає істину в собі.

Традиція виникає на стику тимчасового і вічного, коли вічне пронизує собою тимчасове і тим самим не дає йому зникнути, але дає здійснитися події. Воно ніби пригальмовує час, щоб щось збувалося, ставало. Вічне проникає в тимчасове не так, що знищує і скасовує час, але так, що направляє і зберігає його. Час не скасовується, але перестає просто текти.

Вічне, трансцендентне, на думку М. Фуко, вносить розривність у світ, але водночас вносить туди і єдність, завдяки якій можлива подія, можливе становлення, можлива і статика, а тому і можливе знання. Таким чином, єдність задана розривністю, що не є насильницьке вторгнення і руйнування, на відміну від закликів нігілізму, а є відкритість трансценденції, відкритість істині.

Вічна філософія, а рівною мірою й історія філософії, поступаються місцем філософському становленню. Але думка як становлення й діагностика становлень вимагають (як свою внутрішню пружину) наступного парадоксального кроку: необхідно ввести час у мислення, щоб вивести мислення з часу. Під часом розуміється не наступність минулого, сьогодення й майбутнього, і не послідовність миттєвостей. Мова йде про час, що звільнився від усяких змістів, від усякої предметності; який перестав вимірювати собою які–небудь процеси і став чистою формою – тобто граничним розходженням мене від мене ж самого. Таким чином, введення чистої форми часу в мислення означає надлам або розрив мислячого суб'єкта який раз і назавжди втрачає свою самототожність. Така подія часу, коли сам час відбувається, а не щось відбувається в ньому, жадає від надламаного суб'єкта, що став пасивним, страждаючим, якоїсь метаморфози – тобто створення Нового, нехай навіть ціною остаточного розпаду всіх суб'єктних структур. Результатом цієї метаморфози буде думка або, ширше, добуток, що володіє таємним зв'язком, що виключає зв'язок мислячого суб'єкта, обертаючись проти нього, що став рівним йому, розриваючи його на тисячі частин, начебто творець нового світу віднесений і розвіяний вибухом того, що він породив і помножив. Час думки як добутку – це найновіше, повна новизна, майбутнє як таке. Однак, це не те майбутнє, що ми із сьогодення проектуємо вперед (ніякого "ми" тут вже немає), а майбутнє як актуальне становлення – тобто не те, що буде, а те, що є. Таким чином, введення часу в мислення означає вихід самого мислення за альтернативу "внутрішньо тимчасове–вічне" – думка стає позачасовою і, тим самим, існує за законами ніцшеанського вічного повернення. Це і є думка як становлення думкою, що перекинула всі хронологічні ряди, а з ними разом – й традицію. Справді , якщо думка – це актуальність, то для неї неможливе ніяке "було".

Прослідкуємо далі за думкою Фуко. Час, вільний від усякого змісту, як чиста форма, – пише він, – або порядок часу, уже здобуває тим самим якісь просторові характеристики. Правда, простір при цьому – це простір станів і думок, а зовсім не фізичних об'єктів. Так "хронос" обертається "топосом". Більш того, тією мірою, якою час – є чистим розходженням, що розколює суб'єкта, раною, з якої виринає Хаос, він є нічим іншим, як обличчям Хаосу, його маскою; але тоді сам час стає поверхнею, вигнутою, складчастою, ландшафтною, геологічною, де геологія – це геологія інтенсивностей думки. У цій своїй якості час ніби стає зрізом Хаосу (як "матерії буття" для мислення) й тим самим окреслює план іманентності думки.

Хаос є щось споконвічне, але не споконвічне стосовно чогось – речей, світу, структурам суб'єкта; скоріше, він – та "матерія буття", та нескінченна щільність, з якої народжується думка. Таким чином, Хаос не є безладдя, не є відсутність структури, не є порожнє ніщо – Хаос байдужний до всяких опозицій. Це не порожнеча, а надлишок, кипіння розходжень, нескінченних інтенсивностей, що зникають у момент свого виникнення. Це те немислиме в думці, та її межа, з якої вона виникає і до якої вона прагне, те, без чого неможливо уловити живе існування думки.

Але як можлива думка, якщо "розпався зв'язок часів", якщо те, що прийнято називати історією філософії, на очах розсипається на дискретні тексти, що хаотично випливають з порожнечі – поза логікою, поза змістом, поза послідовністю, що наповзають один на одного як кричуще розірвані і такі, що не бажають збиратися ні в яку подобу єдності. Тексти, що неможливо читати, оскільки разом з послідовністю втрачений значеннєвий код їхньої мови і тому їх легше написати заново, ніж прочитати. При цьому ми виявляємося в ситуації паралічу власної думки, оскільки неначе потрапляємо в часовий вакуум без всяких "до" і "після", та до того ж ще без можливості говорити – адже в нас немає іншої мови, крім мови, що історично склалася.

Яким чином можлива думка в ситуації, коли історія зруйнована як актуальна форма мислення? Серйозність цього питання усвідомлюється тією мірою, якою ми усвідомлюємо нашу звичку до історії. Справді , європеєць, читаючи філософський текст, починає нервувати, якщо не може розмістити його на часовій осі і продемонструвати тим самим, з яких думок він послідовно випливає і яким думкам передує.

Сучасна думка колажна, вона накладає один на одного шматки реальності, що напирають, речі (тексти), що встали дибки. Ці міркування Фуко цілком відповідають загальній настанові постструктуралізму, який переорієнтовується з творчості, що і змінює поняття суб'єкта (автора) на цитування, колаж, гру. Але колаж – це не довільна мішанина текстів, цитат, тіл, фарб, форм. Це композиція, підлегла динаміці розходження і повторення, що розсікає Хаос єдино можливою лінією, що складається в образ думки.

Безперечно, це не просто мовний орнамент, що служить для прикраси і роз'яснення. Це не щось над-

лишкове, це, скоріше, стиль руху, спосіб втримати думку в стані становлення. Образ тут – це не образ предмета або речі, це, скоріше, її безобразне. Парадокс переходів і розпадів оголює образ думки, руйнуючи образи речей, тобто поле сприйняття, до якого ми підключені, котре дозволяє скласти думку про що б то не було ще до зустрічі з ним. Образ речі – це завжди "ніжність суміжності і подібності", суб'єктна структура, перенесена на річ, що створює однорідний простір занадто людського розташування, довільного наділення речей кольором, формою, зв'язками та змістом. Образ думки – це стрімке ковзання по поверхні речей уже не людських, що розпадаються і розривають простір, це стиль, якому ми належимо (а не який належить нам). Образ думки виключає довільні зчеплення – це недозволена розкіш. Тут ми маємо справу зі сполученням різнорідного; причому, різнорідність настільки всеосяжна, що неможливо знайти усередині неї жодної подібності.

Археологічний аналіз, як можна припустити, і був для Фуко, крім іншого, а, може бути, і насамперед , способом "разототожнення", або, говорячи його мовою, "відкріплення" від усяких "тимчасових" форм думки, інструментом "критичної роботи думки над самою собою". У цьому Фуко і бачив основну задачу і зміст філософствування.

Археологія призначена для описування різних просторів незгоди. Тому тут має місце зовсім інше ставлення до суперечностей, ніж в концепції діалектики, що тлумачить їх як форми розвитку тощо. Тобто неузгодженості існують на різних рівнях, в різних сферах. Більше того, виявляючи суперечності, неузгодженості, археологія не намагається з'ясувати глибинні витоки, способи їх розв'язання, спонукальні сили тощо. Отже, археологія відмовляється розглядати суперечності як загальну функцію, що діє на всіх рівнях розвитку якогось явища. Вона нагадує систему класифікації, запропоновану К. Ліннеєм. Маємо справу з різними дискурсивними утвореннями. Причому таке утворення зовсім не означає, що це якийсь ідеальний текст, протяжний та гладенький, що проявляється шляхом розгортання різних суперечностей, які зрештою знаходять своє розв'язання в певному синтезі. Отже, археологічний аналіз знімає примат суперечностей, як основну форму розвитку, як певну стихію Логосу, хоча при цьому намагається зберегти дискурс з усіма його неузгодженостями, провалами, конфліктами і кострубатостями.

Методологія Фуко спрямована проти загальностей універсального типу, коли намагаються віднайти дух або науку даної епохи. Він принципово стоїть на тому, що такої цілісності не існує. "Археологія – порівняльний аналіз, призначений не для того, щоб редукувати розмаїття дискурсів і відображати єдність, що повинна їх підсумовувати, а для того, щоб розділити їх розмаїття на окремі фігури. Наслідком археологічного порівняння є не об'єднання, а розрізнення" [9].

Археологія в першу чергу прагне віднайти специфіку розрізнених дискурсивних утворень, встановити гру аналогій і розрізнень такими, якими вони постають перед нами на рівні правил їх утворення. Вона також розкриває зв'язки між дискурсивними утвореннями і недискурсивними сферами (установи, політичні події, економічні процеси тощо). Навіть розглядаючи єдність фактів висловлювання, археологія не намагається з'ясувати, чим воно зумовлене, не намагається віднайти первинний смисл, вона прагне визначити, як закони утворення, з яких з'являється ця єдність і які характеризують реальність, до якої вона належить, можуть бути пов'язані з недискурсивними системами – "вона таким чином, прагне визначити специфічні форми артикуляції" [10].

Для археології способи вираження, відображення, символізації – це лише окремі явища із загального масиву матеріалу, що дозволяють знаходити формальні аналогії або певний перенос смислу. Тому причинні зв'язки можуть бути визначені лише на рівні контексту, або згідно з ситуацією, після того, як буде визначена реальність, де вони проявляються. Отже, визначальна точка для археологічного аналізу – це те поле відношень (що характеризує дискурсивне утворення), де можуть бути помічені, локалізовані і визначені символізації і форми впливу і взаємодії. Археологія намагається розкрити сферу існування і функціонування дискурсивної практики. Археологічний аналіз намагається розкрити всю царину установ, економічних інтересів, соціальних стосунків, з якими може бути пов'язане дискурсивне утворення. Те, чим він займається, це фіксація певного своєрідного рівня, на якому історія та культура можуть породити певні форми дискурсу, які самі по собі мають власний тип історизму, і які пов'язані з усією сукупністю різних інших типів історизму.

Зрештою маємо ситуацію, коли послідовності, хронологія, мов би не присутні в археологічному аналізі. Точніше, час використовується тут лише для того, щоб зафіксувати початок і кінець певних позитивностей, а не еволюцію, розвиток, послідовність їхнього розгортання в часі. "Дискурс відсторонюється від закону становлення і здійснюється в певній позачасовості..." [11]. Однак Фуко робить застереження, що це не означає, що археологія намагається розглядати те, що дано як послідовність, у вигляді чогось такого, де така послідовність відсутня. Йдеться лише про те, що вона виступає проти тенденції бачити скрізь одні лише послідовності, еволюцію, розвиток. Також вона виступає проти того, щоб визначити лише один вид послідовності. Її позиція протилежна; археологічний аналіз дозволяє виявити декілька послідовностей, які накладаються одна на одну в контексті якогось дискурсу. Археологія тут протиставляє себе двом моделям пізнання: лінеарній моделі мови і письма, в якій усі події ідуть одна за одною, не припускаючи їх перетину або накладання, і другої моделі – моделі потоку свідомості, де теж маємо певну послідовність, принаймні стосовно майбутнього і минулого. Звідси корінна відмінність між моделлю, що використовує археологія, і моделями, що використовують лінеарність мови або потік свідомості. Дискурс, що формується на рівні позитивності, це не свідомість, і не сукупність висловлювань, і не якийсь суб'єкт, що використовує мову чи свідомість, дискурс – це практика, що має власні форми зчеплення і власні форми послідовності. Тому археологія більш схильна, ніж історія ідей, до того, щоб говорити про розриви, зрушення, зсуви, зазори, зовсім нових формах позитивностей і раптових перерозподілах. Звідси й випливає та тенденція археології, що вона прагне зруйнувати ті зв'язки, які так довго і дбайливо будували історики. Вона множить розрізнення, порушує встановлені кордони, намагається ускладнити переходи від одного феномену до іншого.

Однак це не означає, що археологія прагне за будь-яку ціну знаходити лише розрізнення, розриви тощо. Йдеться лише про те, що вона намагається розглянути виявлені розбіжності належним чином, розплутуючи їх переплетіння, дослідити, яким чином вони втягують один одного в гру, як вони взаємозумовлюють один одного. Тобто археологія відмовляється скорочувати кількість розбіжностей на догоду встановленій системі зв'язку і послідовності ідей. Для прихильників історії ідей наявність розбіжності означає якусь помилку або хитру пастку, і вони намагаються будь-що усунути її. Археологія ж, навпаки, прагне зробити неузгоджене, кострубате об'єк-

том свого аналізу. Вона прагне не стільки шукати внутрішній імпульс трансформації, не стільки досліджувати причини, скільки визначити систему трансформацій, що утворюють "зміну". Звичайно, для тих, хто звик мислити старими категоріями, і хто уявляє собі історію як "рух", "розвиток", "еволюцію", для них археологія являє собою приклад заперечення історії і помилкового ствердження про перервність як основну ознаку дійсності.

Отже, завдання археології полягає не в тому, щоб відкидати безперервність, послідовності, розвиток тощо, а в тому, щоб прагнути зрозуміти, як можуть існувати такі довгі послідовності, як стає можливим їхнє відхилення, або відступ чи повторення. Тобто безперервність і послідовність ставлять не менше проблем, ніж розриви. Суттєва відмінність археології від позиції історицистів полягає тут в тому, що вона виходить з передумов, що тотожність і послідовність не є тими явищами, які обов'язково треба знайти в кінцевому пункті аналізу. Останні просто фігурують поряд з іншими, не маючи перед ними жодної переваги. Тому ті, хто вважає, що археологія зводиться лише до аналізу перервного, розривів і т. ін., не розуміють специфіку її підходу до аналізу дійсності. Археологія прагне показати, що безперервне утворюється на тих же умовах, що і розриви, зупинка руху, розсіювання тощо, і що воно на рівних (поруч з різними новаціями, відхиленнями і деформаціями) присутнє в дискурсивних практиках.

Таким чином, Фуко робить висновок, що поява й зникнення певних позитивностей не утворюють однорідного процесу, що здійснюється мовби згідно з вимогами універсального закону. Тому розрив – це не порушення закону, не аномалія, що ламає звичну послідовність, а банальна перервність, що завжди утворюється між двома різними позитивностями. І археологічний аналіз якраз і спрямований на встановлення розрізнень, аналогій, тотожностей, відношень доповняльності тощо. Тобто одночасність деяких трансформацій ще не означає, що їхній час спливає одномірно. "Щільність" часу цих процесів може бути різною. Тому навіть там, де події відбуваються в одному часовому відрізку, вони все ж не є синхронними. Те, що вони належать до однієї епохи(скажімо епохи класицизму), ще не означає, що ця епоха надає цим подіям якусь спільність чи однозначну форму дискурсу. Археологія руйнує цю позірну синхронність. Хоча, слід зазначити, що і сам "розрив" не є для неї чимось самодостатнім. Розрив – це просто назва для певних трансформацій, які ґрунтуються на спільних правилах утворення певного дискурсу.

1. *Автономова Н.С.* Мишель Фуко и его книга "Слова и вещи" / Мишель Фуко Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. – М., 1977. – С.488; 2. *Ильин И.П.* Постструктурализм; Деконструктивизм; Постмодернизм. – М., 1996. – 255с.; 3. *Ильин И.П.* Постмодернизм от истоков до конца столетия: Эволюция научного мифа. – М., 1998. – 255с.; 4. *Куцепал С.В.* Французька філософія другої половини XX століття: дискурс із префіксом "пост–": Монографія. – К., 2004. – 324с.; 5. *Ремарк Э.М.* Избранные произведения в 2 томах. Том 2. – Кишенею, 1979. – 736с.; 6. *Терещенко Н.А., Шатунова Т.М.* Постмодерн как ситуация философствования. – СПб., 2003. – 192с.; 7. *Фуко М.* Археологія знання / пер. с фр. В.Шовкун. – К., 2003. – С.69; 8. Там само. – С.73; 9. Там само. – С.159–160; 10. Там само. – С.162; 11. Там само. – С.165; 12. *Фуко М.* История безумия в класическую этоху: Пер. с фр. – СПб., 1997. – 576с.; 13. *Фуко М.* Історія сексуальності: пер. сфр. – Х., 1997. – 235с.; 14. *Фуко М.* Ницше, генеалогия, история // Философия эпохи постмодерна: Сборник переводов и рефератов – Минск, 1996. – С.74–97.

Надійшла до редколегії 27.02.06

С.А. Титаренко, канд. филос. наук, Ростовский государственный университет

ВЛИЯНИЕ ОБЩЕНИЯ БЕРДЯЕВА С ШЕСТОВЫМ И БУЛГАКОВЫМ НА ФОРМИРОВАНИЕ ЕГО МИФО-РЕЛИГИОЗНОЙ ПОЗИЦИИ

В статье рассмотрены идейные взаимоотношения Н. Бердяева с Л. Шестовым и С. Булгаковым. В динамике взаимодействия проанализирована специфика их мифологического дискурса.

The article deals with the Berdyaev's ideologic relations with Lev Shestov and Fr. Sergey Bulgakov. The specifics of their mythological discourse is analyzed in the dynamic of interaction.

Наследие Бердяева – уникальное явление, как уникальна подлинно оригинальная творческая мысль. Здесь особым образом выразились как индивидуально-личностные особенности, эволюция мысли, так и события личной судьбы автора, в том числе и жизненное общение с людьми. В работах двух самых известных биографов мыслителя – Э. Порре [1] и Д. Лаури [2] – обращено внимание на киевские контакты философа. Рассматривает влияние этих контактов на становление ранних взглядов мыслителя и А. Валлон [3]. Эти авторы обращают внимание на факты и их связь с идейным миром. Глубоко исследовал личные и идейные контакты Бердяева с Шестовым и Булгаковым в период их пребывания во Франции А. Аржаковский [4]. Тщательно проанализировал идейный конфликт между Булгаковым и Бердяевым в издательстве "Путь" отечественный исследователь Е. Голлербах [5]. Однако они раскрывают поставленную нами проблему лишь частично, что следует из заданных их темами задач. В прямо противоположном направлении развивается мысль канадского исследователя Д. Вернхама в его эссе о русских мыслителях Бердяеве и Шестове [6]. Автор исходит не из факта личных контактов, дискуссий и споров, а из общности увлечения наследием Достоевского и библейской тематикой, из чего выводится общность рассматриваемых ими тем. Глубоко вникая в специфику идейного наследия мыслителя, немецкий исследователь В. Дитрих посвящает два параграфа своего пятитомного исследования идейной перекличке Бердяева с Булгаковым и Шестовым [7]. Данные авторы тщательно анализируют тексты Бердяева, однако они весьма осторожно относятся к интерпретациям его мистико-религиозных установок и вытекающих отсюда глубинных постижений человеческого бытия. Поэтому они не пытаются именно здесь выявлять сходство и отличие его позиции с позициями общавшихся с ним мыслителей. Младший современник Бердяева С. Левицкий [8] и современный отечественный исследователь В. Визгин [9] прослеживают взаимосвязь идей Бердяева и Шестова в рамках принадлежности к особому дискурсу экзистенциализма. Однако собственно экзистенциалистским дискурсом эта связь не исчерпывается, что открывает горизонт для нашего исследования. Целью нашего исследования является выявление воздействий Шестова и Булгакова на формирование мифо-религиозной позиции Бердяева.

Знакомство с Шестовым переросло в их как личностно-психологическую, так и интеллектуальную дружбу. Французский исследователь Аржаковский тонко подмечает, что она носила грозовой характер [10]. В современной психологии выявлено, что наиболее успешным методом знакомства является достижение состояния

© С.А. Титаренко, 2006

удивления человека и возмущения нестандартным поведением в отношении него. Тогда восприятие обидчика закрепляется на подсознательном уровне, и затронутый человек стремится к повторным контактам, ощущая потребность во враждебной компенсации своей прежней негативной эмоции. Возникает дружба–вражда. Это стихийно произошло у Бердяева с Шестовым. Шестов так описал их первую: "В эти годы, выпивши немного, я становился задирой. Мои друзья знали эту слабость и всегда находили способ меня подпоить. В этот вечер Бердяев сидел рядом со мной. Я дразнил его невероятно, вызывая взрывы общего хохота. Но когда мой хмель прошёл, я сообразил, что Бердяев, вероятно, обижен. Я извинился перед ним и попросил выпить на брудершафт. Кроме того, я просил его для доказательства, что он простил, зайти ко мне на следующий день. Он пришёл. Так началась наша дружба. Никогда мы не были согласны. Мы всегда сражались, кричали …" [11]. Данное общение состоялось потому, что совпала изначальная настроенность философов. В это время Бердяев увлекается Ибсеном и Ницше, выискивая у них обоснование личностного активизма. Обостряется его интерес к Достоевскому, к его критике самодостаточности разума. В лице своего нового собеседника Шестова он находит более продвинутого в данном направлении мыслителя. Шестов ставит проблему трагизма личного существования, не желающего подчиняться власти общего. Бердяев видит в Шестове человека, пришедшего к духовной постановке проблемы трагедии как разрыва личного и универсального, и солидаризуется с ним в этом. Однако, и здесь возникает их первое разногласие, Бердяев начинает активный поиск выхода из этого состояния, Шестов же предлагает углубиться в него. Полемизируя с Шестовым, Бердяев настаивает, что поиск выхода не снижает остроты трагичности. В этом проявляются ницшеанские элементы мировоззрения философа свободы, настаивавшего на проявлении воли человека в ситуации трагизма его существования. Выход, вскоре найденный Бердяевым, почерпнут у Хомякова и Козлова в идее о познании не отвлечённым разумом, а целостным духом, в который, помимо разума, входит вся совокупность духовно-душевных сил. Это познание, по Бердяеву, осуществляется "большим разумом". Сам термин "большой разум" заимствуется у Ницше, который обозначает там разум, охваченный природными побуждениями человека. Бердяев же имеет в виду не только и не столько это, сколько единство разумного и психоэмоционального компонентов, позволяющих в духовном опыте вникнуть в духовную сущность мира и преодолеть свой разрыв с ней. И здесь возникает новая точка конфликта этих двух мыслителей. Бердяев отстаивает сверхрационализм, Шестов – иррационализм. В своей критической рецензии "Похвала глупости" на книгу Бердяева "С точки зрения вечности" Шестов упрекает своего прежнего партнёра в непоследовательности. С одной стороны, тот отрицает разум в его абсолютных притязаниях, с другой – возвращается к нему. Хотя оба мыслителя остаются на своих позициях, Бердяев в этот период, не без влияния друга, критично относится к научному знанию, считая, что разум, лежащий в его основе, подчиняет человека власти общего, что знание носит принудительный характер и этим отличается от свободной веры.

Эволюция обоих мыслителей в сторону религии порождает ряд новых столкновений. Бердяев утверждает динамику в развитии Божества, Шестов же настаивает на статике. Отсюда возникает их центральное разногласие, метко охарактеризованное Бердяевым как конфликт Ветхого и Нового Заветов. Оба мыслителя пытаются деонтологизировать сущность Бога и достичь тем самым обоснования возможности личной причастности. Однако Шестов стремится достичь близости Богу в самом его существе, Бердяев же в его явленности человеку, открытости ему. Поэтому столь значима для Бердяева фигура Иисуса Христа, не значимая для Шестова. Отсюда и бердяевский упрёк Шестову в иудаизме, не познавшем искупительной жертвы и шестовский ответый упрёк в антропологизации религиозной проблематики, смещении акцентов с Бога на человека.

Но всё же центральным пунктом столкновений, их общности и отличия оказалась проблема значимости разума. Столкнувшись в своих подходах в дорелигиозный период, они уточняют свои разногласия и общность, используя новые аргументы. Шестов полагает, что грех произошел от вкушения человеком плодов от древа познания добра и зла. Разум и есть грех, и, отказавшись от разума во имя веры, человек вкушает с другого дерева, заповеданного человеку Богом в качестве истинного источника питания, древа жизни. Бердяев же считает грехопадение результатом неверного волевого акта, в силу которого человек неадекватно подлинной сути своей реальности избрал направление своей свободы, и, вместо единения и освобождения, начал продуцировать разделение и вражду. Последствием данной ситуации стало появление разума. Однако данное событие было неизбежным в силу внутренней диалектики событий свободы. Поэтому прохождение через разум – необходимый путь к новому состоянию. Бердяев упрекает Шестова в том, что он не допускает возможности разнокачественного состояния разума, того, что разум может вести к сверхразумности, к духовности. Шестов же, напротив, настаивает на том, что духовность и есть падший разум. Это разногласие вместе с тем не помешало этим мыслителям в заграничный период объединиться в критике рационалистической онтологии томизма. Пытаясь найти контакт, философы осознавали, что их противоречия отчасти возникали не из различия их подходов, а из различия используемых ими терминов. Поэтому Бердяев стремился установить терминологический контакт, переопределив свою позицию не просто как философию свободного духа, но как экзистенциализм. Это произошло в период между 33–34 гг., когда Шестов завершал свою книгу "Кьеркегор и экзистенциальная философия", отчётливо причисляя себя к экзистенциалистам. Солидаризируясь с Шестовым в критике разума, Бердяев в книге "Я и мир объектов…" критикует представителей современного экзистенциального направления Хайдеггера и Ясперса за то, что, следуя академической традиции, они мыслят в понятиях, пригодных лишь для мира объектов, а не в фантазии, символе и мифе, отражающих внутреннее существование, как должна подлинно философствовать экзистенциальная традиция [12]. Любопытно, что именно Шестов натолкнул Бердяева на эту мысль. Лев Исаакович под влиянием Гуссерля понял, что опыт Хайдеггера есть попытка осмысления опыта Кьеркегора понятиями гуссерлевской феноменологии. Вместе с тем, несмотря на то, что данное методологическое углубление было сделано под непосредственным влиянием Шестова, это не спасло Бердяева от критики с его стороны. Шестов почувствовал отличие экзистенциальной ориентации Бердяева от классического варианта экзистенциализма, выдвинутого Кьеркегором. Кьеркегор исходил из чистого существования, Бердяев же – из гнозиса. Гнозис Бердяева, по его мнению, содержит рационалистический компонент, заимствованный в немецком идеализме. В свою очередь, Бердяев упрекает Шестова в том, что он ведёт

борьбу с разумом рациональными средствами, что тот рационалист. И всё–таки в их позициях было много общего. И это общее, если попытаться высветить онтологическую перспективу в их неонтологичной философии, заключалось в оценке разума как зла, произошедшего от человеческой свободы. Можно даже утверждать, что разум у Шестова был онтологично менее зол. Ведь древо познания добра и зла сотворил Бог. Для Бердяева же разум есть продукт свободы, которую он осознавал хотя и как неонтологическое, но как самостоятельное внебожественное начало. И в том и другом случае призывалось к переходу от разума в некое новое состояние. И это состояние было обоими найдено в мифе. Поэтому их общение можно охарактеризовать в согласии с А. Аржаковским, как общность мифо-логического способа философствования. Однако эта мифологичность задавала антиномичность их отношения к Богу. Ощущая человеческую чуждость осознаваемому благодаря древу познания творению, Шестов неизбежно переносил эту чуждость на Творца, реализовавшего себя в этом творении. Вместе с тем Бердяев в поиске близости Творца творению ощущал чуждость ему в дотварном состоянии в качестве самодостаточного Абсолюта. Шестов стремился возвысить творца, принижая его творение, а Бердяев – возвышая творение, принижал Творца с тем, чтобы сделать их соотносимыми и взаимозависимыми. Эта взаимопротиворечивость порождала взаимодополнимость данных мыслителей.

Но их общение не было самодостаточным, был не диалог, а разговор троих. В их кругу был мыслитель, воззрения которого позволяли осуществлять соотносимость данных крайностей. Речь идёт о Булгакове. Он попытался путём выявления особого посредствующего между Богом и человеком элемента – Софии – установить прямо пропорциональное отношение между величием Бога и значимостью человека. Хотя однозначно говорить о логическом единстве их круга общения, значит, схематизировать живой процесс, который богаче любых интерпретативных моделей.

Значимость диалога между Бердяевым и Булгаковым обоими мыслителями воспринималась по-разному. Если Булгаков считал себя другом Бердяева и Шестова до конца жизни, то Бердяев после их конфликта в московском "Пути" полагал полезным для себя держаться от Булгакова на определённой дистанции. И вместе с тем даже после этого разрыва дружеского сотрудничества они продолжают видеться, общаться, спорить и находить общие точки соприкосновения, что приводит к взаимовлиянию идейных миров друг друга. В то время как Бердяев под воздействием конфликта осознаёт, что, несмотря на внешнюю идейную близость, их психология и жизненный опыт отличны, Булгаков в 1933 году пишет Бердяеву, что их духовные миры подобны двум параллельным линиям, не пересекающимся в эвклидовом пространстве, но соединяющимся за его пределами. Вместе с тем и Бердяев относил своего оппонента ко второму магистральному направлению русской философии – космизму, которое дополнительно его направлению – антропологизму. Как полагает Бердяев, причиной конфликта было неприятие Булгаковым уникальности чужого духовного опыта, стремление привести всех к единой духовной основе. Источником данной настроенности, по его мнению, было воспитание в семье священников, которое сформировало данный психологический тип. Булгаков в своих письмах единомышленникам свидетельствует о том, что он стремился заботиться о правильности духовной настроенности оппонента, а в своём письме Бердяеву после очередного конфликта в "Братстве святой Софии" извиняется перед ним за "пастырскую заботу о нём" [13]. Бердяев жаждал в их общении духовного сотрудничества, Булгаков же стремился осуществлять роль духовного наставничества, что было неприемлемо для первого в силу сложившихся психологических особенностей.

Знакомство Бердяева с Булгаковым происходит в Киеве в период одного из его отпусков из ссылки. Мыслителей сближает общность перехода от марксизма к идеализму. С этого периода на целых 8 лет пути духовной эволюции Бердяева и Булгакова совпадают, с некоторым опережением по времени у Булгакова. О близости их союза говорит закрепившаяся в то время за ними кличка "Булдяев и Бергаков". Оба обращаются к христианской религии, но, не довольствуясь её современным состоянием, пытаются внести новации. Эти новации идут из желания совместить традиционное христианство с запросами современности. Их прежний киевский собеседник и московский партнёр по издательству "Путь", не вошедший в круг их близкого общения вследствие своего разномыслия, Е. Трубецкой в своей книге о Соловьёве наиболее чётко высветил ортодоксальную позицию – Божественное несводимо к земному, трансцендентно ему. Новаторов не устраивает религия трансцендентного, так как жизнь, по их мнению, требует имманентной причастности. Поэтому они занимаются богоискательством.

Булгаков, не без влияния своего московского друга Флоренского и под явным обаянием исихазма, а так же следуя учению Соловьёва, находит новую духовную реальность – Софию, позволяющую осуществить синтез трансцендентного и имманентного. Бердяев же, получив в период пребывания в Петербурге некоторую закваску от религии Мережковского, воспринимает всё в эротических тонах. Для него София – женское начало, а значит пассивное. Сам же он ориентирован на мужское, активное. Поэтому синтез он ищет в человеке, его нетленном образе. Он выявляет две Софии – Софию как идеальную душу мира, которая восприемлет воздействие Бога, Логоса, и реальную душу мира как Природу, которая восприемлет человеческую активность. Софиологов он начинает предостерегать от смешения, которое, по его мнению, произошло у Соловьёва, Софии небесной и Софии земной, вследствие чего космическим энергиям может быть отведена власть над людьми. Так он дистанцирует свой антропоцентрический подход от софиоцентричности. Поскольку София – Душа мира, сотворённая Творцом, то для того чтобы обосновать независимость человека от этого начала, он вводит новый элемент в природу человека – дотварное небытие или свободу. Булгаков обличает данное нововведение в люциферианстве. В свою очередь, Бердяев заявляет об отсутствии свободы у Булгакова. Действительно, свобода у Булгакова должна полагаться в Софии. Но если так, то возникает проблема относительно возникновения зла. Если зло есть последствие свободы, а свобода божественна по своему происхождению, то и зло божественно, богоданно. Но с данным следствием из исключительной богоданности свободы не может согласиться Бердяев. Кардинально разделяют мыслителей и разные характеристики творчества. Если для Бердяева творчество есть проявление свободы, активности человека, а значит, в нём есть элемент из ничто, то для Булгакова образцы и идеалы творения предзаданы в Небесной Софии и человек лишь обязан воплощать их в мире. Эти разногласия привели их к отдалению друг от друга в период конфликта в московском издательстве "Путь". Но в их способе мышления было много общего. Это общее заключалось в общности мифологического мышления и

воспроизводимых ими мифах. Действительно, миф о Софии воспроизводился обоими мыслителями, только интерпретировался по-разному.

В зарубежный период судьба вновь сводит двух мыслителей в "Братстве святой Софии". И здесь Бердяев жаждет встретить дух идейного сотрудничества и расстаётся с кругом по причине протеста против политики духовного единомыслия, проводившейся при непосредственном участии Булгакова. Однако на этом их контакты не прекращаются. Бердяев активно вовлекает своего друга в интерконфессиональные христианские собрания, где они представляют русскую мысль. Параллельно проходит деятельность заседаний лиги Христианской культуры, возглавляемой Бердяевым, и богословского семинара, организованного Булгаковым. Они имеют один и тот же круг единомышленников и последователей, стремящихся синтезировать их взгляды. И вместе с тем у них возникает конфликт дискурсов. Булгаков упрекает Бердяева в том, что, говоря о Боге, он вторгается в область богословия, где используемые методы философского дискурса неприемлемы. Бердяев же в ответ, наоборот, подчеркивает элементы философского дискурса в богословии оппонента, отстаивая плодотворность философского обсуждения богословских вопросов. В данном конфликте дискурсов проявился конфликт мировоззрений. Оба мыслителя отталкиваются от соловьёвских определений философии как человеческого поиска истины и богословия как осмысления наития от Бога. Бердяев полагал, что решающую роль в познании духовных проблем играет человек, Булгаков же отводил решающую роль Богу. Однако познание и того и другого базировалось на признаваемом ими духовном наитии, что и сближало их дискурсы, разногласия возникали лишь в его оценках. В 30–е годы оба мыслителя в своём мировоззрении переходят к пневматологии, что окончательно сближает их дискурс. С одной стороны, Булгаков начинает интерпретировать Софию как Дух, а духовное начало видеть центральным в человеке, тем самым приближаясь к бердяевскому подходу, с другой стороны, Бердяев всё большее внимание концентрирует на вхождении божественной энергии в мир, демонстрируя софиологическую направленность понимания. Оба мыслителя классифицируют свою религиозную позицию как панентеизм, то есть нахождение мира в Боге, пронизанность его божественной энергией. Возникшие в этот период нападки на софиологию Булгакова со стороны Православных иерархов вызывают гневную отповедь Бердяева, хотя он и тогда не забывает своих разногласий с ним по поводу концепции своей первородной свободы. Вместе с тем и Булгаков относится к этой идее толерантнее. Говоря в целом об этом духовном сотрудничестве, нужно сказать, что мыслители получали друг от друга побуждающие толчки, базирующиеся на близком мифологическом опыте, и оттачивали свою идейную позицию в полемике друг с другом.

Сравнивая их общение между собой с общением с Шестовым, нужно отметить, что в идейном плане здесь было больше общего, поскольку, помимо общности мифологического мировосприятия, оба осмысливали его с позиций сверхрационализма. Однако психологически они были менее совместимы, поскольку Булгаков в своём общении стремился главенствовать над другими, навязывать свою точку зрения, Бердяев же никогда и никому не любил подчиняться и слышал только себя, воспринимая другого только через призму своих проблем и запросов. Несмотря на разномыслие, благодаря общности судеб, на длительное время сведших мыслителей вместе, близости ритмов духовных поисков и вниманию к философскому развитию друг друга, этот круг сформировал некоторое общее течение – русский мифо-религиозный экзистенциализм.

1. *Porret Eugene.* Berdiaeff. Prophete des temps nouveauv. Neuchatel–Paris 1951. – 180p.; 2. *Lowrie Donald A.* Rebellious prophet: A Life of Nicolai Berdyaev. New York: Harper & Brothers 1960. – 310 p.; 3. *Vallon M.A.* An apostle of freedom: Life and teachings of Nicolas Berdyaev. New York: Philosophical Library 1960. – 370 p.; 4. *Аржаковский А.А.* Журнал "Путь" (1925–1940). – К., 2000. – 656с.; 5. *Голлербах Е.А.* К незримому граду: Религиозно-философская группа "Путь" (1910–1919) в поисках новой русской идентичности. – СПб., 2000. – 560 с.; 6. *Wernham J.C.* Two Russian thinkers: An essay in Berdyaev and Shestov. Toronto: Univ. of Toronto Press 1968. – 118 p.; 7. *Dietrich W.* Provokation der Person: Nikolai Berdjajew in den Impulsen seines Denkens. Berlin/Gelnhausen: Burckhardthaus–Verlag 1975. Contents: vol.1. Nikolai Berdjajew, Leben und Werk – vol.2. Nikolai Berdjajew, Partner des Denkens I. – vol.3. Nikolai Berdjajew, Partner des Denkens II. Dietrich, W. Nikolai Berdjajew, Anmerkungen und Exkurse. Berlin: Burckhardthaus–Verlag 1979; 8. *Левицкий С.А.* Экзистенциальный диалог; Н.Бердяев и Л. Шестов // Новый журнал. – Нью–Йорк, 1964. Кн.75. – С.218–227; 9. *Визгин В.П.* Бердяев и Шестов: спор об экзистенциальной философии // Историко-философский ежегодник–2001. – М., 2003. – С.303–324; 10. *Arjakovsky A.* Leon Chestow et Nicolas Berdiaev, une amitié orageuse // Cahiers de l'émigration russe. 3. Paris: Institut d'études slaves 1996. – P.141–153; 11. Николай Бердяев и Лев Шестов. Переписка и воспоминания. Публ. Натальи Барановой–Шестовой // Континент. – №30 (1981г., IV). – С.293–313; 12. *Бердяев Н.А.* Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения // Бердяев Н.А. Философия свободного духа. – М., 1994. – С.230–317 ; 13. Братство Святой Софии: материалы и документы 1923–1939. – М.; Париж: YMCA – Press 2000. – 336 с.

Надійшла до редколегії 12.05.06

Т.В. Труш, асп.

ОСОБИСТІСТЬ ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ ФІЛОСОФСЬКОЇ РЕФЛЕКСІЇ ЗАХІДНОГО ТА СХІДНОГО ХРИСТИЯНСТВА

У статті йде мова про проблему становлення особистості в Західному та Східному християнстві.

The article is devoted about the problem standing the person in the West and the East christianity.

Відомо, що грецька патристична традиція залишається для православних важливим світоглядним орієнтиром. Особливо в царині богослужіння й аскетики, забарвлена візантійським впливом, утримується цивілізаційна спільність православного Сходу. Останній зберігає певні узвичаєння і розумові навички, які на Заході або від початку не були відомі, або загубилися, або з часом стали забутими й витісненими, як вважають деякі дослідники. Та в цій статті не буде йти мова про контрасти, що впадають у вічі. Адже у відмінностях хотілося б продовжувати розпізнавати схожість. Спробуємо показати, що Захід та Схід хвилює одна й та ж проблема – проблема становлення людини як особистості при різних спробах обґрунтування онтології особистості: на Заході – через Христа та Трійцю, тобто через єдність Лиць і факту творення, на Сході – через Божественну сутність та Її енергійні прояви. Проте, не зважаючи на різницю у способах вирішення питання, обидві сторони схиляються до того ж самого; по-перше: *творення* – це спосіб Особистісного прояву Бога; по-друге: *творчість* спосіб особистісного становлення людини. Духовні пошуки як Заходу так і Сходу дають нам матеріал для створення розширеної та узагальненої, онтологічно відкритої антропології: мета–антропології. Ідея такого

© Т.В. Труш, 2006

антропологічного підходу виникала не раз. Вперше про нього заговорив Макс Шеллер у своїй праці "Філософське світоспоглядання", де пропонує термін "мета–антропології", яка б спиралась на особистісне і діалогічне бачення людини в християнстві.

За переконанням сучасного грецького філософа і православного богослова Христоса Яннараса, цивілізація Заходу сьогодні знаходиться в стані кризи. Її витоки йдуть з доби розділення Церкви, коли Західний світ обрав свій власний духовний шлях. Вихід з такого стану, на думку філософа, може полягати у засвоєнні західною цивілізацією того бачення світу і людини, яке склалося на православному Сході, і в основі якого знаходяться дві фундаментальні категорії: "Особистість" та "ерос".

В своїй праці "Особистість і ерос" Христос Яннарас йде від двох натхнень: по перше, – від екзистенціалізму та гайдеггерівської феноменології, а по друге – від патристики. При цьому він виявляє паралелі між позицією Отців східної Церкви та критикою західної метафізики у Гайдеггера. Яннарас намагається синтезувати грецьку патристичну традицію (включаючи Григорія Паламу) з сучасною феноменологічною думкою, при цьому він створює релігійно-філософську концепцію, яку можна назвати персоналістичною, що продовжує традицію розрізнення особистості та індивідуальності у Бердяєва, Бубера, Кассірера, Лосєва та інших мислителів. Яннарас зумів інтегрувати в свою концепцію дві пари ключових для східно-православної думки опозицій: природа–особистість та сутність–енергії, що можна вважати спробою неопатристичного синтезу. Та перед усім виникає питання про доцільність використання спадщини Гайдеггера в богослов'ї; по-друге, хотілося б звернути увагу на не зовсім коректне тлумачення Христосом Яннарасом західної християнсько-богословської традиції. Адже навіть саме богослів'я – теоретичний, концептуалізований дискурс, повністю, або в значній мірі альтернативний по відношенню до філософського дискурсу, бо він володіє іншою організацією, "граматикою", яка включає цілу низку правил, понять та положень, чужих у філософському дискурсі.

Великий пізньовізантійський богослов Григорій Палама орієнтує поняття Божественних "енергій" саме на містичний досвід. Згідно з його вченням, абсолютно трансцендентна і незбагненна Сутність Бога випромінює передавані Енергії; "при цьому дається зрозуміти, що розрізнення між Сутністю та Енергіями, що пізнавально необхідне для нашої думки про Бога, втрачає силу в єдності й "простоті" Буття Бога, – адже у Своїх Енергіях Бог постає непримешеним. (Православ'я прийняло це вчення, більше того, піднесло його до рівня догмата; в усьому світі православні святкують цю догматизацію в другу неділю Великого Посту)" [1]. Дуже важливо зрозуміти саме цей момент, цю вихідну крапку богослів'я св. Григорія Палами – цю антиномію між пізнаним та непізнаним в Бозі. Це антиномія між двома богословськими шляхами, встановленими св. Діонісієм Ареопагітом: шлях ствердження (*катафатичний*) та шлях заперечень (*апофатичний*). Можна пізнавати Бога через ствердження, відносячи до Нього ті досконалості, які ми бачимо в тварному світі: благодать, мудрість, життя, любов, буття. А можна пізнавати Бога негативно, через заперечення всього, що має відношення до царини буття, якщо притримуватися точки зору начебто Бог вищий за буття, вищий за все, що може бути пізнане. За вченням Палами, який залишається вірним з цього приводу думці Ареопагіта, протилежність між цими двома шляхами не може бути вирішена ніяким узгодженням. Цікаво порівняти цю позицію Палами (і взагалі всю традицію Діонісія на Сході) з позицією інших мислителів богословів, особливо західних, які також, в більшій або меншій мірі є послідовниками думки Ареопагіта. Так, наприклад, за вченням Фоми Аквінського, антиномії двох богословських шляхів взагалі не існує. Катафатика та апофатика повинні бути узгодженими, або зведені до одного шляху – катафатичного шляху позитивного богослів'я, а шлях заперечення є лише доповненням до шляху ствердження, для показу, що всі ствердження, які відносяться до божественної природи, повинні розумітися в деякому більш піднесеному сенсі (modo sublimiori). На думку Кузанця, "этого великого мистического диалектика, чьё мышление в большой степени отмечено печатью традиций Дионисия (что, впрочем, следует сказать и вообще обо всей немецкой мистической школе), антиномия двух богословских путей сохраняет все свое значение: они для человеческого ума непримиримы, но их противоречие разрешается в Боге, Который есть согласие противоположностей – "coincidentia oppositorum", Природа, в которой сходятся противоположные утверждения, как сходятся в бесконечности две параллельные линии" [2]. До речі, Христос Яннарас у своїй праці навіть не згадує про Аквіната та Кузанця.

За вченням Григорія Палами, який тільки стверджує основну думку Діонісія, антиномія між апофатикою та катафатикою має свою реальну основу в Божестві. Антиномія поміж двома шляхами розкриває перед нашим розумом таємниче розрізнення в *самому бутті Бога:* це розрізнення між його сутністю та його діями, або божественними енергіями. Але тут обов'язково хотілося б ще раз наголосити, що енергії – це "излияние" природи Самого Бога – це модус буття, через який Бог існує не тільки в своїй сутності, а й поза нею. Він порівнює сутність з сонячним диском, а енергію з променями; він порівнює Бога з людським розумом, який здатний сприймати різні предмети, але сам розум, за своєю суттю, в інші субстанції не переходить. І дійсно, коли Палама говорить про енергії, він іноді енергії називає Божеством "нижчим" по відношенню до "вищого Божества", але він уточнює, що це зовсім не означає, що Бог применшується в божественних "исхождения". В цьому і є його відрізнення від платоніків, хоча і є схожість у термінології. У Палами сутність визнається вищою по відношенню до енергій у тому сенсі, коли ми, наприклад, говоримо про Отця як про Першого по відношенню до Сина та Св. Духа. По-друге, тут у Палами розрізнення не є розділення; воно не розділяє Бога на Пізнаного або Непізнаного, бо Бог повністю відкриває Себе в Своїх енергіях і при цьому залишається абсолютно непізнаним в Своїй сутності. Саме для того, щоб показати цю діалектику пізнаваності та непізнаності Бога, Палама вдається до даної термінології. Адже розрізнення в Бозі між сутністю і тим, що не є сутністю, знадобилось Паламі саме тому, щоб показати, що Бог Своєю сутністю необмежений. "Дійсно, якщо Бог у сутності залишається непізнаваним, то Він відкривається віруючій людині у вигляді енергії любові через Бога–Сина Святим Духом. Така потрійна енергія єдина і різноманітна у своїх проявах" [3]. "Имя Божие и есть наивысшая конкретность, выражающая активную встречу двух энергий, божественной и человеч[еской]. Истинная молитва, состоящая в призывании имени Иисуса и есть то, что совмещает глубочайшую и наиболее интенсивную активность устремления человека к Богу, и в то же время её единственную цель – сделать человека сосудом имени, т.е., Божественных энергий, так, чтобы человек, оставаясь тварью, ничего в себе не имел, кроме Бож[ественных] энергий…Значит имя Божие есть та энергия сущности Божией, которая даётся человеку в

функции активно-жизненного преображения его тварного существа" [4]. Коли Палама говорить про Бога, він завжди має на увазі Пресвяту Трійцю. "Поэтому, если он определяет энергии словом "божества" (во множественном числе), то именно постольку, поскольку они свойственны Единосущным Лицам, как их жизнь, сила, мудрость, святость, общие Отцу, Сыну и Святому Духу. Каждая энергия являет нам Троицу – начало и вершину всякого мистического опыта. Все от Нее исходит, и все возвращается к Ней: Отцу – Источнику единого Божества, – Сыну и Святому Духу, происходящим от Него в единстве непостижимой природы" [5].

Св. Григорій Палама у своєму вченні про людину каже, що остання володіє більшою повнотою буття, ніж ангели, саме через причину своєї тілесності (адже Палама дає назву "людина" одночасно і душі, і тілу, бо людина була створена за образом Бога): людський розум – це животворна сила, що пронизує тіло, як і божественні енергії, якими Бог пронизує все. А тому тіло людини, якщо воно перебуває в узгодженні з душею, повинно бути здатне до духовної схильності; звідси мета аскетичного життя не в помиранні, яке відкидало б тілесні відчуття, а скоріш у засвоєні нової і кращої енергії, яка дозволила б тілу разом з духом брати участь у благодатному житті. "Если тело, – говорит Палама, – призвано вместе с душой участвовать в неизреченных благах будущего века, оно, несомненно, должно быть причастно им в меру возможного уже и теперь... ибо и у тела есть опытное постижение вещей божественных, когда душевные силы не умерщвлены, но преображены и освящены" [6].

У своїй праці Яннарас підкреслює, що грецький Схід та середньовічний Захід черпали докази, які підтверджували, або прояснювали витоки їх гносеологічної позиції із одного й того ж джерела – ареопагітського корпусу, основного тексту східного апофатизму. Тому природно, що кожне наступне звернення до проблеми теологічного пізнання теж повинно виходити із текстів Діонісія Ареопагіта. Адже вчення Ареопагіта слугували підгрунтям для побудови онтології особистості. Дійсно, розрізнення між непізнаною ουσια (сутністю) та енергіями, на основі яких формуються Божественні імена – є наріжним каменем усієї його богословської думки. Це вчення він розвиває головним чином у II главі книги "Про Божественні імена". "Дінаміс" (енергії) Діонісія – це не применшені еманації Божественної природи, які поступово слабшали, коли доходили до останніх сходинок тварного. Діонісій наполягає на абсолютній всеєдності Божественних сходжень на кожній сходинці "співучасті їм". Тому він дуже часто говорить про них в одиничному числі як про "промінь". Бог виявляє себе повністю, він також повністю присутній в "динаміс". "В аналогии каждой тварной природы есть встреча, синергизм двух воль: свобода твари и предопределение, так как идея, или Божественная воля, обращена к каждому существу. Двойное движение пронизывает этот иерархический строй вселенной: Бог являет Себя через Свои "динамис" во всех существах ("умножаясь, но сохраняя единство"), а тварные существа возвышаются к обóжению, превосходя проявления Бога в творении. Это – порыв к "сверхсущностному лучу", к общению, превосходящему порядок тварного мира, ибо оно сопричастно Богу и в этом смысле является "лучом мрака". Но человеческая личность превосходит всякое познание, в том единении, которое есть порыв к непознаваемой природе, она превосходит "нус". Так человек видит Христа лицом к лицу..." [7].

Проте не можна однозначно стверджувати, що корпус "ареопагітиків" є єдиним джерелом онтології та гносеології особистості. Хіба можна не згадати представника латинської патристики Августина Аврелія, основними темами філософії якого були і тема людської особистості, і проблема пізнання та творення, і звичайно, проблема Трійці? Саме Августин наголошує, що сутність у Отця, Сина, Святого Духа – одна, і вона є Бог. Водночас ця Божественна сутність – це Абсолютна Особистість, "у якій три іпостасі Божества постають як три Лиця. Тому Абсолютна Особистість пов'язана з трьома Лицями не в плані формального процесу обмеження поняття. Три лиця є енергією Абсолютної Особистості" [8]. Бо людина пізнає це життя як новий рід буття, суттю та вмістом котрого служить Божественна Любов, яка означає досконалу взаємо-віддачу. Божественне буття тут – онтологічний горизонт, який характеризується предикатами досконалого спілкування і любові, і який називається горизонтом особистого буття. Тому єднання з Богом несе для людини розвиток і ствердження особистого початку в ній, ствердження її індивідуальності через унікальність її особистих відношень з Богом. Тому Григорій Палама, як і Августин Аврелій, по суті, говорять про одне і теж, але використовують дещо різні шляхи, різний понятійний апарат.

Ми бачимо, Особистість Бога, як і особистість людини не можливо виразити й пізнати в межах тільки аналогічних співставлень та раціональних визначень. Бо кожна особистість – унікальний буттєвий факт, єдиний і неповторний; факт абсолютної буттєвої інакшості. Не тільки божественну Особистість, але й особистість кожної людини можна пізнати із реальних відношень з нею. Таке відношення здійснюється за рахунок особистісних енергій – через енергії тіла та душі: зовнішнього вигляду, мови, творчої діяльності, любові, вольових, інтелектуальних, критичних емоціональних проявів та ін. (якщо ми будемо притримуватися традиції Сходу), і як прояв Ликів Трійці (якщо ми будемо притримуватися традиції Заходу). Нам невідомо, *що* є Бог, однак ми знаємо із досвіду божественного одкровення той спосіб, яким Він існує, і цей спосіб ("за образом" якого створена і людина) виявляється у особистісних енергіях Бога та Ликів Трійці. Адже "Бог действует как личность (как Троица личностей), то есть как существо с соотносительным самосознанием, обладающее абсолютной инаковостью, которая открывается в эк–статическом отношении, то есть в логосе созидательных, любовных и непосредственно-диалогических божественных энергий" [9]. Християнське віровчення про Троїчність Лиць Божества не є догмою, що не припускає розумно-раціонального тлумачення. Дійсно, воно містить діалектичну таємницю, яка потроху починає відкриватися нашому допитливому погляду. Бо народжене від Абсолютної Особистості (яка є Могутність) як особистість – є Син, який втілює в собі Мудрість; особистістю є і Святий Дух як постійне божественне прагнення в Любові до творення, і всі ці Особистості є єдиним організмом Абсолютної Особистості, що поєднує в собі і Любов, і Мудрість, і Могутність, яка проявляє себе у Творенні. Людська особистість задана через Христа (традиція Заходу), яка приховує в собі божественні енергії (традиція Сходу) стверджується, а може руйнується, але і в першому, і в другому випадку є розумним становленням, що має свій особистий шлях, але ніколи не перетворюється на Абсолютну Особистість. "Под личностью как раз и понимают *осуществлённость* всего внутреннего самочувствия и самосознания субъекта. Личность не есть ни Сердце, ни Ум, ни Устремление, ни Влечение, ни Чувство; она не есть ни познание, ни чувство, ни воля, ни характер, ни темперамент, ни та или другая частная или общая особенность или способность жизни. Она есть нечто совсем другое. Она именно есть

осуществлённость всего этого. Личность, "я" есть субстанциальная *осуществлённость* и реализация и познания, и чувства, и воли; тот их совершенно неразложимый и единичный носитель, который не есть ни одно из них, но который сразу воплощает их в некоем нерушимом идеальном единстве" [10].

Вважаю не коректно стверджувати, що християнський Захід не знав або не хотів усвідомлювати значущості спадщини Діонісія Ареопагіта. Перебільшенням буде також твердження Христоса Яннараса начебто Захід притримувався тільки раціональної стежки. Згадаємо хоча б Іоанна Скота Еріугену, або Бонавентуру, або Мейстера Екхарта. Такої думки дотримується й Кузанець у своєму листі до абата та братів у Тегерензії, написаного з приводу таємничої теології Діонісія Ареопагіта: "Если сравнить греческий и латинский тексты Дионисия, то становится ясным, что он должен быть понят согласно моему познанию. Поэтому и говорит он, что совершать восхождение к высшему надлежит путём уничтожения сознания, ибо тогда найдёшь, что сомнение, в которое он поднимается без знания, есть достоверность, тьма – свет, не знание – знание. Ибо всякий любящий, который не зная обращается к любви любимого предмета, должен иметь какое–то знание о нём, ибо совершенно непознаваемое не может быть им любимо, им найдено, а если и найдено, то непостигаемо" [11].

Проте для підсилення православної позиції Христос Яннарас вдається до співвідношення *апофатизму сутності* (Захід), поданим західною схоластикою та *апофатизму особистості*, який притаманний християнській думці грецького Сходу, що у свою чергу змушує автора звернутись до уточнення філософського аналізу понятійного апарату. Для нього *апофатизм* – філософська гносеологічна категорія, яка означає заперечення деякої сутності, а також використовується як метод або шлях пізнання, що стосується виключно грецької філософської традиції від Геракліта до Григорія Палами. Яннарас називає апофатизмом відмову від того, щоб конкретну трактовку істини вважати її вичерпним виразом. Ця різниця позицій християнського Сходу та Заходу, на його думку, відображує не просто відмінність в методології, а ще й непримиримe протиріччя на гносеологічному та онтологічному рівнях. "*Апофатизм сущности* означает, что в познании сущего мы отправляемся от индивидуальной мыслительной способности, а значит, познаём все существующие вещи как завершённые субстанции, определённые дефиницией своей, данной, сущности, как мы её познаём. Если же эта сущность нетварна, трансцендентна, сверхприродна, то мы признаём, что знаем о её существовании, но не знаем, какова она в действительности. ... *Апофатизм личности* означает следующее: мы исходим из того факта, что наше существование и обретённое нами знание (способ бытия и способ познания) суть динамичные события отношений. Причём отношение не исчерпывается констатациями ума, но представляет собой универсальное экзистенциальное событие, обретающее многогранность во множестве способностей восприятия, а именно: в способностях ощущения, критики, анализа, синтеза, воображения, эмоционального переживания, интуиции, предвидения и др." [12]. Виходячи із вищесказаного, хотілося б зауважити, що в даному тлумаченні скоріш можна побачити небажання визнати, що як на Заході, так і на Сході мова йде про одне й теж, але в інших термінах, тому і результат у них практично той самий, чого принципово не хоче бачити Христос Яннарас. З приводу апофатизму В.М. Лосський пише: "Апофатический (или негативный) путь богопознания есть мысленное восхождение, постепенно совлекающее с объекта познания все его положительные свойства, дабы совершенным незнанием дойти в конце концов до некоторого познания... Можно сказать, что это интеллектуальный опыт бессилия, поражения мысли перед запредельностью умопостигаемого. Апофатизм – сознание интеллектуального поражения – свойственен в различных своих аспектах большинству христианских богословов (исключения редки) [13]. По суті, апофатизм сам по собі не є обмеженістю, він спонукає людину перевершувати всі поняття; є спрямованістю до Абсолюту, яка перетворює знання – в незнання, концептуальне богослів'я – в споглядання, догмати – в досвід непромовних таємниць. Саме ж розділення апофатизму на апофатизм сутності та апофатизм особистості просто вигаданий, адже заперечення, які вказують на Божественну непізнаність – не забороняють самого процесу пізнання.

Обидва шляхи, що ведуть людину до творчості, як особистого становлення можна виразити наступною схемою:

Захід пропонує шлях Трійці через:
Бог (Могутність) Син (Мудрість) Святий Дух (Любов)
Схід пропонує шлях енергійних проявів через:
все це можна виразити через через терміни Арістотеля: Потенцію (можливість) Енергію (здійснення) Ентелехію (дійсність)

Особистість – це те, що в максимальній мірі втілює в собі три перші начала. Якщо ми беремо Західну традицію, то тут Особистість – субстанційна, і втілення в ній трьох початків, означає отримання трьох особистостей як абсолютно самостійних субстанцій, але які, при апофатичній безодні, що їх об'єднує, діалектично по суті є одне неподільне ціле. А це і є абсолютна діалектика в своєму абсолютному розвитку, де *Бог Отець, Бог Син, і Бог Дух Святий* то є *Трійця єдиносуща та нероздільна.* Без Бога Захід не мислить особистість, адже Абсолютна Особистість – це місток становлення людської особистості в світлі Бога (Августин). Категорія особистості передбачує в собі ідеально-логічні, тваринно-органічні, психічні сфери. Але самі по собі вони суть абстрактні та несамостійні і недостатні для фактичного існування шуканої особистості. В енергії особистості відбуваються ті ж самі розрізнення, що й в сутності, але це вже не субстанційні, а саме енергійні розрізнення. Схід веде мову про енергії: боротьба із пристрастями є мистецтвом управління усіма енергіями людини; молитовне творення означає збирання цих енергій в єдине спрямування до Бога; а *синергія* являє собою не що інше, як поєднання енергій людини та Божественних енергій. (*Синергія* (тут) – шлях особливого співробітництва злагодженої вільної волі людини та Божественної благодаті).

Тому мета, до якої прагне рефлексія і Західного, і Східного християнства, – одна – це пошук шляхів становлення особистості, але остання без творчості не можлива. Бо творчість є завжди таке зусилля, яке спрямоване на перевершення індивідуальності, перевершення простого індивідуального існування. Прикладом творчого шляху до особистості постає мистецтво. Воно ототожнюється з досвідом особистого виміру світу, з особистим відкриттям та виявом особистого логосу речей. Тому коли митець досягає не просто "законченности впечатления в его индивидуальном выражении, но ищет истинную форму жизни (пусть даже ему удаётся пережить и выразить только экзистенциальную неудачу человека), когда он поднимается до вершин личного творческого выражения, – тогда он переживает нечто подобное изначальному блаженству, до грехопадения. За каждым произведением искусства скрыта бездонная тайна личности. Способ бытия человека и мира лежит по ту сторону любых условно-предметных

формулировок. В той мере, в какой личность есть самое близкое и самое далёкое, она есть неизречённое. Искусство – это речь неизречённого" [14].

Твір митця передає унікальність особистісного, його відношення з витвором мистецтва, тобто показує, в якій мірі художнє відображення перевершує безособистісне й умовне сприйняття речей. Через логос твору відкривається шлях іншим людям для участі в божественному Логосі. Витвір мистецтва будучи символом, в той же час є алегорія, іномовлення, тобто витвір мистецтва співвідноситься з іншою реальністю, каже "інше", виражає індивідуальний душевний досвід особистості, особистісне переживання та піднесення. І не можна не погодитись з Христосом Яннарасом в тому, що особистісний шлях – це завжди шлях життя, а шлях індивіда – це шлях до смерті Бога в людині. В той же час на підставі встановленої нами вище єдності шляхів "Трійці" та "Енергій", не можна погодитись з висновками, що начебто "Запад отверг различение *сущности* и *энергий*, исключив эмпиризм отношения как из своей гносеологии, так и из своей онтологии" [15]. Таким чином, не тільки Схід але й Захід, шукає саме особистості, а не просто індивідуальності, тільки дещо іншим шляхом – шляхом Христа та Трійці, на противагу енергійним проявам духовного надбання Сходу. Тому і в філософії західного християнства, і в філософії східного християнства внутрішня суть та прагнення однакові, навіть, при їх зовнішніх розрізненнях, принциповому не хотінні деяких дослідників це побачити та політичних інтригах. Для того, щоб вивчення Заходу та Сходу слугувало справі взаємного зближення і розуміння, потрібно погодитись бачити ці традиції не крізь закам'янілі поняття шкільного богослів'я, а іншим чином. І може тоді, ті самі особливості віровчення, які були каменем перепони в минулому, будуть плідними витоками духовного оновлення в майбутньому.

1. *Аверинцев С.С.* Образ Ісуса Христа у православній традиції. Софія–Логос. Словник. – К., 2004, С.536; 2. *Лосский В.Н.* По образу и подобию. – М., Издание Свято-Владимирского Братства, 1995, С.35; 3. *Алєксандрова О.В.* Філософія Середніх віків та доби Відродження. К., ПАРАПАН 2002, С.169; 4. *Лосев А.Ф.* Анализ религиозного сознания // Имя. Сочинения и переводы.Санкт–Петербург, 1997, С.47; 5. *Лосский В.Н.* По образу и подобию. М., Издание Свято-Владимирского Братства, 1995, С.63; 6. *Св. Григорий Палама.* Триады в защиту священно-безмолвствующих. КАНОН М., 1995, С.255; 7. *Лосский В.Н.* По образу и подобию. М., Издание Свято-Владимирского Братства, 1995, С.87; 8. *Алєксандрова О.В.* Філософія Середніх віків ... С.78; 9. *Лосев А.Ф.* Абсолютная диалектика = абсолютная мифология // Имя. Сочинения и переводы... С.143; 10. Там само. – С.154; 11. Письмо Николая Кузанского от 1453 г. К аббату и братьям в Тегернзее, написанное по поводу таинственной теологии Дионисия Ареопагита // Лосев А.Ф. Имя. Сочинения и переводы...1997, С.464; 12. *Яннарас Х.* Хайдеггер и Ареопагит или об отсутствии и непознаваемости Бога. // Избранное: Личность и Эрос. М., 2005, С.59; 13. *Лосский В.Н.* По образу и подобию. М., Издание Свято-Владимирского Братства, 1995, С.6; 14. *Янарас Х.* Хайдеггер и Ареопагит или об отсутствии и непознаваемости... С.17; 15. Там само. – С.65.

Надійшла до редколегії 14.04.06

Л.М. Шенгерій, канд. філос. наук

РАЦІОНАЛЬНА ТА ІРРАЦІОНАЛЬНА СКЛАДОВІ СУЧАСНОЇ СИСТЕМИ ПРАВА

Аналізується філософсько-правова проблематика з точки зору синтезу раціонального та ірраціонального підходів.
We analyze philosophical law problems in terms of synthesis of the rational and irrational approaches.

"Багато з теперішніх правників, як теоретиків, так і практиків, уважають за потрібне звертати особливу увагу на ірраціональне у праві та на його протилежність усьому раціональному в ньому, щоб забезпечити якнайправильніше застосування права" [1], – пише відомий дослідник права Б.О.Кістяківський. Ми погоджуємося тільки з першою частиною його твердження і в цьому дослідженні маємо за мету показати, що оптимальним підходом є не протиставлення ірраціонального раціональному в праві, а взаємодоповнення цих двох підходів.

У різні часи проблематику раціонального та ірраціонального в праві досліджували Бірлінг, Йєрінг, Р.Ленінг, Г.Ленц, С.А.Муромцев та інші науковці.

Для конструктивного аналізу проблематики, що пов'язана з винесеними у назву статті поняттями, необхідно розглянути сучасні контексти вживання вищезазначених термінів.

У концепції Н.С.Мудрагей раціональне розглядається в онтологічній та гносеологічній площинах. Згідно гносеології, раціональне – "це логічно обґрунтоване, теоретично усвідомлене, систематизоване знання предмета" [2]. В онтологічному перерізі – це "предмет, явище, дія, в основі буття якої знаходиться закон, правило, порядок, доцільність. Раціональне явище є прозорим, а тому його можна описати раціональними засобами, тобто понятійно, вербально, воно носить комунікаційний характер, має здатність бути переданим іншому, бути сприйнятим всіма суб'єктами" [3].

Ірраціональне знання може мати різну природу. По-перше, що те знання, яке в певний час є невідомим, непізнаним, але в подальшому може бути раціоналізованим. Н.М.Мудрагей називає його нераціональним, або, більш вдало, "ще–не–раціональним".

Французький філософ А.Любак класифікує таке знання як інфраракціональне, недораціональне. У процесі пізнання відбувається трансформації такого знання у пізнане, ще–не–раціональне перетворюється на раціональне, тобто абстрактне, виражене в поняттях засобами логіки.

Проблематику співвідношення раціонального та ірраціонального аналізують багаточисельні вітчизняні та зарубіжні науковці. Їх доробки можна поділити на дві групи. До першої слід віднести тих, хто різко протиставляє раціональне та ірраціональне у пізнанні. До другої входять дослідники, які вважають за доцільне узгоджувати в гносеологічних процесах раціональну та ірраціональну компоненти. Прихильником такої точки зору є Н.С.Мудрагей. Він стверджує, що "розведення раціонального та ірраціонального по різним кутам є вкрай не філософічним. Як не існує єдиного без множинного, буття без небуття, лівого без правого, дня без ночі, чоловічого без жіночого, так не може бути в філософії раціонального без ірраціонального. Неувага чи свідоме ігнорування раціонального або ірраціонального прошарків буття призводить до трагічних наслідків – виникає не просто невірна теоретична схема, що зводить дійсність до тривіальної, але формується апріорі хибне уявлення про універсум та стан людини у ньому" [4]. Автор обстоює точку зору, що істинне філософське розуміння дійсності не можливе без аналізу як раціонального, так і ірраціонального.

Ще один сучасний підхід до розуміння права актуалізується в концепції В.Д.Титова. Науковець виділяє класичний правовий раціоналізм Платона, Аристотеля, Фоми Аквінського, Канта, Гегеля та ін. і певним чином протиставляє вищеназваним концепціям правовий реалізм, що, на його думку, "потребує розрізняти "право в книгах" та "право в житті" [5].

© Л.М. Шенгерій, 2006

Одним з перших науковців, хто виділив раціональний прошарок правової реальності, був В.Гегель. Він назвав його елементом випадковості.

Представники соціологічного методу, зокрема Г.Зінцгеймер, звертали особливу увагу на ірраціональне в праві та прямо протиставляли його раціональному. У його концепції раціональне ототожнюється із загальним, а ірраціональне – з одиничним. Така модель видається занадто спрощеною та навіть викривленою з сучасної точки зору. Разом з тим, науковець зазначає, що оскільки "життя безупинно рухається, змінюється, розвивається, то окремі ірраціональні правові факти можуть бути вісниками й гінцями нових, досконаліших правових форм. Вони можуть бути передвісниками здійснення тих правових ідей, що усвідомлені тільки не багатьма, або навіть інколи випереджати самий розвій правових ідей" [6].

У процесі дослідження психічної природи права ірраціональні елементи виділяв Л.Й.Петражицький.

Досить докладний аналіз раціонального та ірраціонального у сфері права здійснив Б.Кістяківський. Він розглядає, насамперед, логічно раціональні та ірраціональні елементи права. На думку вченого, раціональне вперше було усвідомлене у вигляді логічних понять. Правова норма як сформульована загальна настанова і як встановлена загальна залежність є суто раціональним продуктом, оскільки до її структури входять поняття. "Подібно до понять, воно (право – Л.Ш.) є створюване розумом, без якого норми не могли б бути ані створені, ані сформульовані" [7]. Право складається з норм, тому воно, беззаперечно, є чимось безумовно раціональним. Але ж право – це не тільки сукупність правових норм, а й онтологічне явище. У цьому смислі воно ототожнюється з суб'єктивним правом і протиставляється об'єктивному праву як сукупності правових норм. Об'єктивне право – це сукупність раціональних продуктів духовної діяльності людини, на відміну від суб'єктивного права, яке являє собою систему життєвих фактів, що мають правове значення. Якщо зафіксувати стан правової реальності у будь-який момент часу, то разом із суто раціональними об'єктами – нормами, існують і ірраціональні факти, з яких складається суб'єктивне право. Ірраціональна компонента права виділяється тоді, коли право досліджується як цілісний феномен у всіх його проявах, а не тільки як система понять і "загальних тез про об'єктивне і суб'єктивне право" [8].

Праці Б.О.Кістяківського підтверджують гіпотезу про виділення раціональної та ірраціональної компонент у класичній науці, якій притаманна динаміка, яка здійснюється досить повільно, і, як наслідок, латентно: "Факти, з яких складається суб'єктивне право, повсякчас змінюються; вони такі ж плинні, як плинне саме життя; одні правостосунки виникають, інші зникають, одні права та обов'язки стверджуються, інші затухають. В оцім процесі безупинно мінливих правових явищ помалу й поволі народжуються і принципово нові правові утворення. Раціоналізація їх за допомогою віднаходження відповідних правових норм настає набагато пізніше їх виникнення. Це фактично виникле право існує, отже, деякий час лише у вигляді ірраціональних правових фактів" [9]. Кожний такий факт у своїй індивідуальності та своєрідності є чимось ірраціональним. Б.Кістяківський робить висновок про те, що правові норми є раціональними конструкціями, але в їх основі закладені ірраціональні психічні переживання. У процесі вдосконалення наукового поняття психічна компонента зменшується, а ідеальні наукові поняття, що входять до складу правових норм, є вільними від будь-яких психологічних елементів і є суто-раціональними об'єктами. Науковець не погоджується зі зведенням застосування права до логічно-конструктивної діяльності, яка апелює до мислення та логіки людини. Він наполягає, що правові норми не можуть зводитися до суто-логічних схем, а мають охоплювати "надзвичайно складні й різнобічні душевні переживання" [10]. На думку цього науковця, право поєднує в собі елементи раціонального та ірраціонального.

У сфері права доцільно виділяти два аспекти раціональності: зовнішній і внутрішній. Проаналізуємо особливості зовнішньої раціональності. Раціональність права у зовнішньому аспекті означає, що система правових норм може раціонально застосовуватися в практичних діях людей, що існує можливість раціонального розуміння права, що існують об'єктивні та суб'єктивні підстави права. Питання раціональності права пов'язане з проблемою реалізації і застосування права, тому саме раціональність має забезпечити ефективне функціонування системи права завдяки регуляції поведінки людей за допомогою норм і правил.

У структурі внутрішньої раціональності необхідно виділити логічний критерій, що має знайти застосування при створенні систем правових норм.

З точки зору раціональності юридичні закони – це не просто правила, вони мають особливий ціннісний статус, оскільки приписують діяти певним чином не лише тому, що це має вести до певної мети, але й тому, що вони прийняті в якості самодостатніх елементів організації життя суспільства.

Основним елементом, первинною субстанцією, з якої починається формування системи права, є правова норма. "Право складається з норм або виражається в нормах. Але норми – це правила, це загальні висловлювання про те, як треба чинити і як не треба, або що кожен повинен робити і чого не повинен. Уже те, що норми є висловлювання, показує, що їх створює людський розум, вони є результат розумової діяльності людини" [11]. Норму права можна розглядати, принаймні, у двох аспектах: 1) як гносеологічний результат практичного соціального досвіду; 2) як феномен, що своєю логічною структурою, складом та динамікою елементів передбачає необхідність пізнання з боку суб'єктів. Наявність гносеологічного змісту основних елементів правової норми свідчить про те, що право не може існувати і функціонувати поза пізнавальними процесами в суспільстві і житті індивіда. Механізмом гносеологічного потенціалу права є логіка. Найбільш явно логічна природа проявляється в структурі і динаміці розвитку елементів норми права.

У сучасній філософсько-правовій літературі не вщухають суперечки стосовно оптимальної логічної структури норми права. Обговорюються переваги основних трьох підходів, кожний з яких визначає свою структуру норми права. Виділяють різні підходи щодо оптимальної логічної структури норми права за кількістю елементів, що входять до її складу: 1) один – диспозиція; 2) два – гіпотеза і диспозиція в регулятивних нормах та диспозиція і санкція – в охоронних; 3) три.

У першому елементі норми права – гіпотезі – разом з визначенням умов і обставин її застосування, по суті, водночас формулюються і гносеологічні питання, які слід розв'язати суб'єкту. Це, насамперед, визнання екзистенції юридичного факту, що утворює основу гіпотези, пов'язане з системою питань пізнавального характеру: окреслення границь факту, тобто моделювання дійсності, яке необхідно здійснювати в процесі практичної діяльності. Гіпотеза й диспозиція апелюють до розуму та волі учасників суспільних відносин і розраховані на ситуації, коли можливим є вибір однієї стратегії поведінки з декількох варіантів (спектру, розподілу можливостей). Виділяють таку класифікацію гіпотез: визначені, відносно визначені та невизначені типи гіпотез.

Диспозиція є центральним елементом норми права, в рамках якого визначається спосіб регулятивного впливу норми на поведінку людей і суспільні відносини. Можна побудувати ізоморфізм між логіко-гносеологічними категоріями істинності, хибності та невизначеності та обов'язковим, забороненим та дозволеним типами поведінки у структурі диспозиції норми права. Обов'язковим є те, що на даному етапі свого розвитку суспільство сприймає як істину. Заборона є правовим виразом гносеологічної хибності і нерозривно пов'язана з обов'язком, як і істинність з хибністю.

У той час, як гіпотеза і диспозиція містять, перш за все, гносеологічне навантаження, у санкції яскраво проявляються зв'язки онтологічного та гносеологічного аспектів. Санкція є відображенням не тільки норм буття, а й процесу їх пізнання. Онтологічний закон повинен пройти три стадії духовного та інтелектуального опрацювання суб'єктом: бути відображеним у свідомості, усвідомлюватися, враховуватись у діяльності. Це свідчить про те, що санкція виступає не тільки як наслідок небажання виконувати онтологічні норми, але й як наслідок неправильного сприйняття та розуміння онтологічного закону.

На прикладі аналізу логічної структури правових норм зрозуміло, що право може функціонувати саме як пізнавальний, гносеологічний процес, поза яким воно втрачає свою регулятивну здатність. Концепція трьохелементної структури норми права, на наш погляд, є найбільш оптимальною з позицій раціоналістичного підходу, оскільки не тільки більш повно розкриває її структурні особливості, а й показує, що її логічні та гносеологічні властивості відображають саму природу норми, ігнорування якої унеможливлює функціонування права як феномена.

Структуру правової норми можна аналізувати як у внутрішньому аспекті (дивись вище), так і у зовнішньому аспектах. Згідно другого, то він включає, насамперед, вимоги системності правових норм. Сутність системності полягає в виявленні їхніх взаємозв'язків. У визначених аспектах правові норми виступають як диспозиції, що мають свої гіпотези і санкції, в інших – як елементи гіпотез або санкцій інших норм. Санкція однієї норми стає диспозицією при порушенні охоронної (охоронюваної) норми і застосуванні примусових заходів до суб'єкта, що вчинив правопорушення. Гіпотези також у певних ситуаціях набувають форми диспозицій, що вказують, яким саме обставинам варто надавати юридичного значення.

У процесі створення правових норм виділяють також раціональні та ірраціональні компоненти. Так, Б.Кістяківський стверджує, що на всіх стадіях від виникнення першої думки про необхідність встановлення певної правової норми до обговорення її бажаності чи небажаності готують грунт для того, щоб після отримання цією нормою статусу правової вона сприймалась і як сукупність ірраціональних переживань [12].

Сучасна трансформація підходів до аналізу норм актуалізується в дослідженнях Г.Д.Івіна. Нормативні висловлювання або приписи не є ні істинними, ні хибними. Вони можуть класифікуватись як раціональні або нераціональні. Нормативні висловлювання, тобто такі, що задають норми, входять до деякої граничної області. Разом з ними в межах цієї області можуть розглядатись і оціночні висловлювання. Дослідник стверджує, що безпосередньо нам задаються не норми, а нормативні висловлювання, які розкривають їх сутність. Сама норма порівнюється з платонівським ейдосом і сприймається як абстрактний об'єкт, еталон, що задається нормативним висловлюванням. Саме завдяки співставленню з такими висловлюваннями можна ідентифікувати вже існуючі цінності та створювати нові. Актуальним є аналіз норми як деякої міри. Такий підхід включає фундаментальні математичні принципи, що є безперечним свідченням раціоналізації аналізу нормативної галузі знання. Міра розглядається науковцем як інтервал, в межах якого предмет, що змінюється кількісно, зберігає при цьому свою якість. Норма визначається як частинний випадок міри. Норма – це інтервал, в якому кількісні зміни предмета не позбавляють його властивості виступати в ролі цінності. Норма – це еталон для ідентифікації цінностей цінності. Нормам можна приписувати певні числові значення, наприклад, на відрізку

[–1; 1]. Значення (–1) відповідає нижній границі норми. Це та кількісна характеристика об'єкта, нижче якої він перестає бути цінністю. Значення (+1) є верхньою границею норми, вище якої об'єкт втрачає якість бути цінністю. Значення 0 визнається оптимальним, ідеальним значенням норми. У такому тлумаченні норма виражається специфікованою змінною, тобто змінною, що має фіксовану область значень. Ідеал норми – це константа, що відповідає одному фіксованому значенню невідомої. До ідеального стану можна прийти й іншим шляхом, оскільки, якщо границі норми необмежено наближаються одна до одної і зливаються, то вона стає не інтервальною, а точковою. Питання про статус юридичних норм у такій класифікації залишається відкритим. Згідно Г.Д.Івіна норми, приписи, вчинки є раціонально правильними продуктами розуму. Раціональний підхід визнається ним конструктивним з точки зору аналізу нормативної сфери. При цьому дослідник виділяє три критерії раціональності. Перший критерій – емоційний. Важливим є прагматичний критерій раціональності, згідно якого волевиявлення та вчинки певного суб'єкта є раціональними, якщо вони сприяють досягненню мети. В якості третього критерію раціональності, який конструктивно працює у наш час, він виокремлює відповідність схемам, що закріплені в чинних законах та нормах [13]. Таким чином, унаочнюється приклад сучасного ототожнення позитивного права як вияву раціональності.

Актуальною з точки зору цього дослідження є експлікація основних принципів раціонального знання у сфері права. Одним із важливих є принцип симетрії, який знаходить своє відображення у раціональних системах права.

У концепції російського юриста А.Ф.Коні цей принцип реалізується в процесі обґрунтування права необхідного захисту. "Необхідна оборона полягає у протидії нападу: напад цей має бути несправедливим, оскільки тут право протиставляється неправу. Це є застосування власних сил громадянина на захист якогось права. Але застосування власних сил може допускатися за умови відсутності допомоги з боку суспільної влади. У цьому випадку людина змушена сама себе захищати. Тому необхідний захист є вимушеним захистом проти несправедливого нападу" [14].

Право необхідного захисту виводиться А.Ф.Коні з принципу рівності між людьми, оскільки будь-який громадянин, що зобов'язаний дотримуватися закону (з одного боку – Л.Ш.), має також (*симетричне* – Л.Ш.) право не допускати протизаконних дій; зокрема, громадянину має належати право необхідного захисту від протизаконного арешту.

Науковець стверджує, що з положення про необхідний захист випливає обернене положення: не може бути необхідного захисту проти осіб, наділених владою й уповноважених законом до таких дій, які самим законом визнаються легальними. Але необхідна оборона допускається як опір діям суспільної влади тільки у випадках явної протидії закону [15].

Таким чином, шлях до цілісного пізнання правової дійсності можливий лише за умов урахування двох ти-

пів факторів: перший є вираженням і втіленням класичного раціоналізму – розуму, логічних міркувань, а другий належить до сфери ірраціонального – поєднання досвіду, образного уявлення, віри та інтуїції. Юридична форма права пізнається головним чином за допомогою розумової діяльності, продуктом якої є раціональне знання, але важливо також враховувати ірраціональні методи при дослідженні права. Ірраціональна компонента у праві пов'язується з урахуванням таких категорій як свобода, справедливість, рівність тощо.

1. *Кістяківський Б.О.* Раціональне та ірраціональне у праві // Кістяківський Б.О. Вибране. – К., 1996. – С.196; 2. *Мудрагей Н.С.* Рациональное и иррациональное – философская проблема (читая А.Шопенгауэра) // Вопросы философии. – 1994. – №9. – С.56; 3. Там само; 4. Там само. – С.57; 5. *Титов В.Д.* Вопрос о рациональности закона и права: наследие Цицерона и современные философско-правовые исследования // Вісник Академії правових наук України. – 2002. – №2(29). – С.152; 6. *Кістяківський Б.О.* Раціональне та ірраціональне у праві // Кістяківський Б.О. Вибране. – К., 1996. – С.197–198; 7. Там само. – С.192; 8. Там само. – С.196; 9. Там само. – С.193; 10. Там само; 11. Там само. – С.190; 12. Там само. – С.203; 13. *Ивин Г.Д.* В споре рождается истина? // Вопросы философии. – №11. – 2002. – С.48–59; 14. *Кони А.* О праве необходимой обороны // Приложения к "Московским университетским известиям". – М., 1865. – Т.1. – С.205; 15. Там само. – С.213–214.

Надійшла до редколегії 13.03.06

Н.В. Ярмоліцька, пошукач

КЛАСИФІКАЦІЯ НАУК ЗА О.КОНТОМ В КОНТЕКСТІ ФІЛОСОФСЬКИХ ПОГЛЯДІВ О.О.КОЗЛОВА

У статті дається аналіз поглядів О.О.Козлова на позитивізм О.Конта.

The analysis of O.O.Kozlov's veiws concerning O.Kont's positivism is givenin the article.

Протягом всього свого розвитку філософія характеризувалась наявністю великої кількості різних направлень, течій, шкіл, які дотримувались і пропагували свої ідеї й принципи. А так як позитивізм представляв собою яскраво виражене направлення у філософії, то не є дивним, що ним цікавились вчені, які належали й до інших філософських шкіл. До таких вчених відносився й О.О.Козлов (1831–1901), який був метафізиком і вважав найголовнішим своїм завдання – це спростування позитивізму як панівного, на той час, філософського напряму. Його боротьба з одного боку була спрямована проти позитивізму, а з іншого – за збереження та розвиток філософії як науки, яка не зводиться до суми знань окремих наук.

У даній статті аналізується ставлення О.Козлова до позитивізму, його бачення позитивних і негативних сторін у позитивістській філософії. Цей аналіз здійснюється з урахуванням наукового доробку мислителів минулого С.Алексеєва, С.Аскольдова, Ф.Гусєва, Е.Боброва, М.Лоського, В.Лесевича, О.Нікольського, а також і сучасних вітчизняних вчених, зокрема, І.Бичка, І.Огородника, В.Плужнік, Л.Фірсової, В.Ярошовця, науковий доробок яких був врахований при написанні статті.

Підйом у філософській думці, який спостерігався у Франції протягом декількох десятиліть був пов'язаний з повним розколом французької філософської школи, з одного боку на *еклектизм* або *спіритуалізм*, а з іншого – на *позитивізм*, який мав вагомий вплив в 50–60 рр. XIX ст. Але з часом він почав все більше втрачати свої позиції. На зміну цим двом течіям прийшли більш свіжі течії, які хоча й виходили з філософії Англії та Німеччини, все ж таки дещо видозмінились у Франції та отримали оригінальний розвиток. Серед таких представників французького позитивізму Козлов виділяв Гюйо, Фульє, Тарда, Тена, Рібо, Полана. Він називав цю групу чистими позитивістами й змішаними з метафізикою, або ***полупозитивістами*** (слід зазначити, що саме Козлов вперше застосовує цей термін).

Причини розколу французької філософської школи та виникнення нових течій неможливо прослідкувати й зрозуміти без ретельного розгляду позитивізму Конта. Хоча Козлов будучи метафізиком і не погоджувався з багатьма позиціями контівського позитивізму, все ж таки високо цінував заслуги Конта перед філософською наукою. Вважав його людиною видатною по розумовим здібностям, з великою моральною енергією і широкою науковою освіченістю, а його праці, безсумнівно, сприяли розширенню філософського світогляду.

Перш за все необхідно відмітити, що поштовхом для виникнення позитивістських поглядів Конта були основні течії XVIII ст. (англійський емпіризм та сенсуалізм, який прийняв у Юма характер скептицизму, у французів набув більш догматичного характеру й навіть метафізичного (Кондільяк), а також натуралізм, гілозоїзм (Бюффон, Робіне, Дідро), пантеїзм, раціональний деїзм), які він виводить у філософську систему й перший називає її ***позитивізмом***, залишаючись вірним вибраному терміну до кінця життя.

Перше, на що Козлов звертав увагу це те, що позитивісти заперечували метафізику як науку, та разом з тим не давали ніякого пояснення, що під нею розуміють. Якщо ж узагальнити все те що заперечували позитивісти під метафізикою то виходить, що вони відносили до неї вчення про предмети, які не належать *чуттєвому досвіду* або про субстанції взагалі. Заперечували, також, вчення про дух, Бога, душу та наше *я*. Але не тільки в цьому Козлов бачив помилки позитивістської філософії, а ще й в тому, що вони не визнавали вчення про матеріальні субстанції, про світ як єдине ціле, про світовий процес, про перші причини й останні цілі, а також явища та біологічні процеси позитивісти зводили до механічних явищ. Неопрацьованими й змішаними у позитивістів залишалися поняття *знання* та *свідомість*. Внаслідок допущення цієї, даної, але непізнаваної реальності деякі розгалуження позитивізму й називаються *агностицизмом*.

Наряду з цим Козлов відмічав й позитивні сторони позитивізму – це позитивне вчення в якому стверджувалося, що "пізнанню підлягають тільки *явища і факти, які дані в досвіді*" [1]. Але так як досвід, явище й факт є поняттями, які не зовсім розроблені у філософії взагалі, а в філософії позитивістів й по давно, то саме тут і виникала їх найбільша помилка – вони вважали, що досвід є засобом або методом пізнання. Також, даючи характеристику позитивістському направленню філософії Козлов вважав, що в ньому *переважала* практична філософія над теоретичною.

Заперечуючи субстанції, самостійність та незалежність психічних явищ від фізіологічних і фізичних, а також і всесвітній зв'язок, позитивісти вважали головним завданням знайти *форми* такого суспільного життя в яких могли б *пристосувати себе* до явищ і явища *до себе* та досягти щастя. Але стосовно того, що таке щастя і як це поняття виникає позитивісти не замислюються, вважаючи його достатньо відомим з досвіду. Також в теорії моралі, як влучно підмічав Козлов, у позитивіс-

© Н.В. Ярмоліцька, 2006

тів основою був *евдемонізм*, який "приймає форми морально-суспільних систем – *соціалізму* (щастя для всіх), або *утилітаризму* (щастя найбільшого числа)" [2].

Козлов підкреслював, що однією з особливостей позитивізму Конта була відсутність у нього *теорії пізнання*, а його філософія носила *догматичний* і *прямолінійний* характер. Неприпустимим було й те, що Конт ігнорував питання пов'язані з походженням знання та його основних законів, процеси пізнавальної діяльності, а саме закони і форми мислення, а головні поняття пізнання й науки він застосовував без визначення і дослідження їх значення та генезиса, це теж було однією з помилок, на які вказував Козлов.

Інша помилка на яку звертав увагу Козлов – це відсутність логіки й психології в системі наук Конта. Відсутність теорії пізнання у Конта, безсумнівно, не приводить до розділення знання на окремі науки. Конт догматично підходив до факту цього розділення й штучно винаходить основу для розпорядку та класифікації наук. Прямолінійний догматизм Конта проявлявся в тому, що не зважаючи на всі існуючі традиції у філософських направленнях, він виключав з системи наук дві основні філософські дисципліни – *логіку* і *психологію*, вважаючи, що логіка не потрібна, бо всі науки представляють її на практиці. Математику ж він піднімав на рівень науки, яка складає істинну основу позитивної філософії і що тільки в ній можна вивчати методи наукового мислення.

Другу загальновизнану науку – психологію Конт заперечував на "анатомічній" основі, вважаючи що мозок має тільки один орган для розумових операцій, а тому не може "роздвоюватися" і спостерігати самого себе в той час коли спостерігає й вивчає різні явища. На цьому Конт, з притаманною йому прямолінійністю, заключав психологію, як науку, в хибність і неможливість, основану на самоспостереженні. А так як Конт вважав, що філософія повинна бути основана на фактах, при цьому не даючи точного пояснення, що таке факт, він не поспішав би з висновком про неможливість самоспостереження. Бо, як вважав Козлов, "*не має більш достовірного факта* ніж переконувати всіх людей в тому, що вони не тільки спостерігають, мислять, але й що вони прямо знають про свої засоби спостереження, мислення..." [3].

Філософське вчення не може існувати без теорії пізнання, логіки, психології, метафізики й етики. Перші три в філософії Конта відсутні взагалі. Що ж стосується метафізики то вона виключається позитивізмом, а етику Конта не можна визнати частиною філософської системи. Отже, Козлов вважав, що вчення Конта неможливо назвати філософією, воно скоріш є прямолінійно-догматичною спробою знищити філософію як науку "і цим якби *укоротити мислячу діяльність* людини на саму вищу форму її прояву" [4].

Козлов зауважував, що хоча Конт і називав свою філософію "позитивною", та вона не мала нічого схожого ні за формою, ні за змістом на систематичне визначення філософії. Тут Козлов наводить декілька прикладів з яких видно, що Конт вважав завдання "позитивної філософії порівняно з позитивними науками" заключалось у вченні про спільності, які відносяться до різних наук, або про загальні відносини наукових законів між собою. З іншого боку Конт висловлював думку, що поняття всесвіту по своїй хиткості й невиразності слід вилучити з позитивної філософії, а поняття світу (тут під світом Конт мав на увазі тільки сонячну систему і явища які на ній відбуваються) по своїй виразності стає самим великим, і який ми можемо дозволити собі розробляти.

Як би не прославляв Конт своєї "позитивної філософії", використовуючи для цього різні епітети та вирази, вони не дають нам можливості зрозуміти, з чого складаються ті спільності, які по його системі повинні відрізняти філософію від інших наук.

Послідовники Конта вважали найбільшим його здобутком у філософії – це *класифікація* або *ієрархія наук* та *закон трьох станів*. Але як можна чекати задовільної класифікації наук, вважав Козлов, якщо у Конта відсутні теорія пізнання, логіка, психологія, а отже і вірне поняття про те, що таке знання й наука. Ідучи навмання Конт штучно шукав підстави для їх об'єднання й взаємного зв'язку одного з одним "не підозрюючи, що ці підстави полягають не в тому, що він називає явищами, а тільки в людській субстанції з усіма її діяльностями і спеціально в її пізнавальній діяльності, яка відкривається в нашій безпосередній свідомості" [5]. При цьому він намагався звести на якомога менше число ту область людських знань, які повинні ввійти в класифікацію, разом з тим розділяючи, вже існуюче в той час, коло цих знань на *науки* й *мистецтва*, основуючись на власне розрізнення в поняттях *знання* і *дія*. Але ж, як відмічав Козлов, знання й не може складатися ні з чого іншого окрім дії або актів мислячої істоти.

Ідучи найпростішим шляхом Конт ділив науки на *абстрактні* й *конкретні* при цьому повністю виключав мистецтво з класифікації. З чим Козлов не погоджувався, він вважав, що "наука не може бути ні абстрактною, ні конкретною, тому що вона – не поняття, а ціла система понять, і безумовно, завжди система так званих абстрактних понять" [6].

За Контом класифікації можуть підлягати тільки *шість основних абстрактних наук*. Він розташував їх в такому *ієрархічному* порядку: 1. математика, 2. астрономія, 3. фізика, 4. хімія, 5. фізіологія (біологія), 6. соціальна фізика або соціологія. Конт вважав, що таке розташування наук відповідає логічному і науковому значенню. На його думку, найвищі в його ієрархічному ряді вивчають закони самих *загальних*, *простих* й абстрактних явищ, а нижчі поступово переходять до законів більш складних, більш приватних і менш абстрактних явищ.

На думку Козлова така класифікація наук Конта не була переконливою, і що філософія, як особлива, за своїм змістом наука, виглядала в його системі дещо уявною. Також Козлов вважав, що послідовники Конта помилялися приписуючи йому винахід закону трьох станів. Це, як відмічав Козлов зробили раніше Тюрго і доктор Бюрден. За Контом цей закон "приводить до розуміння всіх людських знань, як *однорідних*, а тому і допускаючих додаток до всіх одного й того ж позитивного методу" [7]. Як стверджував Козлов, в цьому не було необхідності, бо щоб визнати однорідність людських знань зовсім не має потреби в контівському законі з його трьома станами.

Суть закону трьох станів у Конта полягала в тому, що людський розум проходить три стадії розвитку: "теологічну або фіктивну", "метафізичну або абстрактну" і "позитивну або наукову". Більш детально це виглядало наступним чином: люди в теологічній стадії розвитку пояснюють своє походження саме так, як їх власні дії походять від їх волі – та наповнюють всю природу надприродними діячами або богами. У метафізичній або перехідній стадії надприродні діячі замінюються іншими силами, сутностями. В третій, останній стадії, людський розум ставить перед собою єдину ціль – відкриття законів явищ, а саме незмінне відношення послідовності й схожості. Але цей закон Козлов вважав непереконливим, бо в ньому Конт не мав і не давав ясного й визначеного поняття релігії, метафізики та науки. Також цей закон не підтверджувався ніякими історичними фактами, а навпаки протирічив їм. Що ж стосується релігії то Конт одностороннє й наївно розумів її, в нього вона виглядала як *сурогат* науки. Це, як вважав Козлов, тому що Конт мав поверхове знайомство з історі-

єю релігії, а про існування філософії релігії, взагалі не мав ніякого уявлення. Також мало знайомий він був і з історією метафізики. Слід зазначити, що метафізика не могла ні замінити релігії, ні служити перехідною стадією від неї до науки, бо в будь-якій релігійній системі метафізика займала її необхідну складову частину.

Козлов відмічав, що в допустимих Контом позитивних науках під ім'ям метафізики відкидалося все, що йому не подобалося: будь-то питання пов'язані з астрономією (зоряна система, туманні плями), з фізикою (гіпотеза ефіру й дослідження сутності тепла), з хімією (теорія атомізма), з фізіологією (штучна експериментація й мікрокосмічні дослідження). Заперечення Контом метафізики й науки, його прямолінійне заперечення першого і одностороннє утилітарне відношення до другого, не дозволило йому зрозуміти дух наук про природу та передбачити характер їх подальшого руху.

Також Козлов відмічав, що незадовільними у Конта було поняття про науку. Хоча Конт був знайомий з науками більше ніж з різними формами релігії і метафізики, але все ж таки без філософії, а саме теорії пізнання, логіки, метафізики "він не міг піднятись на таку вищу точку зору, в перспективі якої перед його розумовим зором зникло б *розділення* наук, яке історично склалось і замінилось би вищим філософським поняттям *істинного знання*" [8].

Відношення Конта до науки краще всього було виражено в положенні, яке він запозичив і яке визнавалося всіма, починаючи ще з Бекона, здраво мислячими людьми – це те, що метою знання є *передбачення*. Цю мету більше всього могла задовольнити математика та природничі науки, вони й стали для Конта нормою до якої повинно бути приведено всяке знання. Перевагу природничих наук, в справі передбачення, Конт пояснював тим, що дані в чуттєвому досвіді явища, які вивчаються цими науками, звільняють людський розум від теології і метафізики й приводять до позитивного дослідження незмінних законів, яким підкоряються явища. В цьому, як вказував Козлов і була помилка Конта та позитивістів, бо математика й природничі науки, по своїй природі, скоріш всього ведуть до метафізики, хоча вчені, а також і Конт, які заперечували метафізику навіть не підозрювали, що впадали в найгрубішу її форму – матеріалізм, який на той час все більше почав оволодівати умами в європейському суспільстві, поступово переходячи від вищих прошарків суспільства до нижчих. На це розповсюдження матеріалізму, як вважав Козлов, могли протидіяти в більшій чи меншій мірі релігійні вірування, або філософсько-метафізичні погляди, але ні якою мірою не позитивізм.

Переходячи до розгляду однієї з *приватних наук*, яка стоїть останньою в ієрархічному ряду Конта – соціології, слід зазначити, що вона була відмітною рисою його позитивізму. Також, послідовники Конта вважали його родоначальником соціології. Та чи насправді Конт створив науку соціологію? Козлов вважав, що це зробили попередники Конта Тюрго і Кондорсе, а особлива оригінальна частина змісту соціології Конта була ним запозичена у Сен–Сімона та Бюрдена. Конту ж належала тільки установка нового терміну – соціологія для цієї науки, що безсумнівно було його заслугою. Також заслугою Конта було й те, що він систематизував, методично виклав і обробив запозичений у них зміст соціології.

Інше питання, яке слід прояснити – це чи можливе існування соціології, по Конту, без метафізики, та чи можливо поставити її в один ряд з природничими науками? На що Козлов вказував – це неможливо бо у Конта було відсутнє ясне й чітке розуміння про такі поняття як явище, факт, досвід, а також про дух науки взагалі й природознавстві зокрема. Явища самі по собі не можуть існувати вони суть ні що інше, як стани нашої ж свідомості й виділяються нами із загального їх зв'язку в актах нашої пізнавальної діяльності. Саме ця діяльність мислення веде нас неминуче "до створення протилежності *явищ* (в нас) з *реальністю* або *дійсністю* (самою по собі), для якої явища слугують тільки значком, а ця свідомість в свою чергу спонукає нас переходити від явищ, до сутностей, та до субстанцій з їх діяльностями, причинам явищ, – до метафізичних, які відкидаються Контом, понять" [9].

По Конту соціологія вивчає *закони* суспільного *порядку* й *руху*. Вона запозичує свої висхідні пункти із біології, а також утворює свої основні поняття такі як суспільство, або "суспільний організм" і розпадається на соціальну *статику* та *динаміку*, які в свою чергу відносяться одне до одного як анатомія до фізіології. Козлов відмічав, що у Конта "закони соціальної статики керують взаємодією частин соціальної системи, що знаходяться у такій же необхідній і загальній згоді, в якій знаходяться елементи тваринного організму" [10]. Ця згода суспільних елементів складала умови для суспільної влади, якій вони підкоряються тим більше, чим більше стає суспільство. Що ж стосується соціальної динаміки то у Конта вона "досліджує закони поступового розвитку суспільного життя людства" [11]. Цей розвиток представляв безперервний прогрес, який виражався в *зростанні* перемоги людини над зовнішнім світом, у *пом'якшенні* нравів і в *поліпшенні* суспільної організації.

Закони розвитку, як це було дано в позитивній філософії, відносні, не допускають ніякої кінцевої мети, а тому людство досягає тільки тої сходинки досконалості, яка допускається її *віком*. Що ж до законів прогресу, то вони визначаються *трьома* моментами: "направленням людського розвитку, його швидкістю й *важливістю* його різних елементів" [12]. Перевагу в різниці між цінностями різних елементів прогресу Конт віддавав *розумовому* розвитку. Майже весь зміст соціології Конта представляв собою детальний виклад історичних доказів постійного розумового розвитку людини, який проходив через три ступіні: теологічний, метафізичний і позитивний. Разом з розумовим розвитком іде й матеріальний розвиток суспільства, який також проходив три стадії. Що ж стосується теологічної стадії розумового розвитку, то їй відповідав у матеріальному – "панування класів, які займаються військовими справами; метафізичному – панування літераторів, адвокатів і юристів, позитивному – панування промислових класів" [13].

Конт вважав, що соціологія повинна основуватись на суворій *історичній методі*, але на справді історичні факти не завжди відтворюють реальність, вони можуть підлягати спотворенню, невірному тлумаченню, в якому сам Конт звинувачував метафізику. Наряду з цим, катехізисом Конта заборонялося досліджувати причини, цілі та способи походження явищ, а між тим в соціальній динаміці переважав непорушний закон поступового й безперервного суспільного прогресу. На думку Козлова цей закон ні яким чином не міг бути продуктом спостереження над фактами, він тільки припускав умоглядні висновки та теорії про постійні причини всіх явищ або фактів, які об'єднуються таким поняттям, як удосконалювання або прогрес.

Ще одне зауваження, яке зробив Козлов стосовно соціології Конта стосується поняття "суспільний організм". Тут спроба побудувати поняття суспільства та його функцій на основі висновків по аналогії з тваринним світом було природним, але виглядало поверхово, а тому умовивід оснований на ній виглядав помилковим і неспроможним. Бо якби людина була доступна для самої себе, як доступні їй інші живі істоти, то зазначена аналогія була б можлива. Але ж людина доступна собі ще й іншим шляхом, в так званому внутрішньому досві-

ді (свідомості), в безпосередньому інтелектуальному споглядані самого себе та своїх думок, почуттів, бажань, відчуттів. Ця внутрішня істота, хоча й виглядала зв'язаною з зовнішнім світом, все ж таки не могла ототожнюватися з зовнішнім або з тваринним світом, тому що не можуть бути зрозумілими як такі, що знаходяться в просторі. Зв'язок внутрішньої й зовнішньої істоти дуже різниться по своїй *важливості*: внутрішнє стоїть на передньому плані, зовнішнє – на задньому, перше – ціль, друге – засіб. Тому, внутрішньою, об'єднуючою всі елементи й функції обох й немає в несправжньому суспільному організмі, а тому всі висновки стосовно аналогії тваринного організму з суспільним не сприяють вивченню й розумінню суспільного життя, а тільки відволікають від іншого більш надійного шляху.

Не дивлячись на вказані недоліки позитивізму Конта, все ж таки Козлов вважав, що деякі думки й положення його філософії були повчальними для всіх хто займався філософією історії, й незважаючи на деяку наївність і безглуздість, яка полягала в релігійній і політичній системі Конта, "все ж таки в них очевидні ознаки не тільки великого розуму, але й безсумнівно щирого і безкорисливого бажання суспільного блага, а також глибокого переконання, що сучасному суспільству грозить анархія і *розлад*, якщо людські розуми і волі не об'єднаються за допомогою сильного релігійного переконання й відповідними йому суспільними установами" [14].

1. *Козлов А.А.* Позитивизм Конта // Вопросы философии и психологии. – М. – 1892, Книга 15. – С.57; 2. Там само. – С.58; 3. Там само. – С.61; 4. Там само. – С.64; 5. Там само. – С.66–67; 6. Там само. – С.67; 7. *Козлов А.А.* Позитивизм Конта // Вопросы философии и психологии. – М. – 1893, Книга (1) 16. – С.41; 8. Там само. – С.43; 9. Там само. – С.54; 10. Там само. – С.50; 11. Там само. – С.50; 12. Там само. – С.51; 13. Там само. – С.51; 14. Там само. – С.65.

Надійшла до редколегії 28.02.06

О.Г. Смігунова, викладач

ТЕЛЕОЛОГІЯ І. КАНТА В ЕСТЕТИЧНІЙ ТЕОРІЇ Т. АДОРНО

У статті розглянуто естетичну теорію Т. Адорно як однин з актуальних варіантів поєдання положень класичної філософської системи та модерного напрямку філософії. Локальна критика концепції мистецтва в психоаналізі доповнена вченням Канта про конструктивний характер естетичної свідомості. Точкою перетину двох теорій стає апріорний принцип здатності судження – доцільність.

The article discusses aesthetic theory of T. Adorno as one among of variants of actually connection between thesis of classical philosophy system and modern philosophy directions. Locally criticized conception of art in psychoanalyses is supplemented by I. Kant doctrine of the constructive nature of aesthetic conscience. Unifying function performed by principle a'priori of judgment – expediency.

Можна із впевненістю сказати, що поява естетики як філософської науки в середині XVIII століття, а також приділення естетичній проблематиці уваги вже у кожній філософській системі німецької класики не є випадковою. Своєрідне "відкриття", а пізніше й осмислення внутрішнього світу людини робить можливим розквіт в британській філософській традиції "теорій смаку", які пізніше у поєднання із континентальною традицією дають можливість переформулювання одвічного питання філософії – питання про людину. Власне, "коперніканський переворот" і відображає цю зміну – на гребені філософської проблематики з'являється відмова від спекулятивної метафізики, що виводить на передній план філософії людину як особистість, робить її точкою відліку усіх наступних філософувань. Квінтесенцією нової парадигми світобачення стають положення філософії І. Канта.

Апріорний принцип здатності судження – доцільність – виступає у філософії Іммануїла Канта центром обертання всієї філософії: адже для Канта було важливим об'єднання теоретичної і практичної її частин у єдине ціле, діючу систему. Єднальна функція рефлективної здатності судження не розуміється Кантом виключно формально. Сама суть естетичної свідомості вкладається у ідею єдності, яка не може бути реалізована у світогляді силами одного лишень розуму, тим більше розсудку. Ернст Кассірер у главі, присвяченій проблемам естетики своєї роботи "Життя і вчення Канта" пише: "Там, де емпіричний розгляд бачить лише нерозташованість у просторі та часі, де світ, відповідно, розпадається для нього на множину частин, там естетичне споглядання бачить те взаємопроникнення формотворчих сил, на якому ґрунтується як можливість краси, так і життя, через те що і феномен краси, і феномен життя охоплені феноменом формування, і містяться у ньому" [1].

Для спекулятивної метафізики пояснення єдності світу, його логіки і законів, було очевидним – трансцендентний абсолютний розум, логос, божественне начало часто слугували остаточним аргументом у попередній філософії. Кант дає інше пояснення тотальній закономірності, що панує довкола нас: її встановлює не абсолют у світі, а людська свідомість, ще точніше – здатність судження, у множині вражень, що стали нашим здобутком на рівні єднання емпіричного матеріалу і апріорних принципів наших форм свідомості. Ці два моменти: пасивний – рефлективний, момент чистого афектування, сприймання, і активний – конструктивний, формотворчий, у своїй єдності і описують спосіб творення цілісного світогляду: значення жодного з них не може бути применшене. Доцільність без цілі, що схоплюється естетичною свідомістю людини як ґрунт для винесення судження на основі категорій, грає роль основного закону такої конструктивної самодіяльності, "культурної творчості, що спрямована художньою інтуїцією" [2].

Загальні вектори, за якими відбувається розвиток естетичних ідей Канта у наступній філософській думці такі:

Перший напрямок представлений розвитком суто естетичної проблематики, наближенням її до сфери мистецької практики – цей напрямок був яскраво представлений сучасниками і найближчими послідовниками Канта, такими як Шіллер, Гете, романтики – цей напрямок, як і цікавість митця до класичних схем та теорій, поступово згасає із входженням мистецтва у нову, модерну парадигму. Зменшення зацікавленості не в останню чергу викликане моментом системного значення естетики Канта – без її включеності в інші сфери буття людини теорії філософа здаються нерухомими, та, без сумнівів, не такими яскравими та актуальними, як ідеї, що пропагуються включеними у практику мит-

© О.Г. Смігунова, 2006

цями: маніфести модерністів, концепції Ніцше та Фройда, "відкриття" інтуїтивної та ірраціональної складової внутрішнього світу створюють нові засновки для розбудови наступних теорій. Сама естетика як філософська наука мало цікавить митців, тому подальший розвиток цієї гілки позначений акцентуацією психологічних аспектів творчості митця та процесу сприйняття твору мистецтва. Даний напрямок протягом ХХ століття був дуже продуктивним, і попри певні недоліки залишається популярним і понині.

Другий напрямок представлений зверненнями до спадщини Канта в рамках філософії. Першопочатково зосереджені на подоланні проблеми речі самої по собі, філософи не зберігають за естетикою статус містка між сферами необхідності і свободи, підвищуючи її "статус" над іншими науками у гуманітарному значенні (напр. Шеллінг), інколи кладучи її в основу історичного розгортання людського духу (Гегель). По завершенню етапу німецької класики важко знайти зосереджене звернення до естетичної проблематики у викладі Канта у новостворених напрямках філософії. Навіть неокантіанці ближче всього підходять до цієї проблематики з боку питань культурологічного і культурософського характеру. Тим не менш, потужні напрямки модерної філософії, навіть спрямовані на вирішення в першу чергу проблем логіки та методології наукового пізнання (неопозитивізм, аналітична філософія), цікавляться естетичною проблематикою, і створюють цікаві розробки (І.Тен, А.Річардс, М.Вейтс), які не звертаються до попередніх здобутків класичної науки; так само не використовують цей потенціал течії інтуїтивізму, психоаналізу та глибинної філософії, сфера інтересів яких – світ ірраціонального та підсвідомого. Філософська герменевтика в особі Г.-Г. Гадамера дає конструктивне переосмислення кантівської ідеї щодо джерел естетичної діяльності та способів інтерпретації її наслідків у сучасному мистецтві.

Але з другого, суто філософського вектора, найбільш плідним розвитком цікавих нам естетичних ідей Канта стала загальна актуалізація питання про онтологічний статус мистецтва в таких напрямках, як феноменологія (Е. Гуссерль і особливо Р. Інгарден із його філософським зверненням до процесу естетичного переживання), екзистенціалізм (М. Гайдеггер, Ж.-П. Сартр), структуралізм (Р. Барт, Ж. Дерріда).

Естетична теорія Теодора Адорно, представника Франкфуртської школи, не стоїть осторонь цих процесів, але займає цікаве місце в логіці розвитку естетики у ХХ столітті. В ній автор намагається поєднати здобутки класичної і модерної філософії, а також "психологічну" та "онтологічну" гілку модерної естетики на основі кантівського апріорного принципу здатності судження – доцільності.

Теодор Адорно підкреслює сучасне значення такого розуміння джерел естетичного: "Кантівська концепція телеології мистецтва як телеології організму була вкорінена у єдності і цілісності розуму, в кінцевому рахунку – божественного, що править речами-самими-по-собі. Концепція ця зазнала невідворотного краху. Однак телеологічне визначення мистецтва підносить його істину над рівнем тривіальних уявлень, що з часом були спростовані всім ходом художнього розвитку, згідно яким саме фантазія і воля художника створюють органічну єдність його творів" [3]. Адорно звертає увагу на діалектичність як іманентну ознаку твору, а не щось зовнішнє, і тому у його реставрації теорії прекрасного кантівська доцільність без цілі набуває нових життєвих сил у рамках сучасної естетичної теорії. Треба відзначити, що сама "сучасна естетична теорія" для Адорно не була сферою очевидного: він вбачав кризу естетики якраз у діалектичному характері її предмета, у неможливості загального визначення для різних філософських традицій взаємодії часткового та загального у чуттєвій культурі людини. При цьому проблему змістовної невизначеності естетики сам Адорно намагався вирішити виходячи з телеологічного визначення засновків естетичної діяльності Канта.

При цьому для Адорно є характерним обмеження творчої ролі суб'єкту у культурному процесі, що є логічним для його філософії суспільства. Цікавим є те, що Кант визнає сферу мистецтва як перехідну між світом належного у природі і світом свободи моральної особистості, в той час як для Адорно мистецтво є сферою свободи, але сам суб'єкт багато у чому не є вільним, є узалежненим від зовнішніх (історичних, культурних, суспільних) факторів, отож не здатен реалізувати сповна цей потенціал. Втім, з огляду на нові тенденції філософії (як-то розширення категоріального апарату за рахунок осмислення явища втечі від свободи, історичного апріорі, що знайшли доведення реальності своїх естетичних наслідків у роботах представника Франкфуртської школи), таке обмеження виглядає цілком обґрунтованим.

В рамках психоаналізу основою і художньої, і естетичної діяльності людини визнається сублімація, тобто процес практичного втілення прихованих бажань і потягів індивіда у трансформованому, прийнятному і навіть позитивному для суспільства вигляді. Таке визначення творчого процесу, через "похмуро" забарвлені поняття 'репресованої свідомості', 'втечі від реальності', важко назвати позитивними, тим більш конструктивними. Психоаналітичні теорії, вводячи принцип реальності як точку відліку у поясненні психічних процесів, відсувають прояви естетичної свідомості людини на задній план як репресивну модифікацію щастя – сублімацію. Витіснення принципу насолоди принципом реальності і є способом існування людської спільноти, отож навіть ситуативна втеча від продуктивності у рецептивність, від тяжкої праці у гру, розглядаються із зверхньої позиції super ego як небажані, але все ж присутні – у межах сублімативної естетичної діяльності.

Адорно підкреслює: ця концепція може й вірна, але вона нічого нам не каже про реально існуючі витвори мистецтва, про їхню художню цінність чи зміст. Отож те, що гарно на рівні конкретної психологічної концепції, не може бути у повній мірі використане для філософського аналізу явища, бо дає однобокий його опис. Крім цього недоліку в даній концепції міститься ще одне протиріччя: з одного боку твір мистецтва тут визнається своєрідним відлунням духовного світу автора, його найпотаємніших куточків, з іншого боку сама психіка людини оголошується репресованим наслідком дії зовнішніх, в першу чергу суспільних, обставин і умов. Тож чіткої відповіді на питання значення особистісного фактору в процесі створення мистецького твору чи прояву естетичної діяльності годі й чекати. Адорно ж стверджує, що підсвідомі імпульси – лише частковий випадок у множині багатьох інших мотивів до творчості, і гіперболізація їх значення є безпідставною. Крім того, самою лише творчістю прояви естетичної свідомості не обмежуються.

Кант так само пов'язує цю сферу із насолодою, але для нього в судженні смаку закладене незацікавлене задоволення, що виникає в наслідок схоплення доцільності в об'єкті споглядання, а не чуттєва компенсація репресованій свідомості. Тож дві теорії – класична естетика Канта

і психоаналіз погоджуються з приводу того, що мистецтво якимось чином пов'язане із задоволенням, однак дають різні визначення цьому відчуттю і виводять його з різних засновків. Для Адорно така згода, що більше схожа на випадковий збіг, ніж на переконливу точку перетину двох концепцій, стає відправним пунктом філософувань.

Твір мистецтва – це світ, світ "логічний" та "закономірний". Лапки тут не випадкові – і логіка і закономірність у проявах естетичного не відповідають власному розумінню у поняттях раціональної діяльності. Для пояснення різниці Адорно використовує слово "зсув" – бо така відповідність не є аналогом, вона є іншим буттям. Тож твори мистецтва не є доцільними, тому що не вкладаються у рамки відносин ціль-засіб емпіричної дійсності [4]. Ранні форми мистецтва – наскальні малюнки, ритуальні танці і наспіви – мали конкретне призначення і функції саме у практичному житті первісної людини, але із часом цей практичний зміст розвіявся, і залишилася лише форма.

Форма і дозволяє нам називати мистецтво доцільним, бо вона є тим способом поновлення єдності світу, про який Кант писав в контексті естетичної діяльності людини. Для Адорно форма – це зміст, що випав в осад шляхом історичного перетворення людини і її світу. Форма є відшліфованим століттями способом представлення змісту [5]. Сучасні семіотики сказали б, що в мистецтві форма і є месседжем – не у вульгарному формалістичному сенсі, а якраз як відповідний спосіб донести через знак – смисл.

Можна читати наукову літературу, переступаючи через незручну форму чи недосконале мовлення автора, але неможливо назвати твором мистецтва текст, в якому формою нехтують заради змісту. Гола сюжетивність, публіцистика не становить художньої цінності тексту, недосконала форма твору мистецтва викреслює його з ряду художніх явищ. Так само і мелодія, яку "настукали" по клавішах фортепіано, не є музикою, і позаобразне ретельне відтворення дійсності на полотні – без композиції, без осмисленої кольорової гамми, без створення внутрішньої логіки простору – не є картиною. Тож форма є не просто важливою складовою твору, вона є мовою передачі змісту, методом, що є паралельним логіці розуму, в яку митець вкладає свою думку, і з якою реципієнт здатен розгорнути її у світ-образ роману, симфонії, гравюри, хореографічної композиції. Трансляція таких "логік", сама можливість їх передачі ґрунтується на принципах дії апріорної здатності судження, і тому не людська індивідуальність і нескінченне розмаїття естетичних смаків не стають на заваді у сприйнятті і розумінні творів. Транслятивність же виходить із доцільності і можлива тільки на її основі.

Доба модерну позначилась в мистецтві чисельними спробами руйнації художньої форми. Грайлива мистецька деструкція, розпочата із бунту проти засилля салонної культури та домінування невибагливих смаків буржуа, пошуку нових засобів виразності, що здатні були б відтворити дух епохи, вже на початку XX століття вийшла на цей сміливий експеримент – спробу створити мистецтво, нічим не обмежене. Разом із каноном – стійкою художньою формою, закріпленою в традиціях, жадання свободи і новизни в мистецтві призвело до відмови від тих форм, що безпосередньо спираються на базис естетичного сприйняття – зір-слух-дотик – а отже випробовувались на міць колір-звук-простір відповідно. І сьогодні, спостерігаючи кризу і виснаженість у гонитві за новаторством сучасного мистецтва, можна сказати, що сама руйнація форми, тобто таке її обігравання, метою якого не стоїть створення нового способу представлення мистецької ідеї, стало тупиковою, неконструктивною гілкою розвитку.

Ще наприкінці XIX століття мистецькі кола створили практичне переосмислення вчення Канта про речі самі по собі у такому вигляді: були розведені між собою форма, притаманна об'єктам, і така, яку ми вбачаємо у цих об'єктах. Вони отримали назву "форма існування" та "форма впливу". "Речі постають перед глядачем не в тій формі, в якій вони існують, а у зміненій під впливом різних чинників, таких як оточення, освітлення тощо. Самих "форм існування" ми не сприймаємо – це абстрактна концепція; реальними для нас є тільки форми впливу. Як сформулював це філософ А. Рігл, істинної форми речі нам ніколи не дано; вона – проблема, яку митець може розв'язати всіляко" [6].

Оця нескінченна кількість способів розв'язання питання про форму і складає сутність мистецтва: на відміну від науки, де істина може бути подана в конкретний лінійний спосіб (формула, теорема, таблиця залежності), мистецтво – це можливість нескінченної актуалізації способів вираження прекрасного. І коли ми прибираємо з нього форму, то вести мову про таку нескінченність вже не маємо права. В решті решт, якщо прибрати с з музики фундаментальну чуттєву основу її існування – звук – то через відсутність звуку можна написати тільки одну-єдину композицію – тишу. В решті решт у 1952 році Джонні Кейдж створив свою славетну п'єсу "4-33", яка складається з чотирьох хвилин і тридцяти трьох секунд тиші, але подальший розвиток такої "позаформальної" музики стикнувся із логічною проблемою плагіату – що не напиши пізніше, все буде містити в собі точнісіньке копіювання першого твору.

Тому-то Адорно і каже, що набагато більш продуктивним є розбудова теорії мистецтва, а разом із нею і вчення про естетичну свідомість не з психологічних засновків, з фантазії або особистості художника, а з телеології у тому вигляді, в якому вона вперше постає у І.Канта. І хоч він погоджується із психоаналітичним розумінням джерел творчого процесу, але не схильний до їх гіперболізації і прямо вказує на недоліки такого методу. Його критика допомагає зрозуміти причини кризових явищ в мистецтві, якими позначається II половина XX століття, і які ми маємо змогу спостерігати й понині: відмова від форми, що історично постала як концентрований зміст усіх попередніх суспільних надбань на ниві чуттєвої культури людини, її естетичної свідомості, призводить або до виродження мистецтва у "популярні форми", далекі від суто естетичних переживань, або ж до кризи втілення ідей.

Можна сказати, що із всіх самобутніх естетичних теорій XX століття саме теорія Адорно найбільш повно розкриває потенціал ідей Канта у сфері естетики, переосмисливши їх крізь призму категорій і понять модерної, а частково і постмодерної філософії.

1. *Кассирер Э.* Жизнь и учение Канта. СПб.: Университетская книга, 1997, с. 252. 2. *Гулыга А.В.* Немецкая классическая философия. М.: Рольф, 2001, с. 85. 3. *Адорно Т.* Эстетическая теория. М.: Республика, 2001, с. 206. 4. Там само, с. 205. 5. Там само, с. 11. 6 *Татаркевич В.* Історія шести понять. К.: Юніверс, 2001. с. 228.

Надійшла до редколегії 10.04.06

ПОЛІТОЛОГІЯ

В.Ю. Вілков, канд. філос. наук

ЕТНОСИМВОЛІСТСЬКА ПРОГРАМА ПОСТМОДЕРНІСТСЬКОЇ ПАРАДИГМИ НАЦІОЛОГІЇ ЕНТОНІ Д.СМІТА

У статті запропоновано аналіз проекту етносимволізму Е.Д.Сміта як універсальної постмодерністської теорії нації і націоналізму.

In the article gives the analysis of A.D.Smith's project of etno–symbolism as the universal postmodernist theory of nation and nationalism.

В сучасній науці існує величезна кількість теоретико-методологічних та концептуальних розбіжностей, міжпарадигмальних суперечностей, у дослідженні феноменів нації і націоналізму. Однією з перших та актуально значущих спроб подолати поліваріантність теоретичних узагальнень націогенезу, створити універсальну парадигму для націології є етносимволістський проект відомого англійського вченого Ентоні Сміта.

Стратегічним завданням свого дослідження, визначеного в праці "Націоналізм і модернізм. Критичний огляд сучасних теорій націй і націоналізму" (1998 р.), Е. Сміт вважає "опис і оцінку пояснювальних теорій націй і націоналізму", або ж "великих парадигм" у сфері "розуміння етнічних і національних феноменів". Що, у свою чергу, відзначає він, вимагає "вичленувати можливості і проблеми всіх великих підходів, а також деякі глибинні причини, що стоять за конкретними формулюваннями і запереченнями" у сфері дослідження теорій націй і націоналізму. При цьому англійський дослідник прагне дотримуватися стандартів сцієнтизму і вивести за рамки свого аналізу ідеолого-світоглядні аспекти концептуалізації націогенезу, тобто "безліч важливих і захоплюючих нормативних дискусій", що велися в останні десятиліття в політології з проблем сумісності "ліберальної демократії" і "націоналізму" [1].

Сам парадигматичний підхід Е. Сміта інтегрує теоретико-методологічні постулати мертонівської і кунівської моделей. Зокрема, ідеї р. Мертона про те, що парадигми здійснюють нотативну функцію, задають змісти понять і взаємозв'язку між ними, пропонують "зразки" для інтерпретацій і служать аналітичними інструментами, забезпечують процес нагромадження і теоретичної структуризації знання. В аспекті ролі концепції Т. Куна то, в даному випадку, проглядається передусім вплив його "соціологічного" і соціально-психологічного (гельштат) трактування сутності і ролі парадигм [2]. Ключовими категоріями смітівського аналізу, за якими він прагне первісно зафіксувати однозначні змісти, стають поняття: "нація", "націоналізм", "етнічність", "національна держава", "культурна безперервність" і, особливо, "національна ідентичність", що "має значення як головного взірця ідеології націоналізму, так і аналітичного поняття" [3].

Оцінюючи ситуацію, що виникла під кінець минулого сторіччя в науковому співтоваристві "націологів", Е. Сміт указує на істотні теоретико-методологічні проблеми безлічі досліджень, що, на його думку, не дозволяють створити настільки "бажану і з інтелектуальних, і з соціально-політичних причин" єдину, загальноприйняту теорію нації і націоналізму. Хоча, зауважимо, більшість з відзначених англійським ученим проблем – це не "відкриття" у науках про "політичне життя", а самі проблемні питання можна визнати багато в чому аналогічними тим, що характеризували спочатку кризу, а потім і крах програми біхевіоралізму на рубежі 60–х – 70–х років XX століття.

Загальний стан справ у сфері створення універсальної теорії нації і націоналізмів Е. Сміт характеризує як "нереалістичне", що здається утопічним і породжене псевдоконкуренцією. "Дана область, – пише він, – настільки розколота фундаментальними розбіжностями і настільки розділена конкуруючими підходами", що "замість справжнього теоретичного діалогу ми найчастіше зіштовхуємося з монологами, які частково перетинаються". Більше того, якщо "взяти до уваги зовсім різні питання", на які дослідники "прагнуть відповісти і, отже, різні аспекти, на яких вони фокусують увагу", то їхнє "хвалькувате суперництво", робить висновок Е. Сміт, "є скоріше мнимим, ніж реальним" [4].

Крім соціально-психологічних і суб'єктивних чинників, що породили, на думку Е. Сміта, мультипарадигматичність західної націології, він вказує і на ряд фундаментальних теоретико-методологічних причин цього явища. По-перше, відзначає Н.Сміт, – це "нездатність досягти згоди при визначенні сфери дослідження". Така недієздатність, вважає він, обумовлена тим, що представники модерністської парадигми "прагнуть трактувати проблеми націй і націоналізму як зовсім особливі і відмінні від проблем етнічності", тоді як прихильники переніалістської і примордіалістської парадигм вважають, що "етнічні і національні феномени містять у собі різні аспекти однієї і тієї ж теоретичної та емпіричної області". По-друге, утворенню загальної теорії перешкоджає відсутність передумов і перспектив у створенні уніфікованого категоріального апарата націології, що виявляється в "нездатності досягти навіть попередньої згоди у визначенні ключових понять". Особливо з питання "визначення" поняття "нація". По-третє, – це "серйозні розбіжності між парадигмами і методологічними підходами" як "у питанні про засадничі теоретичні завдання", так і з погляду методології пізнання. Наприклад, способів інтерпретації і "основних складових" "процесу пояснення" феноменів національного буття і свідомості. По-четверте, – це "безліч різних дослідницьких програм та інтересів", яка перешкоджає нагромадженню достовірного знання, створенню "відносно повної картини" і тому утруднює кумулятивний процес як основу прогресу в пізнанні природи націй і націоналізмів. І, по-п'яте, на шляху до побудови загальновизнаної моделі націогенезу стоїть традиційний для західної політології нормативістський бар'єр. У даному випадку – це "проблема різного ціннісного ставлення до проблем етнічності та націоналізму". Саме вона, вважає Е. Сміт, стає причиною виникнення "зовсім протилежних точок зору на етнічні та національні явища", а також "стимулює різні дослідницькі проблеми й інтереси, як, наприклад, нинішній інтерес до громадянського націоналізму, гібридних ідентичностей і глобалізації" [5].

На думку Е. Сміта, весь цей комплекс проблем, різноманіття теоретико-методологічних та ідеологічно-аксіологічних установок розколює напрацьоване знання в області теорії нації і націоналізму на кілька парадигм. Хоча при цьому кожна з них і має певний пріоритет і "внесла свій теоретичний внесок, що сприяв поліпшенню нашого розуміння динаміки націй і націоналізму". Проте, як підкреслює Е. Сміт, ситуація мультипарадиг-

© В.Ю. Вілков, 2006

матизму ускладнюється обмеженими пізнавальними можливостями кожної окремо взятої парадигми, оскільки "жодна з теорій не намагається охопити весь спектр навіть найзагальніших питань, які можна поставити" у сфері досліджень націй і націоналізмів [6]. Однак у даному випадку Е. Сміт явно гіпертрофує масштаби і завдання, необхідні вимоги до теорії і кола "загальних питань", відповіді на які, на його думку, забезпечать створення універсальної моделі "націй і націоналізму". Оскільки навіть зазначений ним лише перелік цілей теоретичного дослідження є настільки великий [7], що здатен викликати науковий скепсис з приводу самої можливості їхнього цілісного осмислення, не кажучи вже про побудову універсальної парадигми або ж "загальної теорії" нації і націоналізму.

З точки зору часових рамок виникнення парадигматичності націології, то Е. Сміт робить спробу довести, що перша і класична парадигма – "модернізм", оформилася тільки під кінець 50–х років XX століття. Її детермінантами стали вже не локальні просторово-часові умови й особливості демократичних рухів "Європи нового часу", а загальносвітові соціально-політичні тенденції. Насамперед – це розширення європейської практики "будівництва нації" в ході "деколонізації і виникнення нових держав в Азії й Африці" [8].

Ідейно-теоретичними передумовами і стимулами створення першої парадигми Е.Сміт вважає залучення до вивчення процесів націогенезу політологів і соціологів, чиї праці з проблем "націоналізму в країнах третього світу", підкреслює він, істотно розширили й доповнили "європоцентристський модернізм" західних істориків, що у формі теоретичної моделі націогенезу з'явився в результаті аналізу "історії ідей і політичної історії саме Європи" [9]. Але, таким трактуванням історії націології, Е. Сміт радикально скорочує хронологічні рамки появи теоретичних моделей націогенезу. По суті, всі концептуальні досягнення, що передували презентації його власної версії парадигми "модернізму" в західній науці, він записує до розряду: або "ранніх попередників" (наприклад, Актон, Е. Ренан, німецькі романтики, О. Бауер); або "інтелектуальних основ" (марксизм, психологія юрби, М. Вебер, Е. Дюркгейм, історики націоналізму – Г. Кон, А. Коббан, Л. Снайдер, К. Хейс, Б. Шефер та ін.) [10].

Головний аргумент про допарадигматичність згаданих концептуалізацій націогенезу формулюється Е. Смітом з позицій сучасного сцієнтизму, без урахування специфіки епохи їхнього створення. Стосовно "попередників" він просто заявляє, що: "У цих ранніх коментарях про принцип національності, написаних виходячи зі специфічно політичних цілей, не міститься прагнення створити загальну теорію, застосовну в усіх випадках або здатну доладно і систематично розв'язати протиріччя в кожній конкретній ситуації". Що до "інтелектуальних основ", особливо марксистської концепції нації і націоналізму, чітко проглядається некоректність і упередженість оцінки, а стосовно австро-марксистів (О. Бауер, К. Реннер) – узагалі недостатнє ознайомлення з їхніми працями. Через що, стосовно, наприклад, марксистів Е. Сміт безапеляційно стверджує: "Ні Маркс, ні Енгельс, ні Ленін, ні Сталін, ні Люксембург чи Каутський не намагалися створити теорію чи модель нації і націоналізму як таку" [11].

Дійсно, у більшості перелічених класиків західноєвропейського і російсько-радянського марксизмів немає цілісної теоретичної моделі нації і націоналізму, а більшість їхніх праць з даних проблем були орієнтовані на ті чи інші конкретні й актуальні соціально-політичні, економічні й геополітичні процеси і ситуації свого часу. Однак, що стосується К. Каутського й особливо Й. Сталіна, то Е.Сміт помиляється. Зокрема, сталінська праця "Марксизм і національне питання" (1913 р.) являє собою класичну, ортодоксально марксистську теорію нації. А з урахуванням інтелектуального внеску в марксистську концепцію нації і націоналізму В. Леніна, теоретичних напрацювань численних дослідників, практичного й ідейного впливу партійно-державної ідеології радянського періоду – це навіть не просто парадигма, а щось більше – метанаррація. Вона, як відомо, є концепцією, "що претендує на універсальність, домінування в культурі і "легітимує" знання, різні соціальні інститути, певний спосіб мислення", а також ідеологію, що "нав'язує суспільству і культурі в цілому певний комплекс ідей; обмежуючи, пригнічуючи, упорядковуючи і контролюючи", як, зрештою, і "здійснюючи насильство над людиною та її свідомістю" [12].

Стосовно австро-марксизму Е. Сміт уникає узагальнюючих оцінок, відзначаючи брак необхідної інформації, та обмежується на адресу їхніх ідей дескриптивними коментарями. Чим, по суті, визнає неповноту своєї моделі парадигматичності теорій нації і націоналізму XX сторіччя. І ставить під знак питання її правомірність одним лише посиланням на той, як називає його Б. Андерсон, "ганебний факт", що "за девяносто років, які минули від першої публікації" "впливової головної праці" О. Бауера "Національне питання і соціал–демократія" (1907 р.), вона "не була перекладена англійською мовою" [13].

Що ж до смітівської типології парадигм, то її (якщо, звичайно, не застосовувати до неї твердження самого Е. Сміта про те, що "дуже багато вчених відмовилися від великих наративів і працюють, підганяючи парадигми у відповідність до своїх приватних інтересів") характеризує еволюційна мінливість. Причому така зміна установок і оцінок, що, як це може видатися на перший погляд, переходить у повну теоретичну невизначеність і непослідовність [14]. Зауважимо, у праці 1998 року "Модернізм і націоналізм" англійський учений виділяє п'ять, як він відзначає, "основних парадигм". Це: "модернізм", "переніалізм", "примордіалізм", "етно-символізм" (у роботі термін вживається через дефіс) і "постмодерністські дослідження". Поява останньої парадигми обумовлена, на думку Е. Сміта, актуалізацією дослідницьких інтересів з проблем "національної ідентичності". Зважаючи на це, "постмодерністи", на відміну від представників інших парадигм, підкреслює він, стали "з підозрою ставитися до загальної теорії націоналізму" і заговорили "про настання нового "постнаціонального" порядку політики ідентичності і глобальної культури" [15]. Пізніше в праці "Націоналізм" (2001 р.) Е. Сміт з упевненістю зберігає для своїх парадигм число "4"; з непевністю виділяє як парадигму "інструменталізм" (періодично називаючи його ще й "конструктивізмом"); і ставить під питання автономний теоретичний статус парадигми "етносимволізму" (тут уживає термін без дефіса), зарахувавши його як "можливо п'яту" парадигму і залічивши її до постмодерністської.

У узагальнюючій оцінці парадигм ("Націоналізм") Е. Сміт виходить з двох, як він їх називає, "рівнів" аналітичних досягнень і наукових відповідностей – "теоретичного й історичного". У цих вимірах з усіх чотирьох парадигм, "чи ж, – як невизначено констатує Е. Сміт, – п'яти", по-суті, лише за двома визнаються певні переваги. Так, "модерністи, – пише англійський дослідник, – мають сильну теорію, але доволі слабку позицію в історії, тоді як переніалісти спираються на доволі сильні історичні факти". У порівняні з ними, ані примордиализм, ані етносимволізм, не відповідають жодному із запропонованих "рівнів", як стандартів науковості концепції. Бо "примордіалізм, – підкреслює Е.Сміт, – має або хибну теорію, або не має її взагалі, мало зважає,

або взагалі не зважає на історію, будучи редукціоністським (соціобіологічним) або таким, що здебільшого вивчає усну історію (культурний примордіалізм)". По відношенню до етносимволізму, вирок Е.Сміта ще більш жорсткіший – етносимволізм не дотягує до ріння теоретичного осмислення феноменів нації та націоналізму, він поки що лише інтелектуальний проект [16].

Як бачимо, Е. Сміта, що став хресним батьком парадигми етносимволізму, не бентежить відсутність у даного пояснювального підходу власної теорії. Та й смітівські вимоги, у порівнянні з досить м'якою теоретико-методологічною позицією Т. Куна і його прихильників у сучасній політичній науці, ще більш "дозвільні". Фактично вони надають повне право будь-якому набору умовно взаємозалежних ідей, дослідницьких орієнтацій і акцентів давати назву "парадигма". Тому не слід дивуватися, що Е. Сміт, пропонуючи виділення "парадигми етносимволізму", робить наступний, вельми парадоксальний умовивід. "Щодо етносимволістів, – відверто зізнається англійський дослідник, – то вони ще не розвили ніякої теорії, а тільки наближаються до неї. Але, як слід було очікувати, вони зацікавились макроісторією та її суспільно культурними елементами і, по суті, роблять... необхідні корективи до часто зневажливих тверджень прибічників інших основних парадигм" [17].

На рівні теорії Е. Сміт бачить джерело прогресу в "бодай частковому теоретичному зближенні" позицій переніалізму, модернізму і етносимволізму, "зближення, – як відзначає англійський дослідник, – у якому інтереси і посилки окремих парадигм могли б плідно поєднуватися". Умовою єднання різних парадигм повинно стати, на думку Е. Сміта, визнання тісного взаємозв'язку "між етнічністю, націями, націоналізмом і твердженням переніалістів" про те, "що окремі нації і їхні конкретні націоналізми існували задовго до настання сучасності (але в обмеженому вигляді)" [18]. Однак передбачуваний парадигмальний союз виявляється нерівноправним. Особливо для модерністів, що мають принести в жертву свою головну ідею. Від них смітівський "етносимволістський" консенсус вимагає "відокремлення націй і певних націоналізмів" від "модернізації" в обмін на збереження в універсальній парадигмі "етносимволізму" модерністської ідеї про "сучасний характер багатьох націй, так само як і "націоналізму взагалі" (ідеології і теорії)" [18]. З іншого боку, для етносимволістів умови участі в створенні своєрідного метапарадигмального консорціуму, або ж "комбінованого підходу", здатного розв'язати і деякі проблеми, характерні для постмодерністського суспільства (наприклад, етнічний ренесанс), найсприятливіші. Бо, від неетносимволістських парадигм вимагається небагато, всього лише перехід на позиції етносимволізму. Тому, що, підкреслює Сміт, необхідно "визнання справедливості ідеї етносимволістів про те, що більшість націй виникло на основі раніше існуючих етнічних уз і почуттів і що їхні націоналізми обов'язково використовують етнічні символи, спогади, міфи і традиції, котрі зустрічають найбільший відгук у більшої частини "народу", який потрібно мобілізувати" [19]. Такими чином, якщо допустити можливість консолідації сучасних парадигм і створення на смітівських умовах концептуального союзу переніалістов, модерністів і етносимволістів, то в гаданій "постмодерністській парадигмі" про "переніалізм" і "модернізм", їхні наукові досягнення, досить ефективні теорії нації і націоналізму можна буде з чистою науковою совістю забути.

Ще однією смітівською пропозицією, етносимволістською "умовою задачі" при створенні своєрідного метапарадигмального консорціуму постмодернізму, повинні стати "парадигмальні допущення на рівні дослідницької роботи". У даному випадку Е. Сміт заявляє, що "має на увазі дослідницьку програму, яка могла б спонукати істориків і соціологів до порівняння різних форм ключових інституціональних та культурних вимірів націй і націоналізму з метою виявлення того, чим саме недавні й "сучасні" їхні форми відрізняються від більш ранніх, "до сучасних"" [20]. Як "перший крок" Е. Сміт пропонує порівняльний аналіз та етносимволістську переінтерпретацію таких "шести основних інституціональних вимірів", як "держава, територія, мова, релігія, історія, ритуали і церемонії" [21]. Але, у "Націоналізмі", в порівнянні з "Націоналізмом і модернізмом", Е. Сміт уже радикально трансформує дослідницькі завдання, скорочуючи "шість основних вимірів" до чотирьох суто етносимволічних "свячених і непорушних властивостей", чим власне знімає з порядку денного запропоновану раніше програму створення універсальної парадигми на базі "модернізму", "переніалізму", "примордіалізму" і "етносимволізму". Причинами і стимулами відзначеного теоретичного перетворення смітівського підходу стає пошук місця і перспектив для самозбереження націй і націоналізму в постмодерному культурному і політичному співтовариствах, у цьому сучасному світі, який інтенсивно і безмежно глобалізується і руйнує традиційні колективні, в тому числі національні ідентичності. Генеральною лінією лідера "партії етносимволістів" стає психологізація феномену націоналізму, особливо нації, у традиціях суб'єктивної соціології XIX – початку XX ст., у дусі ренанівських і австро-марксистських ідей, а також інвентціоналістських уявлень про націю в теоріях другої половини XX сторіччя. При цьому показово, що, прагнучи адаптувати феномен нації до реалій глобалізації, Е. Сміт цілком забирає зі сцени історії постмодерну "державу" як інституціональну форму і політичний вимір національної незалежності, національної єдності й ідентичності, а також відмовляє в праві на інтегративну роль їхньому "культурному виміру" і "духовній субстанції" – "мові".

"Основними" властивостями нації, яка, на думку Е. Сміта, і утворюється із сукупності індивідів, причому тільки в тому випадку, якщо ці властивості сприймаються ними як "священні", англійський дослідник вважає такі:

1. "Віра в етнічну вибраність, розуміння нації, як вибраного народу, на який покладена особлива місія чи який має особливий договір з Богом".

2. "Відданість священній території, успадкованій батьківщині, освяченої святами, героями й мудрецями, а також могилами та надгробками предків".

3. "Поширеними споминами про "золотий вік", як апогей національної історії, добу матеріального і /чи духовного й мистецького розквіту".

4. "Культ "славних предків" і героїчної жертовності заради нації та її долі" [22].

Етносимволістська трансформація смітівської дослідницької позиції приводить до того, що він уже майже суб'єктивістські, інветціоналістськи і психологічно розуміє сутність нації, інтерпретує її як спільність, що сприймається її членами як "духовна" і така, що має "священні властивості". Як результат – смітівський етносимволістський постмодернізм знімає класичний модерністський дуалізм об'єктивності і суб'єктивності. І підкреслює ідею, що в сучасному комунікативному суспільстві і культурі постмодерну, вже не сама нація як реальна спільність, а її етнонаціональна "репрезентація" "виконують" для індивідів і соціальних груп функцію "статуснотворчих". Чим власне і формують національну ідентичність, а разом з нею підтримують буття нації як такої, що трансформується, але зберігає внутрішню культурну наступність, спільності [23].

Ще одним наслідком такої етносимволізації національної спільності стає розширення рамок її буття в соціально-історичному і культурно-політичному часі і просторі. Оскільки, згідно з Е. Смітом виявляється, що приклади проявів "священних властивостей" можна знайти в досучасних епохах – "в етносах, містах–державах та імперіях", а "націоналізм, як політична релігія, як "релігія" народу", "на базовому рівні" "неминуче використовує ці чотири (вище означені. – В. В.) духовні особливості для перебудови й підтримки новітніх національних ідентичностей", що характерні для модерну і постмодерну [24].

Загалом, проголосивши в "Націоналізмі" ідею про те, що "на фундаментальному рівні націю можна розглядати як духовну спільноту громадян", "національну культурну спільноту" [25], Е. Сміт не тільки реанімував уявлення про націю і націоналізм кінця XIX – початку XX ст., а й постав своєрідним постмодерністським націоналістичним фундаменталістом. Він оголосив націоналізм "формою політичної релігії", а його перспективи і соціальну роль безмежними і звитяжними. "Отже, – заявив він, – якщо світський матеріалізм та індивідуалізм не підірве віру в спільність історії та долі, то духовні підвалини націоналізму існуватимуть доти, доки націоналізм існує як політична ідеологія, – як суспільна культура і як політична релігія – приречена на розквіт, і доти національна ідентичність зоставатиметься одним із наріжних каменів сучасного світового порядку" [26].

1. *Смит Э.* Национализм и модернизм. Критический обзор современных теорий наций и национализма. – М., 2004. – С.15–17,405; 2. *Кун Т.* Структура научных революций. – М., 1977; Merton Robert K. Social Theory and Social Structure. – N.Y., 1967; Мертон Р. Социальная теория и социальная структура (фрагменты) / Под общей ред. В.В.Танчера. Рефер.пер. К., 1996; Вілков В.Ю. Проблема парадигматичності сучасної політичної науки: сутність та перспективи розв'язання // Політологічний вісник. Зб–к наук. праць. – К., 2005. – Вип.19. – С.16–25; 3. *Сміт Ентоні Д.* Націоналізм: Теорія, ідеологія, історія. – К., 2004. – С.23–24; 4. *Смит Э.* Национализм и модернизм. Критический обзор современных теорий наций и национализма. – М., 2004. – С.404,403; 5. Там само. – С.401–402; 6. Там само. – С.405,403; 7. Див.: Там само. – С.403; 8. Там само. – С.48; 9. Там само. – С.48; 10. Там само. – С.31–47; 11. Там само. – С.34,37; 12. *Коротченко Е.П.* Метанаррация / Постмодернизм. Энциклопедия. – Мн., 2001. – С.459; 13. *Андерсон Б.* Введение / Нации и национализм. – М., 2002. – С.9–10; 14. *Смит Э.* Национализм и модернизм. Критический обзор современных теорий наций и национализма. – М., 2004. – С.408–409; 15. Там само. – С.407; 16. *Сміт Ентоні Д.* Націоналізм: Теорія, ідеологія, історія. – К., 2004. – С.57, 61; 17. Там само. – С. 61; 18. *Смит Э.* Национализм и модернизм. Критический обзор современных теорий наций и национализма. – М., 2004. – С.409; 19. Там само. – С.409–410; 20. Там само. – С.410; 21. Див.: Там само. – С.410–412; 22. *Сміт Ентоні Д.* Націоналізм: Теорія, ідеологія, історія. – К., 2004. – С.131–132; 23. Див.: Леш Скот Соціологія постмодернізму. – Л., 2003. – С.23–35; 24. *Сміт Ентоні Д.* Націоналізм: Теорія, ідеологія, історія. – К., 2004. – С.132; 25. Там само. – С.133,132; 26. Там само. – С.133.

Надійшла до редколегії 02.03.06

І.В. Куташев, канд. істор. наук

ІДЕЯ НЕЗАЛЕЖНОСТІ УКРАЇНИ У ПОЛІТИЧНІЙ СПАДЩИНІ ПИЛИПА ОРЛИКА

У статті йдеться про історичні перипетії формування українського конституціоналізму доби козаччини.
In article the author considers peripetias of formation of the Ukrainian constitutionalism in days of Cossack republic.

Теоретична спадщина і політико-практична діяльність П.Орлика, зокрема його Конституція, в радянські часи на материковій Україні або не була невідомою, або ж підпадала під ярлик "буржуазно-націоналістична". А сам гетьман трактувався як зрадник. Натомість вчені діаспори, зокрема О.Субтельний, Д.Дорошенко, І.Борщак, М.Возняк, В.Крупницький, О.Оглоблин та ін. високо оцінювали внесок Орлика у розвиток української політичної думки. В сучасній Україні ідеологічні та політичні позиції П.Орлика осмислюються у працях О.Салтовського, Р.Іванченко, Б.Кухти, А.Слюсаренка та ін. Дослідники цілком обгрунтовано вводять спадщину гетьмана у політичний процес доби гетьманщини, а також історію українського конституційного процесу.

У більшості праць акцентується увага в основному на Конституції П.Орлика, натомість існує низка інших документів, котрі представляють широку систему державницького мислення і політичних поглядів Орлика. Завданням даної статті є аналіз політичних поглядів гетьмана, зокрема трактування ним ідеї незалежної України на основі не тільки Конституції, а й інших документів. Новизна даної статті полягає у тому, що ми вводимо у науковий обіг низку листів гетьмана, зокрема до С.Яворського та папи римського, котрі проливаються нове світло на політичні позиції Орлика.

Актуальність дослідження спадщини П.Орлика, зокрема його Конституції, зумовлюється тим, що нині в Україні дискутується питання про внесення змін і доповнень до сучасної Конституції України. То ж звернення до історії вітчизняного конституційного процесу на часі.

Пилип Орлик під час повстання І.Мазепи перейшов на бік шведського короля Карла XII. 1709 року після поразки в Полтавській битві він емігрував і став першим гетьманом у вигнанні. П.Орлик послідовно виступав борцем за волю України. Був ініціатором формування в Європі антиросійської коаліції для звільнення України від московського ярма. Очевидно, найбільша заслуга П.Орлика полягає в тому, що після виступу Мазепи Петро І не наважився ліквідувати Козацьку державу, і це значною мірою завдяки активній діяльності П.Орлика та його оточення. Європа дивилася на Україну, і саме з цим фактором Росія змушена була рахуватися, принаймні у всеєвропейській політичній грі.

"Угода й Конституція" від 1710 року синтезувала в собі здобутки тогочасної європейської та української політичної думки. Вона ввела український політичний процес у загальносвітовий. Тому "появу цього документу варто розглядати в широкому контексті розвитку європейської правосвідомості, котра в теоретичних працях таких мислителів як Т.Гоббс, Г.Гроцій, а трохи пізніше Ф.Вольтер, Ш.Монтеск'є, Ж.–Ж.Руссо випереджала свій час і трохи швидше прояснювала перспективу ніж дійсність. За таких обставин Конституція Пилипа Орлика – це втілена в мову правових норм філософія й ідеологія "суспільного договору" [1]. Документ містить 16 статей, які, на думку О.Субтельного, "стосувалися переважно практичної політики, а не принципів. Проте за цими умовами стояли політичні погляди та інтереси не лише мазепинських емігрантів, а й багатьох їхніх однодумців, що залишилися в Україні" [4].

"Конституція" засвідчила не лише особливості тогочасного українського політичного процесу, а й вказала на його перспективне бачення. Тобто, вона синтезувала у собі як оцінку тогочасного політичного моменту, так і бачення майбутнього розвитку України. Важливо, що цей розвиток мислився у контексті європейських держав, тому принципи демократизму тут є визначальними. О.Салтовський зазначає: "Багато з положень даного документу мають концептуальний характер, і є віддзеркаленням особливостей українського політичного мислення на початку XVIII ст. Прийнята в м. Бендери Конституція за своєю формою є договором гетьмана зі

© І.В. Куташев, 2006

старшиною і всім Запорозьким Військом, а за змістом – документом, що в політико-правових поняттях того часу обгрунтовує права України на державну самостійність та її державний устрій" [3].

П.Орлик у преамбулі до "Угоди й Конституції" 1710 року подає роздуми про долі різних народів. Він осмислює проблему, що одним народом Бог дає можливість піднятися, іншим смиритися, іншим бути в уярмленні, іншим звільнитися. Автор розповідає, що українці – народ стародавній козацький. Спочатку він був великим і сильним, а потім занепав. Особливо він наголошує на тому, що козаки самі пішли під волю московських царів, сподіваючись, що одновірна держава буде дотримуватися того, що обіцяла в угодах з гетьманом Б.Хмельницьким. Але Росія ці угоди порушила. З огляду на це Запорозьке військо змушене було прийняти протекцію шведського короля. Але зроблено це було виключно для "поправи й підняття впалих своїх прав та вольностей військових" [5].

Огляд статей Конституції свідчить про її демократичні засади як у сфері міжнародної політики, так і в управлінні Козацькою державою зсередини. Так, у статті першій визначається принцип домінування православної віри в Україні після перемоги шведського короля, захист її прав. Автор наголошує на виключності прав православної віри в Україні. Стаття друга визначає недоторканість кордонів України у межах міжнародних угод, визнання їх на світовому рівні, зокрема європейському. Автор констатує: "Як кожна держава складається і стверджується непорушною цілістю кордонів, так і Мала Росія, Вітчизна наша, щоб у своїх кордонах, стверджених пактами від Речі Посполитої польської і від Московської держави, передусім у тому: які відійшли по ріку Случ за гетьманства, славної пам'яті, Богдана Хмельницького були відступлені, вічно віддані й пактами укріплені від Речі Посполитої польської в гетьманську область, не були насильно змінені й порушені" [5].

У статті третій наголошується на необхідності дружніх стосунків з Кримською державою. Відновлення союзу з Туреччиною потрібне для забезпечення спокою на південних кордонах держави та отримання збройної допомоги татар у боротьбі з Москвою. У статтях четвертій і п'ятій йдеться про відновлення прав Запоріжжя на його землі. Статті шоста–десята мають особливе важливе значення. Вони складають ідеологічну та політичну основу документу, головні принципи організації влади в Козацькій державі. Зокрема, у статті шостій фіксується майбутній устрій Козацької держави. Тут повинно бути обмежене і контрольоване самодержавне правління. У цій статті Орлик формує свої роздуми про правителя та державу. Правитель у Козацькій державі повинен якомога ширше залучати до вирішення державних справ представників різних суспільних станів. Зокрема, у Конституції зафіксовано, що у роботі Генеральних Рад мають брати участь не лише полковники, урядники, сотники, а й посли від Низового Війська Запорозького, а в період між зборами Рад гетьман має право вирішувати важливі державні справи не сам, а разом із Генеральною Старшиною, Полковниками, Генеральними Радниками. Заперечуючи самодержавну владу гетьманів, П.Орлик має на увазі Д.Многогрішного та І.Самойловича, адже ці гетьмани бажали ту владу собі привласнити.

У статті сьомій зазначається, що всі справи, пов'язані з гетьманом, потрібно розглядати на військовому генеральному суді, аби рішення не мало суб'єктивного характеру. У статті восьмій наголошується, що генеральні особи мають повідомляти гетьмана про військові справи. Це означає те, що головні функції у вирішенні державних справ виконує Генеральна старшина. Демократичні засади покладено в основу дев'ятої статті, за якою вводиться посада генерального підскарбія, який відповідає за військовий скарб. Це зроблено для того, щоб можна було слідкувати за державними прибутками і видатками, не допускати присвоєння гетьманом державної власності. Стаття десята визначаються адміністративні обов'язки і права гетьмана і полковників. Статті Конституції з 6 по 10 законодавчо закріплюють основні принципи функціонування державної влади та ідею розподілу гілок влади – гетьманської і старшинської, що є виконавчою, Генеральної старшини, що є законодавчою, Генерального суду, що є судовою. При цьому баланс гілок влади повинна забезпечити судова влада.

Відтак, Конституція, як справедливо відзначає В.Шевчук, стала вищою точкою політичного мислення українців у ХУІІІ столітті, бо фактично проголошувала в Україні незалежну республіку; зберігався тільки протекторат шведського короля замість колишнього підданства царю – це був, зрештою, крок уперед порівняно із вищим висловом української політичної думки ХУІІ ст. у Гадяцькому трактаті" [6].

Подальша розробка ідеї незалежності П.Орликом міститься у документі "Трактати миру, укладені між Кримом і військом Запорозьким". У документі виразно проступає українська національно-визвольна ідея. Тут визначаються наступні зобов'язання Туреччини: "Жодної шкоди на майбутнє самим козакам, як українським, так і запорозьким, обіцяємо не причиняти, але хочемо бути їхнім друзям – друзями, ворогам – ворогами; і завжди, як у наступальних війнах, так і оборонних, скорими помічниками. Жодним чином не хочемо втручатися у вибирання гетьмана" [5].

Така ж ідея прозвучала і в "Маніфесті гетьмана Пилипа Орлика" від 4 квітня 1712 року. Головною тут є ідея природного права кожного народу на творення власної державності: "Природним правом є визволятися від гноблення і трудитись, аби повернути те, що несправедливістю та переважною силою було у нас забрано: всім відомо, як трактовано нас у Московській імперії" [5]. Автор зазначає, що після смерті Б.Хмельницького Москва порушила всі права та домовленості з Україною. Саме тому Мазепа поставив на порядок денний ідею незалежності України і підняв повстання.

Говорячи про причини виходу України з–під московського протекторату, П.Орлик визначає три основні причини. Перша: "преочевидне нарушення Москвою прав і вільностей наших" [5]. Друга: введення військових залог в українських містах, зокрема Києві. Третя: Москва дала гетьманську владу І.Брюховецькому за введення залог, порушення прав і т.п. Форма залежності України від Туреччини тут визначається як протекційна, її мета – оборона України. Союз зі Швецією П.Орлик називає протекцією. Підкреслює, що його політична акція чиниться заради волі для всієї України.

Важливим документом, котрий характеризує політичній позиції та погляди П.Орлика, є "Вивід прав України". Тут виводиться природне право України на власну державність. Подається це право у контексті тогочасного розуміння принципів міжнародного права, природних і політичних прав нації, геополітичної рівноваги на європейському континенті. У "Виводі прав України" Орлик підкреслює, що Хмельницький створив "України незалежне князівство", ціль якого – "лише показати, що вона є вільним князівством і що Стани її вільно обирали гетьманів по своїй подобі. Цей факт установлений і правда загальновідома, що козацька нація і Україна були вільними" [5]. Головним аргументом на доказ суверенності України П.Орлик вважає договір з царем Олексієм Михайловичем та Богданом Хмельницьким. П.Орлик виходить із того, що народ – головний, факти-

чно єдиний носій влади. відтак будь-які угоди, а відтак і угода І.Брюховецького не має юридичної сили, оскільки вона не може сама дарувати того, що має бути вирішена станами і всім народом. На думку Орлика, Мазепа використав слушний час для того, щоб вийти з–під неволі, здобути козакам те, що їм належало від часів Б.Хмельницького. Московський двір Орлик відкрито називає узурпатором України. П.Орлик апелює до європейських держав, закликаючи їх допомогти Україні здобути незалежність від Росії та припинити московську експансію в Європі. З цього приводу він пише: "Міжнародне право вимагає допомагати в крайніх випадках пригніченим громадянам" [5].

Перебуваючи поза межами України, П.Орлик намагався утворити коаліцію європейських держави для визволення України від Росії. Він "шукає спільників серед країн, чиї стратегічні інтереси суперечили імперським планам Петра Великого. Європейський ансамбль держав, котрий би забезпечував європейську рівновагу і задовольняв інтереси усіх зацікавлених сторін, тоді склався, і розраховувати можна було на тих, хто безпосередньо чи опосередковано конфліктував з Російською імперією. Такими країнами були Швеція на півночі, Туреччина та її васал – Кримське ханство – на півдні і деякі німецькі держави – на заході" [1].

Цікавий і мало відомий документ – "Привілей імператора турків, що його було дано гетьманові Пилипові Орлику на володіння Україною цього боку Дніпра", тобто Правобережжя. Підписано його було у Бендерах 10 травня 1712 року. Гетьман отримує вищу владу над козаками українськими і запорозькими. Вибори гетьмана мають відбуватися з волі султана, але "вільною волею" козацтва. Наголошується, що Туреччина не має права втручатися в закони і свободи козацтва. Протекція тут постає у вигляді військового союзу двох держав. Це не означає, що такий союз обмежував права Козацької держави. П.Орлик провадив, використовуючи сучасну термінологію, багатовекторну політику в ім'я відстоювання інтересів України. Д.Дорошенко правомірно зазначає, що Орлик "старався використати кожну нагоду, кожен міжнародний конфлікт на сході Європи, щоб тільки поправити українську справу на порядок дня" [2].

Широкий діапазон державницького мислення П.Орлика як послідовного пропагандиста національно-визвольної ідеї проявляється також у його "Листі до кошового Миклашевича та запорожців" від 8 грудня 1719 року. Після смерті шведського короля Орлик опинився далеко від козаків, але підтверджує вірність їм. Він намагався налагодити зв'язок із Запорозьким військом, коли був у вигнанні, зокрема на той час у Швеції. Він пише, що хоче наблизитися до свого війська задля звільнення рідного народу. У "Листі, присланому через Федора Нахимовського до запорожців" від 11 січня 1721 року П.Орлик просить козаків, аби вони "на жодні московські зваби і фальшиві сподіванки вух своїх не прихиляли й серце своє мужнє від них відвертали" [5].

Цікавим є лист П.Орлика до С.Яворського від 1 липня 1721 року. Цей документ фактично не аналізується у працях, присвячених політичним поглядам гетьмана. Водночас він проливає нове світло на позиції П.Орлика. У цьому листі гетьман ніби кається і хоче перейти на бік російського царя. Себе він подає як блудного сина, котрий хоче повернутися у батьківські обійми свого духовного отця – Стефана Яворського, який тоді був на службі в російського царя. Орлик заперечує причетність до Мазепиної змови та наводить багато фактичних матеріалів до історії самого повстання. Доводить, що Мазепа взяв протекцію Швеції заради звільнення українського народу. Відтак, Орлик доводить, що Мазепа намагався здобути волю від Росії не війною, а мирним шляхом. Це була своєрідна політична гра П.Орлика. безперечно, він навіть не думав відійти від ідеї незалежності України, а намагався виграти час.

Слід зазначати, що за тогочасним міжнародним правом акція протекторату на добровільних началах визначалася договором двох сторін. Протекторат був чинним, поки обидві сторони виконували умови договору. Якщо ні, то протекторат втрачав свою чинність. Тому васальна держава отримувала право вийти з–під протекторату й укласти угоду з іншою державою про новий протекторат. Підданство у розуміння козацтва – це і є форма протекторату. Дана теза постійно підкреслювалася в їхніх документах. Підданство підтверджувалося присягою, означало союз між обома правителями. Тому Орлик подає позицію Мазепи як таку, що не може називатися зрадою, адже Мазепа дотримувався норм міжнародного права.

Загалом лист до С.Яворського "свідчить про пригноблений стан душі гетьмана–вигнанця і фактично є єдиним документом, який свідчить про його душевні хитання, навіть бажання відійти від політичної боротьби – відчуває себе самотнім і покинутим. Так, перед нами лист–сповідь, лист–покаяння, прохання амністії, але пише його чесна людина, віддана поняттям гідності, яка мусить каятись у вині своїй, якої не відчуває, через що лист має логічні невідповідності, а часом звучить, ніби писаний езоповою мовою" [7].

У своєму листі гетьман зупиняється на історії доносительства й категорично засуджує його. Пише, що відчував себе вільним від Москви, адже не присягав їй. Проте не міг зрадити свого гетьмана, тому пішов за Мазепою. Не виключено, що лист до С.Яворського був заходом, яким П.Орлик розпочинав свою нову політичну гру. Після смерті Карла XII Орлик почав творити коаліцію проти Росії з Швецією, Туреччиною, Польщею, Кримом. Їздив до Ганновера на зустріч з англійським королем, на жаль, не зустрівся. Потім поїхав до Польщі, хоча знав, що там багато російських шпигунів. Потім була Туреччина. Пізніше жив у Польщі на нелегальному становищі. 1721 року, коли писав листа, Орлик мусив дбати про свою безпеку та безпеку родини.

В.Шевчук, провівши тривалі студії, дає таке прочитання листа: "Пилип Орлик грав, як кажуть, обома руками; з одного боку, намагався убезпечити свій переїзд через Польщу, з другого – таки кидав пробного каменя щодо погодження з царем. Примушує так думати дивовижний факт, що в 1727 році П.Орлик раптом виступає претендентом на лівобережну булаву разом із Д.Апостолом. …П.Орлик не задовольнявся самою амністією, а дерзновенно бажав стати не безправним поселенцем у глибинах Московії, а посісти в Гетьманщині належне йому гетьманське місце, добившись підтвердження від московського уряду" [7]. Очевидно, П.Орлик не переконав Петра І, тому політична гра українського гетьмана потерпіла поразку.

Фактично остання пам'ятка, котра представляє політичні позиції П.Орлика, – його лист до папи римського від 5 серпня 1727 року. В ньому ми бачимо систему думок гетьмана щодо втілення національно-визвольної ідеї в останній період його життя. Турецьку протекцію він відкидає, а схильний до союзу з Польщею чи Москвою. З листа видно, що для П.Орлика ідея незалежної України послабилася, але не згасла остаточно. Незалежність України, на його думку, має "забезпечуватися протекторатами не одного, а кількох монархів, тобто міжнародним захистом, а почав згоджуватися на ідеї цілком орієнтаційні: бути гетьманом або під Москвою, або під польським королем на правах васальної держа-

ви, але при умові звільнення України від іноземного пригнічення. Послаблення державницької позиції і відхід від національної ідеї зумовлювалися відчайним становищем самого гетьмана як полоненого Туреччини. Надію на погодження з татарами й турками він уже цілковито відкидає. З другого боку, ці плани могли бути також пробним каменем для продовження своєї акції, засоби до ведення якої вичерпувалися" [7].

Політична діяльність П.Орлика знайшла своє теоретичне обгрунтування у низці проаналізованих нами документів. Отже, П.Орлик теоретично обгрунтував ідею незалежної України, виклав її у своїй Конституції, "Виводі прав України" та інших документах. З огляду на історичні обставини його ідея не була втілена тоді на практиці, оскільки Європа не вступила у протистояння з Російською імперією, чого прагнув Орлик для реалізації прав українського народу на державну самостійність. Але політико-теоретична спадщина гетьмана у вигнанні засвідчила високий рівень політичного мислення П.Орлика, його прагнення демократизувати державний устрій в Україні, утвердити її як рівноправного партнера в Європі.

1. *Грабовський С., Ставрояні С., Шкляр Л.* Нариси з історії українського державотворення. – К., 1995; 2. *Дорошенко Д.* Мазепа в історичній літературі і в житті // Мазепа: Збірник. – Варшава, 1938; 3. *Салтовський О.І.* Концепції української державності в історії вітчизняної політичної думки (від витоків до початку XX сторіччя). – К., 2002; 4. *Субтельний О.* Мазепинці. Український сепаратизм на початку XVIII ст. – К., 1994; 5. Тисяча років української суспільно-політичної думки. У 9 т., 14 кн. – Т. IУ. – Кн. 1. – К., 2001; 6. *Шевчук В.* Козацька держава. Етюди до історії українського державотворення. – К., 1995; 7. *Шевчук В.* Суспільно-політична думка в Україні від 1710–го по 90–ті роки XVIII століття // Тисяча років української суспільно-політичної думки. У 9 т., 14 кн. – Т. IУ. – Кн. 1. – К., 2001.

Надійшла до редколегії 25.05.06

В.В. Петренко, канд. політ. наук

ПОЛІТИЧНА МОВА ЧИ ПОЛІТИЧНИЙ ДИСКУРС?

У статті йдеться про труднощі визначення феномена політичної мови, особливості використання різних термінів для означення даного поняття.

This article is about difficulties definition phenomenon of political language, features use of different terms for the purpose of definition this concept.

Виключно важлива роль мови в життєдіяльності суспільства й надалі стрімко та невпинно зростає. Головною причиною цього зростання став інформаційний бум, зумовлений становленням та розвитком найновітніших технологій. Це викликало необхідність доступу до інформації та максимально швидкого обміну нею, удосконалення старих та створення нових засобів комунікації, в тому числі й електронних, а також надало нового імпульсу розвитку засобів масової інформації. Володіння інформацією, інтенсивний обмін нею в сучасних умовах загострили проблему ефективності комунікації. Це безпосередньо стосується і політики, яка використовує мову як в якості основного засобу комунікації, так і в якості інструменту впливу на масову свідомість.

Усезростаюча роль політики й політиків у світі, перебування їх у центрі уваги засобів масової інформації, співпраця політичних структур і мас–медіа, активізація виборчого процесу, а відповідно і загострення конкурентної боротьби між політиками та політичними силами, що у свою чергу призвело до необхідності ефективного впливу на суспільну свідомість, до потреби у цілеспрямованому формуванні громадської думки – усі ці фактори в значній мірі зумовили інтерес до проблем політичної мови. У наш час, коли такі засоби впливу на громадськість як фізичний примус, насилля почали відходити на задній план, а натомість все більшого значення набувають механізми політичного маніпулювання, мова стала відігравати ще важливішу роль у політичному житті суспільства, оскільки вона є одним із основних і безпосередніх елементів маніпулятивного процесу. Таким чином, вивчення політичної мови є важливим як у теоретичному, так і в практичному аспектах.

Політична мова є феноменом, який потребує всестороннього та багатоаспектного аналізу. Саме тому вона є предметом вивчення цілого ряду наук. Аналіз функціонування мови у сфері політики знаходиться у центрі уваги філософів, лінгвістів, політологів та представників інших наук. Розглянувши різноманітні підходи до дослідження взаємозв'язку мови і політики, можна побачити, що теоретико-політологічний та практично-прикладний зміст досліджень політичної мови складає досить широке коло проблем. Основними серед них можна назвати такі як: співвідношення мови і влади, зокрема проблема мовного насилля; взаємовідносини мови й ідеології, зокрема роль мови в ідеологічному протиборстві; функціонування мови у тоталітарному та демократичному суспільствах; особливості соціально-політичної лексики; мова як інструмент впливу на масову свідомість; маніпулятивний потенціал політичної мови; специфіка мовного впливу в політичній пропаганді, рекламі, засобах масової інформації, публічному мовленні політичних діячів; особливості індивідуальної мовної поведінки політиків.

Отже, можна констатувати, що існує досить значний інтерес до дослідження різноманітних аспектів політичної мови. Та варто зазначити, що більша зацікавленість цим феноменом спостерігається на Заході. На відміну від західної політичної науки, де аналіз політичної мови став уже традиційним, у вітчизняній науці ця проблема залишається ще мало вивченою. Та все ж на сьогодні дослідження проблем політичної мови починає набувати популярності як, загалом, на теренах колишнього Радянського Союзу, так, зокрема, й в Україні, і термін "політична мова" став для нас уже звичним. Але дати визначення цьому поняттю досить непросто. Огляд літератури по даній темі показав, що серед дослідників немає єдиного підходу щодо визначення цього феномена. Навіть термін "політична мова" не є на сьогодні загальноприйнятим, оскільки у різних джерелах зустрічаються і різноманітні терміни.

У літературі в зв'язку з розглядом політичної мови іноді вживаються такі терміни як "спеціальна мова політики" або "функціональний стиль політики". Але на думку німецького дослідника В.Шмідта, обидва ці терміни мають досить суттєві недоліки. Їхнє використання є недоцільним у зв'язку з тим, що хоча для мови політики безумовною є наявність спеціального словника, та все–таки він відрізняється від інших спеціальних мов цілим рядом особливостей, основна з яких полягає в тому, що спеціальний словник політики використовується не тільки в певних політичних текстах, але і в різноманітних сферах повсякденного життя. Крім того, політичні тексти можуть належати до різних жанрів, що в свою чергу приводить до існування різних стилів у рамках політичної мови. Тому В.Шмідт вважає, що найбільш точно зміст даного феномена відображають такі два

© В.В. Петренко, 2006

терміни, як "спеціальний словник політики" та "мова політики". Термін "спеціальний словник політики" включає всю термінологію міжнародних відносин і світу економіки, реалії внутрішньополітичного й економічного життя, визначення, зв'язані з політичним устроєм і суспільно-політичним життям окремих держав. Термін "мова політики" об'єднує спеціальний словник політики й особливий прагматичний аспект його вживання [1]. Тобто, В.Шмідт до політичної мови відносить і всю економічну термінологію. Звичайно, до складу політичної лексики входить досить багато термінів із сфери економіки. Ми могли пересвідчитися в цьому на прикладі вітчизняної політичної мови, яка за останні роки істотно збагатилася категоріями економіки ("інфляція", "бюджет" та ін.). Та все–таки, на нашу думку, не доцільно включати до складу політичної лексики всю економічну термінологію.

Особливості "спеціального словника політики" досить детально досліджені німецькими лінгвістами. Вони зазначають, що він по своїй внутрішній структурі досить неоднорідний. При цьому науковці звертають увагу на той факт, що в політичній мові використовується не тільки спеціальна політична лексика та термінологія (так звані "ідеологічно зв'язані слова"), а й інші в принципі політично не забарвлені мовні одиниці.

Так, наприклад, Р.Фрайтанг подає таку структуру "суспільно-політичної лексики":

1. Власне політична лексика, до якої у свою чергу він включає:

а) терміни;

б) лозунгові слова;

в) жаргонізми.

2. Потенційна політична лексика, яка включає:

а) лексику загального словникового запасу;

б) мовні явища, які носять характер лозунгових слів;

в) назви організацій, партій, держав і т.п. [2].

В.Дікман також наголошує на тому, що особливістю словника мови політики являється його тісний зв'язок із словником загальнонародної мови. При цьому політична термінологія проникає в словник загальнонародної мови через засоби масової інформації. Крім того, В.Дікман виділяє ще й таку, на його думку, головну особливість мови політики, як її тісний зв'язок із пануючою в суспільстві ідеологією, тобто семантичну детермінованість слів політичної мови їх приналежністю до термінологічної системи певної ідеології і їх місцем у даній системі термінології [3].

Російський дослідник Е.Я. Баталов теж приділяє увагу цій проблемі. Він зауважує, що не можна говорити про формування особливої "спеціалізованої" мови політики. Адже, як зазначає Петров В.В., "політичні терміни переважно є поліфункціональними. Вони, не змінюючи радикально свій семантичний статус, можуть входити й до складу політичних теорій, які мають більш чи менш упорядковану логічну структуру, й до складу газетно-політичних і інших ідеологічних текстів, і до складу повсякденної мови. Таким чином, політична термінологія не відділяється різко в семантичному відношенні від повсякденної мови, так як це характерно для більшої частини природничо-наукової термінології" [4]. Тому, на думку Е.Я.Баталова, під політичною мовою потрібно розуміти не якусь спеціалізовану мову, а певним чином "організовану" (зфокусовану) загальну мову чи частину загальної мови – перш за все її лексичну (термінологічну) частину, – яка найбільш активно використовується у політичних текстах [5].

Таким чином, політичну мову не можна ставити в один ряд із так званими "спеціальними мовами", оскільки вона дуже тісно переплітається із загальновживаною мовою. До того ж "спеціальні мови", як правило, використовуються переважно спеціалістами в даній сфері, тоді як політична мова в тій чи іншій мірі використовується представниками широких верств населення. Це і є однією із її відмінних особливостей.

Багатогранність феномена політичної мови породжує і неоднозначність у його трактуванні. Можна говорити про вузьке й широке розуміння політичної мови. Так іноді вживаючи це поняття мають на увазі деяку вузьку сферу, як то "мову виступів політичних діячів", "адміністративну мову" і т.п. Деякі ж автори навпаки вживають це поняття в дуже широкому розумінні. Так, В.Бергедорф під політичною мовою розуміє "всі мовні висловлювання, у яких ідеться про політику, а також висловлювання, які продукуються з позицій влади" [6]. При цьому він включає до складу політичної мови такі підсистеми:

1. Мова законодавства та адміністративно-правова термінологія, основне завдання якої полягає в тому, щоб прорегламентувати та "проштампувати" вчинки й дії громадян, привести їх шляхом заборон, приписів та вказівок до законослухняної поведінки.

2. Адміністративна мова чи мова управління. Її призначення – сформувати розпорядженнями, інструкціями певні настанови для практичної діяльності членів суспільства. Сюди відносяться, наприклад, офіційні повідомлення, квитанції про податки, військові накази і т.п.

3. Мова переговорів, завдання якої полягає у намаганні привести до згоди сторони, що конфліктують, зблизити їхні позиції і словесно робити акцент на спільності переговорів. Наприклад, це мова переговорів між партіями всередині країни, а також дипломатичних переговорів.

4. Мова політичного виховання, яка покликана створити нормативні структури та початкові терміни для формування політичних позицій. Сфери її функціонування – освіта, масова комунікація, де вона є засобом обгрунтування політичних цінностей та прищеплення відповідних переконань.

5. Мова політичної пропаганди, яка застосовується для того, щоб змінити чи навпаки закріпити існуючу структуру оцінок та думок. Вона являється засобом словесної боротьби за владу, оперує поняттями, що зачіпають найбільш спірні проблеми, спрямовані на те, щоб спонукати слухачів до дії на користь своєї партії чи на шкоду супротивній стороні й представлена перш за все промовами різних політичних діячів [7].

Д.А. Місюров, розглядаючи політичну мову як один із видів політичної символіки, також схиляється до широкого розуміння і трактує її так: політична мова – це спеціальна термінологія, особливі мовні конструкції, які застосовуються у політичній практиці. Крім того, на його думку, політичною мовою можна вважати будь-який текст, присвячений політичному життю. Це можуть бути звернення до народу, стенограми засідань, аналітичні статті, лозунги, а також до політичної мови він відносить закони, конституції, декларації прав і т.п. [8].

Частина науковців, досліджуючи питання функціонування політичної мови, вживають для позначення цього феномена термін "політичний дискурс". О.О. Гайдулін із цього приводу зазначає, що політичний дискурс, як правило, розуміється "як практичне структурування вербально-смислової реальності через комунікативну взаємодію суб'єктів владних інтенцій у політичній реальності" [9]. На його думку, політичний дискурс – це вербалізація політичних ідей для їх реалізації у політичній дії.

Бєлова А.Д. вважає, що політичний дискурс існує в усній і письмовій формах. До усної форми політичного дискурсу можна віднести публічні виступи політиків ви-

сокого рангу, їхні інтерв'ю, виступи на радіо та по телебаченню, прес–конференції, парламентські дебати, блоки політичних новин у теле– та радіо передачах. До писемної форми політичного дискурсу належать різноманітні документи – договори, протоколи, угоди, рубрики політичних новин у пресі та такі форми політичної реклами, як політичні плакати і листівки [10].

Проаналізувавши визначення Гайдуліна і Бєлової, можна побачити, що ці дослідники, хоча і вживають термін "політичний дискурс," та все ж їхнє трактування досліджуваного феномена не відрізняється від попередніх визначень політичної мови.

Досить часто науковці, які займаються проблемами політичної мови, у своїх роботах використовують як термін "політичний дискурс," так і термін "політична мова" і, як правило, вживають їх як синоніми, принаймні, вони не зазначають, що якось розрізняють ці поняття.

Це робить тільки А.Н. Баранов. Він дає таке визначення політичного дискурсу: політичний дискурс – це сукупність усіх мовних актів, які використовуються в політичних дискусіях, а також правил публічної політики, які оформилися згідно існуючих традицій та отримали перевірку досвідом. Під політичною мовою А.Н. Баранов розуміє особливу знакову систему, яка призначена саме для політичної комунікації [11]. Тобто поняття "політична мова" є ширшим за поняття "політичний дискурс".

Загалом же серед російських і українських дослідників більш популярним і частіше вживаним є саме термін "політичний дискурс". На відміну від них західні науковці користуються переважно терміном "політична мова" або "мова політики".

Таку прихильність російських і вітчизняних авторів до терміну "політичний дискурс" можна пояснити. Справа в тому, що цей термін почав вживатися науковцями в посткомуністичний період, коли стали популярними дослідження радянської і пострадянської мови. І більшість дослідників схилилися до думки, що на зміну радянській політичній мові, для якої характерним був примусовий монологізм, прийшла нова мова, головною ознакою якої став плюралістичний діалогізм, або, як зазначає А. Клепіков, "епоха "мовчазної більшості" поступилася місцем масовому залученню у політичний дискурс" [12], тобто в дискусії, обговорення питань соціально-політичного життя. Таким чином, за мовою сучасної політики закріпилася назва "політичний дискурс," який став розумітися як "втілена в мові політична воля і демократичне публічне обговорення та обгрунтування будь-яких значимих для громадян (політичних істот) тем і проблем" [13].

Але політичну мову не можна зводити тільки до мови публічних політичних дискусій, адже сюди входить і мова документів, законів і т.п., яка являється не дискусивною вже по своїй суті. Тому, на нашу думку, для позначення досліджуваного феномена доцільно вживати саме термін "політична мова".

Отже, проаналізувавши й узагальнивши різні підходи до розуміння політичної мови, її можна визначити як сукупність вербальних структур, які використовуються у сфері політики й здійснюють вплив на політичну свідомість індивідів та їх участь у перебігу політичних процесів. До політичної мови можна віднести, перш за все, мову публічних виступів політичних діячів. Особливим видом політичної мови є парламентська мова або так звана "мова парламентських дебатів". Сюди входить і мова політичної пропаганди та політичної реклами як в усній, так і в письмовій формі. Специфічним видом політичної мови є мова різноманітних політичних документів (договорів, угод, законів). До проявів політичної мови також відноситься мова різноманітних передач на політичні теми, блоків політичних новин на радіо та телебаченні, рубрик, які відводяться політичним подіям у пресі, статтей на політичні теми і т.п.

Таким чином, як ми бачимо, феномен політичної мови є досить складним і багатогранним. У сучасній науці немає єдиного підходу до його трактування. Для позначення цього феномена вживаються різноманітні терміни: "спеціальний словник політики", "мова політики", "політичний дискурс", "політична мова". Однак, проаналізувавши різні підходи до розуміння досліджуваного феномена з'ясовано, що для його означення доцільно вживати саме термін "політична мова".

1. *Крючкова Т.Б.* Язык политики в работах ученых ГДР // Язык как средство идеологического воздействия. Сб. обзоров. – М., 1983. – С.60–61; 2. Там само. – С.64; 3. *Горюнов В.К.* Приемы использования языка политики в целях идеологического воздействия // Язык как средство идеологического воздействия. Сб. обзоров. – М., 1983. – С.157; 4. *Петров В.В.* Логическая семантика и язык политики // Новый мировой порядок и политическая общность. – М., 1983. – С.167; 5. *Баталов Э.Я.* Политическая культура современного американского общества. – М., 1990. – С.154; 6. *Крючкова Т.Б.* Особенности формирования и развития общественно-политической лексики и терминологии. – М, 1989. – С.90; 7. Політологічний енциклопедичний словник: Навчальний посібник для студентів вищих навчальних закладів. – К., 1997. – С.207; 8. *Мисюров Д.А.* Политическая символика: структура и функции // Вестник Московского университета. Серия 12. Политические науки. – 1999. – №1. – С.47; 9. *Гайдулін О.О.* Політичний дискурс як праксіологічна складова політологічного навчання // Соціально-гуманітарна освіта України та шляхи її розбудови. Матеріали Всеукраїнської наради завідуючих каф. соціально-гуманітарних дисциплін. – К., 1997. – С.23; 10. *Белова А.Д.* Лингвистические аспекты аргументации. – К., 1997. – С.154; 11. *Баранов А.Н.* Политический дискурс: прощание с ритуалом? // Человек. – 1997. – №6. – С.108; 12. *Клепиков А.* Зоополитикон учится говорить: политический дискурс в посткомунистической Украине // Политическая мысль. – 1994. – №3. – С.25; 13. Там само. – С.25.

Надійшла до редколегії 15.03.06

Л.В. Ярошенко, асп.

ІНСТИТУЦІОНАЛЬНА ПРОБЛЕМАТИКА В КОНЦЕПЦІЯХ ПОЛІТИЧНОЇ МОДЕРНІЗАЦІЇ

Для політичної модернізації характерні інституціональні та функціональні зміни, що знаходять свій прояв в інституціоналізації політичних структур. В статті здійснена спроба розглянути процес політичної модернізації крізь призму інституціоналізму. Політичні інституції відіграють визначальну роль під час модернізаційних перетворень, тому вивчення інституціональної складової політичної модернізації є надзвичайно актуальним.

Institutional and functional changes are the features of political modernization. They are clearly expressed in institutionalization of political structures. The author attempts to look over the process of political modernization through the prism of institutionalism. Political institutions play an important role in time of modernization transformations, so the searching institutional part of political modernization is very actual.

У світі, що динамічно змінюється кожна країна повинна мати стратегію розвитку, впровадження якої забезпечить адекватність політичної системи сучасним умовам. Розробка відповідної стратегії потребує вивчення світового досвіду "осучаснення". Йдеться про теорію модернізації, яка передбачає вивчення особливостей становлення модерних суспільств у історичному та практичному зрізі.

Комплекс наукових ідей, об'єднаних умовним поняттям "теорія модернізації", сформувався після Другої світової війни, в роки глобальних змін [1]. Серед її представників – провідні політологи й соціологи Г.Алмонд,

© Л.В. Ярошенко, 2006

Д.Аптер, Т.Парсонс, С.Хантінгтон, Ч.Ендрейн, Ш.Ейзенштадт, Д.Коулмен, Р.Інглегарт, А.Турен, Ф.Шміттер, У.Мур, Дж.Джермані, П.Штомпка та інші. Етимологічно термін "модернізація" пов'язаний з французькими словами moderne – сучасний, новітній та modernisation – оновлення, а також з англійськими термінами modern, modernity, modernization – модерний, модерність, модернізація. Предметом модернізаційної теорії є становлення "сучасного" суспільства, яке означає не часову, достатньо невизначену характеристику наближеності до наших днів, а виступає абстрактно типологічним поняттям, позначенням особливого типу суспільства, яке пройшло весь складний процес модернізації (буквально – осучаснення). Виникнення модернізаційної тематики спонукала необхідність обґрунтування політики розвинених країн світу стосовно колишніх колоній та дослідження "політичного розвитку" (вважається, що саме ідея розвитку відкрила дорогу теорії модернізації).

Зміни етапів теорії (часовий проміжок в півстоліття), відображали зміни в методологічних установках соціальних наук та практиці перетворень країн, які постали на шлях модернізації. На кожному етапі розглядалися ті чинники модернізаційного процесу, які повинні були відіграти роль рушія модернізаційного процесу.

Представники модернізаційної парадигми на першому етапі вважали, що зміни є однолінійними, і тому менш розвинуті країни повинні пройти той же шлях, який пройшли значно розвиненіші держави. Незважаючи на перегляд основних положень еволюціонізму, перші концепції модернізації увібрали в себе засади класичної теорії, зокрема те, що людська історія має єдину форму, "логіку", об'єднуючу множинність, на перший погляд випадкових та незв'язаних між собою подій. "Молоді держави афро-азіатського регіону, які прийняли, по суті. Західні матеріалістичні уявлення про сутність прогресу, розглядали проблему своєї відсталості перш за все як техніко-економічне завдання" [2]. Як наслідок постколоніальні країни пережили вестернізацію, яка призвела до погіршення соціально-політичного: різко зросла кількість політичного насилля та переворотів. Відповідно в якості головного недоліку було визнано європоцентричне бачення розвитку (тобто підхід до європейсько-американської цивілізації як до такої, що реалізувала єдино правильний, самий прогресивний варіант розвитку) і пов'язаний з ним телеологізм – уявлення про суспільний прогрес як про рух до наперед заданої цілі, якою в даному випадку і виявлялася американізована "сучасність". Дослідники визнали, що спільною слабкістю бачення модернізації на першому етапі (умовно 1950–60–ті роки) був дихотомізм, уявлення про країни, що розвиваються, як про антиподи розвинутих за всіма соціально-економічними і культурно-антропологічними показниками. Відмінності між суспільствами зводилися до протилежностей: аграрні – індустріальні, авторитарні – ліберальні, ієрархічні – егалітарні, закриті – відкриті, родинність (відданість первинній соціальній ячейці) – громадянськість (лояльність до суспільства і держави), "розпорошена" (стадна) особистість – самостійний індивід, конформізм – творча особистість і т.п. Ліва частина такого ряду формувала модель "традиційного суспільства", права частина – модель "сучасного суспільства". Відповідно, схема "ідеальної" модернізації диктувала повний розрив держав третього світу з своїм минулим, відмовою від будь-якої спадковості, цілковите розмежування з культурною традицією. Яскравим прикладом відторгнення, того що нав'язується ззовні стала "біла революція" в Ірані, яка була викликана суттєвими суперечностями між вестернізаторським курсом, що проводив шах країни та традиціями і менталітетом народу. Відповідно, практика доводить, що культура, самобутні цінності мають важливе значення для розвитку суспільства. Таким чином, критика ранніх підходів до модернізації була спрямована перш за все проти дихотомії традиція – сучасність та розмежуванням між традицією і традиціоналізмом, а також критики історичності західноцентричної моделі розвитку. Це спонукало дослідників відмовитися від вестернізаторського підходу та суто "економічного" бачення модернізації. Модернізація почала розглядатися як багатоаспектний процес, пов'язаний зі змінами у всіх сферах людської діяльності. "Модернізація – це комплексний процес, який охоплює всі сфери суспільного життя – економічну, соціальну, правову, політичну, культурну. Перетворення в цих сферах зв'язані між собою і корелюють один одного" [3]. Існує суттєва фундаментальна різниця між політичною модернізацією, яка визначається як рух від традиційного політичного устрою до сучасного, і політичною модернізацією, яка визначається як сукупність політичних аспектів і політичних наслідків соціальної, економічної і культурної модернізації.

Таким чином, з точки зору теорії, корисно розрізняти дві сторони процесу модернізації: з одного боку, це становлення і розгортання модерну в масштабах всього світу, а з іншої – це перехідні модернізаційні процеси, властиві для окремих держав–політій і які привносять в глобальний процес самоутвердження Сучасності яскраво виражену специфіку власного, кожен раз унікального досвіду приєднання до модерну. Вибір шляхів модернізації розпочинається і відбувається саме у сфері політики, відтак послідовна політична модернізація є чинником, гарантією вдосконалення інших сфер суспільного життя. Послідовно здійснювана політична модернізація розглядається як чинник й гарант забезпечення послідовності модернізації в усіх сферах суспільного життя [4]. Політична модернізація має справу не з самою політикою як діяльністю або процесом, а з "політичною системою", яка передбачає наявність деякої сукупності структур і типових відносин в політичній сфері. Політична модернізація передбачає адаптування несучасної політичної системи під актуальну виклики часу, її "осучаснення", і, більш того, прогнозування деяких майбутніх політичних форм і перетворень – модернізування з врахуванням перспективи розвитку, "... спрямовані зміни всередині політичної системи, які мають за мету раціоналізацію влади, становлення диференційованої політичної структури, масову політичну участь та виникнення інституціональної структури, здатної вирішувати блок соціально-економічних проблем, який постійно збільшується та якісно змінюється в процесі формування нових типів взаємодії держави з суспільством та її відносин з іншими країнами" [5]. Відповідно, політична модернізація розуміється як 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 здійснювати ефективні перетворення політичної системи) факторами. Класичними ознаками політичної системи сучасного суспільства вважається раціоналізація авторитету, диференціація структури та масова участь у політиці, тому політична модернізація пов'язується з формуванням політичних інститутів, соціальною мобілізацією, розширенням політичної участі населення та закріпленням демократичних цінностей і норм.

Умовно з кінця 60–х років в теорії модернізації робиться акцент на вивчення умов, які необхідні для стано-

влення демократії, так як конструктивний вплив політики на модернізацію можливий лише за її демократичного змісту. Відповідно вектором політичної модернізації виступає демократизація політичної системи. 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. На думку Філіпа Бенетона демократія є визначальною для політичної модернізації у широкому сенсі. Принципи організації влади, які викристалізувалися на Заході мають самоцінність, так як забезпечують керованість держави [6]. Таким чином, під демократією розуміються не просто принципи, а конкретну модель політико-правової інституціональної системи, яка визріла саме в західному суспільстві.

Політичні інституції, політична організація завжди були об'єктом політичної науки, недаремно ранній етап становлення політичної науки визначається як інституціональний. Для класичної традиції було властивим вивчення зовнішніх характеристик інституту, опис формальної структури, не враховуючи її взаємодії з середовищем (тобто реальної дії тих чи інших формальних структур). Цей інституціоналізм представлений дослідженнями В. Вільсона, Дж. Бруса, Т. Коула, Г.Картера, К. Фрідріха та інших, проіснував до початку 1950–х р. і лише у 1980–ті роки, з відродженням дослідницького інтересу до інституціонального підходу (хоча і на нових засадах), отримав статус "старого". Утвердження неоінституціоналізму в політичній науці стало наслідком оновлення інституціонального напрямку в соціальних науках, до того ж суспільно-політичні процеси змусили дослідників по-новому подивитися на "політичний інститут".

Зміна методологічних установок відбувалася на протязі декількох десятиліть. Незважаючи на те, що в 1960–ті роки, ще зберігається інтерпретація політичного інституту як нормативно-правової основи політичних явищ і процесів, дослідники зауважують на необхідності розгляду політичного інституту за межами правового аналізу, "…ми не повинні більше дотримуватися юридичного аналізу політичних інститутів, а повинні включати його у більш об'ємний аналіз соціологічного характеру, – зазначає відомий французький вчений М.Дюверже – аналіз, властивий політичній науці…Ця нова орієнтація привносить за собою два фундаментальні наслідки: перший – вона підводить до розширення поля традиційного дослідження: віднині ми будемо вивчати не тільки ті політичні інститути, які регламентовані правом, але і ті, що повністю або частково правом ігноруються, ті, що існують поза правом: наприклад, політичні партії, громадську думку, пропаганду, пресу, "групи тиску" і т.п.; другий – нова орієнтація зобов'язує до зміни точки зору всередині традиційного поля дослідження: навіть ті політичні інститути, котрі регламентовані правом – встановлені Конституцією або законами, які її доповнюють, – не повинні більше вивчатися в юридичному аспекті; віднині слід намагатися визначити, в якій мірі вони функціонують у відповідність з правом, а в якій ухиляються від нього; необхідно визначити їх дійсне значення, спираючись на факти, а не обмежуючись аналізом теоретичної важливості, яку їм надають юридичні тексти" [7].

"Новий інституціоналізм", який розглядається більшістю дослідниками як закономірна реакція на переважання біхевіоризму в політичних дослідженнях, з одного боку, продовжує інституціональну традицію, а з іншого – використовує досягнення своїх історичних опонентів. В неоінституціоналізмі приймаються до уваги не лише формальні структури, правила і процедури, але і ті переваги і установки, на основі яких члени організації приймають рішення і будують свою поведінку [8]. Здобуток неоінституціоналізму як напрямку полягає в "перевідкритті держави" (визначенні важливості її організаційної основи та структур) та акцент на взаємодії політичних інститутів, яка породжує той чи інший інституціональний контекст для розвитку суспільства.

Інституціональну проблематику актуалізують модернізаційні процеси, адже в процесі становлення "сучасних" суспільств відбувається заміна або трансформація інституцій у всіх суспільних сферах. Витоки цього підходу сягають концепції раціоналізації соціальної дії Макса Вебера, теоретична спадщина якого слугує базою для модернізаційної теорії. Раціоналізація за Вебером, – результат поєднання низки історичних факторів, які визначили напрямок розвитку Європи за останні 300 – 400 років. В результаті чого, в Європі виник особливий тип суспільства, відмітною рисою якого є панування формально-раціонального начала. "...формальні організації включають в себе раціональні інституціональні правила і намагаються відповідати їм. По мірі того як суспільство модернізується, інституціональні структури в даній сфері розширяються" [9]. Послідовник М.Вебера, Толкот Парсонс один з перших назвав інститути вирішальним фактором інтеграції і стабілізації суспільства, тому його по праву вважають одним із найвидатніших представників інституціонального напрямку. На думку Макєєва, М. Вебер і Т. Парсонс звернули увагу саме на динамічний характер інституцій. Для них обох було цілком очевидно, що неодмінною умовою дії є втілення колективних уявлень в абсолютно матеріальних об'єктах – організаціях [10]. Згідно Т.Парсонса, нормативний порядок є визначальним в структурі політичного інституціонального устрою, тобто правовий аспект виступив тим формальним началом, який притаманний "системі сучасних суспільств".

Спроби модернізувати країни, які звільнилися від колоніальної залежності у другій половині ХХ ст., простим перенесенням демократичних інститутів не дали бажаного результату, а навпаки призвели до хвилі насилля та економічного занепаду. Звинувачення у недостатній "цивілізованості" народів і відповідно потреба у громадянській культурі стала пріоритетом політичної модернізації (таке бачення склалося під впливом вчення Г.Алмонда та Верби). Проте культурницький фактор вимагає організаційних умовах, одним з перших на важливість раціональної організації в політиці звернув увагу Л.Пай, який ще в кінці 50–х рр., минулого століття пов'язував модернізацію з потребами створювати більш ефективні, адаптивні, і значно складніші організації. Позначивши політичний процес в країнах, що розвиваються як "незахідний", дослідник виокремлює його особливі риси: політична сфера не чітко відокремлена від суспільних і особистих взаємовідносин; політичні партії в незахідних суспільствах зазвичай виступають представниками конкретного світогляду, певного способу життя; наявність великої кількості різного роду клік; лідери політичних груп мають вельми високу міру свободи у виборі як довгострокової, так і короткострокової стратегії; опозиційні партії і еліти, які претендують на владу часто стають ініціаторами революційних рухів; відсутність інтеграції її учасників, що є похідною відсутності єдиної системи комунікації в суспільстві; високими темпами рекрутування нових політиків; для незахідного політичного процесу характерні важливі відмінності в політичних симпатіях різних поколінь; лідери незахідних країн прагнуть до досягнення популярності у всьому

суспільстві, не поділяючи його на групи; високий ступінь обміну політичними ролями; наявність порівняно малого числа організованих груп інтересів, які мають функціонально визначену роль; аморфний характер політичного процесу незахідних країн сприяє тому, що позиції їх лідерів з питань міжнародних відносин визначені більш чітко, аніж по питанням внутрішньої політики; емоціональна і експресивна складова політики у більшості випадків переважає під час визначення державної політики; практично відсутні єдина думка з приводу легітимності цілей і засобів політичної дії; лідери незахідних країн, які мають справу з недиференційованим суспільством, розглядають міжнародний політичний процес як чітко структурований порівняно з внутрішньополітичним простором; відсутність політичних "брокерів" (посередників) [11]. Звичайно, деякі з названих ознак в різній мірі притаманні незахідним суспільствам, проте Л.Пай намагався показати, що особливістю всієї "незахідної" політики є її аморфний, неструктурований характер. Таким чином від політичної організації суспільства – наявності ефективних державних структур та політичних партій – залежить динаміка її модернізації.

Одна з найбільш серйозних спроб пояснення природи політичних змін за допомогою аналізу їх інституціональних механізмів була зроблена С.Хантінгтоном в праці "Політичний порядок в суспільствах, що змінюються" (1968). В своєму баченні модернізаційних процесів Хантінгтон відводить політичним інститутам визначальну роль піднімає важливу проблему створення органів управління, необхідність певного рівня політичної організації. Диверсифікація суспільних сил і зростаюча взаємодія між цими силами – такі передумови виникнення політичних організацій і процедур і створення в кінцевому рахунку політичних інститутів. Політична спільнота в складному суспільстві залежить, таким чином, від сили існуючих в цьому суспільстві політичних організацій і того, наскільки міцно утвердились в ньому відповідні політичні процедури. С. Хантінгтон вводить критерії інституціональності політики, що визначають рівень розвитку і міри ефективності тих чи інших інститутів, які він розташовують за чотирма дихотомічними опозиціями:

1) адаптивності – ригідності;
2) складності – простоті;
3) автономності – субординованості;
4) інтегративності – роз'єднувальності.

Рівень інституціоналізації будь-якої політичної системи визначається адаптивністю, складністю, автономією і узгодженістю її організацій та процедур [12]. Незважаючи на те, що дослідження політичних інститутів С.Хантінгтона в кінці 60–х років відбувалося в межах "старого інституціоналізму", його розуміння інститутів не було суто юридичним. На думку вченого, можливі самі різні коливання зовнішнього, соціального середовища, економічні кризи, але все залежить від ефективності та адаптивної реакції інституціональних механізмів, їх сили і здатності керувати країною, підтримати в ній стабільність. Тому характер та успіх соціальних змін перш за все залежить від рівня політичної інституціоналізації країни.

Політична організація суспільства стала об'єктом уваги і такого видатного класика модернізації як Шмуеля Ейзенштадта. Визначивши конституційно-демократичні режими як результат становлення модерних суспільств, вчений виокремлює їх ознаки: ламкість і нестабільність. Причиною цього є відкритість політичного процесу в конституційних демократіях і супутня цьому тенденція до постійної переоцінки сфери політичного. Ця відкритість – головна причина ламкості сучасних демократичних режимів, але парадокс в тому, що вона ж забезпечує неперервність їх існування. Потенціал неперервності обумовлений тим, що сама відкритість сучасного політичного процесу здатна дати уявлення про політику як про "гру з ненульовою сумою", коли виграш однієї сторони не рівнозначний програшу іншої. Встановлення конституційно-демократичних режимів і прийняття конституцій саме по собі вочевидь не гарантує розвиток уявлень про політику як про гру з ненульовою сумою і відповідних можливостей для інкорпорації протесту, переконаний Ш.Ейзенштадт [13]. Проте строге дотримання встановлених правил здатне забезпечити демократичність політичного процесу.

Створення та вдосконалення демократичної політичної організації є пріоритетом для політичної модернізації в так званих перехідних країнах. Дослідження, де був використаний "новий інституціоналізм" до аналізу демократії "третьої хвилі" здійснено Адамом Пшеворським. В роботі "Демократія і ринок. Політичні і економічні реформи у Східній Європі і Латинській Америці" (1992) А.Пшеворський зазначає, що в процесі створення нових інститутів велике значення надається співвідношенню політичних сил. Дослідник виокремлює декілька варіацій: співвідношення сил відоме і нерівне (інститути підганяються під конкретну особу, конкретну партію або альянс); співвідношення сил відоме і рівне (інституціональна політична структура не має довгострокового характеру);співвідношення сил не відоме (встановлені інститути, мають найбільше шансів, особливого значення тут набуває термін, необхідний для написання конституції). Демократія, для А.Пшеворського – це система вирішення соціальних суперечностей, коли ні одна з сторін ніколи цілком не контролює ситуацію і не визначає кінцевий результат, який для всіх політичних акторів завжди залишається невизначеним. Відповідно, вирішальним кроком на шляху до демократії є передача влади від групи осіб до зводу правил [14]. Для того, щоб досягнути згоди всіх політичних сил, демократія повинна вибудувати таку систему соціальних інститутів, які відкривають перед всіма політичними силами одночасно перспективи справедливого змагання за прихильність виборців: вона має бути ефективною та дієвою стосовно перетворення рішень в життя.

Таким чином, в діяльності сучасного складного суспільства демократичні політичні інститути забезпечують надзвичайно важливий рівень взаємодії і концентрації, з одного боку, структурних факторів, з іншої – не тільки індивідуумів, але і різноманітних груп; суспільство ж організує свої багато чисельні інтереси і суб'єкти на цьому рівні. Цей проміжний, тобто інституціональний рівень на думку Г. О'Донела, найбільше впливає на особливості організації суспільства [15]. Відповідно неінституціоналізована демократія характеризується слабкістю наявних інститутів. Місце, не зайняте активно функціонуючими інститутами, займають активно діючі сили – клановість і корупція.

Для теоретиків модернізації, які вважають інституціональний чинник вирішальним, демократія виступає інституціональною матрицею в межах якої організовується управління суспільством. Цілі політичної модернізації постають по-різному для груп країн які різняться за зрілістю соціальних і політичних інституцій, але проблема керованості та покращення демократичних механізмів здійснення влади актуальна як для країн розвиненої демократії так і для "перехідних".

Нинішній етап розвитку теорії політичної модернізації, який триває з 80–90–х років, ґрунтується на врахуванні поряд з економічними чинниками розвитку (людські та природні ресурси, нагромадження чи наявність капіталу, розвинені технології) чинників позаекономічних – геополітичних, соціальних, культурних, психологічних. Бачення

модернізації на цьому етапі набуває виразно соціально-культурного характеру. Вирішальним стало визначення контексту політичних явищ коли визначальна роль відводиться інституціональному чиннику. А.Володін зазначає, що за останні чотири десятиліття, тобто з часу зародження теорій політичної модернізації, світ якісно змінився. В той же час його інституціональний каркас, незважаючи на деякі внутрішні трансформації, в цілому не змінив своїх базових характеристик. Відповідно, визначення контурів політичних інститутів, здатних підтримувати процес управління суспільствами і державою – актуальне завдання модернізаційної теорії [16].

Таким чином, політична модернізація передбачає оптимізацію політичних інститутів, яка покликана зробити їх значно ефективнішими в умовах "суспільства ризику". Зміст політичної модернізації складають суверенізація, конституціоналізація, створення системи представницького правління, які і виступають одночасно метою та засобом адаптації політичної системи до умов, що змінюються. В якості складової частини системних перетворень суспільства політична модернізація сприяє оптимальній адаптації суспільства до реальності соціуму, що реформується, забезпечує контроль за пропорційним розвитком соціально-економічної сфери, політичною участю населення і підтримкою діалогу між останніми і урядом, розповсюдженням ідей і цінностей в соціально-політичному житті.

Механізм здійснення влади, політична організація суспільства об'єкт уваги класиків модернізаційної парадигми Ш. Ейзенштадта, Д. Аптера, Ч.Ендрейна, Г.Одонела, А.Пшеворського, К.Бейме та інш. Дослідники прийшли до висновку, що на початкових етапах впровадження демократії політична організація, система влади має пріоритетну роль, порівняно з стихійними діями соціальних груп. Не менш актуальними є інституціональний чинник і для модернізації країн розвиненої демократії: західні суспільства вирішують проблему подолання дисфункцій представницької демократії, приведення демократичних інститутів у відповідність з реаліями постіндустріальної епохи. Інституціональні та функціональні зміни, що знаходять свій прояв в інституціоналізації політичних структур повинні відповідати як соціокультурним умовам суспільства так і зовнішнім викликам, сприяючи тим самим його динамічному та повноцінному розвитку.

1. Політологія: Підручник для студентів вищих навчальних закладів / За ред. О.В. Бабкіної, В.П. Горбатенка. – К., 2003. – С.404; 2. *Шенин С.Ю.* Проблемы преодоления слаборазвитости: взгляд с Запада (в контексте глобализации и холодной воды). – Саратов, 2003. – С.5; 3. Авторитаризм и демократия в развивающихся странах / В.Г. Хорос, Г.И. Мирский, К.Л. Майданик и др. – М., 1996. – С.7; 4. *Цвєтков В., Горбатенко В.* Демократія. Управління. Бюрократія: в контексті модернізації українського суспільства: Монографія. – К., 2001. – С.17; 5. *Славина–Шкретова Н.Б.* Понятие и основное назначение политической модернизации // Актуальные проблемы современной политической науки: Сборник научных статей. – М., 2001. – С.49; 6. *Бенетон Ф.* Введение в политическую науку / Пер. с фр. – М., 2002. – С.287; 7. *Дюверже М.* Политические институты и конституционное право // Правовая мысль: Антология. – М., 2003. – С.852; 8. *Бойцова О.Ю.* Политическая наука в XX в.: общие характеристики и основные этапы становления // Вестн. Моск. Ун–та. Сер.12, Политические науки. – 2001 – №1. – С.13; 9. *Патрушев С.В.* Институционализм в политической науке: этапы, течения, идеи, проблемы // Политическая наука. Политическое развитие и модернизация: Современные исследования. Сб. науч. Тр. – М., 2003. – С.172; 10. *Макєєв С.* Соціальні інститути: класичні тлумачення й сучасні підходи до вивчення // Соціологія: теорія, методи, маркетинг – 2003. – №4. – С.13; 11. *Пай Л.* Незападный политический процесс // Политическая наука. Политическое развитие и модернизация: Современные исследования. Сб. науч. Тр. – М., 2003. – С.67–85; 12. *Хантингтон С.* Политический порядок в меняющихся обществах. – М., 2004. – С.32–42; 13. *Эйзенштадт Ш.Н.* Парадокс демократических режимов: хрупкость и изменяемость (I) // Полис. – 2002. – №2. – С.86; 14. *Пшеворский А.* Демократия и рынок. Политические и экономические реформы в Восточной Европе и Латинской Америке. – М., 2000. – С.33; 15. О'Доннелл Г. Делегативная демократия // Политология: Хрестоматия. – СПб., 2006. – С.122; 16. Володин А.Г. Современные теории модернизации: кризис парадигмы // Политическая наука. Политическое развитие и модернизации: Современные исследования. – 2003. – №2. – С.12.

Надійшла до редколегії 27.01.06

ФІЛОСОФІЯ

В. Артюх, докторант

ФІЛОСОФСЬКО-ІСТОРИЧНІ ІДЕЇ У ТВОРЧОСТІ ДМИТРА ЧИЖЕВСЬКОГО

У статті здійснена спроба виділити шар філософсько-історичних ідей у науковій творчості Дмитра Чижевського. Підкреслюється, що в основі його поглядів лежала гегелівська теорія історичного процесу. У ранніх статтях з історіософської проблематики виразно прослідковуються ірраціональні мотиви у вигляді концепту долі. На рівні методологічного забезпечення періодизації історичного процесу він покладав веберівське вчення про ідеальний тип. Зазначено, що Чижевський одним із перших піддав рефлексії сам факт української філософсько-історичної думки.

There has been made an attemption to mark out the philosophical–and–historical layer of Dmytro Chyzhevsky's scientific creative work in this article. Gegel's Theory of the Historical Process has been emphasized to be the base of his views on it. In his early historically sophisticated articles there were clear traced the problematical things of irrational grounds as the Fate Conception. He offered the Veber's Conception of the Ideal Type at the level of a methodological ensuring of the historical process'divisioninto periods Chyzhevsky emphasized to be one of those first who received that fact of Ukrainian philosophical–and–historical thoughts in order to reflect it.

Первинною цеглиною конструювання ідеї українського філософського процесу є дослідження філософських поглядів окремих українських мислителів. За останні десятиріччя суттєво зріс обсяг знань у цій галузі філософського знання. Але із зростанням знань зростає і кількість нез'ясованих питань. Однією із центральних постатей української інтелектуальної традиції XX століття, що активно досліджується зараз істориками української філософії є Дмитро Чижевський (1894–1977).

Творчість цього енциклопедично освідченого вченого, одного з найбільших українознавців XX століття, стала об'єктом уваги дослідників ще за життя автора. Варто згадати хоча б роботу Є.Пизюра "Дмитро Чижевський (до 60–літнього ювілею)". В Україні наукова творчість Чижевського особливо активно стала вивчатись, починаючи з 90–х рр. XX сторіччя. До першої з таких робіт варто віднести статтю В.Лісового. Особливо багато робіт, написаних українськими дослідниками, присвячено історико-філософським побудовам Чижевського та розумінню ним специфіки українського філософського процесу. На цю тему писали В.Горський, С.Кримський, П.Гнатенко, І.Гомілко, А.Погорілий.

Мета ж цієї статті – звернути більш чільну увагу на шар філософсько-історичних ідей у творчості Чижевського та вказати на той світоглядний, духовний та методологічний контекст, що, як відомо, і надає смисл тексту (тобто філософсько-історичним побудовам Чижевського).

Відразу зазначимо, що філософсько-історична проблематика не була визначальною у творчості Чижевського. Але зважаючи на те, що філософською рефлексією позначені багато його наукових робіт, прямо не пов'язаних з філософським рівнем вирішенням проблем, можна спробувати виділити і філософський шар рефлексій над історією. Серед небагатьох робіт, які прямо присвячені філософії історії варто назвати ранню розвідку Чижевського "На теми філософії історії" (1925 рік). В інших же працях філософсько-історичні ідеї висловлені побіжно, часто як методологічне підгрунтя для розв'язання конкретних наукових проблем (наприклад, у статтях "Культурно-історичні епохи" (1948 р.) та "Початки і кінці нових ідеологічних епох" (1954 р.)). Незважаючи на таку "ескізність", філософсько-історичні погляди Чижевського становлять певний інтерес для розуміння специфіки розвитку української філософії у XX столітті, необхідними вони стають і для пояснення особливостей розвитку української національної ідеології.

Значення історіософських та епістемологічно-історичних ідей Чижевського стає зрозумілим у контексті процесу становлення модерної української нації та державницьких змагань 1917–1921 і 1939–1941 років як досить важливих і, можна сказати, знакових його точок. Справа в тому, що, як на нашу думку, існує досить чітка відповідність між періодами націєтворення у політичній сфері і періодами активізації осмислення історичного процесу національно заангажованими інтелектуалами. Українські ідеологи, безпосередньо пов'язані з практикою політичної боротьби (В.Липинський, Д.Донцов, Ю.Вассиян) піддавали минуле (переважно українське) процедурі осмислення з надією, що воно може щось "сказати", дати пораду при вирішенні нагальних потреб сучасної їм дійсності. Тому українська історіософія цієї доби фіксує не лише момент поразки визвольних змагань 1917–1921 рр. (згадаємо, що фантазування над часовим виміром свого існування притаманне масовій свідомості саме тих народів, вихід яких із неісторичного існування в історію закінчився невдачею), але й є фактором надії на майбутнє політичне відродження України. Від розгадки таємниці історії, вважали вони, залежить відкриття долі української нації. Знання своєї долі (якої, до речі, не знали навіть давньогрецькі боги) робить нас всесильними відносно майбутнього. Як досить влучно про цю ситуацію писав відомий націоналістичний ідеолог Ю.Вассиян: "Для нації, що мусить вести боротьбу аж до перемоги – не може бути пізнання власної минувшини самоціллю, заспокоєнням чисто теоретичного зацікавлення, але першим із необхідних творчих засобів, бо справа йде про *продовжування* життя, а не про погляд на завершену історію" [1]. При цьому метою "осмислюючого" погляду на історію є конструювання певної "картини" чи "образу" історії з точки зору потреб сьогодення. Тому саме історіософія як інтуїтивно-глобальна конструкція бажаної моделі історичного процесу в цілому чи національної історії як його складової і здійснює цю прагматичну функцію. У свою чергу, таке звернення до минулого базується на специфічній ідеї зв'язку між минулим і сучасністю, коли сучасність вважається прямим продовженням минулого; і минуле, у свою чергу, є такою причиною, наслідком якої обов'язково буде сучасність; якісь розриви тут не передбачаються.

Тому не дивно, що в українській соціально-філософській думці кінця XIX – першої половини XX століття спостерігається своєрідне "згущення" історіософської проблематики. Найбільша кількість історіософських текстів, найбільше розмаїття концептуальних підходів, найбільший вплив на формування суспільно-політичної складової масових світоглядів дозволяє нам зробити висновок, що це був період найвищого злету української філософсько-історичної думки у модерну добу. Серед найбільш яскравих представників історіософського знання цього періоду слід виділити М.Грушевського, І.Франка, Б.Кістяківського, В.Липинського, Д.Донцова, Ю.Вассияна, І.Мірчука, Ю.Липу, М.Хвильового, Є.Маланюка, В.Петрова. Складовою

© В. Артюх, 2006

історіософського дискурсу цього періоду по праву можуть бути названі й ідеї Дмитра Чижевського.

При цьому виразно проглядається, що підґрунтям рефлексій над історичним виміром людського буття у Чижевського виступає гегелівська теорія історичного процесу (принаймні, це вірно для 20–30 років). До ідеї світового духу, який у певний проміжок часу робить ставку на той чи інший народ (націю), отримуючи у ньому найвище для даного етапу вираження і стаючи "духом народу", Чижевський ставиться досить прихильно [2]. Цей "історичний "дух"… виконує свою історичну місію, ніби доручаючи її виконання в окремі історичні епохи окремим народам або їх групам" [3] – пише він.

Отже, концепт народу (нації) є визначальним для розуміння специфіки історичного процесу. На початку своєї роботи "Нариси історії філософії на Україні" Чижевський подає своє розуміння феномену нації. Він розрізняє два види поглядів на цю проблему – раціональний і романтичний. Для раціонального підходу істотним є розуміння нації, національного як "історичної помилки", "необхідного зла", яке буде обов'язково подолане у майбутньому, на шляху до самореалізації раціонального начала.

Погляди самого Чижевського виразно тяжіють до іншої, романтичної, моделі пояснення феномену нації. Людство як ціле складається із конкретних націй і тільки через них воно можливе. Неможливо любити загальнолюдське, "вічне", "наднаціональне" через заперечення національного. Вселюдське, "наднаціональне", що є ідеалом раціоналістів, може проявитись лише через національне і тому "кожна нація є тільки обмеженим і однобічним розкриття людського ідеалу. Але лише в цих обмежених і однобічних здійсненнях загальнолюдський ідеал і є живий. Тому кожна нація якраз в своєму своєрідному оригінальному, у своїй "однобічності" і обмеженості і має вічне, загальне значіння" [4]. Біля витоків такого гегелівського і в той же час романтичного розуміння суті нації були ідеї Й.Г.Гердера. Саме він уподібнював нації гілкам на стволі людства. А внутрішнім законом нації (народу), що схоплює повсякденне життя, мову, його дух і є національний характер. У самого ж Г.В.Ф.Гегеля помічається смислова невідповідність понять "національний дух" та "національний характер". Національний дух має нижчі рівні свого існування і вони дотичні до природної історії людства. До таких природно обумовлених сторін у житті народу він відносить тілесний розвиток, повсякденний спосіб життя, специфіку занять, особливості напрямку розуму та волі. Це і є національний характер [5]. Національний характер містить у собі той зародок, із якого потім розвивається історія націй. Вища ж, "духовна" форма національного духу, до якої підіймається "природний дух", що живе у націях є вже предметом філософії історії [6]. Отже, відношення національного духу і національного характеру – це відношення роду і виду.

Пізніше перехід ідеї національного духу із гегелівського метафізичного рівня на емпіричний породив теорію національного характеру (Х.Штейнталь, М.Лацарус), яка вже претендувала на те, щоб бути науковим рівнем пізнання. Типом філософсько-історичного знання теорія національного характеру стає у творчості Вільгельма Вундта (1832–1920) – відомого німецького психолога–емпірика та філософа. Історія для нього – це "концентрація психічних процесів у відносно міцні та дієві вольові цілісності або ж у позитивні єдності народів та спільнот". Закони історії є законами колективної психології, вони є результатом "саморозвитку" духу народу [7]. Вундт створив навіть новий напрямок у науці – "психологію народів" (Volkerpsychologie).

Погляди Чижевського на природу історичного розвитку також розвиваються у мажах цієї парадигми. Отже, суб'єктом історичного процесу виступає нація, сутність якої найповніше втілюється у національному характерові. Розуміння національного характеру або ще "народного світогляду" у Чижевського, як відомо, формулюється так: народний світогляд "є національно-зумовлене становисько (ставлення. – В.А.) даного народу до світу та життя. Він виявляється і в тім, що цей народ у світі любить, чого в житті він уникає, що в людині найвище оцінює, до чого ставиться негативно і т.д. Розуміється, протягом віків народній світогляд не залишається все тим самим. І впливи чужих культур і великі зміни у власному житті – все це накладає відбиток на психіку народню. Народній світогляд є, таким чином, сполучення певних надісторичних та історичних елементів. Історично-зумовлені елементи, розуміється, легше піддаються зміні, ніж зумовлені певним психічним укладом нації" [8].

Сам Чижевський, коли говорить про народний світогляд, розуміє його як внутрішню притаманність деяких рис цього світогляду якійсь кількості індивідуальних свідомостей. Ці риси не є чимось раз і назавжди даним; це, якщо висловлюватись мовою сучасного українського філософа С.Кримського, певні "пресупозиції", "схильності", "тенденції". І Чижевський також проявляє обережність і утримується від детальної і закінченої характеристики народного характеру (світогляду) українця. Те що визначаєься ним як "український національний тип" обережно називається "певними натяками" або ж таким, що носить "гіпотетичний" характер. До типових рис українського народного характеру, що вплинули на формування національного світогляду (Чижевський поняття "національний світогляд", "народний світогляд" та "народний характер" часто ототожнює) він відносить "емоціоналізм, сентименталізм, чутливість та ліризм, що найбільше виявляється в естетизмі українського народного життя...", "поруч з цими рисами стоять індивідуалізм та стремління до "свободи" в ріжних розумінях цього слова...", "поруч з цими двома основними рисами стоїть третя – неспокій і рухливість, більш психічні, ніж зовнішні (це і дуже позитивні риси характеру, як здібність до прийняття нового, тенденції до психологічної еволюції, але і максимально негативні сторінки української історії – "шатость", тенденція до взаємної боротьби, до руйнування власних і чужих життєвих форм)" [9]. До цих рис він відносить також і "релігійне забарвлення", що супроводжує історичне життя українців. Але українська нація і, ширше, все слов'янство, у відповідності з гегелівською теорією ще не стали суб'єктами історичного процесу.

Чижевський як дослідник позиціонує себе прихильником строгого наукового методу позитивістського типу, але тим не менш у своїй розвідці "На теми філософії історії" в основу історичного процесу він кладе концепт долі. Тут якраз і відчувається вплив пануючих тоді ірраціональних теорій в осмисленні історичного процесу, і в першу чергу ідей, викладених у роботах О.Шпенглера та ідеологів "консервативної революції". На думку Чижевського і життя окремої людини, і життя народу залежить не лише від раціональних моментів. Завжди в історії є місце непередбачуваній, таємничій силі, що криється у самому факті життя. "І тут немає виразнішого і багатшого змістом слова, ніж "доля" – слова, що підкреслює суворий, трагічний і в той самий час колосальний своїм значенням, могутній у силу своєї захопленості й невмолимо жорстокий характер того, що зв'язує людину, націю й державу не тільки назверх, а й з середини, ув її житті через них самих" [10]. Здається, що долю можна перемогти. І до таких справді величних перемог належить, наприклад, набуття занепалим, не-

державним народом державного статусу (чи його відновлення), або стан внутрішнього "національного відродження", коли всім вже здається, що цей народ ніколи не встане з колін. Але така перемога над долею – це теж, як не дивно, прояв тієї ж долі. І ця доля така ж непояснювана, несподівана і вища за будь-яку людську волю. На думку Чижевського таку дивну зміну долі адекватніше позначати не в наукових термінах, а в теологічних, наприклад милістю чи благодаттю. Доля ж побачена тверезим, раціональним поглядом породжує почуття трагічності людського буття.

Чижевський ніде не говорить, що в цих думках якимось чином відобразились тогочасні українські події, або що він говорить саме про українську долю. Але зрозуміло, що *досвід поразки* в українських державницьких змаганнях явно чи неявно, але якось дав про себе знати при висловлюванні таких ідей. Через категорію долі справді можна адекватніше пояснити непередбачувані, незрозумілі, ті, що йдуть у розріз із особистими національними переконаннями, тогочасні історичні реалії, ніж, наприклад, через категорію закону.

Та Чижевський є не тільки носієм українського національного світогляду і, відповідно, творцем історіософських ідей, що концептуалізують цей тип світогляду [11], але він, насамперед, вчений, і тому не може не розрізняти специфіки наукового та світоглядно-ідеологічного дискурсів. І в пізніші періоди своєї наукової роботи його набагато більше цікавлять ті складові філософсько-історичного знання, що прямо не пов'язані із ідеологічним виміром людського буття чи національним світоглядом. Мова у даному випадку йде про епістемологічні проблеми історичної науки і в першу чергу ті, що виникають при спробі створити наукову періодизацію історії. Членування історичного процесу на періоди, епохи, формації завжди відбувається з позицій теперішнього часу і специфіки того запасу культурного досвіду, в якому знаходиться дослідник. Людина живучи у світі значущого, не може не приписувати значень і своєму минулому, яке внаслідок такого приписування не сприймається як суцільний масив зникаючих у Леті міжлюдських ситуацій, але як щось *неоднорідне*; це і є підґрунтям членування історичного процесу на різні відтинки, що відповідають тим значенням. З точки зору Чижевського, минулий історичний час на відтинки можна ділити по-різному: на епохи, за століттями, або наприклад на добу "національного відродження" чи "добу Руїни". Для філософів притаманні досить абстрактні схеми поділу минулого. Та незважаючи на велику кількість в історії філософської думки таких поділів (за приклад Чижевський тут бере побудови історичного процесу Йоахіма Флорського, Й.Г.Фіхте, марксизму), можна зауважити у цьому розмаїтті і деякі спільні риси. Виділивши це спільне, ми помічаємо, що історичний процес у творчості цих мислителів вкладається у схему із трьох відтинків. Перший відтинок – це якийсь первісний стан, що йому приписуються риси "Золотого віку", другий відтинок – це теперішній стан і фіксується він на лінії часу із значенням занепаду, третій, що асоціюється із майбутнім, наповнюється оптимістичними смислами відродження, це повернення ідеальних часів величі, що були притаманні минулому "Золотому віку" [12].

Чижевський на противагу, як він вважає, абстрактним філософським поділам, пропонує ділити історію на періоди виходячи із змістовних характеристик епохи. У його роботі "Культурно-історичні епохи" проблема змісту розглядається на прикладі фактів літератури, мистецтва і, більш широко, фактів європейської та української культури. Література чи мистецтво є складовою історії, тому те, що характерне для мистецької епохи у якійсь мірі стосується і всього історичного процесу. Якраз при такому підході історія стає історією стилів, "себто історією зміни певних для кожної доби характеристичних систем мистецьких ідеалів, мистецьких смаків та характеристичних рис мистецької творчості" [13]. При цьому кожна епоха має своє обличчя, "свій стиль". У якості попередньої гіпотези Чижевський пише про "хвилювання" таких культурних стилів європейської історії: раннє середньовіччя поступається пізньому середньовіччю, те у свою чергу переходить у Ренесанс, після Ренесансу йде бароко, після бароко настає класицизм, далі йде романтизм, потім реалізм, котрий закінчується з настанням неоромантизму (символізму) або ще модернізму і, врешті, стиль сучасності – це неокласицизм. У свою чергу, кожен наступний стиль протистоїть попередньому. І це є ще один варіант реалізації гегелівської ідеї діалектичної суперечності як умови історичного розвитку.

Характерні риси, що виділяють певну епоху на лінії часу як якусь осібність, ставлячи її в ряд інших замкнених єдностей, утворених своїм набором характерних рис, розуміються Чижевським як відкриття вченим об'єктивно існуючого стану речей в минулому. Отже, "епоха" у Чижевського – це не довільно вихоплений дослідником за якимось суб'єктивними критеріями відтинок на лінії часу, це та часткова цілісність, що унеобхіднена якісною різнорідністю змістових характеристик часу; і вони, як характерні риси, змушують *ізсередини* історичний час поділитись на певні відтинки. Це, з одного боку. Але, з іншого, розриви лінії часу на окремі епохи є попередньою умовою осмислення та інтерпретації минулого. І в частині інтерпретації потрібно вказати на активну позицію суб'єкта дослідження в історичному пізнавальному процесі. Чижевський прекрасно розуміє цю центруючу роль дослідника у осягненні минулих епох і побудові образів цих епох. Свідченням цього є використання ним при вивченні минулого такого конструкту свідомості дослідника як веберівський "ідеальний тип". Але використання категорії ідеального типу є для нього лише *засобом* вірного схоплення наперед заданої історичної епохи. А тому історична епоха в розумінні Чижевського – це явище об'єктивне, та відразу ж зі свого боку потрібно зауважити, що відкриття *саме такого* набору характерних рис залежить все таки від *цього конкретного* дослідника. У іншого це можуть бути інші характерні риси.

Детальніше прояснимо цю ситуацію. Як визначаються характерні риси, що і уможливлюють поняття "епоха"? Коротка відповідь: через процедуру типізації. Як відомо, у Макса Вебера "ідеальний тип" не є тенденція, що внутрішньо притаманна певній сукупності артефактів, це швидше теоретична конструкція (або як би ми тепер сказали евристичний прийом), створена (а значить така, що має суб'єктивну природу) для класифікації та інтерпретації об'єктивного соціального процесу. Може видатись, що осягнення історичної дійсності в поняттях і виділення типового стає *результатом* роботи дослідника з образами, уявленнями, сприйняттями і т.п., насправді ж вже на початку дослідження конструюється мисленнєвий образ (ідеальний тип), що стає засобом, з яким співставляються і порівнюються факти об'єктивної дійсності. І в типовому якось повинна відображатись реальність, з іншого боку, ідеальний тип фіксує стан невідповідності між цією логічною конструкцією і історичною реальністю. Тому ідеальний тип вибудовується як доведення реальних фактів людського життя до їх повної здійсненості, до їх повного вираження, до логічної несуперечливості. Таким чином будується "чиста" модель реальності, із якою існуючі факти цієї реальності і співвідносяться. У свою чергу, на наступному етапі, будучи співвіднесеними, деякі з цих фактів стають типовими, а решта при конструюванні епохи як типу, просто не помічається [14].

І у Чижевського типові або характерні риси якоїсь епохи – це не якась "середня" властивість, взята з усіх відомих фактів одного класу, що стосуються цієї епохи, а найяскравіші факти і саме вони репрезентують стиль доби. "Не шукання за пересічними, "нормальними", середніми та "сірими", безбарвними з'явищами є передумовою історичного синтезу, – пише він, – а навпаки, встановлення найяскравіших, репрезентативних, "надпересічних", "типових" з'явищ. На підставі аналізу цих з'явищ можемо дістати яскраві та ясні характеристики цих культурних стилів" [15]. Більше того, твори геніїв (Гете, Шевченка, Пушкіна) бувають настільки індивідуальними, що віднесення їх до якоїсь групи взагалі є неможливим. Тобто типові факти епохи – це не масові, а одиничні факти, *доведені* до рівня типових і саме тут ми і помічаємо схожість із Максом Вебером, що також писав про невідповідність між структурою реальності і структурою ідеального типу [16].

До того ж у самого Вебера його теорія чільно пов'язана з неокантіанською методологією, прикладеною до історичного процесу. Власне, його "ідеальний тип" – це один із можливих варіантів реалізації ідей Г.Рікерта. Для Рікера, як і для інших неокантіанців, є важливою ідея активності свідомості при пізнанні об'єктивно існуючого світу. Буття будь-якої дійсності – це її буття, насамперед, у свідомості. Тому ні про яке *відображення* об'єкта в суб'єкті не може бути й мови. Розум дослідника не відображає на поняттєвому рівні певні об'єкти історичної реальності, а *привносить* категорії в об'єкт. І як наслідок, засвоєння історичної дійсності у формі науки історії стає результатом *теоретичного конструювання* через свідоме застосування методу. У Рікерта принципом вибору об'єкта для історичного дослідження є віднесення його до якоїсь загальнозначущої цінності, завдяки чому сам об'єкт наділяється певним значенням. Вебер і конкретизує з допомогою концепції ідеального типу думку Рікерта про те, що об'єкт історичних наук конструюється за принципом віднесення до цінності.

Звичайно, Чижевський спеціально не займається теорією "ідеального типу", його цікавить насамперед *практичне* використання цієї теорії, але на ту інтелектуальну традицію, в межах якої він працює, ми вказати повинні.

Окремі типові явища у Чижевського виходять за хронологічні межі тієї епохи, якій вони притаманні. Вони можуть бути типовими і для іншої епохи. Якраз тут спрацьовує знову ж таки гегелівський принцип "зняття" (aufheben), коли кожний наступний період історичного розвитку ніби знімає все важливе, що було у попередньому етапі, роблячи його не потрібним і, як би там не було, але наступний, більш високий етап, не заперечує попередній повністю, а розвиток відбувається через збереження отих важливих рис попереднього у наступному. І саме концентрація уваги на таких фактах виводить і самі епохи за часові межі. Такі "наскрізні" утворення виводять дослідника у вимір незмінного. Тому через їх вивчення самі історичні епохи можна розглядати як "надчасові цілості". Дослідження їх приводить до фокусування уваги дослідника не на часовій, а на формальній складовій таких типових фактів, примушує бачити не моменти мінливості, а незмінні структури. Чижевський у цьому пункті погоджується із українським літературознавцем В.Державіним, який говорив про "морфологію" культурних з'явищ і припускав "можливість повного одриву морфологічного дослідження від історії" [17]. Методологічно справді такі цілості адекватніше розглядати через застосування не історичного, а структурного підходу [18].

Крім усього цього не потрібно забувати, що Чижевський одним із перших розпочав рефлексії над українською філософсько-історичною думкою, коли у 1932 році опублікував статтю "В'ячеслав Липинський як філософ історії", в якій він детально аналізує філософсько-історичне підґрунтя соціологічної теорії Липинського.

Отже, на прикладі цих кількох моментів філософсько-історичного дискурсу ми бачимо настільки нерозривно Чижевський пов'язаний з рухом тогочасної німецької філософської думки, настільки він органічно використовує в своїх наукових цілях її найвищі зразки. Ідеї Гегеля, Вундта і Шпенглера, Рікерта і Вебера якраз і стали підґрунтям рефлексій Дмитра Чижевського над історичним виміром людського буття.

1. *Вассиян Ю.* До головних засад націоналізму // *Вассиян Ю.* Твори. – Торонто, 1972. – Т.1: Степовий сфінкс.– С.114; 2. Так, застосовуючи гегелівську схему до розвитку національних філософій, Чижевський пише: "Лінія філософічного розвитку в ріжні епохи, так би мовити, проходить через різні країни, через ріжні нації. Іноді лінія філософічного розвитку кілька разів повертається до тієї самої нації, іноді проходить через неї лише раз" (*Чижевський Д.* Нариси з історії філософії на Україні.– Мюнхен, 1983. – С.11). Або, так як "абсолютна правда не може розкритися ні в якому закінченому вияві", то "кожен окремий вияв абсолютної правди, – тобто кожне окреме філософічне твердження, що ми маємо в історії розвитку людської думки, є лише часткова правда, фрагмент, уривок абсолютної правди, є неповний і недосконалий відблиск Абсолютного" (Там само. – С.9); 3. *Чижевський Д.* Культурно-історичні епохи // *Чижевський Д.* Українське літературне бароко: Вибрані праці з давньої літератури. – К., 2003. – С.346; 4. *Чижевський Д.* Нариси з історії філософії на Україні. – С.9; 5. *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук.– М., 1977.– Т. 3: Философия духа.– С.66; 6. Там само; 7. Философия истории / Под ред. А.С.Панарина. – М., 2001. – С.174; 8. *Чижевський Д.* Нариси історії філософії на Україні. – С.15–16; 9. Там само. – С.17; 10. *Чижевський Д.* На теми філософії історії // *Чижевський* Д. Філософські твори. У чотирьох томах. – К., 2005. – Т.2: Між інтелектом і культурою: дослідження з історії української філософії. – С.10–11; 11. Ми спеціально не зупиняємось на питанні про ставлення Чижевського до своєї власної національної ідентичності та сприйнятті його ідентичності іншими; 12. Між іншим, ця схема, що так вдало помічена Чижевським досить чітко прослідковується і в історіософських побудовах Дмитра Донцова. Про це дивіться нашу розвідку: Про історіософію Дмитра Донцова // Проблеми гуманітарних наук: Наукові записки ДДПУ ім. Івана Франка. – Дрогобич, 2002. – Вип.10. – С.57–66; 13. *Чижевський Д.* Культурно-історичні епохи. – С.348; 14. Для прикладу наведемо кілька цитат із творів самого Вебера, що більш глибоко ілюструють його власне розуміння ідеального типу. "У цьому мисленому образі (тобто, ідеальному типові – В.А.) окремі зв'язки й процеси історичного життя об'єднані у певний, позбавлений внутрішніх суперечностей космос *мислених* зв'язків. З погляду свого змісту згадана конструкція має характер *утопії*, створеної шляхом *мисленого* посилення деяких елементів дійсності. Її відношення до емпірично даних фактів дійсного життя полягає насамперед у тому, що, коли зв'язки, представлені в описаній вище конструкції в абстрактній формі … якоюсь мірою *проявляють себе* або ж *вважаються* як значимі. – ми спроможні, зіставляючи їх з *ідеальним типом*, з прагматичною метою *показати* їхню *своєрідність* і пояснити її. Такого роду метод може бути евристичним, а для визначення цінності явища навіть необхідним. У процесі *дослідження* ідеально-типове поняття – це засіб для винесення правильного судження щодо каузального зведення: воно – не "гіпотеза", але здатне вказати напрямок, яким мусить іти утворення гіпотез. Не дає воно нам і *зображення* дійсності – але надає для цього однозначні засоби вираження" (*Вебер М.* "Об'єктивність" соціально-наукового пізнання // *Вебер М.* Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика / Пер. з нім. О.Погорілого. – К., 1998. – С.237). І ще: "…мета ідеально-типових понять полягає саме в тому, щоб якнайповніше донести до свідомості *не* родові ознаки, а навпаки, *своєрідність* явищ культури" (Там само. – С.250); 15. *Чижевський Д.* Культурно-історичні епохи. – С.355; 16. У іншій, більш ранній своїй розвідці Чижевський пише, з посиланням знову ж таки на Вебера, що "для характеристики нації (як і кожного іншого з'явища зі сфери Духа) важливе не "пересічне", а "типове", себто найяскравіше, видатне (наприклад, для характеристики якогось мистецького стиля потрібно не якихось узагалі "пересічних", "середніх" представників даного стилю, а "найбільш типових", себто – найбільш мистецьки обдарованих творців і найбільш митецьки–вартих творів)". (*Чижевський Дм.* Фільософія на Україні (Спроба історіографії). – Прага, 1926. – С.15). Можливі випадки, коли типовими для якогось періоду стають навіть поодинокі твори. В своїй роботі "Початки і кінці нових ідеологічних епох" як приклад він називає "Слово о полку Ігоревім" для давньоруської доби історії української культури; 17. *Чижевський Д.* Культурно-історичні епохи. – С.357; 18. Цікаво було б порівняти розуміння історичної епохи у Чижевського та у Віктора Петрова, що перебуваючи після Другої світової війни в еміграції, присвятив цій проблемі низку статей ("Історіософічні етюди", "Теорії доби і сучасність", "Засади поетики", "Проблема епохи", "Наш час як він є / З приводу статті Нормана Казнса "Несучасність сучасної людини"). Як і Чижевський та Державін, так і Петров також писав про необхідність структурного підходу до вивчення фактів культурного життя. Започаткував же цю зацікавленість проблемою епохи серед українських інтелектуалів, мабуть, виступ мистецтвознавця Федора Івановича Шміта на засіданні Київського Українського Наукового товариства у 1919 році (Про це див.: *Крупницький Б.* Теорії доби і сучасність // Орлик.– Берхтесгаден, 1947. – №8. – С.7).

Надійшла до редколегії 04.02.06

В.А. Герасимчук, докторант

МОДУСИ ХУДОЖНОСТІ В ОНТОЛОГІЙНОМУ ВИМІРІ ЛІТЕРАТУРНОГО ТЕКСТУ

У статті розглядаються модуси художності в онтологійному вимірі тексту філософського роману XX ст., аналізуються деякі модифікації цієї категорії – зокрема, метахудожність, поетична художність, концептуальна художність.

In the article the moduses of fiction in the ontological presentation of text of philosophic novel of 20th century are considered, some modifications of this category, namely, methafiction, poetic fiction, conceptive fiction are analysed.

Одразу зауважимо, що категорія художності у сучасній науковій думці та і загалом у художній культурі, де вона відіграє евристичну роль – доволі невизначена, попри чималі зусилля, покладені на її вивчення упродовж всього XX ст., починаючи від російських формалістів і завершуючи постструктуральними розвідками останнього часу. **Актуальність** дослідження категорії художності обумовлюється передовсім її феноменальним статусом. Як одна із форм свідомості, життєвого світу людини (відношення її наявного буття), вона суттєво відрізняється, приміром, від наукового чи філософського мислення, корелюючись у світоглядному аспекті з архаїчним світорозумінням, з його особливими рисами: універсалізмом, метафоричністю, образністю та цілісністю, які характеризуються позараціональністю, інакологічністю тощо.

Мета статті проаналізувати модуси художності в онтологійному вимірі тексту філософського роману з тим, щоб підкреслити специфіку означеної категорії в цьому літературному жанрі.

Художність у тексті філософського роману розгортається в різноманітних модусах, з–поміж них можна виокремити два визначальних – як художня реальність конкретного твору і як художня реальність, що виходить за межі конкретного твору на рівень метатексту. Спираючись у своїх теоретичних розвідках на закон Потебні про "внутрішню форму слова", на студії Веселовського щодо історії епітета та психологічного паралелізму, праці російських релігійних філософів (Лосського, Флоренського, Бердяєва та ін.), які вийшли на простори онтології людської думки, М.Гей розробляє спільну для філософського, міфологічного, релігійного, художнього (в різних поєднаннях), додамо, і такого типу мислення, що йому автор не дібрав відповідного визначення, – категорію, яка підводить до розуміння онтології мистецтва, онтології літературного тексту зокрема, – *метахудожність*. Категорії метахудожності і художності, на думку дослідника, перебувають у прямій взаємозалежності: метахудожність на території мистецтва створює передумови для такої його ознаки, як художність, транспоновану на специфіку і ціннісну якість мистецтва. Художність розширює смисловий обсяг в рамках самого тексту, метахудожність – за його рамками. Метахудожність – це вже те, що визначає щось найсуттєвіше в онтологійному вимірі, "людське". І тому осягнення і розгорнення категорії метахудожності потребує "онтологійного погляду на літературу", який, з одного боку, використовуючи філософсько-семіотичний підхід, дозволяє розглядати різні знакові системи в межах конкретного твору, з іншого – розширювати проблемне поле аналізу конкретного твору до загальнокультурних узагальнень. Остання теза актуалізується, зокрема, у філософському дискурсі героя Р.Музіля Ульріха ("Людина без властивостей"), де розглядається одне із корінних для нього (для автора) питань – взаємовідношення між художністю як ознакою мистецтва (тобто мистецтвом) та метахудожністю як життєвим світом людини (у постмодерністському сенсі – метатекстом). Ці взаємовідношення складаються не на користь художності (в інтерпретації героя – мистецтві). Його інтенції спрямовуються в метафізичну площину, за межі художності (за межі мистецтва), наділяються онтологійним сенсом. Він виводить власну формулу метахудожності як метареальності, яка протиставляється художності як мистецтву. "Життя, – стверджує Ульріх, – це найвеличніший і єдиний твір мистецтва", будь-яке життя – це "свіжі овочі", а мистецтво – "овочеві консерви". Мистецтво збіднює, обмежує життя, заводить його на манівці, тому "життя – це кінець мистецтву". Художню творчість сам автор називає постійним експериментом у сфері людського Духа, яка тільки "викривляє". деформує справжню художню реальність життя ("яка і є літературою"). "Здобудь смисл з усіх поетичних творів, – риторично висновує Ульріх, – і ти отримаєш хоч і не повне, але засноване на досвіді нескінченне заперечення усіх усталених правил, принципів і приписів, що на них ґрунтується суспільство, яке любить усі ці твори".

Метахудожність, розпросторюючись на певні види людської свідомості (деякі з них ще не вивчені і не описані), об'єднує їх у своєму протиставленні науковому, теоретичному знанню, опертому на панлогізм і принциповий раціоналізм. При цьому нею набувається особливий позалогічний, позараціональний, трансцендентний модус знання і пізнання. Метахудожність часто орієнтується на універсальні сутності, неосягненні для людського розуму, почуття та інтуїції. Проілюструвати це міркування можна близькими в онтологійному сенсі текстами, такими, приміром, як "Чарівна гора" Т.Манна та "Шлях на Океан" Л.Леонова. Одразу впадає у вічі, що обох авторів, по суті, реальність як така не цікавить, вони створюють "художню реальність" як історію, як подієвий план, але і вона їх цікавить меншою мірою, ніж філософування (і у філософському і в художньому дискурсі) стосовно "вічних проблем", та "позалогічні", "позабуттєві" ситуації, які є переважно предметом філософської, релігійної, трансцендентної свідомості. Причому, детермінантами такого смислового зміщення в їхніх творах повсякчас стає "банальна" причина – смерть, яка і в реальному житті, і – дзеркально – в художньому тексті завжди виводить людину за межі буттєвого кола, повертає обличчям до майбутнього, якого у звичному розумінні немає, воно трансцендується у модусі поривання та вербально неоформного звертання до вічності. Екзистенційні переживання у зв'язку з невиліковною хворобою і героїв Т.Манна і героя Л.Леонова, мимоволі повертають людину до стану "безмежної свободи", коли не спрацьовує логіка, відсутнє будь-яке філософське (релігійне автори не обговорюють) розуміння того, що відбувається, оскільки те, що відбувається, людина осягнути неспроможна. Смерті ніхто ніколи не осягне, не зрозуміє, оскільки це означає небуття людини, а людина (як буття) може його осмислювати лише з погляду буття, з погляду життя, через сприйняття живих. Те "потойбіччя", в яке потрапляють герої, їхні переживання з цього приводу, становлять інтерес у розрізі категорії метахудожності, яка, звичайно ж, не є "ознакою мистецтва", а щось найсуттєвіше в ньому, що тільки окреслюється як певна теоретична рефлексія. І якщо у Т.Манна цей аспект метахудожності охоплює весь текст, коловорот хвороби затягує постійно нових героїв, змушених сприймати життя на "чарівній горі" як справжнє, вільне, а в "долині" як регламентоване і невільне. Скрупульозна оповідь про

© В.А. Герасимчук, 2006

їхні злети думки і почуття у розрідженому повітрі туберкульозного санаторію і є, по суті, "польовим дослідженням", збиранням емпіричного і досвідного матеріалу, спершись на який, можна було б описати в поняттях метахудожності онтологійну сутність подібного існування людини. Онтологійний вимір метахудожності в тексті роману Л.Леонова "Шлях на Океан" поданий дещо в іншому аспекті – в аспекті неочікуваності того, що сталося, і через сприйняття героїнею незбагненного факту – смерті близької їй людини. Досліджуючи поетику Достоєвського, С.Соловйов звернув увагу на один її структурно-сюжетний принцип, який позначив як "переходи і зміни від "раптом" до "вибуху". Він подав світоглядні і психологічні обгрунтування щодо часто вживаної Достоєвським ситуації, формальним вираженням якої в архітектоніці психологічного .аналізу є конотація слова "раптом", що готує в тексті ситуацію емоційного "вибуху". Такі раптові, здавалося б, інколи нічим не мотивовані емоційні перепади притаманні і творчості учня Достоєвського – Леонова. Але якщо у Достоєвського такі перепади виражають стихійний прояв іманентних почуттів, то у Леонова їх твірним елементом виступає зовнішній подразник; відбувається так звана екстеоризація почуттів, яка водночас є і своєрідним сюжетним ходом, який враз висвітлює кризові стани героїв. Це "раптом" здатне одномоментно відкрити найсуттєвіше в бутті людини, що досі було невидимим для оточуючих. Такі "нервово-різкі" сюжетні зигзаги можна образно порівняти з грозою, якій передує момент затишшя і тривожного спокою. Прикладом подібної трансцендентної ситуації може бути один із епізодів роману. Авторський текст організований в такий спосіб, що ніщо не віщувало лиха. Все гарно складалося у "подруги" головного героя – Курилова – Лізи, вона нарешті досягла стану життєвої рівноваги, "їй уже подобалося тримати в руках свою легковажну, непостійну, як птах, долю". Все гарно складалося і у самого героя: операція пройшла "спокійно і успішно". Як ніколи Лізу вабило до Олексія Микитовича – "по-дитячому похизуватися своєю радістю (її прийняли в акторську трупу – *В.Г.)* і почути від нього просте, розумне, батьківське "добре". Купивши на базарі іграшку – блазня, вона вирушила до Курилова додому, впевнена, що вихідними днями той вдома... "Вона подзвонила біля дверей, тримаючи блазня за спиною...Вийшла жінка, одягнута ... по-дорожному. "Ліза запитала, чи вдома Олексій Микитович..."Ні, що ви! – суворо сказала жінка і похитала головою. –Олексій Микитович помер". Реакція Лізи на ці слова вибухова – іграшка з її рук враз висковзнула у проліт між сходами. Йдучи назад Ліза наразилася на неї: "Блазень лежав з розколотою головою. Одне його око, випавши з глини, відкотилося на метр, а очниця другого була чорною і густо обведеною дрібними тріщинками...". Експресіоністське зображення блазня, недоладної, знущально-безглуздої, "просто сміх" іграшки – це матеріальне уособлення того незбагненного, що сталося, це невимовний крик душі Лізи, живописною ілюстрацією до чого може бути так само еспресіоністський образ крику Е.Мунка, на чиєму "полотні" "метахудожні" лінії набули "судомної", зигзагоподібної форми, геометричне вираження теж чогось невимовно болючого. Як і блазень, смерть сміховинно безглузда, навіть блюзнірська своєю повсякденністю і несвоєчасністю. І втішні в цьому разі релігійні пояснення, на зразок: "Бог забирає кращих" – завжди залишають відчуття гіркої досади з приводу вищої несправедливості (в релігійному сенсі) і неймовірності, незбагненності (в онтологійному). Онтологійний вимір страшної події автор виводить на широке гуманітарне поле, вважаючи її культурним актом, принаймні для Лізи, цей день у її житті – він назвав "днем повноліття". Як бачимо, метахудожність випливає із такої субстанційної риси людини і життя, як їх нескінченність, що апріорі є непізнаванністю до кінця , "незавершеністю", вічною недорозгадуваністю, і в цьому модусі текст філософського роману часто постає запитальною філософією, в якій відповідь не передбачається, тому що означатиме кінець нескінченності, що є тотожне визнанню кінця життя, людини, вічності.

У поняттях структурального аналізу подібні епізоди оповіді називають "прийомом затримання", який ніби грає з оповідною структурою, піддаючи її ризику лише для того, щоб закріпити ще більше: у плані інтелігібельного сприйняття сюжету він відіграє функцію справжнього thrilling'a, "затримання" ніби втілює принципову особливість самої мови, де все емоційне є водночас інтелектуальним: "затримання" справляє вплив завдяки своїй функції, а не завдяки своєму "наповненню".

Оповідна форма наділена подвійною можливістю: вона здатна роз'єднувати знаки у процесі розгортання сюжету, і заповнювати утворені проміжки непередбачуваними елементами. Роздвоєна сюжетна колізія, пов'язана з головним героєм Леонова, так до останніх сторінок роману і не "заповнюється", що можна назвати концептуальним ходом автора. І смерть героя – це швидше імпліцитно проявлений підтекст роману, в якому проявляється чітка авторська позиція стосовно неоднозначних 30–х років, що прохоплюється у багатьох текстуальних висловлюваннях: Курилов "здійснював не мрію, а залізну необхідність", "Інколи ми так заглиблювалися, що вже бракувало мудрості визначити, що добро і де зло". "Вгадати русло у водопіллі – це означає створювати його самому", "І хоча Ліза вважає, що Курилов "людиногора", з вершини якої видно майбутнє", Курилов "зі своєї вершини" бачить розпливчатий символ майбутнього – холодний Океан.

Якщо метахудожність можна вважати метамовною категорією, універсалією, то художність є родовою ознакою літературного тексту, знаком належності його до мистецтва слова. Сама художність як ознака тексту здійснюється в різних модусах, залежно від авторських інтенцій, від заданих їй функцій. Особлива роль тут належить так званій *поетичній художності* (яка на сьогодні єдине, що має аксіологічну вартість у мистецтві слова на тлі його тотального "спустошення"). Якщо будь-який художній текст розглядати як певні системні відношення, то художність у тексті (принаймні у сенсі поетичної художності) постає цілісністю. Чітку диференціацію категорій система і цілісність, формалізувавши істотні ознаки цілісності, що, на нашу думку, лежать в основі поетичної художності, здійснив В.Тюпа: а) система дискретна, цілісність континуальна; б) система – це впорядковувана диференціація множини елементів, цілісність же – інтеграція взаємовизначуваних сторін ("меж") нерозкладного цілого; в) підгрунтя системності складають опозиційні відношення, цілісності – домінантні; г) система керована (зв'язки і відношення між елементами підпорядковуються однозначно певним системотвірним правилам, позаяк цілісність саморозвивається, і тому має здатність до " мутацій" у найширшому сенсі цього слова, що системою не передбачається; д) система принципово відтворювана, логічно модельована, цілісність унікальна, принципово одинична як незамінна "проба еволюції"; е) система піддається ентропії, самовільному зниженню рівня організованості, цілісність невичерпна, і відтак перебуває поза ентропією.І головне, на чому наголошує дослідник, на відміну від системності, яка постає предметом опосередкованого і послідовного розчленувально-логічного розгляду, цілісність – предмет безпосереднього і щойно даного (зупинися мить, ти прекрасна!) естетичного одномоментного

схоплення якихось вищих сутностей, що переживається зазвичай як всеохопне "озоріння" єдиним смислом, "подібне швидше до закоханості, а не до розпізнавання". Ця порівняльна класифікація системності і цілісності однаковою мірою може бути застосовна і до літературних жанрів і до теоретичних рефлексій щодо них (Наприклад – текст –система, твір–цілісність, сцієнтистські підходи до аналізу тексту спрямовуються переважно на вивчення системи (структури), антропологічні – на опис цілісностей (людина, універсум, життєвий світ), при цьому, звичайно ж, лише наближаючись до "носіїв" цілісності (якщо описати універсум (що нереально) як цілісність, то це і буде розпредмеченням, "розкодуванням" універсуму, тобто "відкриттям істини").

Природа поетичної художності розкривається функційно, в контексті органічних взаємозв'язків у тексті в процесі конкретизації. Зазвичай поетичні тексти відтворюють глибинні розмисли і переживання, граничні їх стани – кохання, горя, ненависті, захоплення, розпачу тощо. Вони таким чином відтворюють "олюднену суть людини і Всесвіту", її міфологічну "пророслість" в Універсум, який віддзеркалює ці людські стани, оскільки ніколи світ не матиме іншого обличчя, ніж людське, одушевлене і одухотворене, і поетичні тексти якнайближче підступаються до розуміння цієї істини. Саме такі тексти являють світу онтологійну мить прозріння (осяяння, озоріння), яка є найвищою насолодою, найкоштовнішою винагородою за "тривалі муки творчості". Стан блаженства, осяяння як прояв найглибиннішого "взаєморозуміння з небесами" відтворений у ліричній перлині М.Лермонтова ("Коли хвилюється злотоколоса нива"). Герой Лермонтова наближається до цього стану через нанизування вражень – від конкретного іманентного чуття до всеосяжного, трансцендентного (кожна окрема художня деталь, пропущена героєм через себе, свої почуття , зрештою складається в будівлю цілісного світопочування, яке винагороджується долученням до сакрального знання: "І щастя можу я збагнути на землі, І в небесах я бачу Бога"). Л.Костенко такий стан спостигає "раптом", як благодать, як дарунок небес ("Буває мить якогось потрясіння")."Осяяна" душа ліричної героїні розгортається від трансцендентного всеосяжного стану до іманентного, конкретного ("З облич спадають маски. Зі всього світить суть усіх речей"). Багато хто із дослідників (Потебня, Лотман та ін.) розглядає поетичну художність як специфічний спосіб мислення, який має свою інваріантну логіку звернуту до логіки міфологічного синкретизму, з її універсалізмом, ритмічністю, первинним людським мисленням, по суті, первинним "точним знанням". У даному випадку слід вважати, що феномен поетичної художності при характеристиці її процесуальних моментів полягає в "інакологічності". Поетичні тексти не піддаються звичному структуральному, формально-логічному аналізу, вони нерозкладні, оскільки постають у модусі прагнення душі і духа до найорганічнішої їх єдності –гармонії, водночас поетичні тексти наділені "щільністю смислу" і "точністю знання". "Найточніше" щодо цієї якості поетичної художності висловився В.Бібіхін: "Те, що належить висловити в цій граматиці (граматиці поетичного мислення – *В.Г.*) – це те, що є; те, в чому річ; те саме, чи просто *те. Те саме*, що належить до поетичного висловлювання, завжди таке, що йому бракує справжньої лексики в лексиконі... Поезія рятує *те саме* точністю пойменування". І ця точність "поетична", а не "емоційна ", як вважали романтики, і не "інтелектуальна", як уявляли собі позитивісти. Це унікальне знання в "органічній формі" (термін "нової критики"). Поетична художність загалом характеризується непрагматичністю, зорієнтованістю на високу і тиху радість буття, запліднену чи то пантеїстичним діалогом з природою, чи власними глибокими почуттями – коханням, внутрішнім душевним спокоєм тощо (хрестоматійні приклади поетичної художності – уривок з Гоголя "Чуден Днепр при тихой погоде", М.Коцюбинського "Йдуть дощі..." тощо). Класичний варіант поетичної художності в онтологійному вимірі подибуємо і у філософських жанрах, зокрема у притчі В.Голдінга "Надзвичайний посол", де автор осмислює два контрадикторних підходи до прогресу: імператора, для якого прогрес – просто жити, і винахідника Фанокла, який "обнявшись з прогресом", щоразу пропонує людству свої "прогресивні" винаходи з розряду різних модифікацій вибухових пристроїв. Цікавий діалог відбувається між ними. Уява імператора малює образно-метафоричну, освячену внутрішнім хвилюванням картину полювання за фореллю: "Свіжо. Сяюче плесо води, тіні і водоспади з високих понурих бескидів... Я лежу, ледь розмістившись на кам'янистому прискалку. Наді мною здіймаються скелі, поруч дзюрчить річка, вода в ній темна навіть на сонці. Два голуби туркочуть монотонно і співуче. Гострий камінь уткнувся у правий бік, але я незрушно лежу долілиць, і лише права рука рухається повільно, ніби равлик. Я доторкаюся до дива плинної реальності, рука пестить воду – о, яким проникливо і яро живим я почуваюся! Ще мить, і моє шалене захоплення знайде вихід у нестямному русі. Та я погамовую свій азарт, моє бажання, мій трепет – воля урівноважує пристрасть. Рука рухається непоквапливо, як трава у тихій воді. Бажана здобич лежить там, у темряві, вода струмує, обтікаючи її гнучке тіло. Пора! Судомне напруження тіл, почуття жаху і невимовної нудьги – вона злітає на повітря, і я тримаю її намертво. Ось вона, вона моя...моя перша форель"... – у цьому, сказати б, пейзажно-мисливському фрагменті продемонстрована здатність людини відчувати повноту буття, сповненого живої реальності, з її незатьмареними раціональною логікою природними барвами. Такі миті і враження від них роблять життя кожної конкретної людини унікальним, тим більше, що вони вміщують "всю історію людства", – переконаний імператор. На душевний спогад імператора, цілком за законами притчі, для якої важить передовсім конфронтація ідей, Фанокл відгукнувся словами про свою велику мрію винахідника: "Моя вибухівка...". Для нього не існує ні життя, ні людей, його цікавила лише можливість займатися своїми відкриттями, які, на його думку, перевернуть світ. Та плоди його діяльності виявляються гіркими, вони призводять до загибелі людей.

У філософському романі, крім поетичної художності, можна виокремити і такий варіант художності, як *концептуальна художність*, в якій чітко проявляється її імпліцитно виражена функційність, глибинна детермінованість. Автори текстів, надто текстів філософських романів, які мають справу з "найтоншими субстанціями" і заторкують найнерозв'язніші проблеми людини, її буття, її вибору, дуже часто вдаються до художності як способу певного резюмування і зашифровування своїх розмислів, за яким втаємничується або авторське незнання, або безпорадність, або небажання розпрозорюватися стосовно своїх приватних філософських відкриттів. Тому при цьому вони керуються відомою формулою Потебні: "Поезія – це найвища форма людської думки". Концептуальна художність, так само, як і поетична, має персоніфіковано-аксіологічний характер, позначена прагматизмом, що дозволяє автору (герою, читачеві) у тексті набувати знань про "не–Я" і водночас "занурюватися" у власний світ, продукуючи при цьому свою модель картини світу. Тобто художнє мислення в такому значенні набуває рефлективно-проектного характеру, і, на відміну від наукового мислення, яке також – рефлективно-проектне, воно наділене психологічною перспективою, яка часто малюється у літературному тексті як незавершений проект.

Тексти філософських романів репрезентують багато художньо-образних картин, позначених концептуальним підтекстом. Промовистим прикладом може слугувати одна із найдовершеніших художніх замальовок роману "Гра в бісер" Г.Гессе , де сходяться основні його смислові лінії – остання, заключна і визначальна, сцена. Поняття Гри в бісер, що у тексті роману спочатку розгортається як парадигматичний взірець культуроцентризму, як своєрідний різновид "високорозвинутої таємної мови, в якій беруть участь найрізноманітніші науки і мистецтва", зрештою, постає промовистим символом кризи культури. Йозеф Кнехт – репрезентант авторських інтенцій і герой роману – швидко здійнявшись щаблями ієрархії на саму вершину, невдовзі дійшов висновку, що Гра в бісер, вихоплюючи із життя лише естетичну сторону, існує задля самої Гри. Цей перебіг думки спричинювався не раціональним осмисленням, а інтуїтивно, "якимось внутрішнім відчуттям"? переживанням героя, формалізованим у тексті концептом пробудження. Специфічний стан героя формується спочатку інтуїтивно, невдовзі стає панівним в роботі свідомості, формує настанову особистості, яка реалізується у двох модусах: у породженні естетичного феномена, спричиненого здатністю героя до духовно-безпосереднього освоєння світу, що формалізується у тексті як поетична художність, та намічає лінію розриву героя з раціональним ("механічним"), можна сказати й "високоінтелектуальним" пізнанням світу. Стан чуттєвого озоріння, в якому латентно закарбовуються "приватні асоціації", недопустимі У Грі, спрямованій на об'єктивацію духа, створює інтенцію героя до універсалізації світоглядного особистісного світу і, зрештою, призводить до розриву з Касталією. Кнехт переконався, що "світ з його життям був нескінченно більшим і багатшим... він – батьківщина усіх доль, усіх злетів, усіх мистецтв, будь-якої людськості, він створив мови, народи, держави, він створив і нас, і нашу Касталію і побачить, як все це помре, а сам існуватиме і тоді". Касталійський дух потребує духа життя, інакше він перетвориться на потішну іграшку, на нескінченне зачароване перебирання скляних намистинок. На парадоксальну думку Кнехта, "найдовершеніший" світ Касталії, був "поза життям", він не розвивався, а тому не міг бути довершеним. І тільки Гра, яка, зміщується до духа життя, в якому немає "зацікавленості", є функцією живої істоти. І саме дух життя визначає буттєвий склад людини, а також спосіб розуміння буття людиною. Самоусвідомлення героя розгортається в такому модусі: "Весь світ має до мене стосунок і має право претендувати на мою причетність до його життя", і я, як суще, у цьому світі віднесене до Універсуму, перебуваю між дійсністю і можливістю, тобто розширюю горизонти свободи, що пропонує гра як дух життя; я можу "переступити межі", залишати позаду далеч за далеччю і вийти на поріг "нової далечі, до пробудження, до нового початку".

Остання сцена тексту розкриває прагнення Магістра штучної Гри в бісер, на його остаточне переконання, стати часточкою найістиннішого духовного досвіду – життя. Він з учнем їде в гори для своєрідної "герменевтичної педагогіки". І тут, у горах, учитель спостерігає метаморфози свого підопічного. На тлі сонця, що тільки–но з'явилося на обрії, учень танцює дивовижний танець. Сама природа в такий спосіб являла світу свій дух, свої ритми, свою таїну, своє одвічне культурне коріння, з якого проростає істинне і суще. До цього вітального стану долучається і сам Магістр. Води льодяного озера, в які безстрашно ступають учитель зі своїм учнем, поглинають учителя назавжди. Концептуальність останньої художньої картини очевидна. Автор, не знайшовши відповіді на поставлені ним у тексті питання, пропонує її у вигляді художності, що постає "найточнішим знанням" авторського незнання.

Отже, художність у тексті набуває різних модусних значень залежно від того, які проблеми та відповіді на них шукає автор в процесі творення художньої реальності, яку модель світу він творить у тексті та яких онтологійних глибин сягає його філософське та художнє мислення.

1. *Барт Р.* Введение в структурный анализ повествовательных текстов// Французская семиотика: От структурализма к постструктурализму. – М., 2000; 2. *Бибихин В.В.* Слово и событие. – М., 2001; 3. *Гей М.* Метахудожественность литературы // Теория литературы. – М., 2005. – Т.1; 4. *Гессе Г.* Избранное. – СПб., 2004; 5. *Голдинг У.* Повелитель мух. Чрезвычайный посол. Мердок А. Черный принц. – М., 2003; 6. *З концепцією О.Потебні щодо "внутрішньої форми слова" корелюється і концепція мови Гайдеггера, який також говорив про "внутрішню форму слова" (des innere Form), але його розуміння "внутрішньої форми слова" відрізняється від потебнинського тим, що Потебня розглядав поняття "внутрішньої форми" в історичному контексті: "Внутрішня форма слова, в жодному разі не збігається із значенням слова, ...хоча вона і допомагає з'ясувати ідеологію і міфологію мови чи слова, зв'язки і співвідношення ідей, образів і уявлень у мові. У внутрішній формі слова відбивається "тлумачення" дійсності, її переробка для нових, найвищих цілей життя"(Потебня А.А. Из записок по русской грамматике.–Т., М.,1958, с.6–7). У подібному сенсі висловився і В.В. Виноградов:" "Внутрішню форму слова, образ, що лежить в основі значення чи використання слова, можна зрозуміти лише на тлі тієї матеріальної і духовної культури, тієї системи мови, у контексті якої виникло... дане слово чи словосполука" (Виноградов В.В. Русский язык (Грамматическое учение о слове) – М.–Л., 1947, с.17–18). Гайдеггер же до ідеї онтологізації мови підходить з позицій її позаісторичної та позасоціальної сутності. Він поділяє мову на істинну (поетичну) мову, яка виражає буттєву сутність. Для Гайдеггера сутністю людського буття є мова, а сутністю мови – істинна мова, тобто поезія. Гайдеггер виокремлює ще побутову, так звану безбуттєву мову (мову–без–коріння).(Див. Хайдеггер М. Время и бытие.– М., 1993). "Мовні" концепції і Потебні і Гайдеггера взяли на озброєння і структуралісти, і особливо постструктуралісти. Лакан у своїй теорії структурного аналізу обгрунтовує концепцію пустого мовлення (функція якого полягає у знецінюванні історії суб'єкта) та повного мовлення (функція якого полягає в упорядкуванні історії суб'єкта, засвоєнні ним власної історії в тому вигляді, в якому вона адресована іншому (Див. Лакан Ж. Функция и поле речи и языка в литературе.–М.,1995). П.Рікер також вважає, що прогрес спричинює процес "спустошення мови" і наше завдання повернутися до "повноти мови" (РикёрП. Конфликт интерпретаций: Очерки о герменевтике.–М.,1995,с.288). Для найпослідовнішого прихильника Гайдеггера Гадамера мова постає феноменом, що "несе у собі власну істину, тобто "розкриває" і виводить у світ щось таке, що віднині стає "реальністю" (Gadamer H.G. Wahrheit und Methode Grundzuge einer philosophischen Hermeneutik.– Tubingen,1960, p. 43);* 7. *Леонов Л.* Собр.соч.: В 10 т.– Т.6.– М.,1984; 8. *Музиль Р.* Человек без свойств: В 2 т. – Т.1. – М., 1994; 9. *Потебня А.А.* Мысль и язык. – М., 1999; 10. *Соловьев С.* Изобразительные средства в творчестве Достоевского. – М., 1979; 11. *У XX ст. у зв'язку з так званим "лінгвістичним переворотом" науку про мистецтво слова намагаються підмінити наукою про "поетичну мову". Як на наш погляд, найбільш вдало розставив крапки над і щодо "лінгвістичного перевороту" в гуманітарному знанні В.В.Кожинов (Художественная речь // Теория литературы. – Т.І. – М., 2005), який вивів категорію художності власне за "мовні" межі, вказавши на характерологічні ознаки поетичної мови, власне на позамовні елементи. Він переконаний, що усі лінгвістичні підходи до вивчення істинно специфічної суті літератури лежать в іншій площині, шлях до чого вказали праці Г.О.Винокура, М.М.Бахтіна і С.М.Бонді. Ними "художня мова" розглядається не як явище мови, а як явище своєрідного мовного мистецтва. "Мистецтво полягає не в мовленнєвій діяльності як такій, але саме у специфічній надбудові. І коли той самий структуралізм намагається зрозуміти поезію як мову (хай навіть "своєрідну") істинно поетична реальність вислизає від погляду дослідника" (Кожинов В.В..., с.289). Вперше цю думку, а саме про специфічну реальність (художню, поетичну) де основну роль відіграють явища, які "загалом не можна визнати такими, що мають дотичність до мови – форма, метр, рифма, строфіка у поезії, у прозі темпоритм тощо, висловив Винокур. Він, як і Потебня, вважав, що художнє мовлення наділене специфічною "внутрішньою формою", але не в розумінні Потебні, який поняття "внутрішньої форми" розглядав виключно на мовному матеріал, як "оживлення" внутрішньої форми слів, які у повсякденні "мертві". Винокур довів, що художнє мовлення наділене своєю цілком особливою внутрішньою формою, але аж ніяк не мовною, а власне поетичною. Кожинов вважає це одним із відкриттів вченого (Кожинов В.В...,с.285). Див. також: Кожинов В.В. Как пишут стихи. О законах поэтического творчества. – М., 1970. – 289 с.; Кожинов В.В. О различии эстетических и художественных ценностей // Контекст – 1986 .– М., 1987;* 12. *Тюпа В.И.* Художественность литературного произведения: Вопросы типологии. – Красноярск: Изд–во Красноярского университета, 1987. – 202 с.

Надійшла до редколегії 06.06.06

В. Москалюк, канд. пед. наук, СНУ ім. Володимира Даля

ЕСТЕТИКА МОВИ: КОСМІЧНЕ ТА ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНЕ

У статті досліджується естетичний феномен мови як основи людського буття, природа слова як екзистенціальна ознака людської істоти. Підіймається проблема значення слова, мови у розвитку людського духу, культури. Розглядається символічна, антропокосмічна природа мови. Доводиться, що слово, мова матеріалізує світ через людину, є онтологічною необхідністю вербалізації ідей космосу.

Aesthetic phenomenon of language as a basis of human being, and the word nature as an existential sign of the person are researched in the article. The problem of the meaning of the word and the problem of the role, which language plays in development of the human spirit and culture is raised by the author. Symbolic, antropocosmic nature of language is considered in this article. The author proves that language makes the world materialisticwith the help of a man and is an ontological necessity of the verbalization of cosmic ideas.

Проблеми мови, слова як основи буття досліджувались у роботах багатьох філософів, зокрема В.Левшина, С.Д'ячкова, В.Одоєвського, О.Сухово-Кобиліна, Ф.Достоєвського, В.Соловйова, М.Бердяєва, С.Франка, С.Булгакова, П.Флоренського та багатьох інших. Саме філософія мови, філософське обгрунтування існування слова як такого, виявилось для них найбільш цікавою науковою проблемою. Для вищеозначених філософів, слово є екзістенціальною ознакою людської істоти, тому що людина – перш за все мисляча істота і "людське пізнання вдосконалюється у слові й через слово, думку не можна відділити від слова". (Пер. авт.) [1].

С.Булгаков у роботі "Філософія імені" деякою мірою передує сучасним лінгвістичним філософським теоріям, загострюючи увагу на тому, що суть слова – не просто суто лінгвістичне явище, що знаходиться на межі лінгвистики і філософії. Слово належить одразу і світові матеріальному, і світові ідеальному: "Між тим, це слово, вбране в історичну плоть, слово, яке має своє місце у мові й її історії, є прибульцем з іншого світу, точніше кажучи, воно належить одразу до двоох світів" (Пер. авт.) [2]. Для С.Булгакова саме поняття людини, що становить одне з найважливіших понять майже в кожній філософській системі, нерозривно пов'язане з поняттям мови, а людська думка невідділима від слова. "Людина мислить у словах і говорить думку, її розум... нерозривно пов'язаний зі словом..." (Пер. авт.) [2]. Мислення не можливо уявити собі без вербального втілення, тому що мислення здійснюється словом. С.Булгаков наголошує на тому, що матеріальна оболонка, "звукове тіло" аж ніяк не створює слово, яке існує перш за все як ідеальний образ людської свідомості. Філософом підкреслюється, що форма і смисл слова нерозривно зрощені. Смисл, який містить у собі слово, є споконвічним, він з'являється до народження самого слова, передує йому.Досліджуючи природу слова, С.Булгаков наслідує платонівську традицію: "Будь яке слово позначує ідею, і скільки слів, стільки ж ідей з їх незчисленими відтінками й переливами" (Пер. авт.) [2]. Філософ виступає проти теорії "соціального договору ", що пояснює появу мови домовленістю людей про позначення певних понятть певними словами. Він доводить, що слова "народжуються", а не винаходяться.

Принципово важливим є твердження С.Булгакова відносно того, що слова – не просто знаряддя думки, вони є самою думкою, а думка,в свою чергу, – не лише предмет чи зміст слова, вона і є самим словом: "Думка народжується у слові й невідділима від нього, не існує безсловесної думки". (Пер. авт.) [2]. Пояснити походження слова неможливо, саме слово непоясниме: "...слово пояснити неможливо, так, як не можна пояснити й думку: ні слово, ні думка в цьому значенні не мають генезіса..." (Пер. авт.) [1]. С.Булгаков доводить неподілимість "смислу і форми, ідеї й тіла" у слові (Пер. авт.) [1]. "Отже, слова, як першоелемент мовлення і думки, є носіями думки, виражають ідею, як певну якість буття... Це самосвідчення космосу в нашому духу, його звучання..." (Пер. авт.) [1]. Філософ не заперечує лінгвістичних факторів у дослідженні слова, однак у слові він вбачає перш за все його внутрішню сторону. Йому належить термін "слово-думка". У "Філософії імені" ні в якому разі не стверджується реальне існування поняття поза його матеріальним оформленням. С.Булгаков підкреслює, що сама ідея набуває завершеності, остаточного оформлення у слові, в мові.

Значення слова, мови в розвитку людського духу, культури С.Булгаков підіймає настільки високо, що соціальне, на його думку, є лише наслідком існування слова. Він твердить, що не люди об'єднуються за допомогою слів, використовуючи мову як засіб взаєморозуміння, а слова, мова об'єднують людей: "Мова не утворюється, а здійснюється в суспільстві, вона пов'язує, грунтує суспільство". (Пер. авт.) [1]. Слово реально існуюче і слово як ідеальне втілення думки, являє собою той фактор, котрий об'єднує окремих людей у людство.

Для філософа ідеї є реаліями: "Слова – ідеї суть сили, певні ідеальні потенції, що створюють собі тіло, яке володіє силою утілювання" (Пер. авт.) [1]. Думка може розкладатись на слова як її першоелементи, саме слово – неподілиме. Слово – втілення божественного розуму, ідея мислячого, свідомого всесвіту, де людина – мовець є його провісником. З точки зору С.Булгакова, в нас говорить світ, лунає голос всесвіту. Слово не просто відбиває, воно втілює світ через людину, для якої онтологічно необхідна вербалізація ідей космосу. С.Булгаков вважає, що мова дарована людству саме тому, що в ній через неї мовить всесвіт, мова є "логосом всесвіту", й будь-яке слово є не лише словом, що належить конкретному суб'єкту, це слово послане зверху, і людина у мовленнєвій діяльності не вільна, оскільки вимушена підкоритись онтологічній необхідності. Людина воліє вимовити слово чи промовчати його, назвати чи не назвати ідею, але якщо ця ідея "викликана до свідомості", людина вже не владна її змінити, вона може лише використати її у мовному здійсненні. Важливим є те, що світ втілюється у словах об'єктивно, адекватно, хоча й через людську свідомість. "Слова народжуються у глибинах людської свідомості як голоси самих речей". (Пер. авт.) [1]. Слово, за думкою філософа, – одна з найважливіших складових буття, воно спроможне висловити неможливе, проекти невимовне, виявити істинний зміст всесвіту, протистояти пітьмі й хаосу: "Слова – ідеї суть голоси світу, звучання всесвіту, його ідеалізація" (Пер. авт.) [1]. Оскільки слова є самосвідченням речей, вони набувають сакральності, пробуджують власні ідеї, втілюють світ: "У словах міститься енергія світу, мовотворення є процес суб'єктивний, індивідуальний, психологічний лише за формою існування, по суті своїй він є космічним". (Пер. авт.) [1].

С.Булгаков досліджує втілення ідеї у конкретному знаці: "...нескінченне думки відображується у завершеності слова, космічне – у частковому, смисл, поєднаний

© В. Москалюк, 2006

з тим, що не є смислом, – зі звуковою оболонкою; те, що аж ніяк не є знаком, а виступає самою сутністю, її енергією, дією, нерозділимо пов'язане з тим, що є тільки знаком". (Пер. авт.) [1]. Слова, за думкою філософа, – суть символи й природа слова в цілому також символічна. У "Філософії імені" символ пояснюється як знак, що втілює істинність світу, його енергію й суть. Отже, слова не лише наіменовують життєві явища, вони самі становлять життя, являють життєву і космічну сутність. У словах віщує себе космос, віддає свої ідеї, розкриває себе. "Слово ... є ідеалізація космосу. Проте космічний смисл або ідея ніколи не залишається оголеною, вона загортається в оболонку, й цією оболонкою є слово". (Пер. авт.) [1].

Якщо буття – макрокосм, а думка, втілена у слові, – мікрокосм, то при народженні слова, за твердженням С.Булгакова, відбувається подвійний процес, що протікає у двох протилежних напрямках: з космічного буття виділяється думка, ідея цього буття, але звільнена, вона одразу ж утілюється в словах і подальше її існування протікає уже "у світі думки і слова". Ідея втілюється лише завдяки людині, через яку свою космічну ідею промовляє всесвіт. Космос усвідомлює і навіть здійснює себе у мові. Мова, слово міфологізують космос, вони являють собою самовираження і самоздійснення світу: "Це і є найбільш разюча риса в історії й житті будь-якої мови: в ній міститься певна первинна даність, якій відповідає уся творчо й художньо здійснювана заданість. Мова твориться нами, вона є нашим художнім витвором, але разом з тим, вона нам дарована, ми її маємо, як певну первісну обдарованість. І те, що ми маємо, ми не творимо, але з нього творимо. Про ці першослова ми стверджуємо, що вони самі себе сказали. Вони – суть живі словесні міфи про космос, у них закріплюються космічні події, світ дещо говорить про себе, й одвічна мовотворчість є космічною міфотворчістю, повістю світу про самого себе". (Пер. авт.) [1].

Словам людство навчає сам створений Богом світ, онтологічною серцевиною якого є людина, котру "антропокосмічна природа" мови (Булгаков С.Н.) перетворює на символ, серцевину зрощення слова і думки і саме тому слова не складаються, а здійснюються, реалізуються засобами мови в людині і через людину. Космічне чи антропологічне лежить у підгрунті мови, її екзістенціальне виявляється в процесі функціонування конкретної мови.

Людина для активно-еволюційних мислителів є істотою ще недосконалою, незавершеною, проміжною, істотою, що знаходиться у процесі зростання, далеко не довершеною, проте свідомо – творчою, призваною перетворити не лише зовнішній світ, але й власну природу. Мова йде про розширення прав свідомо-духовних сил, про керування духом матерії, про одухотворення світу людини, котрі можливі за умови означеності, висловленості навколишнього світу. Ця думка простежується у філософів різних часів і народів. Ідеал обожнення, розвинутий українськими та російськими мислителями, передбачає екзістенціальність, трансценденцію слова, подолання ним своєї знакової (тілесної) форми, знаходження істини вищого, безсмертного, перетвореного Божественого буття.

Мова, являючись по самій своїй суті незбагненною, невизначеною, трансцендентною реальністю, наповнює своїми енергіями світ і має можливість у особливому акті подолання своєї знакової природи, виходу поза грані форми, вгадати наперед те, що повинне стати природою самої людини. Людство у мові не лише усвідомлює себе, але й керує собою. Мова, слово – це неподільна тілесно-духовна суцільність, що розкриває безмежні можливості осягнення людиною світобудови, виникнення унікальної самосвідомості. Космічність мови, її безсмертність, постійна еволюція – у виявленні спадкового генетичного коду людства, його соціальної організації.

У другій половині 30–х – на початку 40–х років XX ст. відомий філософ–космість В.І.Вернадський розробив і запропонував світові свою знамениту ноосферну концепцію. У її основі лежала думка про те, що людина й "соціально-організоване людство", які з'явились на Землі завдяки довгій еволюції, з часом самі перетворюються на могутню силу, що активно впливає на життя планети і визначає її подальший розвиток. Колективна наукова думка людей, їх розумна діяльність, їх інтелектуальна та духовна енергія "змінюють обличчя Землі" й готують перехід її біосфери до нового еволюційного етапу – "неоосфери", "в царство розуму". Проте нелише Земля визначає наше буття, домом людського буття є мова". (М.Хайдеггер). "... ми пов'язані з характеристикою буття як висловлюваного, тобто мислимого". (Пер. авт.) [2]. Слово є тією силою, що активно впливає на життя суспільства, причому не стільки на матеріальну, скільки на духовну сторону його буття. Слово, що надихає думку, труд, духовну енергію кожної людини також творить неоосферу. В.І.Вернадський підкреслював, що разом з так званою "техносферою" складається сфера духу – культурне і моральне середовище, поза якою не може ні формуватись, ні існувати людина розумна, людина–творець: "В ноосфері вирішальним і визначальним фактором стає духовне життя людської особистості, у її соціальному виявленні". (Пер. авт.) [3]. Отже. Згідно з В.Вернадським, ноосферу створюють колективний розум людей і вільна думка творчої особистості, її індивідуальне духовне життя. "Людина стала людиною тільки завдяки мові,а для того, щоб створити мову, вона вже повинна бути людиною. Якщо припустити, що процес мовотворення протікав поступово, послідовно, що з кожною новою частиною знайденої мови людина все більше ставала людиною і, вдосконалюючись таким чином, могла знову творити нові елементи мови, ми випускаємо тезу про неподілимість людської свідомості і людської мови" [4].

Призначення мови – реалізувати гармонію людського буття. Космічний та екзістенціальний світ мови містить потужні потенції, необхідні для здійснення існування людства, його буття. Тобто мова, що є "формуючим органом думки" (Згідно з В.Гумбольдтом) призначена вивести людину з царства необхідності у царство свободи і мудрості, Нуса (ноосфери), оскільки мова не лише відображує світ, а й творить його, він повинен бути упорядкованим, прийти до своєї першоспорідненості з Логосом.

Один з учнів В.Вернадського – український академік М.Г.Холодний стверджував, що людина, незважаючи на суттєві особливості створеного нею життєвого середовища, продовжує залишатись невід'ємною складовою космосу й цілком підкорюється діючим у ньому законом. Для М.Холодного безсумнівним є зв'язок між інтелектуальними здібностями людини і її космічним оточенням, космос здійснює вплив на людину, її життя. (Пер. авт.) [5]. Еволюційна теорія пізнання М.Холодного звертається до розвитку адаптації психо-фізіологічної організації людини в оточуючому середовищі. Найвагомішою адаптаційною силою для людства є мова, слово. Те, що людина є космічним фактором визначає космічний початок мови, носієм якої у всесвіті вона є. Водночас ті ж космічні фактори визначають і екзістенціальний початок мови. Можливо саме у діалектиці космічного й екзістенціального у мові, на перехрещенні вертикалі і горизонталі, відбувається процес утворення мови майбутнього – метамови.

У самій буттєвості існування мови – її екзістенціальність, оскільки "неекзістенціальність" означає неіснування, небуття. Разом з тим, слово, існуюче у просторі і

у часі, підпорядковане певним космічним законам. Підпорядкованість – це розчленованість, членоподільність. Сам світ є членоподільним, як членоподільною є мова, котра викликала його до життя у тому вигляді, в якому ми цей світ усвідомлюємо. Минуле, зафіксоване за допомогою знаків у мові, симетрично співвідноситься з теперішнім, теперішнє відповідає майбутньому. Комсмічний коловорот часу дозволяє людині, як мовленнєвій істоті, відчути себе у серцевині замкненого священного кола буття., вічності. Космос, що перебуває у просторі німоти, вибухає екзістенцією мови, яка прямує, переступаючи усілякі межі, до єдиного смислу буття.

Слова, що доповнюють одне одного, народжуючи нові сенси, слова, що вступають до протиборства, створюють своєрідне силове поле, в якому й народжуються конотативні смисли, котрими наповнена екзістенція. Космічність та екзістенціальність мови – це діалектична площина, де єдність і розрізненість, спільне й особливе співпадають, часом переходячи з одного в інше, утворюючи неповторний візерунок людського мовлення. Людина мовець – це суверенна і автономна істота у світобудові, вона не лише є частиною космосу, а сає одним з могутніх факторів подальшої еволюції Всесвіту й при тому фактором, що діє свідомо. Це накладає на людство величезну відповідальність, тому що "...робить його безпосереднім учасником процесів космічного масштабу і значення". (Пер. авт.) [5].

Подібні ідеї є близькими для всієї активно-еволюційної космічної думки XX столліття. Їх висловлювали В.І.Вернадський, О.Л.Чижевський, М.О.Умов, О.К.Горський, В.С.Солов'йов, П.О.Флоренський, С.Н.Булгаков, М.О.Бердяєв та інші мислителі. Головною ідеєю філософської думки цього напрямку є ідея активної еволюції, тобто необхідності нового свідомого етапу розвитку світу, коли людина стає поновленим учасником цього процесу. Світобудова, саме буття матеріалізується людством у мові та мовленні, їх літерах і звуках. Для нас ніщо не може бути таким звичним, як свідомо обумовлений світ, світ, обжитий за допомогою слова, бо людська мова – символ космічного прозріння, трансцендентної таїни. Космічне та екзістенціальне у мові знаходяться у діалектичній едності, як зовнішня і внутрішня форма слова.

П.Флоренський зовнішню (упорядковану, космічну) форму слова уподібнював до "тіла", а внутрішню (екзістенціальну, що набуває буттєвості в усій світобудові, у певному часовому просторі) – до "душі": "...внутрішню форму слова можна порівняти з душею цього тіла, безсило замкнену у самій собі до тієї пори, доки у неї немає органу прояву й, розливаючу в далину світло свідомості, – тільки-но такий орган їй дарується. Це душа слова – його внутрішня форма – твориться актом духовного життя. Якщо про зовнішню форму можна, хоча б і приблизно точно, говорити як про одвічно незмінну, то внутрішню форму правильно розуміти як таку, що постійно народжується, як явище самого життя духу... " (Пер. авт.) [6]. Мова виступає не лише як екзістенціальний, мляво існуючий суб'єкт, а як уформування, що постійно єволюціонує, є творчо самовипереджаючим, космічним.

Людська свідомість, що є одразу породженням екзістенції і космосу, найбільш повно проявляється у лінгвокреативній (мовотворчій) діяльності. Робота нашої свідомості – не що інше, як транспозиція концептуальної картини світу в мовну картину світу. З перших днів народження у людини протікає процес безпосереднього формування мовної свідомості – мовна об'єктивація мислительних понять, "омовлення" свідомості. Мова, що є вираженням діалектики космічного і екзістенціального, все ж не в змозі охопити всю повноту мислимого. Мовне співвідноситься з мислимим за принципом "розумію і мислю більше, ніж повідомляю"; екзістенція мови сягає трансцендентних сфер, семантичної ампліфікації. Існування особливого світу високих смислів, котрі мова висловити не в змозі, тисячоліттями викликає в людині спробу перебороти знакову недостатність слова і мови і засвоїти, позначивши, ті важковисловлювані ідеї, що мають високу духовну цінність і знаходяться поза межами безпосередньо висловлюваного. В. фон Гумбольдт між тим доводить, що, хоча мова й неспроможна виразити Невисловлюване, вона все ж здатна допомогти у це Невисловлюване проникнути: "...людина відчуває і знає, що мова для неї – лише засіб, що поза мовою існує невидимий світ, у якому людина намагається обжитись тільки за допомогою мови. Для самого повсякденного почуття і самої глибокої думки мова є недостатньою, і люди дивляться на цей невидимий світ як на далеку країну, куди веде їх тільки мова, ніколи не доводячи до мети. Будь-яка мова у високому смислі слова є боротьба з думкою..." (Пер. авт.) [7]. Отже, все усвідомлене як думка, виявляється позначеним у мові і все те, що позначене у мові, – стає осмисленим, закріпленим у свідомості. При цьому мова і свідомість висвітлюють ті змісти, що знаходяться поза межами усвідомленого, що породжує у людини відчуття недосказаності, існування десь там, поза словом , більш глибокої думки ніж та, що вимовлена.

У XIX – XX століттях дослідження діалектики космічного і екзістенціального у мові продовжується. Спроби сягнути за межі слова робились представниками російського символізму . Упевненість в існуванні Несказаного, пильна увага до його прихованих смислів і засобів вираження цих смислів, склали теоретичний фундамент і сам дух російського символізму. Символ розглядався як, представлений у світі раціональних ідей, знак трансцендентних смислів. Символ почав претендувати на роль нового способу світобачення, що володіє силою виявляти потайні зв'язки, котрі розпізнаються у загальній картині людського буття. "Розкриваючи в речах оточуючої дійсності символи, тобто знамення *іншої* (В.М.) дійсності, ... воно (символічне – В.М.) дозволяє усвідомити зв'язок і смисл існуючого не лише у сфері земної емпірічної свідомості, а й у сферах інших". – відзначав особливість символу В'ячеслав Іванов [8]. Символізм виступав як новий засіб світобачення, що спроможний виявити потайні, приховані під "огрубілою корою речовини", проте угадувані в загальній картині буття, зв'язки.

Протиставлення земного (екзістенціального) й іншого (космічного), що явлене людині у суті слова і реальності, що постає за цим словом, досягло на початку XX століття критичної напруги.Сутнє, що таїться поза свідомістю і мовним вираженням, не лише могло, а й повинне було вілдкритись у символічному мисленні й символічній мові. Мова, слово, звук є для символістів синонімами самої екзістенції: "Коли б не існувало слів, не існувало б і світу. Власне "я", відірване від усього оточуючого, не існує зовсім; світ, відірваний від мене не існує також; "я" і "світ"виникають лише в процесі поєднання їх у звукові". (Пер. авт.) [9]. Разом з тим, у мові представники символізму вбачають споконвічність космосу, його невимірність, химерність, таїнство: "...Слово об'єднує безсловесний, незримий світ, котрий роїться у підсвідомій глибині моєї власної свідомості з безсловесним, безтямним світом, що роїться поза моєю особою. Слово створює новий, третій світ – світ звукових символів, за допомогою якого освічуються тайни поза мною положеного світу, як і тайни світу, що містяться в мені; світ зовнішній проливається в мою душу; світ внутрішній виливається з мене у зорі, у гомін дерев; у слові , й тільки у слові відбудовую я для себе оточуюче мене

зовні і зсередини, бо я – слово і тільки слово". (Пер. авт.) [9]. Ось де криється розуміння самої екзістенції людства, його буття, омовленого світу, що постає для нас свідомим світом саме через свою омовленість. Онтологічність людського світу, загубленого у просторах Всесвіту, – у його унікальній здатності до мовлення, що є розвідкою глибин космічних і екзістенціальних.

Несказане для символістів є близьким і, що головне, це несказане являє нам у символі світ смислів. "Слово народжувало образний символ метафору; метафора уявлялась дійсно існуючою; слово народжувало міф; міф народжував релігію; релігія – філософію; філософія – терміни". (Пер. авт.) [9]. У діалектиці космічного і екзістенціального мови таїться Те, що відлунюючись у глибинах людського духу, воліє до зоряного, розверзає чорні безодні непізнаного, осяває провалини світосяйністю самого свого буття. "... Роздвоєність між життям і словом, свідомим і несвідомим доведена до кінця". (Пер. авт.) [9]. Символізм заклав підвалини у розвитку нових технік семантичного аналізу, який з інструменту лінгвістики почав перетворюватись у метод філософії, що зосередився на споконвічному драматизмі відносин людини зі світом смислів.

Цікаві ідеї з цього приводу були висловлені видатним філософом XX століття Л.Вітгенштейном. Для Л.Вітгенштейна Невисловлене ("Містичне", "Немислиме ") є такою ж безсумнівною реальністю, як для представників символізму, хоча його бачення цієї проблеми є більш песимістичним. Центральною ідеєю його філософії є твердження про недоступність деяких смислів логічному усвідомленню і словесному опису. "Ми не можемо висловити мовою те, що саме виявляється у мові". (Пер. авт.) [10]. Л. Вітгенштейн наголошує на усвідомленні неможливості трансцендування за межі мислимого. (Пер. авт.) [10]. За думкою філософа, до Містичного можна наблизитись лише у мовчанні, яке не є безсловесним, раптовим осяванням, що приходить до містика чи поета. Це, сповнена глибокого значення, зупинка перед величчю Смислів, недоступних розуму, покора перед їх недосяжною глибочінню. Л. Вітгенштейн намагається якомога точніше визначити межу, яка відділяє Містичне від того, що може бути осмисленим і омовленим за допомогою слова. Філософ наголошує на тому, що усвідомлені й доступні мовному описуванню смисли – це лише деяка частка у безкінечному Немислимому і саме тому Немислиме може бути визначене зсередини через мислиме. (Пер. авт.) [10]. Отже, Л. Вітгенштейн стверджує цілісність, єдність світу смислів – мислимого і немислимого, омовленого і невиразимого у знаковій формі, екзістенціального і космічного.

Загальновідомо, що мова являє собою певну структуру мовних фактів. Сама знакова форма мови обумовлює можливість структурування. Згідно з Л. Вітгенштейном, "Сукупність усіх існуючих атомарних фактів є світ". (Пер. авт.) [10] Отже, мова, як спільність існуючих фактів людського буття, є нерозривним поєднанням космічного і екзістенціального. "Людина проектує мовою світ подібно до того, як композитор "проектує симфонію у мові нот" (Пер. авт.) [10] Адже "...істинність і хибність кожного речення змінює дещо в загальній структурі світу " (Пер. авт.) [10]; і "межі моєї мови означають межі мого світу". (Пер. авт.) [10] Ці думки Л. Вітгенштейна ще раз підтверджують діалектичний зв'язок космічного і екзістенціального у мові.

Існування трансцендентного у мові було безсумнівним для М.Бубера, який жив у світі інших смислів, оперуючи категоріями цього іншого світу. Філософ визначає, що ці категорії знаходяться поза тією мовою, котрою людство користується у процессі пізнання і описування дійсності. Він пропонує створення штучних метамовних знаків – основоположних слів, що являли б собою лексичні композиції, у яких зміст був би висловлений за допомогою семантичних зв'язків їх членів. М.Бубер вбачає спосіб означування трансцендентного у парадоксальному зіткненні двох понять або поняття та його визначення. Народжений у такому зіткненні смисл набуває такої широти і обсягу, що переступає далеко за межі мовної даності і мислимого взагалі. У глибинах цього смислу не існує ні слів, ні відповідей, там – лише одвічне буття, котрому ніщо не суперечить, не вступає у дисонанс (Пер.авт.) [11]. У "Діалозі" М.Бубер намагається пояснити те, що неможливо описати звичними мовними засобами – подію внутрішнього життя людини: людина не в змозі розказати нікому, навіть самій собі, що вона пережила. І що вона знає про інших? Проте їй уже й не потрібне знання. Бо там, де володарювала нестримність, хоча б і безсловесна, там діалогічне слово слово, що поєднує у собі космічне і екзістенціальне – В.М.) – стало священним. (Пер.авт.) [11].

Соположність несумісних на перший погляд понять викликала у дослідників цього феномену особливий інтерес. Так, Дж.Лакофф у теорії мовних гештальтів обгрунтував інший вихід за межі мови (її екзістенціальної сутності) й звернення до смислів більш високого порядку (космічність мови). Самі гештальти у цій теорії визначаються як особливі глибинні змістовні величини мови. Дж.Лакофф особливо підкреслює, що реалізація гештальтів у мові – лише одна з можливих реалізацій, окрім цього гештальти також складають основу світосприйняття людини, спрямовують пізнавальні процеси, визначають специфіку і характер моторних актів і т.ін. На поверхневому мовному рівні один і той же гештальт може реалізовуватись як різні смисли і лише більш глибока розвідка дозволяє встановити їх суттєву єдність. Так, Дж.Лакофф показав, що суперечка і війна описуються в англійській мові (як доречі, і в українській) в однакових термінах, вони однаково мисляться, пов'язуються з одним і тим самим гештальтом [9]. Вчений доводить, що гештальти – суть універсальні уявлення, що витікають з глибин людської психіки і як цілісність знаходяться поза межами категоріальних рамок мови, тобто гештальти є змістовними величинами трансцендентного (екзістенціального і космічного).

Мова надає думкам, ідеям, смислам, які знаходяться у певній мірі поза гранню суворого логічного усвідомлення і формулювання, конкретної форми, ви–значає їх і тим самим дозволяє їх усвідомити. Мова, слово стають тим знаряддям, котре дозволяє поступово, крок за кроком відвойовувати у реальності, що не має засобів вираження, тобто у невисловленого, – певні змісти і робити їх надбанням свідомості. Отже, мова і свідомість є експансивними по відношенню до невимовленого, їм притаманне постійне намагання вирватись поза власні межі у діалектичному поєднанні космічного і екзистенціального.

1. *Булгаков С.Н.* Философия имени. – Париж, 1953; 2. *Хайдеггер М.* Разговор на проселочной дороге. – М., 1991; 3. *Вернадский В.И.* О науке. – Т.1. Научное знание. Научное творчество. Научная мысль. – Дубна, 1997; 4. *Холодный Н.Г.* Мысли дарвиниста о природе человека. – Ереван, 1944; 5. *Флоренский П.А.* У водоразделов мысли. – Собр. соч. Т. 2. – М., 1990; 6. *Гумбольдт В.* Язык и философия культуры. – М., 1985; 7. *Иванов В.И.* Родное и вселенское. – М., 1994; 8. *Белый А.* Символизм как миропонимание. – М., 1994; 9. *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат. – М., 1958; 10. *Бубер М.* Два образа веры. – М., 1999; 11. *Лакофф Дж.* Лингвистические гештальты // Новое в зарубежной лингвистике, М. –1981.

Надійшла до редколегії 01.03.06

Т.В. Піонтковська, асп.

КОНЦЕПЦІЇ ВИКЛАДАННЯ ЛОГІКИ В ХАРКІВСЬКОМУ ІМПЕРАТОРСЬКОМУ УНІВЕРСИТЕТІ (XIX – ПОЧ. XX СТ.)

У статті розглядаються концепції викладання логіки в структурі університетської освіти України в XIX – поч. XX ст. (на прикладі Харківського імператорського університету).

The conceptions of the logic delivering are considered in the structure of the university education in Ukraine on XIX and at the beginning of XX venture (in Charkiv Emperor University).

Призначення її Величності Логіки,
історії мудрості – Софії полягає в тому,
що вона є великим мистецтвом, царицею
мислення, засобом творчої розумової діяльності
цивілізованої й освіченої сучасної людини –
Homo Sapiens…
Марценюк С.П.

Логіка як наука існує понад дві з половиною тисячі років. Її зміст і проблеми завжди відповідали потребам конкретного періоду історичного розвитку суспільства. Історія логіки відображає багатогранний процес її виникнення, становлення та функціонування.

Історія викладання логічної науки демонструє нам, що логіка завжди була і залишається раціональною основою процесу навчання, що вона була невід'ємною частиною філософської освіти. І лише згодом логіка сформувалась як самостійна дисципліна в системі філософської освіти. Наразі логіка є обов'язковим предметом, який вивчається майже у всіх вищих навчальних закладах.

Проблема становлення логічного знання на теренах України завжди привертала інтерес дослідників та була предметом розгляду представників історичної та філософської думки. Це дослідження є спробою проаналізувати концепції викладання логіки в контексті вітчизняної університетської освіти, і тому є актуальним.

Серед дослідників, які ґрунтовно досліджували історію логіки, в тому числі і України зазначеного періоду, можна назвати сучасних російських дослідників В.Ю.Івлєва, В.І.Кобзаря, М.І.Кондакова, Я.А.Слініна, Примаковського А.П., білоруських вчених Беркова В.Ф., Яскевич Я.С., Воробьйову С.В., Легчіліна А.О., Матусевич Є.В. та ін.

Окрім зазначених зарубіжних науковців, які займались розробкою даної проблематики, слід виділити широке коло вітчизняних учених, які досліджували філософську спадщину Харківського імператорського університету. Серед ранніх дослідників можна назвати ім'я відомого українського історика Д.І. Багалея, філософа Д.Чижевського. Пізніше дослідження цієї теми продовжили вивчати сучасні науковці, а саме, І.В. Огородник, Д.Х. Острянин, С.П. Марценюк, Д.Н. Мірошниченко та ін.

Логічні ідеї, які формувались в таких осередках української культури XIX – поч. XX ст., як Харківський університет, Київська духовна академії та Київський імператорський університет святого Володимира, розглядались на окремих етапах і порівняльного аналізу концепцій викладання логіки в сучасній філософській літературі ми не знаходимо.

Метою запропонованої статті є дослідження концепцій викладання логіки в структурі університетської освіти України в межах діяльності Харківського імператорського університету XIX – поч. XX століття.

В історії філософської і логічної думки України поч. XIX ст. важливе значення має відкриття на території Харківського округу в 1804 році Харківського імператорського університету. Харківський університет протягом всієї історії свого існування був осередком знань, освіти на всій території колишньої Малоросії, вважався центром підготовки професури для вищих навчальних закладів Росії. В університеті працювали вчені зі світовими іменами: І.Б. Шад, Л.Г. Якоб, П. Гренберг, П. Лейкфельд та ін.

Детально аналізуючи концепції викладання логіки в Харківському імператорському університеті можна умовно виділити чотири періоди, які пов'язані із введенням в дію Статутів Міністерства освіти царської Росії про діяльність вищих навчальних закладів (1804, 1835, 1863 та 1884 рр.).

За Статутом 1804 року Харківському університету надавалась повна автономія в управлінні та викладанні. Була створена університетська Рада, яка мала право обирати та відправляти за кордон для отримання вченого звання зі своїх магістрів по два кандидати.

В різні періоди існування Харківського імператорського університету логіку тут читали: перший ректор Харківського університету імені Каразіна І.С. Рижський, ординарний професор філософії Йєнського університету І.Б. Шад, професор філософії Галльського університету Л.Г. Якоб, П.М. Любовський, І. Любачинський, А.І. Дудрович, М.Н. Протопопов, П.І. Лєбєдєв, В.І. Добротворський, П. Гренберг, Ф.А. Зеленогорський, П. Лейкфельд, І. Продан, І. Золотарьов.

Першим ректором університету став професор філософії Петербурзького гірничого корпусу *Іван Степанович Рижський (1761–1811)*, один з перших авторів підручника з логіки в Росії (1790). З 1804 по 1811 рр. читав у Харківському університеті курси логіки, риторики, пііїтики. На думку Д.І. Багалея, І. Рижський був видатним лектором, "викладав чудово і користувався глибокою повагою серед студентів" [1]. По його друкованим курсам навчалось не одне покоління студентів. В своїх роботах "Умослов'я або Розумова філософія" (1790), "Досвід риторики" (1796) та "Введення в коло словесності" (1806) він підкреслював, що поняття і відчуття є відображенням предметів і явищ. Поняття і відчуття, на думку мислителя, виникають в результаті дії на наші органи чуття певних предметів і явищ, що існують незалежно від свідомості. І. Рижський розглядав "відчуття людини як перший ступінь пізнання. Потім розум обробляє, узагальнює відчуття і створює поняття. Розумове пізнання здатне проникати в суть речей" [2].

Починаючи з кінця XVIII ст. усі напрямки західноєвропейської філософської думки мали своє відображення і в українській філософській літературі. На початку XIX ст. перші професори Харківського імператорського університету були учнями Іммануїла Канта, Готліба Фіхте, Фрідріха Вільгельма Шеллінга. Для викладання логіки в університети України запрошувалися німецькі професори. В 1804 році в Харківський університет на посаду ординарного професора теоретичної і практичної філософії був запрошений із Йєнського університету професор філософії *Іоган Баптист Шад (1758–1834)*. З 1804 по 1817 рр. в університеті він читав курси логіки, психології, історії та естетики. Філософські погляди вченого значно змінювались протягом його діяльності. Деякий час він спирався на твори І. Канта, які справили

© Т.В. Піонтковська, 2006

на нього подвійне враження. З одного боку, Кантівська філософія приваблювала його ідеєю свободи та гідності людини, а з іншого, відштовхувала приниженням розуму. Так, від І. Канта він переходить до філософії Г. Фіхте, стає його послідовником.

У своїх філософських працях логіці І. Шад відводив центральне місце. В своїй "Логіці" він викладає "логіку розсудку" як "нижчий і підготовчий ступінь науки про мислення" [3]. Його система логіки, яка є і онтологією, побудована на принципі тотожності суб'єкта і об'єкта, включає формальну і трансцендентальну логіки. У Харкові філософ підготував і видав підручник "Чиста логіка", який вважався пропедевтикою при вивченні філософії. Як і професора Рижського, Іоанна Шада Д.І. Багалей відносить до категорії видатних лекторів свого часу. Його лекції приваблювали студентів чудовою, плавною латинською мовою, глибокою викладацькою ерудицією. У 1816 році професора І. Шада визнано політично і релігійно неблагонадійним. Йому заборонили викладацьку діяльність, позбавили професорської посади і вислали з Харкова.

Будучи висланим до Німеччини, він написав ще одну працю "Трансцендентальна логіка". Завдяки ідеям, які викладені в цій роботі, І.Б. Шада відносять до представників трансцендентальної філософії.

З 1807 по 1809 рр. логіку читав професор Галльського університету *Людвіг Гайніх–Якоб* (1759–1827). Працюючи в Харківському університеті нетривалий час, він надрукував два підручника з логіки у кантіанському дусі ("Grundriss der allgemeinen Logik fur die Gymnasien des russicchen Reiches" та "Ausf uhrliche Erklarung des Grundrisses der allgemeinen Logik").

Те що І.Шад був неординарною особистістю підтверджує той факт, що прибувши до Харкова, він займає центральне становище в університеті. Його блискуче красномовство, безсумнівно серйозна вченість, глибина думки, переконання у своїх ідеях сприяли згуртування навколо нього учнів і молодих вчених. Під впливом філософських ідей І. Шада формувалися погляди його учнів і послідовників *П. Любовського, І. Любачинського, А. Дудровича.* Всі вони працювали в Харківському університеті в період між 1813–1825 роками, і зробили певний внесок у розвиток вітчизняної логіки.

Так, один із учнів професора І. Шада *Петро Михайлович Любовський* логіку вважав частиною "душесловія", за допомогою якого викладаються дії і закони нашого розуму взагалі. Учений, як і Кант, поділяв логіку на дві частини: 1) на *чисту*, або *умоглядну* (Logica pura theoretica) – яка вивчає дії розуму, а саме, поняття, судження і розмірковування (суч. умовиводи); 2) *прикладну*, або *діяльну* логіку (Logica applicata practica), яка ці дії розуму направляє для досягнення і постановки цілей пізнання. В своїй роботі "Досвід логіки" (1818), досліджуючи питання логіки і теорії пізнання, він надавав головне значення органам чуття. Філософ вказував, що лише самих органів недостатньо для глибокого розуміння зовнішнього світу. Їм потрібна допомога мислення, яке узагальнюючи відчуття окремих речей, створює поняття. Він надавав важливого значення мові, як нерозривному зв'язку з мисленням. Саме за допомогою мови виконується функція узагальнення мислення. Перевірити правильність відображення поняттями об'єктивної дійсності, на думку Любовського, можна за допомогою досвіду і спостережень: "Коли предмет, від якого утворено поняття, може підлягати почуттям, то для впевненості в схожості чи несхожості цього предмета з його поняттям потрібно лише піддати його перевірці почуттями, тобто досвіду або спостереженню..." [4].

Послідовником І. Шада на кафедрі філософії Харківського університету після 1813 року був його учень і асистент з логіки *Андрій Іванович Дудрович (1782–1850)*. Дудрович спочатку читав логіку за його підручником. Після вислання І. Шада з університету, він самостійно читав курс логіки і проводив практичні заняття, які проходили у вигляді диспутів "для розвитку силогістичного мистецтва" [5]. Його лекції сучасники вважали зразковими, не звертаючи уваги на "сербську вимову і інколи неправильні звороти мови, професор привертав слухачів багатством думок, простотою і ясністю їх викладу" [6].

Наступником А. Дудровича після його смерті став *Чанов* з ад'юнктом (асистентом) *П. Гренбергом.* Чанов викладав логіку, моральну філософію, історію філософії та теорію естетики. Гренберг читав логіку і психологію по конспектам Чанова.

Враховуючи вище сказане, можемо зробити висновок, що перший період існування Харківського університету характеризується тим, що викладацький штат складається із запрошених із закордону професорів. Аналізуючи систему викладання логіки в Україні, як пропедевтики до вивчення філософії, слід зазначити, що при відкритті університетів на поч. XIX ст. рівень філософських знань визначався традицією німецької філософії. Як відомо, логічні проблеми тісно пов'язані з філософськими. І саме тому вони висвітлювались філософами, які не були логіками у вузькому смислі цього слова. Так, у XVIII – першій половині XIX століття "шкільна" і "кафедральна" філософія формувалась під впливом вольфіанства. Роботи Х. Вольфа користувались великою популярністю. В означений період за підручником Вольфа читали в тому числі і логіку.

Другий період існування Харківського університету символізується вступом в дію університетського Статуту 1835 року, який діяв в Санкт–Петербурзькому, Харківському, Московському та Казанському університетах. За цим статутом, в університеті повинно бути сформовано три факультети: філософський з двома відділеннями – історико-філологічним та фізико-математичним, юридичний і медичний. Отже, філософія, фактично, була виключена із викладання. До 1850 року логіку читав проф. *М.Н. Протопопов*, який очолював кафедру філософії. В 1850 році за наказом міністра народної освіти, князя С.А. Ширинського-Шахматова, читання філософії в університетах і зовсім було заборонено. За цим наказом курс філософії обмежувався читанням логіки і психології, оскільки, на думку міністра, "нешкідлива" логіка допомагає правильно мислити, що необхідно для вивчення інших предметів, а психологія переосмислюється в дусі "благодаті Божої" [7]. Логіку призначають читати професорів богослов'я. Наступником Протопопова в Харківському імператорському університеті стає професор богослов'я протоієрей *П.І. Лєбєдєв*, який читає курси логіки, психології, моральної філософії. З 1858/9 до 1894 рр. ці ж самі предмети читає протоієрей *В.І. Добротворський.*

Наступний період діяльності Харківського університету визначається статутом 1865 року. За цим документом університетам дозволялось присвоювати видатним вченим звання почесних членів університету. Почесним членом Харківського університету в цей період був визнаний професор Г. Струве. За даним статутом університет складався з чотирьох факультетів: історико-філологічного з трьома відділеннями, фізико-математичного, юридичного і медичного факультетів. На історико-філологічному факультеті загально обов'язковими для всіх трьох відділень були: логіка та психологія, грецька мова та історія загальної літератури. Цей період діяльності Харківського університету вважається не менш

плодотворним періодом у розвитку логіки. Розвиток логіки в цей час в університеті пов'язаний з іменами, перш за все, видатних вчених Ф.А. Зеленогорського, П.Е. Лейкфельда, П.С. Порецького, І.С. Продана.

Починаючи з 1874 року, після майже 25–річної бездіяльності кафедра філософії відновила свою діяльність. Її відновлення пов'язують з іменем заслуженого ординарного професора *Федора Олександровича Зеленогорського (1839–1908),* який був вихованцем історико-філологічного факультету Казанського університету. Закінчивши в 1868 році університетський курс, Зеленогорський залишився при університеті. В 1870 р. під керівництвом професора М.Троїцького захистив дисертацію "про методичні прийоми філософського мислення Платона". Після чого він був відкомандирований за кордон для підготовки магістерського іспиту. Там Зеленогорський слухав лекції відомих філософів, вивчав Шопенгауера, Гартмана. А в 1874 році на Раді Харківського університету був затверджений доцентом кафедри філософії, на якій пропрацював до виходу на пенсію (до 1899 р.). Серед дисциплін, які читав професор Ф. Зеленогрський в Харківському університеті, була і логіка. Ще під час стажування за кордоном він збирав матеріали для збірника з логіки. В той час в російських і українських наукових колах найбільш популярним вважався індуктивний метод дослідження. В своїй докторській дисертації "Про математичний, метафізичний, індуктивний та критичний методи дослідження та доведення", Федір Зеленогорський досліджував історію виникнення логіки серед інших наук, оцінював значення логіки філософами інтуїтивної (метафізичної) школи Канта і Гегеля, а також індуктивної школи Ф. Бекона, Д.–С. Міля. В результаті дослідження він приходить до висновку, що "і інші методи, особливо метод Декарта (дедуктивний метод), з однаковим правом повинні бути визнані строго науковими" [8].

Цей період уже характерний тим, що викладацький штат складається, в основному, із вітчизняних вчених. Університет підготував до професорсько-викладацької діяльності цілий ряд своїх студентів, які стали відомими вченими далеко за межами України. Так, ми можемо назвати відомого російського логіка, одного із родоначальників методів математичної логіки *Платона Сергійовича Порецького (1846–1907)*. Він народився в Херсонській губернії, закінчив фізико-математичний факультет Харківського університету (1870). По закінченні університету був залишений стипендіатом в Харківському імператорському університеті. Відомим став у Росії, працюючи в Казанському університеті. Свої логічні дослідження П. Порецький починає з 1880 році. На основі роботи "Про способи розв'язування логічних рівнянь і їх зворотній спосіб математичної логіки" він читає курс лекцій з математичної логіки та теорії вірогідності. Роботи вченого носили новаторський характер і мали вплив на розвиток математичної логіки.

Значний внесок у розвиток логіки в Харківському університеті зробив вихованець Ф.А. Зеленогорського, *Павло Емілієвич Лейкфельд*. По закінченні історико-філологічного факультету Харківського імператорського університету, був залишений на викладацькій роботі. Наукова діяльність П. Лейкфельда присвячена двом напрямкам, серед яких головуюча роль належала логіці. Його магістерська дисертація "Різні напрямки в логіці і основні завдання цієї науки" присвячена саме логічній проблематиці. У 1897 році вчений захистив докторську дисертацію з логіки на тему "Логічне вчення про індукцію в найголовніші історичні моменти його розробки". Як і інші науковці, П.Е. Лейкфельд в даному дослідженні звертається до робіт своїх попередників. Він починає свій екскурс з Арістотелівського вчення про індукцію.

В 1898 році була опублікована робота Г. Лейкфельда – "Математична формула для визначення вірогідностей гіпотез в її додатку до наукових побудов", а в 1906 – праця "Про гіпотетичні судження". Головна мета цих робіт полягала у можливості використання математичної теорії вірогідності при побудові наукових гіпотез. Він також торкався проблем застосування дедуктивних побудов гіпотез.

Одночасно з П. Лейкфельдом в Харківському університеті працював професор *Ісідор Савич Продан*. Логіку вважав пропедевтикою до вивчення філософії. Його "Підручник логіки" складається з двох частин: "Формальної логіки" і "Методології". Перша включає в себе предмет і завдання логіки, а також три форми мислення – поняття, судження, умовиводи. В другій частині, а саме, "Методології" І. Продан розглядає "систематику" (визначення, помилки у визначеннях, поділ понять на види, правила поділу і т.д.), "критику" (доведення) та "евристику" (природно-наукове дослідження, постулати матеріальної індукції, спостереження, експеримент і т.д.).

Таким чином, дослідивши концепції викладання логіки в Харківському імператорському університеті імені Каразіна XIX – поч. XX ст., можемо зробити такі висновки: розвиток логіки в університеті досліджуваного періоду умовно можемо поділити на два періоди: з моменту відкриття університету і до 1850 року, коли філософія переживає гоніння з боку царської влади, і як наслідок, кафедра філософії перестає існувати, логіку починають читати професори богослов'я. Розвиток філософської і логічної думки в Україні відбувається за загальними закономірностями розвитку світової думки, а також у зв'язку з надбаннями Російської імперії та країн західної Європи. Українські вчені уважно стежили за досягненнями науки за кордоном, вивчали і засвоювали передові ідеї. Так цей період характерний тим, що поряд з перекладами іноземних підручників з логіки з'являються і перші вітчизняні підручники: "Умослов'я або Розумова філософія" (1790), "Досвід риторики" (1796) та "Введення в коло словесності" (1806) Івана Рижського, "Досвід логіки" (1818) Петра Любовського, "Логіка" (1817) Івана Любачинського та ін.

Другий період діяльності Харківського університету – кінець XIX ст. – після 1858 р. на засіданні історики–філологічного факультету було прийнято рішення про відновлення роботи кафедри філософії. В лютому 1860 р. за наказом імператорського уряду в університеті на попередніх умовах було відновлено викладання історії філософії, логіки та психології. Цей період ототожнюється з такими видатними постатями, як Федір Зеленогорський (особливу увагу приділяє дедуктивному методу, є прибічником методу Деката) та Павло Лейкфельд (в своїх роботах детально аналізує індуктивний метод).

Усі ці фактори сприяли розповсюдженню логічних знань на території України та за її межами.

[1] *Багалей Д.И.* Краткий очерк истории Харьковского университета. – Х., 1906. – Т.1. – С.70; [2] *Острянин Д.Х.* Розвиток матеріалістичної філософії на Україні. К., 1971. – 326с. – С.78; [3]*Чижевський Д.* Нариси з історії філософії на Україні. – К., 1992. – 230с. – С.90; [4]*Любовський П.* Досвід логіки. – Х., 1818. – С.280; [5] *Багалей Д.И.* Краткий очерк истории Харьковского университета. – Х., 1906. – Т.1. – С.62;[6] Там само. – С.70; [7] *Овчинникова Е.А., Чумакова Т.В.* Русская и европейская философии: пути схождения. (Интернет–издание). – С.13; [8]*Мирошниченко Д.Н.* Развитие философской мысли в Харьковском университете во второй половине XIX века // Актуальні проблеми вітчизняної та всесвітньої історії. Вип. 6. – Х., 2003. – С.185.

Надійшла до редколегії 21.06.06

А.О. Погорілий, доц.

Д.ЧИЖЕВСЬКИЙ ПРО РОЗВИТОК РОСІЙСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ НА ЗЛАМІ СТОЛІТЬ

Стаття присвячена дослідженню одного з найцікавіших періодів розвитку російської філософської традиції – кінець XIX–початок XXст., в інтерпретації Дмитра Чижевського.

This article is devoted to the one of the most interesting periods research in Russian philosophy traditions developing – end of the 19th century – beginning of the 20th, by Dmitro Tchizevski interpretation.

Переломною, з точки зору духовного розвитку, епохою стають в російській культурі 90–ті роки XIXст. Ось що писав Д.Чижевський про цей час: "Настало якесь прозріння. Раптом кинулась в очі повна примарність "тверезих", "позитивних" основ світогляду просвітництва. Прокинулась жадоба до буття. Навіть у таборі тих, хто лишився на позиціях просвітництва, розпочинаються пошуки стійкої реальності, живої основи, якої можна було б триматися, онтологічних устоїв, на які можна було б спертися: в цьому сенс і марксизму, який відкрив у пролетаріаті, якого майже не було в Росії, грунт і реальну основу для політичної боротьби, і переосмислення своїх засад народництвом, яке відкрило заново соціалістичного селянина (якого взагалі не було). Розпочинаються відкриття всього, що було перед очима, однак не помічалось: замість "бідної, але благородної" народницької літератури починають тяжіти до Пушкіна і Тютчєва. Робити відкриття було дуже легко – адже все було забуто…" [1].

В цих умовах і відбувається "друге відкриття" філософії і, разом з нею релігії. Починають усвідомлювати, що раціональні просвітницькі схеми зовсім не відображують реального буття, що останнє криється в якихось таємничих глибинах. І, як це часто буває, починає поширюватись нова інтелектуальна мода – свого роду гра з таємничим і прихованим, яка властива, зокрема, стилю літературного і філософського символізму. "…Під шатами одноманітнонудного і безвихідно-плоского світу просвітників відчули загадки і таємниці буття. Однак, коли загадки і таємниці стали модою, то, не знаходячи глибинних таємниць складають загадки без відгадок" [2]. Наростають настрої скепсису і зневіри в можливості пізнання сенсу буття, у світових подіях бачать лише сліпу гру долі.

В російській філософії цієї доби можна спостерігати своєрідний конфлікт "батьків і дітей", при чому, як зауважує Д.Чижевський, "батьки" фактично не визнали "дітей" вважаючи їх за дилетантів. Це мало своїм наслідком, зокрема, духовну ізоляцію таких визначних мислителів як Соловйов, Лопатін, Введенський. Кульмінацією філософського відродження рубежа сторічч дослідник вважає 1910–ті роки – час, коли в Росії постають нові, широкі кола філософських працівників, які поєднують упертість і добросовісність наукового ремесла з широтою філософського горизонту. Це доба небувалого в Росії розквіту філософської літератури, яка має певну типологічну спільність з "сороковими роками" XIX сторіччя. Проте цей розквіт був брутально обірваний політичними вибухами і Першою світовою війною.

Звичайно ж, як і в недалекому минулому не обійшлося без впливу Заходу, насамперед німецької філософії. Д.Чижевський підкреслює відмінність між впливом Заходу на тодішню російську літературу і філософію. Російська література рубежа сторічч вже сама є досить впливовою – тому західні впливи тут були незначними. Інакше стоїть справа в галузі філософії. На думку українського вченого, Захід вніс в російське філософське життя зовсім не потрібний цій епосі гносеологізм, який відмирав уже й на самому Заході. "Тому зовнішній вигляд російської філософії останніх десятиріч – боротьба між гносеологізмом і онтологізмом – не відповідає ні її внутрішнім прагненням, ні її позитивним досягненням" [3]. На думку Д.Чижевського, "гносеологізм" можна розглядати як свого роду реакцію на "онтологічний поворот", як свого роду "псевдоморфозу онтологізму". Найбільш цінні і самостійні теоретичні праці російських філософів (Лосський, Франк, Бердяєв), присв"ячені якраз подоланню гносеологізму. Як раз тут, на думку українського вченого, російська філософія на цілі роки випередила Захід. Проте це філософське відродження було насильницьким шляхом обірване після революції 1917р. Як з іронією пише дослідник, цитуючи відомого російського класика, "радикальный Угрюм Иванович Бурчеев въехал в город на белом коне, сжег гимназию и упразднил науки".

В роботах Д.Чижевського проаналізовано філософський доробок найвизначніших російських мислителів цієї кризової доби. Хоча вчений розглядає його насамперед під кутом зору впливу Гегеля на цих мислителів, однак, фактично йдеться про цілісні характеристики їх світогляду, свого роду їх інтелектуальні портрети. Зокрема, характеризуючи філософські погляди Володимира Соловйова, вчений підкреслює, що останній хоч і відкидав Гегеля "на словах", проте в ряді випадків використовував його "тричленні схеми". Погляди В.Соловйова на гегелівську філософію не були сталими, вони зазнавали змін. У своїх ранніх працях російський філософ стверджував, що він розуміє діалектику не як абсолютний творчий процес (як це має місце у Гегеля), а як розкриття "формального зв"язку одного змісту з іншим". У Гегеля йдеться про діалектику буття, тоді як Соловйов обмежується "діалектикою поняття" і не претендує на монопольне застосування діалектичного методу. Проте в більш пізніх працях російський філософ вбачає найбільшу заслугу Гегеля в тому, що той вніс рух, розвиток в усі сфери буття. Тим самим було знято жорсткі межі між окремими сферами буття, зруйновані були "непорушні фікції", відбулось розширення і одухотворення світогляду. Проте, як вважав російський мислитель, у філософії Гегеля немає місця майбутньому. Загалом же, підсумовує автор "Гегеля в Росії", для формування світогляду В.Соловйова ідеї Шеллінга мали куди більший вплив, аніж ідеї Гегеля.

Предметом аналізу Д.Чижевського стали також і філософські погляди оригінального російського мислителя рубежа епох Миколи Федорова, який обстоював ідеї "філософії всезагальної справи" і вірив в майбутнє воскресіння всіх людей, які померли. Філософію Гегеля М.Федоров розцінював як кульмінацію розвитку філософської думки як такої. Далі у сфері абстрактного всезагального мислення, доводив він, йти вже немає куди, філософія тепер мусить "замовкнути або преходити до діла". Логіці Гегеля як "метафізичному зображенню народження і вмирання, розпаду" М.Федоров протиставляє логіку "відтворення і оживлення, об"єднання". Він прагне доповнити гегелівські категорії новими – поряд з "буттям", він пропонує поняття "паки–бытие" (в розумінні наступного відродження), поряд з суб"єктивністю і об"єктивністю – пропонується "проективність" (в розумінні плану спасіння душі) і т.ін. Як і В.Соловйов, Микола Федоров критикує гегелівський панлогізм, як філософію що спрямована не в майбутнє, а в минуле. Такі

© А.О. Погорілий, 2006

категорії гегелівської логіки, як "життя", "пізнання", "абсолютну ідею" слід наповнити новим змістом і перетворити на проект того, що мусить бути в майбутньому: "Якщо до "життя" додати його визначення "смертне", то пізнання стане питанням про життя і смерть, а абсолютна ідея перетвориться на всезагальну справу" [4]. Як можна бачити, російський мислитель прагне перетлумачити гегеліське вчення у релігійно-антропологічному дусі, близькому до ідей релігійного екзистенціалізму.

Український вчений одним із перших дав оцінку оригінальних філософських ідей князя Сергія Трубецького, який "…стоїть коло джерел нового російського гегельянства". Свою філософію С.Трубецькой вважав за особливу, нову форму ідеалізму, завданням якої було подолання, однобічності німецького ідеалізму. Висхідним пунктом його вчення було припущення, що у думки є свій об"єкт, який не є самою думкою, а лише даний їй. Він виводить систему категорій саме із відношення суб"єкта до незалежного від нього буття – абсолютного об"єкта думки. Німецький ідеалізм він називає "містичним", прагне відшукати паралелі між ним і містичними вченнями давньої Індії. С.Трубецькой прагнув розвинути систему "конкретного ідеалізму", однак реалізувати цю спробу йому не вдалось. Заслугою цього мислителя, як вважає Д.Чижевський, було те, що він виступив проти тлумачення гегелівської філософії як раціоналістичного вчення і вказав на її приховані містичні джерела. Це, в свою чергу, мало позитивне значення в контексті подолання позитивістського та неокантіанського гносеологізму і повороту до онтологічних проблем.

Наступний важливий крок у цьому напрямку було зроблено, як вважає Д.Чижевський, у роботах Миколи Лосського. Останній, називаючи свої погляди "інтуітивізмом", ще певною мірою перебуває під впливом гносеологічної орієнтації. Проте він прагне її подолати. Визнання можливості інтуїтивного знання – це фактично перший крок на шляху подолання "гносеологічного індивідуалізму". М.Лосський визначає філософські погляди Фіхте, Шеллінга, Гегеля, почасти Шопенгауера як містичний раціоналізм. Д.Чижевський вважає, що таке тлумачення "можна з повним правом назвати російським". Воно суперечить традиційному розумінню гегелівського вчення як "панлогізму": "Раціоналістичне розуміння гегелівських "ідеї", "поняття" і "мислення" слід відкинути. Логіка Гегеля – це не абстрактна логіка, а онтологія. Природа для нього є втіленою у просторі і часі логікою, живим цілим, яке пройняте Логосом. Логос же – це жива творча сила, а не плетиво мертвих абстрактних категорій. Моменти логічного руху Гегель розуміє не лише як конкретне буття, а навіть як живі суб"єкти. Діалектичний рух – це сходження зі сфери розсуду у сферу "металогічну". Об"єкт вищих форм пізнання той же самий, яким, з релігійної точки зору, є об"єкт містичного пізнання" [5].

М.Лосський, слідуючи започаткованій ще Хомяковим традиції, вказує на таку обмеженість гегелівської філософії як "забуття принципу свободи у найважливішому пункті метафізики при переході від Абсолютного, від Бога, до світу" [6]. Погляди М.Лосського відзеркалюють, як вважає Д.Чижевський, важливу тенденцію розвитку російської філософської думки, пов"язану з подоланням однобічностей гносеологізму. Якраз в цьому і полягає актуальність його інтуїтивістського тлумачення спадщини німецької класичної філософії.

Праці М.Лосського започатковують, на думку автора "Гегеля в Росії", якісно новий етап розвитку російської філософської думки. Це – 10–20рр. XX століття, які – за їх духовним змістом – означають свого роду стабілізацію. "Невтомні пошуки, потреба відкрить, прагнення у всякій, лише вчора відкритій глибині, нині бачити лише поверховість, змінилося, хай може й почасти ілюзорною свідомісттю володіння чимось надійним. Закладання фундаменту змінилося розбудовою. Дух пошуку, дослідження, усвідомлення глибинності буття не вивітрились, але перестали бути конститутивними елементами духу часу. Пошук, дослідження, відчуття глибинності стали чимось само собою зрозумілим" [7]. Якраз в цей час з"являються праці, які, як вважав Д.Чижевський, могли б відіграти провідну роль у світовій філософській літературі, якби їх читали на Заході. Оговорюючи, що він не ставить собі за мету дати всебічну характеристику напрямів російської філософії цього часу дослідник звертає увагу лише на імена трьох мислителів, твори яких мають ту чи іншу дотичність до гегелівської традиції – Сергія Франка, Івана Ільїна та Олексія Лосєва. Віддамо належне справді неймовірній проникливості думки українського дослідника, який ще в 30–ті роки безпомилково вказав на тих, чиї праці сьогодні в Росії відносять до золотого фонду національної філософської думки (слід також зауважити, що таку ж саму наукову інтуіцію він проявив і стосовно вузлових моментів розвитку і найвизначніших персоналій української філософії).

В роботах Сергія Франка знаходить свій дальший розвиток і поглиблення поворот від гносеологізму до онтології. Переосмислюючи вчення Плотіна, Миколи Кузанського та німецького ідеалізму, російський мислитель прагне піднятися від абстрактного до живого знання, що має своїм предметом не часткове і одиничне, застигле і непорушне, а "живу Всеєдність". С.Франк вбачає межі гегельянства і, певною мірою усього німецького ідеалізму, у його "фальшивій ідеалізації світу, байдужості до живої особистості". Запорукою дальшого розвитку традиції німецького ідеалізму може бути свідоме повернення до ідей релігійного онтологізму. Такий перехід буде цілком органічним в контексті російської філософської думки, яка, на думку С.Франка, завжди виявляла "вибіркову спорідненість" з відповідними течіями німецької думки від Мейстера Екгарта і Якоба Беме до Гете і Гегеля. Високо оцінює Д.Чижевський і спробу тлумачення Гегеля у роботі І.Ільїна "Філософія Гегеля як вчення про конкретність Бога і людини" (1918). Її автор – не гегельянець, він прагне переосмислити спадщину Гегеля у екзістенціально-антропологічному контексті і, тим самим, надати їй нової актуальності.

Напрямок філософських пошуків О.Лосєва український дослідник вбачає насамперед у розробці власної філософської системи, яка тяжіє до платонізму Прокла з одного боку і до німецького ідеалізму – з другого. О.Лосєв "надзвичайно енергійно підкреслює елементи платонізму в усьому німецькому ідеалізмі". Разом з тим Д.Чижевський зауважує, що цей визначний російський мислитель з 1930 року з незалежних від нього причин припинив публікацію своїх робіт.

Прослідкувавши в своїх роботах майже вікову історію "російського гегельянства", український вчений тим самим осмислив вузлові моменти розвитку російської філософської думки від 20–х років XIXст. до початку радянської доби. Не заперечуючи впливу інших течій та напрямків західної думки і, водночас, не зводячи все до "впливів", він показав, водночас, пріорітетне значення німецької класичної філософії для тих російських філософів, які мали, у той час, найбільший вплив на російську громадську і політичну думку, чиї ідеї були найбільш співзвучні духові часу. Він виділяє три основні етапи засвоєння ідей Гегеля та інших німецьких філософів–класиків у Росії: "романтичний" (20–50–ті роки), "панування просвітництва" (60–80–ті роки), "напередодні сьогодення" (90–ті роки XIXст.–20–ті роки XXст.).

Кожен з цих етапів втілює якісно новий момент "феноменології російського духу": перші кроки національної філософії, яка зароджується під безпосереднім впливом західної традиції і, водночас, зорієнтована на усвідомлення національної самобутності; етап, коли цікавість до філософських проблем поступається місцем стурбованостті питаннями соціально-політичними, що веде до примітивізації філософської культури, зведення філософії до примітивних позитивістських схем і поширення "нігілістичних" настроїв; і, нарешті, третій етап, коли філософію ніби відкривають заново і починають поглиблено розробляти окремі її напрями – гносеологічний, з одного боку, та онтологічний (релігійно-антропологічний) – з іншого боку.

В невеликій, але глибокій за змістом роботі, присв'яченій філософським пошукам в Радянській Росії ("Философские искания в Советской России" "Современные записки", т.37, Париж 1938г.) Д.Чижевський не лише дає чіткий і переконливий аналіз стану філософської думки в Радянській Росії кінця 20–х років, а і обгрунтовує власне бачення специфіки філософського знання. Оцінюючи філософську ситуацію у Радянському Союзі, де на той час зміцнювався тоталітарний режим і поступово і планомірно викорінювалось усе, що не відповідало офіційній партійній ідеології, мислитель відзначає, що в Росії протистоять одна одній офіційна догматизована філософія – "марксизм–ленінізм" і філософія не офіційна, представлена яскравими і самобутніми іменами.

Офіційну радянську філософію Д.Чижевський називає "дивною сумішшю незрозумілого і безглуздого", хоч вона здобула монополію на істину в останній інстанції, над нею витає "…безнадійний дух нудоти. Праці представників комуністичної філософії відрізняються повною відсутністтю духовної свободи" [8]. І в цих, неймовірно важких умовах, в Росії продовжували жити і працювати мислителі, які були на рівні філософської культури свого часу. Зокрема, Д.Чижевський високо оцінив працю М.Рубінштейна (в майбутньому відомого радянського психолога) "О смысле жизни", опубліковану в Ленінграді в 1927р., ідеї якої співзвучні ідеям "антропологічного повороту", який відбувався у тогочасній західній філософії (М.Шелер, М.Гартман, німецькі екзистенціалісти та ін.). У книзі М.Рубінштейна, як вважає автор "Філософских исканий в Советской России", "вірно поставлена проблема, правильно задано тон", однак, автору ще належить реалізувати свій задум. Як відомо, згодом, М.Рубінштейн обгрунтував оригінальну концепцію психічного, створив власну психологічну школу.

Проте, основну увагу, Д.Чижевський цілком справедливо приділяє іншій фігурі. Мова йде, звичайно ж, про О.Лосєва та його роботи "Античний космос і сучасна наука", "Філософія імені", "Діалектика художньої форми" та ін., які автор – як правило власним коштом – ще міг видати у радянських видавництвах (згодом цієї можливості він був позбавлений). В особі О.Лосєва Д.Чижевський відчуває близького собі за духом і освіченністю мислителя, пише про нього багато і з відчутним задоволенням. Насамперед, зазначає він, О.Лосєв цікавий тим, що творить власну, цілісну філософську систему: "Праці О.Лосєва, це насамперед спроба цілісної філософської системи, яка не лише тільки прокламується і декларується, а здійснюється, що значить обгрунтовується і утверджується завдяки своєрідному підходу до світу і життя" [9].

О.Лосєв цікавий для Д.Чижевського як мислитель антипозитивістської орієнтації, який шукає альтернативу "позитивістському методологізму" – напрямові, що його автор "Философских исканий в Советской России" називає "справжньою чумою західноєвропейської філософії". Відкидаючи формально-логічний метод О.Лосєв пробує, опираючись на всю традицію антично – європейської думки, протиставити "формально-логічному підходові", два далеко не тотожні між собою і, водночас, внутрішньо близькі методи – діалектичний і феноменологічний. Думка автора "Античного космосу" прагне осягнути ідеальну єдність емпіричного буття, а не саму емпірію у її окремішності. "Безпосередньо дане" наскрізь пройняте елементами вищого порядку", надчуттєвого або ідеального, йому властива ідеальна внутрішня структура, яка приступна в безпосередньому вбачанні.

Проте, "ейдетика" О.Лосєва, як переконаний український дослідник, все ж таки швидше закорінена в платонізмі (у неоплатонівському його тлумаченні), а ніж у гуссерлівській феноменології. Вказуючи на платонівські джерела філософського пошуку О.Лосєва, Д.Чижевський водночас зазначає, що орієнтація на платонізм властива не лише йому, а є спільною рисою творчості ряду відомих російських неофіційних філософів (М.Лоський, П.Флоренський, С. Франк та ін.). Звичайно ж платонізм О.Лосєва немає нічого спільного з догматичним слідуванням букві великого давньогрецького філософа. У О.Лосєва ідеї Платона "висвітлені" ідеями Г.Гегеля та феноменологічним методом Е.Гуссерля. Спостереження над філософським стилем О.Лосєва дають підставу Д.Чижевському висловлювати своє бачення предмету історії філософії і особливостей філософського дискурсу взагалі. Усяка серйозна історія філософії це не лише інтерпритація минулого, а й тлумачення сьогодення. Важливо уникнути двох крайнощів історико-філософського аналізу. Перша з них – релятивізм, коли історію філософії вважають історією постійних помилок "інтелектуальних катастроф на морі нескінченності" (Ж.Ренан). З іншого боку існує тенденція розуміти філософію, як постійне кружляння навколо одної і тої ж проблеми, або як вираз одної й тої ж вічної істини. Автор "Философских исканий в Советской России" закидає О.Лосєву саме оце – останнє. Захоплення автора "Античного космосу" Платоном настільки сильне, що і уся подальша історія філософії, свідомо чи мимовільно, постає в його уяві як, фактично, історія платонізму. Занурюючись в глибини античної філософської думки, О.Лосєв все ж схильний показувати її скоріше в статиці а ніж в динаміці.

Не погоджуючись з окремими висновками філософських досліджень О.Лосєва, Д.Чижевський аж ніяк не прагне відмовити їм у "свіжості, пориві та істинній філософській серйозності" – оцінюючи їх, як справді нове слово в російській філософії. Чи варто говорити, що оцінка українським вченим О.Лосєва як мислителя, з точки зору сьогодення, виявились абсолютно точною. Міркування з приводу лосєвських ідей дали можливість Д.Чижевському зачепити більш широку проблему – а саме проблему особливостей російської і взагалом слов'янської ментальності. У цьому відношенні він виступив як опонент тих, вельми авторитетних мислителів (Л.Карсавін, С.Булгаков, М.Лоський), які схильні були підкреслювати "практичну спрямованість" російської філософії на вирішення життєвих завдань – на противагу філософії західній, для якої самоцінне значення мав теоретичний дискурс. (Змістовною паралеллю цьому може бути відома точка зору про особливі суспільні функції російської літератури – "поэт в России – больше чем поэт". Є.Євтушенко).

Позиція Д.Чижевського була в цьому відношенні прямо протилежною. Ось що він писав: "Філософія є і може бути лише теоретичною наукою. Практична спрямованність, у тому розумінні, що з теоретичних положень роблять практичні висновки, що теорію "пробують застосувати", – така спрямованість була завжди і всюди у всякої спражньої філософії. Скільки такого "практич-

ного пафосу "відчуваємо у Платона, Спінози, І.Канта або Г.Гегеля!" [10]. Ризикованість такого роду міркувань полягає, як вважає дослідник в тім, що визнавши їх за правдиві, мусимо тоді визнати і те, що слов"янські (російські) філософи лише розпочинають там, де власне філософія завершується. А це, по суті, означає, що слов"янської філософії як такої нема, в кращому разі це можне розуміти так, що "практично заангажовані" слов"яни насправді просто запозичують ті теоретичні засади, які вони пробують втілити на практиці, у когось іншого. Але тоді вони ризикують прославитись лише як "філософські ділки, збирачі чужого добра" [11] (саме такими Д.Чижевський вважав комуністичних філософів).

Слід враховувати, що вчений писав ці слова як раз тоді, коли офіційні радянські ідеологи тільки й говорили про застосування філософії для вирішення практичних завдань соціалістичного і комуністичного будівництва, що на практиці означало зведення її до ролі служниці партійної ідеології і перетворення на різновид пропаганди – горезвісного агітпропу. А звідси вже лишався тільки один крок до філософських витворів на кшалт "диалектики кузнечно-пресового дела" і т.ін. Наскільки ж справедливими і справді пророчими видаються і сьогодні слова Д.Чижевського. Не можна братися за виконання практичних завдань, не довівши до завершення теоретичної роботи – обгрунтування тих принципових засад, на яких спиратимуться у практичній діяльності. Практична філософія має свою цінність, однак лише тоді, коли вона пройде усі муки теоретичної, спекулятивної думки і звідти здатна буде визначити себе. "З усього, що тільки є у світі – пише дослідник – найбільш нефілософським є те, що **несерйозне**. Філософія є лише всього-навсього остання серйозність, яка вимагає усвідомлення відповідальності, вимагає останньої екстатичної грунтовності, вимагає не вибору поміж точками зору, а визначення (Entscheidung) із останніх глибин , визначення, з яким пов"язаний **всякий** окремий вибір і **всяке** окреме рішення" [12].

Немає іншого щляху – робить висновок Д.Чижевський – до створення оригінальної російської чи слов"янської філософської культури, як шлях теоретичних пошуків. Усяка ж спроба підмінити філософську рефлексію балачками про практичне спрямування, розцінюється ним як профанація високого призначення філософії. Згадаймо, що мислитель вів про це мову тоді, коли на його батьківщині розпочався справжній погром як філософії, так і усієї гуманітарної культури взагалі. Наступало нове середньовіччя зі своєю схоластикою, своїми ченцями і своєю інквізицією. На багато десятиріч розвиток філософії, як і інших гуманітарних і суспільних наук, було загальмовано.

Питання про практичну і теоретичну філософію має також і інший вимір. Йдеться про взаємозв"язок між знанням і вірою, між філософським дискурсом і релігійним об"явленням. Прихильники "практичної заангажованності" слов"янської, у тому числі російської філософії, мали під цим на увазі ту обставину, що в Росії філософський пошук часто йшов руч обруч з пошуком релігійним і що своїх вершин російська філософська думка досягла в особі С.Франка, М.Бердяєва, П.Флоренського та інших релігійно- філософських мислителів. На думку Д.Чижевського, творчість цих визначних мислителів цінна перед усім тим, що філософська рефлексія в їх творах є абсолютно вільною і не пригнічена релігійно-містичними переживаннями, що обидва виміри їх екзистенції – релігійний і філософський органічно доповнюють один одного. У зв'язку з цим дослідник вважає не точною тезу про середньовічну філософію як служницю теології. Навіть у середні віки – пише він – філософія була служницею істини, ніякої іншої служби філософія, доки вона лишається такою, не несла і нести не може. У середні віки філософія "слугувала абсолютному" – проте це її одвічне призначення – як, між іншим, це призначення не лише філософії, а й усієї культури. Тома Аквінський, зауважує дослідник, був куди вільніший і йшов куди більш широкими шляхами чим, наприклад, сучасні позитивісти".

Якщо порівняти основні парадигми філософського знання початку XX сторіччя з сучасними, то можна переконатись, що при наявності певного кола спільних ("офіційних") проблем сучасний філософський дискурс розгортається в суттєво відмінному культурному просторі і зосереджений навколо інших проблем. В сучасному житті і культурі людства більш виразними стали тенденції глобалізації і інтернаціоналізації – з одного боку і, водночас, стала куди більш відчутною поліфонічність світу, самобутність і унікальність культурного досвіду різних народів і регіонів. Те, що раніше видавалося протилежним і несумісним, сьогодні розглядається як взаємодоповнюване. Це з найбільшою чіткістю і категоричністю виявив постмодерн, теоретики якого по-своєму переконливо вказали на обмеженість "логоцентризму" та європоцентризму, які були властиві европоцентричній парадигмі західної філософії останніх століть.

Стало очевидним, що боротьба філософських шкіл і напрямків у добу модерну часто була зумовлена далекими від філософії ідеологічними міркуваннями. Також стала більш очевидною і обмеженість спроб поставити філософію на службу спеціально-науковому знанню і мірити її властивими йому критеріями. Більш глибоким стало усвідомлення того, що історико-філософський порцес – це не протистояння і боротьба, а діалог різних типів філософствування, різних форм рефлексій та дискурсів, де відбувається постійне взаємопроникнення традицій і новацій, логіки і міфу, "розуму і серця" і т.ін.

Сучасна філософська культура щодалі глибше усвідомлює власну "полістилістичність", потребу вслухактися в "голос іншого", шанувати чужий культурний досвід, прагнути зрозуміти його. Світобачення раціонально-наукове і міфо-поетичне, релігійно-містичне і повсякденне, орієнтоване на західні активістські цінності і пройняте, властивою східним культурам споглядальністю – виступають тепер не як непримеренні антиподи, а як повноправні голоси в діалозі світоглядів і культур. Методи сучасних історико-флософських досліджень щодалі більше набувають компаративістського спрямування, з чим пов"язане зростання інтересу до аналогій і паралелей, діалогу і полілогу. Щораз більше стає очевидною евристична цінність герменевтичного методів аналізу філософського тексту, як специфічної форми втілення філософської рефлексії. Традиційне уявлення про філософські системи як "окремі щаблі" єдиної прогресивної лінії розвитку поступається місцем уявленню про "віяло" – структуру де окремі позиції слід розглядати як у своєму роді рівноцінні, а не ієрархічно ранговані.

Звичайно ж, перелічені вище ознаки далеко не вичерпують собою усієї панорами сучасної світової філософської думки – йдеться лише про найочевидніші риси сучасного стилю філософствування, який здобуває своєрідне переломлення в контексті національних філософських традицій і шкіл та індивідуальних стильових ознак творчості визначних філософів. Не буде перебільшенням сказати, що доба постмодерну, з властивим їй прагненням до толерантності у ставленні до чужої думки і іншого стилю мислення сприяє "реабілітації" національних особливостей прояву філософського генія.

Впродовж тривалого часу українська культура і філософська думка як її складова частина не мали можливості для вільного розвитку внаслідок багатовікової

політики культурної асиміляції. Ті зміни в стилі духовного життя, які принесла з собою доба постмодерну в Україні зівпали з добою нового національного відродження. З його розгортанням стала очевидна прикра неповнота окремих наших знань про окремі періоди, епохи і явища нашого духовного розвитку. Тому, поруч з пощуком нових форм і стилів філософського мисленя, для нас не менш важливим є відтворення достовірної картини нашої культурної історії втіленої в іменах її замовчуваних і забутих представників.

Пробуючи оцінити цьому контексті філософську спадщину Д.Чижевського, не можемо не бачити вийняткової співзвучності духовним запитам нашого сьогоденя, актуальності її теоритичного змісту в сучасних умовах. Стає очевидним, що цей мислитель є однією з найяскравіших фігур модерністичної доби української інтелектуальної історії – доби, яка дала нашій культурі М.Грушевського, С.Єфремова, В.Липинського, Б.Кістяківського, І.Крип"якевича та інших визначних вчених, публіцистів, політичних діячів.

Більшість із них відзначалася енциклопедичністю своїх знань, широтою наукових зацікавлень, які виходили за межі якоїсь окремої науки. Д.Чижевський як дослідник зумів поєднати продуктивну працю в галузі слов"янського літературознавства з інтенсивною дослідницькою роботою в галузі філософії. Не буде перебільшенням сказати, що він був першим українським професійним філософом ХХст., роботи якого відповідали прийнятим тодішнім філософським співтовариством критеріям і здобули світове визнання. Завдяки їм західна літературна та філософська громадськість змогла скласти уявлення про фундаментальні цінності і досягнення української і, загалом, слов"янських культур, а вітчизняні гуманітарії здобули змогу переконатися у західноєвропейському походженні ряду тих явищ нашого культурного життя, які з першого погляду видавалися суто місцевими.

1. *Д.Чижевський* "Гегель в России". Париж, 1939. – С.325; 2. Там же. – С.326; 3. Там же. – С.328; 4. Там же. – С.332; 5. Там же. – С.338; 6. Там же. – С.338; 7. Там же. – С.339; 8. *Д.Чижевський* "Философские искания в Советской России"; "Современные записки", Т.37, Париж, 1938. – С.500; 9. Там же. – С.501; 10. Там же. – С.516; 11. Там же. – С.517; 12. Там же. – С.517.

Надійшла до редколегії 12.04.06

А.Л. Прокопенко, асп.

ЛЮДИНА ОСВІЧЕНА В КОНТЕКСТІ СОЦІАЛЬНИХ ЗМІН

Стаття розглядає теорії соціальної зміни, аналізує взаємозв'язок освіти та соціальних змін та досліджує роль людини в контексті освіти як чинника соціальних змін.

The article consider the theories of social changes, analyse correlation between education and social changes and research the role of person in education as a cause of social changes context.

Актуальність полягає в дослідженні зміни ролі людини в постіндустріальному суспільстві: переході від людини пасивної до активної, від такої, що підкоряється обставинам, до такої, що творить історію. В умовах трансформації часто основну увагу приділяють економічним та політичним чинникам, забуваючи про людину, але саме людина є головним суб'єктом, який здійснює ці зміни, і, саме від неї залежить успішність їх реалізації. Тому основним завданням є показати значення освіченої людини для оптимальних соціальних змін.

Ступінь розробленості теми є доволі значною але недостатньою. Соціальні зміни досліджувались в працях представників еволюціонізму: О.Конта, Г.Спенсера, Е.Дюркгейма, Л.Моргана, Ф.Теніса; марксизму та неомарксизму: К.Маркса та Ф.Енгельса, А.Грамші, Д.Лукача та Е. Фромма, Р.Дарендорфа; теорії соціальної дії: Е.Гіденс, М.Арчер; теорії світ–системного аналізу: І.Валлерстайн; структуралізму: А.Турен; неофункціоналізму: Т.Парсонс, Н.Луман та ін. Серед комплексних досліджень соціальних змін останнього часу, слід виділити роботи П.Штомпки та І.Предборської. Роль особистості в процесі соціальних змін досліджується в роботах О.Злобіної, зміна ролі людини в постіндустріальному суспільстві розглядається в роботах В.Іноземцева, аксіологічні аспекти соціальної зміни аналізуються в роботах М.Вебера, Е.Фрома, С.Кримського, питання ролі громадянського суспільства досліджуються К.Поппером, П.Козловським, Ю.Хабермасом, Е.Гелнером.

Новизна даного дослідження полягає у встановленні необхідності розгляду освіти як домінуючого чинника у формуванні людини – суб'єкта соціальних змін в умовах сучасних українських реалій.

Сьогодні, в умовах зростання динаміки суспільних процесів та розвитку можливостей для гуманітарного впливу на суспільство, вивчення соціальних змін отримує нове значення. Для встановлення оптимальних шляхів соціальних змін необхідний аналіз механізмів їх перебігу та умов формування людини, як їх суб'єкта.

Як писав І.Валерстайн, ми живемо у всесвіті невизначеності, і невизначеність ця є постійною [1]. Але ця постійність є чи не єдиною перевагою невизначеності, бо завдяки невизначеності існує творчість – творчість у всесвітньому масштабі, в тому числі і творчість окремої людини. Світ людських стосунків є недосконалим, і через це в ньому завжди буде несправедливість. Зробити світ більш довершеним ми можемо, поглибивши наше пізнання його. А для цього нам потрібно вчитися, спілкуватися та отримувати один від одного ті особливі знання, які ведуть до розуміння спільних проблем та вироблення рішень.

Вивчення соціальних змін передбачає їх розгляд в межах певної теорії. Але, як пише Е.Гідденс: "за останні два сторіччя теоретики прагнули розробити універсальну теорію, що пояснювала б природу соціальних змін, проте жодна з однофакторних теорій не може пояснити розмаїтості соціального розвитку, починаючи від суспільства мисливців, збирачів і скотарів до традиційних цивілізацій і, нарешті, нинішніх складних соціальних систем", – таким чином він відзначив безплідність спроб побудови однофакторних концепцій пояснення суспільних змін [2]. Сучсане розуміння суспільства проголошує, що суспільний рух не є поступовим та визначено спрямованим в певному напрямку. Напрям суспільних змін створюється цілеспрямованою діяльністю людей, що в загальному плані визначає напрям змін суспільства. Тобто, люди щоденно перетворюють та змінюють суспільство.

Соціальна реальність – це динамічний процес, який відбувається, а не існує. Соціальний процес є конструйованим, створеним діями людей. Наше життя проходить у трансформації, а її основний зміст є постійне виробництво і відтворення суспільства. Соціальні зміни – це злиття множинних процесів з різними векторами, що частково перехрещуються, частково зближаються і розбігаються, підтримуючи або знищуючи один одного.

© А.Л. Прокопенко, 2006

Сучасне суспільство самозмінюване, воно є продуктом власних дій [3]. Суспільна діяльність характеризується тим, що індивідуальні відкриття вбудовуються в соціальну систему, завдяки чому змінюється не лише система, а сам спосіб перетворень. Саме колективні дії є одним з фундаментальних механізмів трансформації суспільства. Здатність суспільства до самозмінення в першу чергу залежить від людського чинника.

Соціальна дія має активний, рефлексивний характер і не є результатом дій сил, які людина не контролює та не розуміє. Людина є ключовим елементом соціального цілого в контексті соціальних змін.

Г.Зіммель у своїй статті "Як можливе суспільство?" писав, що суспільство можливе через відповідність людини займаної нею позиції: "Громадське життя як таке ґрунтується на передумові принципової гармонії між індивідом і соціальним цілим" [4].

Подібна гармонія досягається, якщо потреби людини задоволені, про що писав ще Гегель. "Ближчий розгляд історії переконує нас у тому, що дії людей випливають з їхніх потреб, їхніх пристрастей, їхніх інтересів" [5]. Головною рушійною силою соціальних змін Гегель визначив потреби людини.

Е.Фромм також розглядає соціальні зміни через призму індивіда. Він визначає такі основні прагнення людини: задоволення фізичних потреб та уникнення самотності. Крім цього, в ході суспільного життя люди ще набувають нових потреб, які стають чинником соціальних змін [6]. Незадоволення потреб викликає реакцію, яка здійснює вплив на соціальну систему. Е.Фромм виступає проти теорій, які не визнають роль людини в соціальному розвитку.

За Т.Парсонсом, одним з напрямків спрямованих соціальних змін є передача культури від одного покоління до іншого [7]. Спрямованість соціальної зміни в межах теорії рівноваги – це вдосконалення через адаптивні механізми, оптимізація функціонування соціальної системи. Основна проблема, пов'язана з взаємним узгодженням соціальної системи та системи особистості, стосується засвоєння, розвитку та утвердження в процесі життєвого циклу адекватної мотивації для участі в соціально-значимих та контрольованих зразках діяльності. Суспільство ж має забезпечувати своїх членів для такої діяльності для такої діяльності відтворення на основі цих дій. Це узгодження задає зміст "соціалізації", єдиного складного процесу, завдяки якому особистості стають членами суспільства та підтримують цей статус.

Індивідуальна поведінка виходить з світогляду особистості і є суб'єктивною версією соціальної реальності. Ми наголошуємо, що існує взаємозалежність особистісних та соціальних змін. Рівень активності, компетентності та готовності особистості до дії є визначальним фактором, який обумовлює соціальні зміни. А оскільки особистість – це певною мірою засвоєна в процесі навчання організація індивіду, то процес соціалізації має вирішальне значення для її формування та функціонування. Однією з основних соціальних підсистем, що забезпечує соціалізацію – є система освіти.

Ю.Хабермас пропонує реконструювати соціальну еволюцію як прогрес, що залежить від розширення можливостей навчання та освіти. Він також стверджує, що будова та динаміка суспільства не редукується ні до його соціально-структурного та економічного субстрату (як в марксизмі), ні до смислів ідей та культурних форм (як в ідеалізмі, культуралізмі, герменевтиці). Суспільство є єдністю того і іншого, взаємодією, в якій кожний вимір обгрунтовує та обмежує інший [8].

Освіта є найбільш дієвим способом забезпечення особистісних змін, що може забезпечити значний вплив на спрямування соціальних змін. Суспільство – це особливе утворення, характер існування якого залежить від того, як його члени його бачать, та уявляють його майбутнє, наскільки вони поінформовані як субєкти соціальної діяльності та усвідомлюють суспільні процеси. Освіта має формувати людину, яка зможе по-новому жити в світі, постійно розвиваючи свої здібності, а з іншого боку, здатною розвивати наявну суспільну форму [9]. Чим глибше людина буде усвідомлювати картину змін, тим краще вона розумітиме важливість особистої активності. Особистісний розвиток – це розвиток не просто людини, пристосованої до ситуації сьогодення, а людини, здатної діяти як агент соціального розвитку.

Сучасні концепції дедалі більше пов'язують природу соціальної зміни та її спрямованість із специфікою та трансформацією людської сутності. Концепція постіндустріального суспільства проголошує новий соціальний порядок, що відрізняється від колишніх суспільних форм у першу чергу значенням і роллю особистості в соціальній структурі.

Сучасний світ змінюється швидше, ніж штучні системи, за допомогою яких його можна було б контролювати. Тому і в освіті слід давати не усталені істини, а інструменти, завдяки яким можна пізнавати реальність, яка динамічно змінюється. Цілком слушною є позиція Ю.Козелецького, який стверджує, що сучасна освіта має бути спрямована на формування інноваційної людини, тобто творчої, винахідливої людини, яка знаходить нестандартні, нові рішення [10]. Тому в освіті слід відійти від репродуктивного навчання до навчання яке формує творчий підхід та пошукові здібності. Творчість та винахідливість є необхідними передумовами успішного життя в сучасних умовах і з кожним днем цінність творчого мислення зростає.

Поширення творчості в масштабі, здатному впливати на господарські закономірності, є результатом трьох фундаментальних змін. По-перше, матеріальні потреби більшості членів постіндустріального суспільства досить повно задовольняються сьогодні за рахунок порівняно невеликої частини робочого часу. По-друге, наука і знання стали безпосередньою продуктивною силою, їхні носії – уособленням могутності нації, а цінності, пов'язані з освіченістю й інтелектуальною діяльністю, – надійними орієнтирами життя нових поколінь. Нарешті, по-третє, радикально змінилася сутність споживання, внаслідок чого новизна і креативність стали найважливішими умовами успіху виробництва [11]. Тільки за наявності таких матеріальних і інтелектуальних передумов творчість здатна стати одним з основних факторів соціального прогресу.

Створення нематеріальних благ вимагає щоденної комунікації та отримання інформації. Таким чином, виникають і розширюються нові прецеденти суб'єкт–суб'єктної взаємодії, що є найважливішою передумовою творчості на особистісному рівні. Свого часу М.Вебер обгрунтував тезу, що виникнення соціальної зміни, навіть такої масштабної як сучасний капіталізм, може бути інтерпретовано як результат формування нових цінностей та нових ідей [12]. Сьогодні ми спостерігаємо значні зрушення в ціннісних орієнтаціях та формування неекономічної мотивації.

У цілому три фундаментальних процеси – підвищення добробуту більшості членів суспільства і забезпечення умов сприйняття людиною, що вступає в життя, елементів постматеріалістичних цінностей і неекономічної мотивації; розвиток соціальної і політичної систем у напрямку забезпечення все більшої волі самовираження особистості як необхідної умови розвитку індивіда; поширення інформації серед все більш широкого кола людей, розгортання революції в освіті – все

це готує сучасного індивіда до творчої діяльності, формує його як людину постекономічного суспільства.

Чим більшого значення набувають для сучасного господарства знання, тим більш чітким виявляється розуміння того, що в їх основі лежить індивідуальна творча діяльність, діяльність, яка породжена свободою, що виражається в свободі та розвиває свободу. Розвиток сучасних технологій радикальним образом руйнує багато бар'єрів, звільнюючи людину від звичних форм спілкування, переборюючи традиційні обмеження простору і часу [13].

Зміни в системі освіти мають бути побудовані таким чином, щоб вони створювали умови реалізації людської свободи та задоволення екзистенційних потреб людини. Це можливо за таких умов:

По-перше, людина має приймати в чомусь участь та нести відповідальність за когось, людина має навчитись відстоювати спільні, а не лише егоїстичні інтереси.

По-друге, важлива активність та переборення пасивності. Найкращим засобом реалізації цієї потреби є творчість. Творчість дозволяє вийти за межі випадковості та пасивності та досягти відчуття свободи та власної значимості. Відсутність творчості веде до деструктивності.

По-третє, важливим є формуваннчя відчуття себе як невід'ємної частини світу, почуття стабільності та безпеки.

По-четверте, важливою є внутрішня тотожність з самим собою, ідентичність, завдяки якій відчувається несхожість на інших та приходить усвідомлення того, хто є людина насправді. Ясне та чітке розуміння індивідуальності веде до усвідомлення себе як господаря свого життя, а не як людини, що постійно наслідує когось або живе за чийимось підказками.

По-п'яте, важливою є усталеність в системі поглядів. Людині необхідна стабільна та постійна опора для пояснення складності світу. Ця система орієнтації включає сукупність переконань, які дозволяють людині сприймати та пізнавати реальність, без чого вони постійно опинялися б у безвиході та були не здатні діяти цілеспрямовано. Е.Фромм особливо підкреслював значення формування об'єктивного та раціонального погляду на природу та суспільство, який є абсолютно необхідним для збереження здоров'я, в тому числі й психічного. Люди потребують присвячення себе комусь чи чомусь, в чому б полягав сенс їх життя [14].

У свободі найбільш повно втілюється прагнення до самореалізації і самовдосконалення [15], що є однією з фундаментальних ознак постіндустріального ладу. Самоактуалізація – це прагнення людини стати тим, ким вона може стати – це мета та цінність життя. Людина, яка досягає цього рівня – повною мірою використовує свої таланти, здібності та потенціал. Реалізація потреби самоактуалізації вимагає відкритості новим ідеям та досвіду.

Соціальні зміни є значущими, коли вони обумовлені змінами в сфері цінностей та мотивації людини. Як пише С.Кримський: із катастрофи, як відмічає історія, люди ніколи не виходили одними економічними засобами. Тут необхідне підняття духу, граничних антропологічних основ діяльності, творчий пафос великої культури [16].

Для переорієнтації на саморозвиток пріоритетним завданням змін в освіті має стати гуманітарізація. Основними ознаками гуманістично орієнтованої освітньої діяльності в сучасних умовах є орієнтація на поєднання освітньої діяльності та життя, індивідуалізація та диверсифікація освітнього процесу, усвідомлення необхідності постійного особистого розвитку, формування самодостатньої особистості, налагодження системи партнерства між особами, що навчаються та педагогічним колективом, засвоєння культури.

Одним із недоліків сучасної моделі освіти вважається гранична вузькість контексту змісту освіти, який зводиться до перелічування найбільш значних досягнень тієї чи іншої науки. Більше того, цей зміст ніяк не перетинається з контекстом життєдіяльності того, хто навчається, – людини, а також із загальнокультурним контекстом. У зв'язку з цим діяльність не стає для нього особистісно значимою, не наповнюється особистісним змістом.

Виховання і освіта є різновидом комунікативної істини, отже, її не можна охопити в повному обсязі, доки вона залишатиметься чимось зовнішнім, не перетвориться на інтелектуальний здобуток розуму та серця, дасть практичних знань та орієнтирів для життя учасника освітнього процесу.

Освіта є чинником соціальних змін, оскільки сьогодні соціальні зміни можна реалізовувати не через трансформації соціальних структур, а в першу чергу через інтелектуальні та духовні зміни індивідів, які складають ці структури.

На думку М.Шелера, коли у складній боротьбі за новий світ, нова людина прагне створити нові форми, центральною стає проблема освіти людини [17]. В українських реаліях освіта має навчати відносинам між людьми, групами, суспільствами. Такі знання допоможуть ефективніше включити людину в суспільні відносини та формуватимуть усвідомлення актуальних цілей суспільних змін. Адже сьогодні цього немає. Цю проблему помітив ще Х.Ортега–і–Гасет зазначавши що чудесні успіхи природничих наук як пізнання речей, знаходяться в різкому протиріччі з їхнім безсиллям перед власне людським [18].

Основне завдання, що стоїть перед людиною – розумне перетворення світу, стимулює бути активним учасником об'єктивних суспільних процесів. Визначальним фактором, який обумовлює соціальні зміни є рівень активності, компетентності та готовності людини, який залежить від освіти. "Немає демократії без демократично налаштованих та компетентних громадян, немає капіталізму без підготовлених підприємців, немає відкритого обміну ідеями без зацікавлених учасників… Таким чином, культурні зміни і, як наслідок, зміна складу розуму, життєвих позицій і мотивацій соціальних акторів – необхідна складова реформи інституцій" [19]. Отже, для того, щоб досягти необхідного соціального результату необхідно, в першу чергу, підготувати людину, яка здатна досягти його, яка здатна ефективно працювати в нових соціальних умовах. Мова йде про створення нового типу особистості – освіченої творчої особистості – суб'єкта соціальних змін, яка не просто впливає на соціальну реальність, а активно її перетворює.

В західних публікаціях поширюється погляд на освіту як на інституційну передумову демократії [20]. Такий погляд допомагає будувати українську освіту так, щоб надавати кожній особистості знання, які є необхідними для існування й ефективного функціонування в сучасному суспільстві та визначати громадянську компетентність, політико-правову й соціально-економічну освіченість.

Модель контролю за соціальними змінами пропонує нам К.Поппер. Впроваджуючи принципи "відкритого суспільства", ми запобігаємо виникненню авторитаризму та непотрібних соціальних змін [21]. Розвиток суспільства пов'язується з зміною місця в ньому людини. Перехід від закритого до відкритого – пов'язується з зростанням свободи волі та зміною процесів самоідентифікації. Закрите суспільство характеризується мінімумом свободи та максимумом ідентифікації з спільнотою. Відкрите суспільство передбачає постійне розширення сфери особистісних рішень людини, вихід з–під монопольної влади зовнішніх обмежень.

Освіта є не лише умова економічного розвитку, а і передумова звільнення від зла, що йде від невігластва. Система освіти має формувати відчуття межі між демократією та анархією, між особистою свободою та пра-

вилами громадянського життя, вона повинна орієнтувати індивідуальні інтереси в русло соціальних взаємин, скеровуючи особу, її звички та мислення на захист суспільних змін а не на хаос [22]. Метою освіти за Д.Дьюї виступає не абстрактний духовний розвиток, а духовний розвиток, який поєднаний з громадською активністю. Такий розвиток здатен принести користь суспільству. Освічена та підготовлена людина, яка здатна брати участь у діяльності громадянського суспільства є головною метою. Бо діяльність громадянського суспільства має надзвичайно важливу роль в більш ефективному функціонуванні держави. В той же час в формуванні такої людини провідну роль відіграє освіта.

Громадянське суспільство, використовуючи визначення яке йому дав Е.Гелнер, – це той набір різноманітних неурядових інституцій, який виявляється досить потужним, аби урівноважити державу і, не перешкоджаючи їй виконувати притаманну роль охоронця суспільного спокою та посередника між найбільшими групами інтересів, здатне все ж не допустити явного її домінування та атомізації решти суспільства [23]. За Гелнером громадянське суспільство – це перший ворог політичного деспотизму і генератор боротьби за самовдосконалення. Головну перевагу розвинутого громадянського суспільства визначає Е.Гелнер: особа громадянського суспільства, не обмежена соціальними та релігійними рамками, вона сама обирає собі цілі, і за домовленістю з співгромадянами, встановлює той або інший соціальний устрій. Дехто розглядає його нормативно – підкреслюючи етичну вищість політично гарантованого громадянського суспільства щодо всіх інших типів режимів. Ми ж розглядаємо його в прагматичному плані, як засіб формування суспільної та політичної стратегії або конкретного плану дій.

Така інституалізована правом роль громадян має бути вписана в контекст вільної політичної культури [24]. На думку П.Козловського громадянське суспільство формується, коли "загальне визнано і бажано "державно" соціальною системою і "морально" кожним індивідом – там, і тільки там, можливо сконструювати ідеал суспільного устрою" [25]. Від використання знань та включення індивідів в системи колективної організації праці та управління, які формують не лише системи засобів, а також і цілі соціальних дій, залежатиме розвиток українського суспільства.

Сучасна історія та сучасні суспільства розвиваються таким чином, що все більш відходять від сліпої стихійної залежності і наближаються до усвідомленої керованості людиною (людськими спільностями) соціальних процесів.

Не тільки людина залежить від суспільних змін, але все більше суспільні зміни залежать від діяльності кожної конкретної людини. Але, для того, щоб ці зміни були бажаними позитивними та передбачуваними, суб'єктом змін повинна стати людина освічена. Людина, яка знає світ і закономірності його розвитку, знає взаємозв'язок людини та світу, людини та людини. Адже гармонію конкретного (певного суспільства) необхідно створювати не руйнуючи цілісну гармонію світу.

Зростає роль освіти, і сама освіта перебудовується. Українська система освіти повинна забезпечувати компетентність, професійність та моральність людини, а також сприяти розвитку суспільної активності та участі в організаціях громадянського суспільства, підвищувати соціальність, тобто усвідомлення ідеї соціального прогресу та включеності особистої діяльності в загальний розвиток суспільства. Завдання освіти – сформувати людину з творчим антропоцентричним мисленням з універсальними моральними принципами та розвинутою свободою волі, яка піднімає діяльність людини від побутової до багатосторонньої соціально-значимої та соціально-впливової діяльності. Зміни суспільства творяться людиною. І від того, який освітній рівень людини, залежить зміст та напрямок змін. Ця теза набуває особливого значення в сучасних реаліях, коли через економічні та політичні проблеми, забувають про людину та переваги її вдосконалення.

1. *Валлерстайн И.* Конец знакомого мира: Социология XXI века / Центр исследований постиндустриального общества / В.Л. Иноземцев (пер.). – М., 2003. – С.333; 2. *Гидденс Э.* Социология: [пер. с англ.] М., 2005. – С.629; 3. *Турен А.* От обмена к коммуникации: рождение программированого общества // Новая технократическая волна на Западе. М., 1986. – С.413; 4. *Гегель Г.В.Ф.* Философия права: Пер с нем. М., 1990. – С.24; 5. *Зиммель Г.* Экскурс по проблеме: как возможно общество? // Вопросы социологии. – 1993. – №3. – С.20; 6. *Фромм Э.* Бегство от свободы М., 1990. – С.28; 7. *Парсонс Т.* Система современных обществ– М., 1998 – С.269; 8. *Рюс Жаклін.* Поступ сучасних ідей. Панорама новітньої науки / Віктор Шовкун (пер.з фр.). – К., 1998. – С.669; 9. *Мангейм К.* Очерки социологии знания: Проблема поколений – состязательность – экономические амбиции / Пер с англ. М., 2000. – С.113; 10. *Козелецкий Ю.* Человек многомерный: Пер. с польского – К., 1991. – С.274; 11. *Иноземцев В.Л.* За пределами экономического общества. Постиндустриальные теории и постэкономические тенденции в современном мире. – М., 1998. – С.640; 12. *Вебер М.* Избранные произведения: Пер. с нем.– М., 1990. – С.804; 13. *Фукуяма Ф.* Доверие: Социальные добродетели и путь к процветанию: Пер с англ. / Ф.Фукуяма. – М., 2004. – С.316–317; 14. *Фромм Эрих.* Анатомия человеческой деструктивности. – М., 1994. – С.447; 15. *Белл Д.* Грядущее постиндустриальное общество: Опыт социал. прогнозирования Пер. с англ. под ред. В.Л. Иноземцева М., 1999. – С.12 16. *Крымский С.* Ценностно-смысловой универсум как предметное поле философии // Философская и социологическая мысль 1996, №3–4, С.102–111;106; 17. *Шелер М.* Формы знания и образование // Шелер М. Избранные произведения М., 1994. – С.20; 18. *Ортега–и–Гасет Х.* Бунт масс // "Дегуманизация искусства" и другие работы Сборник: Пер. с исп. М., 1991. – С.48; 19. *Штомпка П.* Культурная травма в постсоциалистическом обществе(статья вторая) // Социологические исследования. – 2001, №2, С.3–12;С.4; 20. *Кін Джон.* Громадянське суспільство. Старі образи, нове бачення / пер. з англ. Олександр Гриценко; К., 2000. – С.192; 21. *Поппер К.* Открытое общество и его враги: [В 2 т.]; Пер. с англ. под общ. ред. [и с предисл.] В.Н. Садовского Т.1 Чары Платона М., – С.446; 22. *Дьюї Д.* Демократія та освіта.– Л., 2003. – С.82; 23. *Геллнер Э.* Судьба свободы: гражданское общество и его конкуренты // Знание – сила. 1996., №2, С.61–69; 24. *Хабермас Ю.* Демократия. Разум. Нравственность. Моск. лекции и интервью М., 1995 – С.231; 25. *Козловски П.* Общество и государство: неизбежный дуализм. Пер с нем. М., 1998, – С.12.

Надійшла до редколегії 10.03.06

Л.І. Сидоренко, проф.,
О.Є. Перова, канд. філос. наук

СУЧАСНА НАУКА: ВЗАЄМОЗВ'ЯЗОК ЦІННІСНОГО ТА КОГНІТИВНОГО

В статті аналізуються регулятиви, що втілюють єдність когнітивного та ціннісного й спрямовують хід наукового дослідженя.

This article is about analysis of regulatives showing stable unity of cognitive and value they direct the wey of scientific survey.

Складний розвиток людства, ознакою якого є глобальні проблеми другої половині XX – початку XXI ст., призвів до нових оцінок науки. Безмежна віра в її можливості бути основою прогресу змінилася на сумніви щодо здатності науки зробити життя людей благополучним і навіть на обвинувачення її в виникненні самих глобальних проблем. Не дивно, що постали проблеми аксіології сучасної науки. Вона включає дослідження

© Л.І. Сидоренко, О.Є. Перова, 2006

широкого спектру проблем, починаючи від розгляду взаємозв'язку наукової істини і цінності з позицій класичної раціональності і до осмислення ціннісного аспекту в межах постнекласичного науки. Остання є специфічною саме в тому сенсі, що аксіологічна складова включена в процес наукового дослідження.

В межах класичної раціональності оцінки, цінності, норми, ідеали тощо трактувалися в основному з логіко-гносеологічних позицій. Досліджувалося співвідношення між оцінкою та відображенням, істиною та цінністю та ін. Власне аксіологічний вимір епістемології був ніби на другому плані. "Разом із тим, – зазначає Л.Мікешина, – експлікація понять ціннісної проблематики, у першу чергу, самого поняття "цінність", заклала підвалини понятєвого апарату, необхідного, зокрема, для з'ясування специфіки ціннісного відношення в пізнавальній діяльності, в методології наукового дослідження" [1].

У XX ст. образ науки істотно змінився. Найбільш характерною ознакою нового ідеалу науковості стало включення світу людини в структуру знання. Це є прямою протилежністю ідеалу "незацікавленого суб'єкта", суто об'єктивного змісту пізнання, в якому для світу людини не залишилося місця. Соціологи і історики науки перейшли на позиції соціокультурної, ціннісної зумовленості знання і показали, що наукове, зокрема "також конструюється в культурному контексті, й отже, містить у собі ціннісний вимір, який, вочевидь, просто неможливо відокремити від "істиннісного", що "немає "чистого", поза ціннісного знання" [2].

Ще більш "аксіологічно означеною" стає ситуація в науці 2–ої пол. XX ст.. Однак, в 60–ті роки XX ст. ще переважає логіко-гносеологічне тлумачення ціннісних аспектів наукового пізнання, втім в 70–ті роки на перший план виходить вже соціально-історичний підхід, оскільки актуальними в цей час є питання становлення, розвитку, зростання знання. Поступово формується переконання, що ціннісне ставлення до дійсності пов'язане з когнітивним і навіть невіддільне від нього.

В наступні роки ретельно вивчається вплив ціннісних орієнтацій на характер наукової діяльності та її результативність. Зокрема, широко висвітлювалися питання про те, як цінності проникають в наукове знання, чи зумовлена сама можливість аксіологізації науки методологічними і світоглядними настановами, як пов'язані між собою внутрішньо-наукові та зовнішні відносно пізнавальної діяльності ціннісно-нормативні чинники. Зрозуміло, що означені проблеми виходять за межі методології науки, потребуючи інтерпретації в соціокультурному контексті.

Треба зазначати, що сама логіка розвитку науки вимагає серйозного ставлення до ціннісних аспектів пізнавальної діяльності. "Зв'язок науки другої половини XX сторіччя з поняттям цінності випливає з більш явного, ніж раніше, зв'язку між пізнанням і перетворенням світу. Саме звідси – сучасне уявлення про зв'язок між гносеологією та аксіологією. Гносеологічні проблеми, які випливають з узагальнення досягнень некласичної науки, й особливо науки другої половини XX сторіччя, невіддільні від аксіологічних проблем. Цінність пізнання стала однією з основних проблем філософії, науки, усієї культури наших днів. У тій чи інший формі вона не може не хвилювати людей: з надією і тривогою вони думають про те, як наука може вплинути на їхню долю. Раціональна відповідь на подібне запитання неможлива не лише без поняття науки, її потенцій і перспектив, а також без поняття цінності науки, її економічного, культурного, морального, естетичного ефекту" [3]. На початку третього тисячоліття з усією гостротою постало питання про необхідність цілісної концепції аксіології науки.

Для її формування потрібно подолати деякі стійкі стереотипи, які заважають осмислювати наукові проблеми в контексті нового образу науки. Одним з таких є переконання в ціннісній нейтральності наукових істин. Однак, саме поняття "нейтральність" у даному контексті неоднозначне. "Маємо, – пише В.Келлє, – вельми цікавий феномен: образ ціннісно-нейтральної науки проявив себе водночас і як філософський принцип, і як методологічний регулятив, і як буденна свідомість науки. Він чудово корелює з характеристикою фундаментальних досліджень як пізнання природи, що не має жодних практичних цілей. Він може слугувати основою для елітарного трактування науки. У цілому, це досить абстрактний образ, який може бути інтерпретований порізному" [4]. М.М.Кисельов підкреслює, що теза про моральну нейтральність (імморальність) науки та принципове розмежування ціннісних і пізнавальних аспектів зазнає дедалі аргументованішої критики. Знання вже не можна розглядати як зовнішній щодо людини чинник [5].

Історія людства переконливо свідчить про те, що істина органічно пов'язана з найгострішими проблемами цивілізації. Минуле сторіччя репрезентувало багатоманітність практичних спроб здійснити тотальний контроль над природою та життям людини, соціумом. В такому контексті людство шляхом болісних розчарувань та драматичних уроків дійшло розуміння того, що не можна ставити цінність істини вище за цінність людини.

Отже, виявляється потреба контролювати наукові дослідження з позицій загальнолюдських цінностей. Істина має сенс для людини тією мірою, якою вона відповідає не лише об'єктивній дійсності, але також цілям людини, насамперед виживанню її як роду [6]. Це стосується природничих, наприклад, біологічних досліджень, які потенційно можуть спричинити складні проблеми існування людства. Сучасний вчений змушений усвідомлювати етичну відповідальність, зважаючи на наслідки своїх досліджень для суспільства. Можна сказати, що цінність істини є похідною від цінності людини. На думку Х.Патнема істинність картини світу спирається на всю нашу систему ціннісних зобов'язань і розкриває її [7].

Зростання уваги до аксіологічних проблем науки пов'язане зі складністю і суперечливістю самої природи науки. Як образно пише Дж.Фаулз, наука є двогострим лезом [8]. З одного боку, вона – джерело могутності. З іншого – може бути причиною руйнівного впливу на природу і людину. Так, успіхи науки створили атомну енергетику, космічну техніку, лазери, комп'ютерні та інші електронні прилади, генну інженерію, клонування, які несуть, водночас, небезпеку. Як зауважує С.Б.Кримський, – "помалу, під гуркіт науково-технічного перевороту XX сторіччя, на порядку денному сучасності постала гуманітарна революція. Вона почалася в останній чверті нашого століття зі, здавалося б, звичайного для соціокультурних процесів явища: кризи чергової філософської школи, цього разу – неопозитивізму. Але поза цією досить тривіальною для історії філософії тенденцією намітився більш фундаментальний факт – вичерпання можливостей методологоцентризму, пріоритету проблем методу перед смисложиттєвим усвідомленням сущого" [9].

Аналіз історії пізнання показує, що важливу роль у формуванні проблематики аксіології знання зіграло неокантіанство, зокрема, його баденська школа на чолі з В.Віндельбандом і Г.Ріккертом. Не меншого значення мала і творчість М.Вебера, В.Дільтея, Ф.Ніцше, Е.Дюркгейма, М.Шелера, К.Мангейма, В.Старка, Т.Парсонса та багатьох інших видатних мислителів.

Неокантіанство пов'язало пізнання з актуалізацією ціннісного потенціалу суб'єкта в процесі взаємодії зі світом. Явища, речі, предмети ніби конструюються самим суб'єктом, в результаті чого знання вже не може вважатися незалежним від його внутрішнього світу, норм, інтересів і цінностей.

Традиція чіткого усвідомлення дихотомії наукового та ціннісного ставлення до дійсності обґрунтована М.Вебером, який писав про необхідність усунення з економічної та соціологічної теорій так званих "цінностей", оскільки останні, на відміну від "істини", мають суб'єктивний характер і, виявляючи особистісні схильності й настанови вченого, його пристрасті і уподобання, лише спотворюють наукову картину світу. Разом із тим, об'єктивна значущість емпіричного знання, за М.Вебером, аксіологічно не нейтральна, вона "є в тому (і лише в тому), що дана нам дійсність впорядковується у відповідності з категоріями, які у певному специфічному розумінні є суб'єктивними, оскільки, як передумови нашого пізнання, вони пов'язані з передумовою цінності тієї істини, яку може нам дати лише досвідне знання" [10].

В неопозитивізмі дана проблема представлена в контексті абсолютного протиставлення істинних і ціннісних суджень, що є опозицією традиції неокантіанства. У науковому знанні, вважають неопозитивісти, аксіологічні висловлювання недоречні. Зміст істинного знання виражають лише висловлювання фактуальні, котрі й утворюють логічний каркас науки.

Такий – суто емпіричний – підхід виявив свою методологічну обмеженість. "Якщо неопозитивістська критика Канта за абсолютизацію передумов сучасного йому механістичного природознавства в цілому справедлива, – зазначає Л.Мікешина, – то заміна апріоризму, в якому… знаходить своє відображення реальна проблематика ціннісно-світоглядної "наперед заданості" наукового знання радикальним "емпіризмом" – це втрата усвідомленої Кантом фундаментальної проблематики пізнання" [11].

У статті "Міф концептуального каркасу" К.Поппер підкреслює, що "каркас" утворює "сукупність інтелектуальних передумов", яка складається не тільки з "пануючої теорії", а й включає деякі психологічні й соціологічні сутності. "Він складається з того, що може бути назване способом бачення речей у відповідності з пануючою теорією, котрий іноді включає навіть світогляд і спосіб життя. Відповідно такий каркас є соціальним зв'язком між його прихильниками, згуртовує їх, значною мірою подібно до церкви, політичних або художніх переконань, ідеологій" [12]. Отже, потенційні можливості наукового пізнання ціннісно зумовлені.

Вагомий внесок у становлення ціннісної теорії зробили представники історичної школи. "Проте в "історичній школі", – зазначає О.Івін, – цінності тлумачаться переважно суб'єктивно-психологічно, як наміри, цілі, настанови окремого індивіда чи вузької, ізольованої групи. Але саме індивідуальні, окремі цінності найменш цікаві і важливі, навіть якщо мати на увазі самого індивіда. Цінності в науковому пізнанні мають, як правило, колективний, груповий характер, починаючи з цінностей певного наукового співтовариства і закінчуючи цінностями культури в цілому, що існують і діють століттями і залишаються значною мірою неусвідомленими" [13].

В основі некумулятивістських моделей розвитку науки лежить аксіологічне по суті припущення, що наука змінюється в межах визначених структур, інваріантних протягом певного часу – "метафізичні принципи" О.Койре, "ідеали природного порядку" С.Тулміна, "парадигми" Т.Куна, "дослідницькі програми" І.Лакатоса тощо, котрі, вичерпуючи поступово свій потенціал, замінюються іншими, які є більш евристичними. "У цих напрямах дослідження наукового знання, його закономірностей і структури уявлення про позаемпіричне зумовлене знання зазнало певної еволюції під впливом реальної історії науки і сучасних уявлень про неї. Від явного визнання (на відміну від неопозитивізму) існування таких передумов до розуміння їхнього "метафізичного", тобто онтологічного та методологічного, філософсько-світоглядного змісту; від оцінки метафізичних передумов як генетичних, до визнання їх конструктивної–регулятивної та евристичної ролі [14].

М.Марчук вводить поняття парадигми аксіології науки, згідно з яким, усе значуще для людини однаковою мірою зумовлене протилежними, але водночас і спорідненими потенціями об'єкта і суб'єкта. Цінності такою ж мірою суб'єктивна реальність, як і об'єктивна. Він вважає, що структура так званого "ціннісного світу", що формується в процесі взаємодії даних потенцій, лише відтворює сумірність їхніх апріорно даних структур. Тому абсурдно було б ставити питання про те, що важливіше, тобто чим визначається переважно пізнання – природою, котра дає людині очі, чи культурою, котра їх відкриває. На всьому, що людина знає як об'єктивне лежить печатка суб'єктивності.

Отже, за висновком М.Марчука, ми можемо говорити про наявність апріорного ціннісного потенціалу буття, котрий аналізується в процесі людської діяльності за певними, іманентними йому законами. Осмислення структури і закономірностей актуалізації даного потенціалу – важлива передумова будь-яких аксіологічних міркувань, у тому числі і у сфері, що стосується наукових цінностей [15].

Особливістю сучасного стану методологічної рефлексії науки є те, що цінність наукового знання осмислюється в загальнокультурному контексті, завдяки чому пізнавальна функція науки посідає своє чільне місце в універсальній системі ціннісних можливостей мислення. Так, М.Полані зазначає, що "наукова цінність має бути обґрунтована як частина людської культури, яка охоплює також людське мистецтво, право та релігію – сфери однаково створені завдяки використанню мови" [16].

Аналіз людської діяльності та її результатів в аксіологічному відношенні призводить до виявлення багатоманітності цінностей. Виникає потреба їх класифікування. Різні науки дають свої варіанти класифікації цінностей. Наприклад, видатний сучасний психолог А.Маслоу пропонує таку ієрархію цінностей (він їх називає буттєвими, або найвищими): істина, добро, краса, цілісність, єдність протилежностей, життєвість, унікальність, досконалість, необхідність, завершеність, справедливість, порядок, простота, багатство, невимушеність, гра, самодостатність. [17] Такі цінності він вважає дуже близькими до кінцевих цілей так званої "творчої", "гуманістичної" або "цілісної" освіти, особливо невербальної (образотворче мистецтво, танці тощо). Маслоу підкреслює, що ієрархія базових потреб (на які спирається наведена аксіологічна класифікація), їхня гострота були встановлені за допомогою "реконструктивної біології", тобто з'ясування того, незадоволення (фрустрація) яких потреб викликає невроз [17].

Г.Парсонс у своїй класифікації цінностей, окремо виділяє екологічну сферу. "На базі промисловості та соціальних відносин створюються механізми формування та функціонування соціальних інститутів: держави, науки, мистецтва, релігії тощо, вся ця ціннісна сфера є разом із тим і екологічною сферою. В ній соціальна людина вступає в діалектичний обмін зі світом нелюдської природи, змінюючи його і змінюючись під його впливом. Отже, чим ширше і глибше соціальна людина проникає у природу, тим більше вона натуралізується. Зі свого боку природа, включаючись у діяльність людини, все більш зазнає впливу людини, соціалізується" [7].

Дослідники форм наукового знання також розподіляють цінності науки на внутрішньо-наукові та позанаукові. Так, в дослідженнях І.С.Добронравової, Б.С.Кримського, В.С.Стьопіна та ін. наголошується на існуванні структури, яка репрезентує ціннісні настанови наукового знання. Йдеться про стиль мислення, що спрямовує дослідження.

Носієм стилю мислення виступає наукова спільнота як одиниця соціальної інституціоналізації науки. Та об-

ставина, що даний стиль мислення поділяється всіма представниками наукової спільноти, забезпечує інтерсуб'єктивність наукового знання, що було вироблене на основі тих внутрішньо-наукових цінностей, котрі складають зміст стиля мислення.

Засвоєння таких цінностей відбувається в ході становлення дослідника, ученого шляхом залучення його до наукової діяльності в колі спеціалістів. Внаслідок цієї обставини, представник колективу, як правило, не усвідомлює стильової визначеності свого мислення, а просто сприймає цінності та настанови своєї спільноти як правильні. Така ситуація може призводити до елітарізація науки і, навіть, перетворення наукових спільнот на замкнені групи, подібні кастам. А це заважає утвердженню інновацій, які є безумовною цінністю науки. Тому, виникає потреба урахування не лише внутрішньо-наукових цінностей, стильових настанов наукових мислення вчених, а й позанаукових – соціокультурних, загальнолюдських цінностей.

Стиль мислення задає ідеали наукового пізнання і, зокрема, ідеал наукового факту. Останнім часом, науковий факт став предметом дослідження в аксіологічному аспекті. Так, Мєлков Ю.О. розглядає взаємодію фактичного знання науки з його загальнокультурним контекстом [18]. Він зазначає, що сучасна наука починає усвідомлювати себе як одну з форм культури, поряд з іншими фундаментальними проявами людської творчості, людського прагнення до абсолютного. Якщо класичній науці притаманне уявлення про моральну самодостатність науки, то в сучасній науці висуваються ідеї спорідненості та навіть єдності всіх форм культури. Виявляється, що на рівні фактичного знання зникає класичне протиставлення фактів науки подібним феноменам, що характеризують інші форми культури. Розуміння явища як міфічного, наукового чи релігійного "факту" виходить не з емпіричної частини такого факту, а визначається способом його осмислення, контекстом, в якому розглядається відповідна подія. З іншого боку, метаконтекст, набір можливих контекстів, який визначає множину потенційних смислів кожної окремої події, складається з цінностей, що характеризують всі прояви людської культурної творчості. Такі цінності можуть систематизовуватись на різних рівнях, від окремої спільноти чи окремої історичної культурної доби – до тих загальних вічних цінностей, що характеризують смислові основи людського буття. В такому випадку цінності постають загальнокультурними архетипами, образами, що впливають на зміст продуктів творчості всіх форм культури, в тому числі й наукового знання.

Отже, на підставі аналізу проблеми взаємовідношення ціннісного та когнітивного в науці, можна зробити такі висновки. По-перше, з другої половини XX ст. аксіологічна проблематика наукового дослідження привертає все більшу увагу, що пов'язане з потребою переоцінки статуса науки і формуванням нового типу наукової раціональності.

По-друге, історія науки свідчить про існування різних вимірів ціннісного. Традиційно – в межах класичної та некласичної науки – переважає логіко-гносеологічне тлумачення: наголошується на цінності наукової істини. Поступово формується переконання, що ціннісне та когнітивне має різноманітні форми взаємозв'язку. В сучасній науці ціннісні настанови реалізуються в аналізі об'єктів, методів, результатів крізь призму категоріальних відношень істинного та хибного, добра і зла, припустимого та забороненого, справедливого та несправедливого тощо. Постнекласична наука специфічна тим, що ціннісні орієнтації, зокрема моральні вимоги включені безпосередньо в процес наукового дослідження.

По-третє, ціннісні орієнтації сучасної науки дозволяють виявити соціокультурне значення досліджуваних феноменів. Результатами "спрацювання" притаманних сучасному науковому дослідженню ціннісних орієнтацій є певні суб'єктні оцінки на підставі імперативів, дозволів та заборон, кінець кінцем – нормативні уявлення світоглядного та етичного характеру. Отже, виявляються як внутрішньонаукові світоглядні та етичні регулятиви, які спрямовують процес наукового дослідження, так і можливості оцінити його результати в певній системі соціокультурних вимірів.

По-четверте, оскільки аксіологічні проблеми наукового пізнання кінця XX – початку XXI ст. осмислюються в загальнокультурному контексті, то пізнавальна діяльність сучасної науки, здійснювана на основі узгодження з аксіологічними вимогами, посідає чільне місце в системі цінностей культури.

1. Диалектика познания. Компоненты, аспекты, уровни. – Л., 1983, С.102; 2. *Визгин В.П.* Истина и ценность // Ценностные аспекты развития науки науки / Отв. ред. Н.С.Злобин, В.Ж.Келле. – М., 1990. – С.35–61; 3. Современная наука и философия. Пути фундаментальных исследований и первпективы философии / Кузнецов Б.Г. – М., 1981. – 184 с.; 4. *Келле В.Ж.* Научное познание и ценности гуманизма // Ценностные аспекты развития науки. – М., 1990. – С.7–18;С.14; 5. *Кисельов М.М.* Філософія екології та світоглядні зрушення сучасності (за матеріалами II Всеукраїнського філософського конгрессу) // Філософська і соціологічна думка. – 1996. – №1–2. – С.33; 6. *Амосов Н.* Как жить, чтобы вжить // Лит.газ. 1990. 18 июля; 7. *Парсонс Г.* Человек в современном мире: Пер. с англ. – М., 1985. – 428 с.; 8. *Фаулз Дж. Арістос* // Філософська і соціологічна думка. – 1994. – №7–8. – С.146–190;С.165; 9. *Кримський С.Б.* Ціннісно-смисловий універсум як предметне поле філософії // Філософська і соціологічна думка. – 1996. – №3–4. – С.102–103; 10. *Вебер М.* "Об'єктивність" соціально-наукового пізнання // Вебер М. Соціологія. Загальноісторичні аналізи.Політика. – К., 1998. – С.196–534; 11. *Микешина Л.А.* Метаморфозы проблемы "когнитивное – ценностное" в философии и методологии науки // Ценностные аспекты развития науки / Отв. ред. Н.С.Злобин, В.Ж.Келле. – М., 1990. – С.221–222; 12. *Поппер К.Р.* Логика и рост научного знания: Избр. работы: Пер. с англ. – М., 1983. – С.585; 13. *Иванов В.И., Ижевская В.Л.* Этика геномики. Этические принципы геномных исследований // Человек. – 1999. – №4 (с.5–15); 14. *Микешина Л.А.* Метаморфозы проблемы "когнитивное – ценностное" в философии и методологии науки // Ценностные аспекты развития науки / Отв. ред. Н.С.Злобин, В.Ж.Келле. – М., 1990. – С.221–222; 15. *Марчук М.Г.* Ціннісні потенції знання. – Чернівці: "Рута", 2001. – С.318; 16. *Полани М.* Личностное знание. (На пути к посткритической философии.) – М/, 1985. – С.250; 17. *Маслоу А.* Новые рубежи человеческой природы. Перевод с английского Г.А.Балла, А.П.Попогребского. – М., 1999. – С.103–107; 18. *Мелков Ю.О.* Факт в постнекласичній науці: Автореф. дис. на здобуття наукового ступеню канд. філос. наук: 09.00.09 / Київський національний університет імені Тараса Шевченка. – К., 2002. – 19 с.

Надійшла до редколегії 23.04.06

М.М. Стадник, докторант

ГНОСЕОЛОГІЧНІ ТЕНДЕНЦІЇ СУЧАСНОГО НЕОТОМІЗМУ

Розкрито головні гносеологічні тенденції сучасного неотомізму. Показана детермінуюча роль віри в пізнавальному процесі.

The main gnosiological tendencies modern neothomism are opened. The determining role of belief in cognitive process is shown.

Питання гносеології у католицизмі та неотомізмі досліджували Бертран Рассел у праці "Человеческое познание" – М., ИЛ, 1957, Гараджа В. у книзі "Неотомизм, разум, наука" – М., "Мысль", 1969, а також представники сучасного неотомізму Анрі Де Любак "Католичество" – Мілан, 1992, Славомир Ян Стасяк, Роберт Завіла та інш. Значне місце у філософських дослідження даного питання належить сучасним науковцям особливо

© М.М. Стадник, 2006

А.Колодному, В.Лубському, М.Лубській, Т.Горбаченко, П.Яроцькому, Є.Дулуману, М.Заковичу, О.Сагану тощо. Актуальність проблеми полягає у тому, щоб зрозуміти витоки особливостей сучасних католицьких поглядів до пізнання, науки і їх ролі у суспільстві. Завданням є проаналізувати головні тенденції сучасного неотомізму до пізнання надприроднього.

Методом вирішення даного завдання є аналіз поглядів сучасних представників неотомізму. Отримані результати дають можливість зрозуміти процес пізнання у сучасному неотомізмі, а також його відношення до науки і водночас існування багатоманіття поглядів до цієї проблеми.

Гносеологія сучасного неотомізму виросла і розвивалася на основі попередніх релігійних учень. Особливе значення в ній надається як вирішенню питання про співвідношення знання і віри взагалі, так і його співвідношення до надприродного зокрема. Осмислення співвідношення знання й віри являє особливий інтерес для характеристики гносеології і філософських поглядів неотомізму.

У даному випадку нас цікавить не просто питання про відношення знання й віри (хоча ми будемо займатися і ним), а більш вузьке – про відношення, знання й віри в надприродне.

Особливістю неотомістської гносеології є визнання першорядного значення для світогляду людини релігійної віри в надприродне. У цьому сходяться всі інтереси представників основного філософського учення католицизму. Тому при визначенні предмета й задач своєї гносеології сучасні неотомісти змушені насамперед ставити й вирішувати питання про співвідношення знання і релігійної віри в надприродне, що спричиняє, постановку й вирішення іншого питання – про співвідношення віри й знання взагалі. Проблема про співвідношення віри й знання являє собою одну з багатьох проблем гносеології, у нашому випадку вона винесена на перший план.

Тут також можливі різні позиції. Послідовні атеїсти, наприклад, вважають, що знання – це все, а віра в надприродне – це архаїчний пережиток минулого, який не має ніякої цінності для людини. Релігійні мислителі, навпаки, вважають, що основу всіх дій – людини складає віра в надприродна, у той час "як знання має досить не значний вплив на вчинки людей, чи принаймні при усьому своєму впливі обмежене і вимагає все–таки в кінцевому рахунку орієнтування на надприродну віру.

Гносеологію сучасного неотомізму засновано на серії різних аргументів, що ставлять своєю метою виправдати тезу про існування надприродних сил, "природності" і необхідності існування божественного Одкровення, особливо одкровення в Христі. Більш того значна кількість католицьких богословів, учення про Бога, виводить на основі "п'яти шляхів" його доказування, які сформулював ще Фома Аквінський, а також із дослідження історичного факту явлення Христа на землю, існування "Одкровення в Христі", переказів, традицій тощо. Такий вид теології держав назву "теології Одкровення". На думку богословів теологія може підходити до вивчення свого предмета, взявши за основу "здоровий глузд" людини, стан розвитку наук, дані природознавства тощо, тобто вибрати, "природний шлях". Теологія такого виду одержала назву "природної теології". Тематика природної теології більш близька сучасному мисленню. Вона відображена у відомих документах "Акти Y1 Інтернаціонального томістського конгресу" 1966 року та іншій сучасній неотомістській літературі [1].

На теперішній час значна частина гносеологічних пошуків зорієнтована на Бога. Для цього використовуються сучасні досягнення наук. Так, серед сучасних неотомістів стало модним звертатися до доказу природного існування Бога, виходячи з "природного духовного прагнення людини". На думку В. Бруггера, людські розум і воля, на противагу почуттям і бажанням, мають безмежний горизонт дії для осягнення істини. Кажучи мовою схоластів, їхній формальний об'єкт безмежний. Аналіз же онтологічної структури самої дії, й насамперед спрямованої дії розуму й волі, показує, що визначально ця дія повинна бути "адекватна матеріальному об'єкту". Як вважає В. Бруггер, елементи людського прагнення й пізнання, які здійснює у своїх обмежених кінцевих операціях людина, є, лише здійснення деякого безмежного "актуального" матеріального об'єкта розуму й волі. Тому всяке природне прагнення людини, що переслідує кінцеву мету, має визначену підставу і можливу умову для свого функціонування. Причому на противагу простій, внутрішній, сутнісній (ессенціальній) можливості, до якої може прийти прагнення, переслідуючи яку – набудь мету, всяке екзістенціально – фактичне, зовнішнє, фундаментальне оволодіння природною метою завжди припускає існування всемогутнього Творця. З вище зазначеного неотоміст робить остаточний висновок. Внутрішнюю можливістю безмежного, дійсного, цінісного є людина, яка "у собі і через себе", припускає свою безкінечну необхідну дійсність, що виявляється тепер пізнаною на рівні світової волі і трансцендентальної персональності. Для включення людини в її людське буття необхідний Бог [2].

Доказ неотомістом існування Бога за допомогою вказівки на "природне духовне прагнення людини" ґрунтується на деяких реальних основах. Адже розум і воля людини, можуть діяти й діють тільки на основі "актуально існуючих матеріальних об'єктів". Прагнення людини існують "не даремно", а виникають остільки, оскільки існує в них потреба, причому вони можуть бути реалізовані, якщо виявляються "адекватними" об'єктивному ходу подій. Більш того, людини дійсно не можна зрозуміти, не включивши її у "людське буття", у практичну діяльність по перетворенню природи тощо.

Однак необхідність для розуміння історично минулих "природних духовних прагнень людини", своєрідного "виходу" до зумовлюючого їх соціальних і природних умов, неправомірно трактується неотомістом як необхідність "виходу" за межі всіх "посюсторонніх умов до потойбічних", яких, не існує. Тому не обґрунтованим і довільним є висновок В.Бруггера про те, що задовільне пояснення діяльності людського розуму й волі може бути дано тільки в тому випадку, якщо припустити існування Всевишнього.

Наступне, на чому необхідно зупинитися при характеристиці прийомів доказу існування Бога в сучасному неотомізмі, – це питання про так звані "чисті можливості", про які варто говорити при дослідженні, пізнання світу самим Богом і при аналізі пізнання людиною самого Бога, а через нього і дійсності. Простіше кажучи, ставиться питання про можливість пізнання людиною дійсності не безпосередньо із земного досвіду, а опосередковано через знання про Бога. Робиться спроба дати відповідь на стандартне питання сучасної людини: "Яка користь від того, якщо я буду вважати, що Бог є?" При цьому природно стверджується, що оскільки саме знання про Бога має невимірну важливість для людини і без знання про нього пізнання взагалі було б неможливим, остільки тим самим нібито доводиться і саме існування Бога. У такій логіці умовиводів для католицьких теологів існує ряд труднощів. Звичайно, пише В. Бруггер, принципово сам Бог "може пізнати все" [3]. Людина ж, коли через знання про Бога намагається пізнати дійсність, схоплює тільки сутність, чи "ессенціальну структуру речі". Це веде до того, що таке пізнання має свої "квазі

межі". Існування зазначених "квазі меж" випливає, на думку католицького філософа, із внутрішньої логіки пізнання дійсності через Бога і тому не обмежує безкінечну досконаліть Бога. Справа в тім, що необхідність існування "квазі меж" випливає з так званої обмеженості ессенціального "знизу" і "зверху". "Знизу" пізнання через чисті можливості обмежене тим, що індивідуальна визначеність кінцево-матеріального може випливати тільки зі свого реального існування в конкретному просторово тимчасовому місці, у дійсному взаємозв'язку світу. Тут вимагаються інші додаткові знання екзистенціального порядку. "Зверху" же пізнання, через чисті можливості, обмежене тим, що всяке персональне знання, дане через самореалізацію кінцевої персони, яка володіє власною волею рішення в межах обумовленої Богом долі. Передбачати заздалегідь результати виявляється також неможливим, робить висновок В. Бруггер [4]. Незважаючи на всю хиткість і неспроможність подібних, спроб знайти "нові" шляхи для доказу існування Бога, відразу ж варто підкреслити, що питання про чисті можливості при пізнанні, і ідея існування відповідних квазімеж має велике значення для неотомістського філософського вчення про Бога. Такі погляди неосхоластів звинувачуються атеїстами. Так вони зазначають, якщо Бог усе знає, те усе, що я роблю, визначено, отже, я за свої дії не несу ніякої відповідальності. Окрім того, якщо знання про Бога – головні, суттєві, і вони поширені на усе моє пізнання, то навіщо ж потрібні інші, добуті природничими науками тощо. Ні, відповість богослов, я не стверджую, що Бог усе знає, хоча і може – усе знати. Він визначив тільки кінцевий результат ходу подій, але, дарував людям можливість вільного вибору свого шляху, а тому не несе відповідальності за будь-яке рішення людини. Водночас наявного в людині знання про існування Бога не достатньо для пізнання дійсності, хоча воно і висвітлює шлях усякому знанню. Знання про сутність повинно бути зв'язане з конкретними подіями дійсності і тут необхідні інші знання, особливо отримані природознавством.

У своїй аргументації сучасні неотомісти підспудно намагаються використати ряд філософських істин, які дійсно мають місце. Будь-яке оперування сутністю у відриві від явищ перетворюється в порожню й непотрібну гру поняттями. А тому, теологічні філософи вказують на необхідність не відривати Бога від повсякденних подій, у, кожному з яких він "обмежено" є присутнім. Водночас, звертаючись до аналізу конкретного і, використовуючи його нерозривний зв'язок з абстрактним, сучасні неотомісти стверджують, що за межами абстрактного в людській голові існує "абстрактне саме по собі", осмислити яке в його повноті людське пізнання не в змозі. Не діалектично розглянутий взаємозв'язок сутності і явища, абстрактного й конкретного в теологічно – філософському тлумаченні уявляється як проблема "квазі меж" пізнання: "меж" – для людини, "квазі" – для Бога. Саме ж існування проблеми трактується як довід на користь існування Бога, що є явно необґрунтованим.

Більш того велике значення для доказу існування Бога є питання про можливості пізнання сутності й буття самого Бога. Відомо, що І. Кант своєю концепцією обмежував розум, щоб залишити місце вірі. Тим самим у теоретичному плані агностицизм Канта поширювався і на пізнання Бога, який у кінцевому рахунку виявлявся непізнаваним. Сучасні неотомісти останнім часом особливо часто стали виступати проти позиції І. Канта. Відповідно до концепції В. Бруггера теза про абстрактну неможливість пізнати божественне не реальна, оскільки у ній ігнорується дане Богом (його утвором) "вільне самовирішення" і "вільний історичний світ людини". Адже Бог, як пише В. Бруггер, не може усе детермінувати заздалегідь, тому що він дав людині всю її кінцеву волю. Бог дає людині волю не тільки як здатність, але і як акт. Тим самим він ставить перед людиною пізнавально спекулятивне завдання прагнути пізнати самого Бога (колись така можливість заперечувалася). З іншої сторони з творчою з усієї доступною йому силою прагнути пізнати, що він собою являє. Попередня теза: можна пізнати, що Бог є, але не можна пізнати, що він із себе являє – виявилась не співзвучною сучасним поглядам неотомістів. Тому слідом за своїми попередниками В. Бруггер висуває ідею про "пізнавальний оптимізм", коли говориться про можливість пізнати Бога. У загальному виді, на його думку, немає основ стверджувати, що Бог не пізнаваний. Навпаки, Бога можна пізнати, і людина зобов'язана це робити. Однак у кожному конкретному випадку варто вказувати на підставі філософського аналізу, до яких меж можна пізнати Бога і чому в даному конкретному випадку принципово не можна просунутися далі [5].

Теза про "пізнавальний оптимізм" при пізнанні Бога, висунута деякими сучасними неотомістами, по суті справи нічого не змінює. Усе зводиться лише до перестановки акцентів: раніш акцент ставився на неможливості пізнати Бога взагалі, тепер – на виявленні неможливості пізнати Бога в кожному конкретному випадку. Однак у такій перестановці акцентів визначальним є зміст, якщо врахувати віру сучасної людини – у свої пізнавальні здібності. Перед людиною апріорно як би не ставиться межа про пізнання світу взагалі. І Бога зокрема. Усе можливо пізнати. Межі можливостей пізнання Бога виявляються в глибині спекулятивного схоластичного мислення. Це залишає сучасним неотомістам деякий оперативний простір, не відштовхує так різко мислячих людей і пом'якшує особливості теологічних побудов.

Зазначені погляди деяких сучасних неотомістів, що стосуються теоретико-пізнавальних сторін пізнання Бога, дають можливість трохи по-іншому уявити специфіку сучасного католицького богослов'я. Подібні погляди не властиві усім неотомістам наших днів, а тому вони можуть викликати заперечення з боку самих же послідовників Фоми Аквінського. Але вони все–таки показують можливості й тенденції розвитку детермінуючого сучасного філософського вчення католицизму [6]. Старі проблеми філософського вчення про Бога: можливості неонтологічних доказів буття Божого, межі пізнання людиною Бога й Богом людини, можливість пізнати, що Бог є і що він собою являє пристосовуються до певного етапу історичного розвитку людського пізнання світу. Така перебудова аргументації необхідна сучасним неотомістам для боротьби з атеїстичною думкою середини XX і початку XX1 століття. Водночас вимагає перебудови деяких теоретико-пізнавальних учень.

Для відвертого теїзму, що виходить із природності релігійної віри в усемогутнього творця, завжди було хворобливим питання про існування невір'я в Бога, питання про те, як Бог міг це допустити тощо.

Особливе місце у католицькому теїзмі належить осмисленню метафізичних основ розуміння атеїзму. До атеїзму теологи зараховують не тільки концепції, що заперечують існування Бога, але також усі концепції Бога, що виявляються помилковими або незадовільними, які псують або заперечують той або інший з його основних принципів [7]. Однак було б передчасним робити висновок, що сучасний неотомізм песимістично дивиться на можливість, свого майбутнього існування й розвитку. На думку К.Фабро, навіть "добра атеїстична віра не може існувати протягом усього життя людини, тому що не можна допустити, що Бог не дав людині достатніх принципів, які б дали їй можливість знайти

Бога, і що людина не здатна знайти фундамент істини" [8]. Дійсно, вважає неотоміст, існує, як нам здається, нерозв'язне протиріччя у відношенні між релігійністю, як природною властивістю людини, і атеїзмом, як чимось фактично існуючим. Але ця апорія може бути дозволена. Насамперед, пише К.Фабро, "релігійне спонукання варто визнати існуючим усюди, де є прагнення, пристрасть, що поглинають усю людину цілком, виходячи за межі єдиної наявної реальності". Окрім того, як він вважає в атеїзмі є "уроджений імпульс до трансцендентності, що і є власне релігійність, вона може виявитися спрямованою на досягнення кінцевих реальностей, додаючи змісту цих реальностей і самому життєвому імпульсу характер довершеності буття". Звідси стає зрозумілою, на думку К.Фабро, уся трагедія людини нового часу, що, намагалась утвердити волю cogito перед обличчям Абсолютного – кінчає тим, що втрачає її, виявляючись у залежності від кінцевого [9]. А тому, факт коли атеїст говорить про свою невіру в Бога зовсім не свідчить про відсутність у ньому релігійності, яка направлена до земних дрібних божків. Таке ж розуміння людини її ролі у суспільстві має і Анрі де Любак. Так, оцінюючи формування марксизму він зазначає, якщо "Фейєрбах зводить релігійну сутність до людської сутності", то "Маркс завершив процес розчинення людської сутності у соціальній", усе це знищує людину, так як "Істина буття людини перевершує саме буття" [10].

Інша точка зору сучасних неотомістів, серед них К.Ранер, І.Б.Лотц, Е.Корет, В.Бруггер, А.Марк, Г.Бонтадіні та інші – виражає їхнє відношення до опозиційного теїзму філософської думки. Специфічним для цієї точки зору є інше тлумачення картезіанського cogito і лежачого в його основі радикального сумніву. У даному випадку спостерігається інше розуміння ролі cogito в атеїстичній думці Нового часу й сучасності. Представники розглянутої нами позиції вважають не обов'язковим приймати, на їхню думку, традиційно ідеалістичне тлумачення cogito, як це робить К.Фабро, оголосивши, що "трансцендентальна людська суб'єктивність ... дає структуру й реальність об'єкту у відношенні його основи і того, що він собою являє" [11]. На їхню думку, радикальний картезіанський сумнів можна розуміти як звичайну вимогу прийняти деякий "початок без припущеня". З якого повинен виходити кожен філософ, якщо він хоче досягти абсолютно обґрунтованого знання. Але таке розуміння cogito містить у собі. можливість приписування йому першорядного значення стосовно буття, закриваючи природне наближення першого до другого. Це може привести, як вважає Г.Бонтадіні, до так званого "гносеологічного дуалізму". Він ставить під сумнів безпосередньо дане буття і передбачає деяке натуралістичне буття, яке знаходиться, по ту сторону безпосереднього, зводячи тим самим безпосередньо дане до рівня простої ідеї [12]. Історично гносеологізм бере свій початок із гносеологізму епохи Нового часу, при цьому він витіснив антично-середньовічну метафізику. Виникнення феноменалізму, як у його раціоналістичній, так і емпіричній формі, можна розглядати лише як трагедію мислення, що обрало такий напрямок для свого розвитку. Теоретичне ж значення ідеалізму і його іманентний принцип слід було б шукати у викритті натуралістичного пояснення світу. На думку розглянутих нами поглядів сучасних неотомістів, розвиток ідеалістичної позиції звеличує трансцендентальність думки, у якій насамперед і виявляється людська суб'єктивність, сама по собі може привести й приводить до позиції переосмислення цілого як "горизонту" абсолютного розуміння. Подальше визначення цього "горизонту", пише Г.Бонтадіні, встановлення можливості людини пізнати цей "горизонт", дослідження повернення філософії даного часу після довгого шляху до класичної онтологічної спрямованості мислення; і є найбільш важливим зёавданням метафізики [13]. Сучасна філософія на думку Г.Бонтадіні "не являє собою більше метафізичної проблеми або систематизації окремих проблем у світлі метафізики. Не являє і вона собою гносеологічну проблему або концентрацію багато чисельності проблем у світлі гносеології. Сучасна західноєвропейська філософія, являє собою систематизацію проблем у їх вільному, початковому і само визначаючому виникненні. У цій систематизації метафізична й гносеологічна проблеми займають лише певне місце серед інших проблем. При цьому неосхоластика призвана дати перш за все "ясні принципи й обґрунтовані докази" [14].

Згідно точки зору зазначених нами сучасних неотомістів, на противагу думці К.Фабро, філософія Нового часу після засилля ідеалістичного й феноменологічного гносеологізму, хоча і знаходиться на позиції атеїзму, але атеїзму не структурованого, і ситуативного. Вона атеїстична нібито тому, що не знайшла шляху до Бога. Але стан, у якому вона знаходиться зараз, не дозволяє їй, розвиваючись далі, знайти його. Новій філософії не вистачає ясного розуміння динамічних можливостей принципів буття, причому явище це посилено численними соціальними, політичними і релігійними умовами. Тому для подолання атеїзму філософії Нового часу, як вважає розглянута нами група неотомістів, немає ніякої потреби відкидати її цілком. Досить допомогти сучасної філософії підти, уперед, попередньо вивчивши яким чином, вона прийшла після вікових мук до нинішнього стану, так і (у спекулятивному плані) цінність класичних метафізичних принципів, що у кінцевому рахунку завжди ведуть до Трансцендентного.

Порівняння двох позицій у сучасному неотомізмі, що стосуються теоретичних коренів атеїзму, свідчить про спробу використовувати всі можливості для виправдання відвертого теїзму в наш час. Поряд із вимогою відмовитися від привілейованого декартівського положення cogito, значення розуму людини й сумніву взагалі, існують спроби виявити можливості приходу до відверто теїстичних висновків, із використанням філософії Нового часу через її саморозвиток. Якщо від однієї позиції відкрито віє недовірою до сили людського мислення, то іншу сховано, також не довіряючи післядекартівській філософській думці, водночас хоче використати її. У своїй сутності обидві позиції однакові і ставлять ту саму задачу: повернути філософську думку середини XX століття від розуму до віри.

Релігійні історики філософії застосовують усі доступні їм засоби, щоб спотворити, по-своєму витлумачити погляди тих або інших класичних представників філософської думки. Але і вони змушені рахуватися із загальним напрямком розвитку людської думки до атеїзму, прагнучи використовувати її реальні можливості. К.Фабро, наприклад, критикуючи післядекартівську атеїстичну філософію з теїстичних позицій, зовсім правильно помічає ту закономірність, що атеїзм переборює теїзм назавжди й цілком обґрунтовано б'є з цього приводу тривогу. Однак його надії на відродження релігійності в досвіді людини, коли "прагнення й пристрасть поглинають людину цілком", не мають під собою реальних основ. М.Бонтадіні і його однодумці, навпаки, заграючи з післядекартівською філософією, враховують той, реальний факт, що будь-яка сучасна філософія, якщо вона намагається бути співзвучною епосі, повинна будуватися з матеріалу, добутого всім розвитком попередньої філософської думки.

Таким чином, розгляд специфіки поглядів, властивих відвертому теїзму сучасних неотомістів, ще раз

підтверджує, що "криза сучасної релігійної свідомісті – це не зворотний історичний процес". Як "новітні" шляхи доказу Бога через "природні духовні прагнення людини", аналіз "чистих можливостей" пізнання, обґрунтування "пізнавального оптимізму" при пізнанні Бога В.Бруггера, так і дискусія про "шляхи подолання" сучасного атеїзму між двома групами в неотомізмі наших днів (К.Фабро і Г.Бонтадіні) порушують питання про відношення неотомізму до зумовлюючої, всім попереднім історичним розвитком, сили людського розуму, що забезпечує активну діяльність людей по перетворенню світу. Сучасні неотомісти бажають пристосувати своє філософське учення до нових часів, зберігаючи його основи. Однак потреби теології, бажання найбільш ефективно вести боротьбу з атеїзмом із необхідністю вимагають зміни цілого ряду теоретико-пізнавальних позицій принаймні осмислення старих позицій у світлі сьогоднішнього дня. У філософському плані це насамперед проблема співвідношення суб'єкта й об'єкта в історичному розвитку, вирішення якого припускає подолання недіалектичного протиставлення одного іншому, подолання уявлення про споглядальний характер відносин суб'єкта до об'єкта, подолання розуміння їхньої єдності в ідеалістичній галузі особливо класичній німецькій філософії тощо. Для неотомістів це виявляється проблемою правомірності застосування у філософії трансцендентального методу, тобто по суті проблемою про можливості активного оволодіння людською свідомістю знаннями про об'єктивний світ. Навколо цього питання і концентруються думки неотоміських гносеологів, оскільки його вирішення у свою чергу передбачає вирішення безлічі інших, похідних. Одним із таких питань, що мають особливе значення для неотомістів наших днів, є питання про зміст понять "знання" і "віра", що, "виявляється", бувають принаймні трьох видів: раціональними (розумними), не раціональними (не розумними) і ірраціональними ("проти розумними").

1. *Бернгард Філберт.* Світи перед Богом. – Львів: Академічний Експрес, 1996. – С.88–92; 2. *Brugger W.* Theologia naturalis. (Institutiones philosophiae scholasticae, 6), 2 verbesserte Aufl. Barcelona–Freiburg in Br., 1964. – p. 131–143; 3. Там само. – С.316; 4. Там само. – С.320; 5. Там само. – С.367; 6. *Бернгард Філберт.* Світи перед Богом. – Львів: Академічний Експрес, 1996. – С.198; 7. *F a b r o C.* Introduzione all'ateismo moderno. Roma, 1964. – p.53; 8. Там само. – С.37; 9. Там само. – С.47; 10. *Анри де Любак.* Католичество (социальные аспекты догмата). – Милан: Христианская Россия, 1992. – С.286 – 287; 11. *Fabro C.* Introduzione all'ateismo moderno. Roma, 1964. – p.927; 12. *Bontadini Gustavo.* Dal problematismo alia metafisica. Nuovi studi sulla Filosofia Italiana Contemporanea. Milano, 1952. – p.119; 13. Там само. – С.120; 14. Там само.

Надійшла до редколегії 26.05.06

Л.П. Степенко, асп.

ПРОБЛЕМА ЕТИЧНИХ ЦІННОСТЕЙ ЗАХОДУ І СХОДУ: ПОРІВНЯЛЬНИЙ АНАЛІЗ

Мета запропонованої роботи – проаналізувати та освітити спектр етичних цінностей Заходу та Сходу; на цій підставі побудувати порівняльну характеристику традиційих морально – етичних поглядів.

The aim of the work wich we are proposed is to explore end to make cliear etic weal ues of West of East; to bi ild on this base comparing characteristic of traditional moral – etic views.

Процес осмислення західноєвропейською культурою складного і багатоманітного соціально-культурного комплексу, який традиційно визначається як Схід (на відміну від Заходу) налічує вже двохтисячолітню історію. На протязі багатьох тисячоліть європейцям порізному бачилися далекі континенти.

В силу соціально-історичних, природно-географічних, релігійно-етичних і інших передумов образ Сходу при всіх своїх багатоманітних трансформаціях з давнини відтворював для європейців інший тип світоустрою, ніж той, до якого належав він сам.

В європейській філософії на протязі багатьох століть найбільш розповсюдженими були уявлення про безумовну відкритість різноманітних культур, про їх взаємний вплив одна на одну. Згідно з ідеєю європоцентризму незахідні культурні системи відображають патріархальний світ, виражаючи собою варіанти стародавніх або середньовічних стадій розвитку, які давно вже пройдені Заходом.

Схід і Захід існували і існують як глобальні цивілізаційні комплекси. Кожен з них розвивався згідно до свого економічного і географічного положення. Кожен з них був досконалим, як їм вбачалося.

Зустріч різних культур породила нібито своєрідну європейську цивілізацію.

Звертаючись до Сходу, мислителі сподівалися розгледіти витоки своєї європейської культури.

Самі поняття "Схід" і "Захід" залишаються в нашому уявленні розділеними і в чомусь необ'єднаними. Всі величні досягнення Сходу зроблені при слабкому розвитку математики і наук, які досліджують оточуюче нас середовище. На Сході розвиток науки, точного знання було незначним.

"Мы привыкли измерять степень развития общества степенью развития техники, точной науки, но может быть, есть другие критерии, например этические, нравственные?" [1].

Схід не йшов тим же шляхом яким і Захід, він йшов іншим.

Але це не означає, що шляхи Сходу і Заходу не пересікаються. Але для того, щоб визначити характер і направленість цих шляхів, потрібно враховувати досвід всього людства.

Історично перша глобальна "зустріч" цивілізацій Сходу і Заходу відбулася завдяки насильницькому вторгненню на Схід колонізаторів Заходу, які не прагнули до обміну культурними цінностями.

Не можна також думати, що передові гуманітарії Сходу поступались гуманістам Заходу в моральному або інтелектуальному відношенні.

Середньовічна думка Заходу в порівнянні, скажімо, з конфуціанською думкою не знала протиріччя знання і моралі. Різниці між гуманістами Заходу і Сходу стають більш відчутнішими, якщо під ренесансним гуманізмом мати на увазі і той ступінь свободи в думках, внутрішньої готовності до змін до сприйняття нового і творчості в слугуванні людині, людям і людству.

Конфуціанська держава спираючись на свою етико-політичну доктрину, вирішувало головну задачу, яка постає перед будь-якою державою: передбачення спалахів соціального протесту, які частіше відбувалися на Заході ніж на Сході. І в яких би поєднаннях ми не брали б конфуціанство, буддизм, даосизм, синтоїзм, а історично держави Сходу знали велику кількість сполучення ідей в рамках релігії – в будь-якому випадку не виникло б нічого такого, щоб нагадувало, навіть віддалено єв-

© Л.П. Степенко, 2006

ропейську культуру. І це знову і знову доводить різницю між Заходом і Сходом.

Одна з причин сучасного інтересу до східних культур і їх розповсюдженню на європейському грунті пов'язано з твердженням, що Захід і Схід колись були нероздільні. З цього випливає, що колись одне розділили на два, з необхідності, а потім за інерцією.

Але подібне ділення не може бути нескінченним, десь повинна бути межа, межа цілого. До того ж одна половина не може існувати без іншої, вони шукають і знаходять одна одну. І в цей період, коли Схід і Захід знаходять один одного – свідомість виходить на новий рівень. Поняття "Схід" і "Захід" умовні. Змінюється їх зміст, змінюються кордони, але існування їх неминуче, як неминуче існування двох боків одного. Але нам замало показати різницю між Заходом і Сходом, потрібно ще зрозуміти чим зумовлена ця різниця. Кожна нація доповнює іншу, що і робить всі нації необхідними одна одній.

Схід і Захід самоусвідомлюються один в одному.

Отже, оскільки ця проблема "Схід–Захід", останні три тисячоліття, а можливо навіть чотири існувала, вона постійно знаходилася у полі зору думки і практичної діяльності людства не була пов'язана з самими різноманітними явищами культурно-історичного розвитку планети. Існує цілий спектр поглядів і підходів до цієї проблематики.

Були прибічники культурного зближення Сходу і Заходу, були і такі, що виключали таке зближення, і ті що наполягали на безумовній перевазі Заходу над Сходом.

Світ споконвічно ділився на дві частини – Захід і Схід. Це не лише географічне ділення, але навіть і порядок речей, який обумовлений самою природою розумної істоти. Це два принципи, які відповідають двом динамічним силам природи, дві ідеї, які охоплюють весь життєвий устрій людського роду.

Зосереджуючись, заглиблюючись в себе самого усвідомлюється розум на Сході; розкриваючись в усі боки, борючись з усіма перешкодами, розвивається розум на Заході. На Сході думка, полинувши в саму себе, запропонувала загальній владі розпорядження всіма благами землі. На Заході, ідея, виступаючи за всі потреби людства, заснувала владу на принципі права. Тим самим і на Сході і на Заході людський розум мав належну кількість натхнення, глибоких роздумів і величних творінь.

Схід і Захід виступають не лише як географічні ділення, а як два принципи, які співпадають з двома динамічними силами природи.

Ідея Сходу і Заходу, ідея близнюків, які ніколи не зустрінуться.

Усвідомити явище "Схід – Захід" неможливо без таких положень, як дух і матерія, культура і цивілізація. Розуміння взаємодії цих протилежностей, їх гармонії і тісного зв'язку речей до розуміння реалій і самої проблеми. Протилежність "Схід – Захід" є одна з форм буття нашої планети, нашого людства.

Дух і матерія – універсальні протилежності, це основа будь-якого явища земного плану, а саме такого, як "Схід – Захід".

Дух – це перш за все енергія, також як і матерія. В світостворенні не існує нічого окрім енергії. Енергія матерії не така тонка, не витончена і не володіє високою вібрацією, яка присутня духу.

Але все ж таки взаємодія духу і матерії в ході еволюції призводить матерію до трансмутації до її одухотворення.

Культура і цивілізація – ще одна пара протилежностей, яка пов'язана з феноменом "Схід – Захід". Помилково було б підставляти під значення культури цивілізацію або навіть прогрес. Цивілізація і прогрес є лише окремими обставинами культури.

"Будь-яка культура має духовну основу, вона є продукт творчої роботи духу над природними стихіями" [2].

Культура, будучи явищем духу, носить сакральний або релігійний характер, бо вона формувалася як область, де виникали зв'язки з Вищими світами. Будь-який процес, який проходить в одній із субстанцій (дух чи матерія), торкнеться і іншої, відкликнеться в цій іншій. Культура є самоорганізуюча система духу, яка впливає і на системи матерії людської діяльності. В культурі існує два процеси, які тісно взаємодіють один з одним.

Один з них об'єктивний, який базується на об'єктивній енергії, а інший – суб'єктивний, який пов'язаний з суб'єктами еволюції.

На самому ранньому етапі історії людства культура і цивілізація розвивалися як цілісні явища. Те ж відбувалося з Сходом і Заходом. В більш давньому просторі Сходу панівне положення зберегла духовна культура, в просторі Заходу перемогла матеріальна цивілізація.

Насамперед в співвідношенні Заходу і Сходу нас цікавить етична проблематика. Нам відкриється хаотична картина, якщо ми намагатимемося прослідкувати шлях етичних пошуків людства. Етичне мислення прогресувало невпевнено і дуже повільно. В етичній діяльності людина слідує схильностям і законам, які проявляються в ній самій. Якщо та чи інша епоха не висуває мислителів, які б спромоглися заставити її повернутися лицем до проблем етики, то знижується моральність даної епохи, а тим самим і її здатність вирішувати виникаючі проблеми.

Етична проблема – це проблема закладеного в мисленні основного принципу моральності. Людство створюючи стіну між філософською і релігійною етикою помиляється, мов би одна з них наука а інша ні. Але обидві вони не те і не інше; обидві вони – мислення.

Лише в одному випадку мислення вивільнилося від традиційного релігійного світосприйняття, а в іншому зберігає з ним зв'язок.

Слабкість всіх етичних теорій, як філософських так і релігійних, в тому, що вони безпосередньо не зіштовхуються в індивіді з дійсністю.

Етична думка минулого звичайно розглядалася в загальних рамках історії філософії. Етика була частиною філософських систем, яка мала смисл саме в зв'язку з цілим.

Багато відомих представників класичної філософії вбачали в етиці головну мету і висновок всіх філософських побудувань – як метафізика, включаючи онтологію, космологію, антропологію, теологію, так і теорію пізнання, включаючи гносеологію, логіку.

Погляд на філософію, як на досягнення життєво значимої істини, мудрості, органічно притаманний давній філософії – грецькій і східній.

Основоположник нової філософії Р.Декарт вважав етику останньою сходинкою до мудрості. Б.Спіноза назвав всю свою філософську систему – етикою. І.Кант віддавав перевагу "практичному розуму" перед теоретичним пізнанням.

"Если существует наука, действительно нужная человеку, то это та, которой я учу – а именно подобающим образом занять указанное человеку место в мире – и из которой можно научиться тому, каким надо быть, чтобы быть человеком" [3].

Історія етичних ідей обумовлена не лише розвитком чистої філософської думки, але і іншими факторами. Етичні цінності, моральні і політичні позиції, є такими, які стоять на початку філософських міркувань і які передбачають їх хід і направленість.

Розділеність загальнотеоретичних основ філософії і етики в певному розумінні є умовною. Можна зустріти

твердження, нібито в грецькій філософії етика в власному смислі слова починається лише з Сократа, який поклав разом з софістами початок антропологічному періоду в цій філософії і який поставив в центр уваги питання – що є благо?

В наступному розвитку етичної думки можна виокремити два направлення. Одне – антропологічне, яке виводить забов'язання з сутності людини, інше – космологічне, яке бере основу морально належного з уявлень про світоустрій.

Філософія і її складова частина – етика завжди розглядалися як засіб знаходження цілісного життєвого знання, яке вже не лише знання про суще, але і вказівка на те, що людина повинна робити, в чому її істинне покликання. Саме в етиці намітився перехід від сущого до "должного", від думки до дії, від споглядання до творення.

Основним завданням етики було знаходження рішень, які стоять перед моральною свідомістю проблем. Етика є тією самою моральною свідомістю, яка піднялася до теоретичного розгляду своїх проблем з позиції загальної концепції світу і положення людини в світі.

Філософсько-етичні концепції впливають на моральні орієнтації людей, але тим самим вони самі є відображенням реальних процесів, які відбуваються в моральній масовій свідомості.

Пошуки безумовних і вічних цінностей є характерними для масової свідомості різних епох і регіонів. Проблеми моральності ніколи не втрачали своєї актуальності і були глобальними в духовному житті всіх народів. Етична думка пов'язана з історією духовної культури народів. Моральний смисл і вимоги епохи створюються і розвиваються об'єктивно. Філософія повинна бути теорією цінностей.

Аксіологічною проблематикою філософії є етика цінностей. Вона представляє інтерес для історії етики, тому, що загострює питання про сутність етичної діяльності і етичного пізнання. Етика повинна бути теорією моральних цінностей.

Етика цінностей виходить з того, що прокладений природознанням шлях пізнання світу не може бути застосованим до моралі. В центрі етики цінностей стоїть питання про те, чи є етика наукою. Етика знаходить, що для неї не можуть бути застосовані звичайні уявлення про науковості, які споглядають її в такому знанні, яке, по-перше, є об'єктивним, тобто співпадає з незалежною від людини реальністю, і по-друге, є ефективним, тобто придатним для рішення певного кола теоретичних і практичних задач. Дуже широко поставлена ця проблема на Заході, а саме у неокантіанстві. Розвиток сучасної аксіології починається з неокантіанства (Фрейбургська школа), які проголосили поняття цінності головним предметом філософії. Ріккерт і інші неокантіанці намагалися представити історичний матеріалізм в якості доктрини , основою якого є механічний детермінізм.

Проблема цінностей – це в значній мірі проблема відношення суб'єкта (людини) до об'єктивних матеріальних і духовних результатів людської діяльності. Поняття цінностей в цьому розумінні включає оцінку суб'єктом суспільних явищ, їх об,єктивного значення в певних історичних умовах. Цінність є єдність об'єктивного і суб'єктивного, абсолютного і відносного, минулого, теперішнього та майбутнього і це не залежить від того, де ти знаходишся, на Заході чи на Сході. В підході людей до оточуючих їх явищ природи і суспільного життя необхідно розрізняти дві нерозривно пов'язані сторони: теоретичну і практичну, вивчення явищ, як воно існує само по собі і практичне до нього відношення.

В першому випадку людина ставить перед собою питання,: що являє собою дане явище, як його пояснити, які його причини і основи. В іншому випадку вона питає, як відноситися до цього явища, як його використовувати. Необхідним моментом переходу від теоретичного до практичного відношення є ціннісне відношення до предмету, віднесення його до цінностей. І те що нам потрібно, є корисним для нас ми називаємо цінностями, або благом.

Існує декілька підходів до розуміння цінностей. Перший з них це такий , при якому всі цінності виводяться людьми з реальних умов їх життя, і мають тому земне походження і значення. Усвідомлення людиною цінності того чи іншого явища є результат роботи свідомості. Але свідомість людини направлена на конкретно-практичні, життєво необхідні цілі. Цей підхід відкидає гіпостазування цінностей яке існує в сучасній аксіології, тобто відкидає уявлення про цінності, як деякі ідеальні сутності які не залежать від реального життя від їх пізнання і здійснення, як деяких прообразів оціночних суджень. Цей підхід пов'язує цінності з реальним життям, з суспільними і власними потребами, зацікавленнями і цілями людей.

Інший підхід включає в себе декілька положень, які протистоять попередньому. Перше протистояння полягає в тому, що якби внутрішній мотив мого ціннісного прагнення був закладений лише у власній користі, в бажанні, або чомусь іншому, то тоді б можна було б сказати, що всі цінності – одна лише суб'єктивація. Власне цінність є основна умова всієї пристрасті самовідмови, самопожертви. Друге протистояння, виведення цінностей з життя, з буття, ("аспект буття") може бути застосовано лише до певної частини цінностей, до таких, як наприклад вид природи, організм, рукопис, історична подія. Цінність особистості, любові, прекрасного допускає порівняльну ступінь і приближення до ідеального ступеню.

Розглянувши ці підходи ми можемо виділити два аспекти, в яких проблема цінностей зазвичай постає перед людиною.

По-перше, за явищами цінності часто знаходиться проблема особистості і суспільства, проблема включення життєдіяльності індивіду в рух соціального цілого, – ця проблема існувала в усій попередній історії людства. В цьому аспекті індивід має свої власні "цінності" – прагнення, цілі, установки, які він повинен принести згідно з "суспільними цінностями". На одному боці знаходяться абсолюти, які закладені ніби то в самому універсумі закони і принципи, які людині залишається лише усвідомити як самоочевидні істини. А на іншому боці знаходяться суб'єктивні прихильності, бажання, інтереси, прагнення як продукт волі індивіда.

По-друге, це відношення масової свідомості до об'єктивних законів історичного процесу, та форма в якій суспільна свідомість відображає об'єктивні тенденції історичного розвитку. В суспільних ідеалах, в поняттях добра і зла, справедливості чи несправедливості масова свідомість виражає своє відношення до існуючої соціальної дійсності. Філософська свідомість починає по-своєму фіксувати цей факт вже в другій половині ХУІІІ ст. В вигляді антитези "должного и действительного". Так Юм заявив про неможливість виведення суджень про належне з суджень про існуюче, і навпаки. Кант на противагу просвітництву проголосив, що моральні принципи не можуть бути основані на емпіричному досвіді і не можуть бути виведені з зацікавленостей людей, а їх реалізація переноситься в нескінченно віддалену "царину цінностей". Ці положення стали однією з вихідних передумов для багатьох сучасних аксіологів, які почали протиставляти ціннісні уявлення науковому знанню. Спромігшись розглянути проблему цінностей: перетворюючи оточуюче середовище, люди виходять з

своїх потреб і інтересів і створюють навкруги себе свого роду поле, тобто поле зацікавленності.

Цінностями називається – значущість даної речі для людини. Будь-яка цінність орієнтує на себе певний суб'єкт. Виникає питання про співвідношення цінності і блага. Порівняно з благом, цінність – структурно більш складне, багатозначне поняття. Благо ж тісно пов'язано зі своїм антиподом – злом. В категоріальне ядро аксіології, разом з цінністю входить і оцінка. Цінність і оцінка являють собою єдину систему. Цінність, оцінка, благо – умовні категорії теорії цінностей. Багато які етичні школи Заходу і Сходу виводять основні поняття етики з категорії блага або з інтересів людей. Етична аксіологія вважає добро своїм центральним поняттям. Головним фактором в світі моральних цінностей виступає людина. Як ми можемо визначити відношення людини до моральних цінностей, як вони на неї впливають. Особистість проходить деякі етапи морального розвитку.

Доморальний рівень – від народження дитини до перших проявів її моральної свідомості. Ще немає моралі але формуються основи моральної культури. Далі йдуть три етапи власне морального розвитку особистості, тобто переходу моральних цінностей існуючого світу до внутрішнього особистого світу.

I. Рівень елементарної моральності. На цьому рівні все базується на копіюванні дорослих, копіювання форм моральної поведінки, які вже склалися. Засвоєння простих норм моральності.

II. Орієнтування на зовнішні моральні регулятори за допомогою суспільної думки.

III. Моральне саморегулювання. Це сформована життєва позиція. До моральних цінностей відноситься лише те, що є добровільним вибором особистості. Цінність вищого рівня і є вища моральна цінність.

Існують різні точки зору аксіології на природу цінностей. Їх можна звести до двох: об'єктивно-ідеалістичної, та суб'єктивно-ідеалістичної. Теорії цінностей, які пов'язані з об'єктивним ідеалізмом (неокантіанство, феноменологія) – визнають особливу трансцендентну царину цінностей.

Суб'єктивно-ідеологічний напрямок – зводить цінності до прагнень людини, до її суб' єктивних оцінок дійсності. Саме поняття моральної або етичної цінності ми маємо завдяки оцінці і співставлення моральних ідеалів.

"Проблема ценности возникает на стыке теории и практики. Наука исследует предмет, как он есть, сам по себе, независимо от человека. В своей практической деятельности человек использует полезные свойства предмета. Установка этих полезных свойств, оценка предмета – задача ценностного подхода, представляющего особое отношение к действительности" [4].

Кожне нове покоління людей робить свій внесок в духовне життя і діяльність суспільства, додає нові цінності до цінностей, які були вироблені попередниками, хоча за звичай молоде покоління схильне представляти все так, нібито воно створює свою духовність спочатку, на чистому місці, вільну від всього старого. Насправді воно лише привносить деякі "добавки", а то і просто приводить до нової форми старі істини і образи. Саме завдяки духовній спадковості, ми люди XX століття здатні розуміти і відчувати думки і образи, які виникли сотні і тисячі років тому, які були створені людьми, які жили в інших суспільствах і формаціях, в інших соціальних умовах.

Велика сила традиції в духовному житті людей, безумовно, має свої соціальні причини. Головна з них утримується в тому, що свідомість людей наприкінці відображає їх суспільне буття, а духовна діяльність вплетена в матеріальну діяльність. Об'єктивно духовні потреби і духовні цінності які їх задовольняють зумовлені матеріальним виробництвом і його законами. Але суб'єктивно, тобто в суспільній і власній свідомості, переходячи від покоління до покоління, вони мисляться і відчуваються як щось самостійно цінне, незалежне від матеріальної економічної доцільності і корисності.

В суспільстві в цілому достатньо чітко виступає сила традиції, наслідування, прийнятність в виробництві і споживанні духовних цінностей. При цьому зв'язок між попереднім і наступним в духовній історії зовсім не зводиться до структурних аналогій, до "ізоморфізму" культур і цивілізацій. Отже, спосіб духовного виробництва і споживання в тому чи іншому регіоні в ту чи іншу епоху, безумовно, визначається специфікою економічної діяльності основної маси населення.

Якщо прослідкувати розвиток духовного життя суспільства в будь – якій окремій країні, або в одному якомусь регіонові, наприклад в Європі, то дійсно звертає на себе увагу нерівномірність духовного процесу перш за все в часі: періоди розквіту духовного виробництва з різних причин змінюються періодами відносного застою, а інколи і рухом назад. Уповільнення розвитку духовного життя, як правило є супутнім загальному застою в економічному і політичному житті. Духовна активність населення, зрушення в ідеології, її поновлення, включаючись в загальний соціальний процес, накопичуючись, готують революцію ідеологічно.

Нерівномірність духовного процесу в історії, в історичному часі доповнюється локальною, регіональною нерівномірністю, коли в один і той же час в різних регіонах Землі, на різних економічних базисах виробництво і споживання духовних цінностей відбувається з різною інтенсивністю і в різних якостях, з різними складовими цінностей.

Серед теоретиків культури укорінилася традиція протиставляти духовний устрій східних і західних народів в ідеологічних цілях. При цьому створено немало ідеологічних міфів, наприклад про духовно-культурну неповноцінність окремих народів і рас з певними перебільшеннями духовних потенцій, скажімо, мешканців Західної Європи. Так, наприклад, якщо на Заході аналітичне мислення ставило в основу протиріччя, то російські мислителі запропонували ідею єдності, єднання, всезагальної гармонії.

Образ духовного життя і діяльності людей багато в чому визначається специфікою релігії, локальної, світової чи місцевої: буддизму, християнства. ісламу. Склавшись на певній економічній базі, в умовах конкретного устрою і побуту, певної соціально-політичної організації суспільства, релігії впливали на звичаї і вдачі, уявлення про прекрасне, добре, справедливе, істинне. Аскетичний ідеал християнського святого, який страждає за віру мученика, відрізняється від чуттєвого, гедоністичного уявлення про святість у буддиста–індуїста. В Індії і в середовищі християнських народів великий розвиток отримали зображувальне мистецтво, скульптура і живопис, в той час як у народів, які сповідають іслам, цього не могло відбутися, оскільки догмати Корану забороняють зображення богів і людей.

Сьогодні вимагається усвідомлення всіма людьми необхідності нового мислення, нових підходів до цінностей людства і людини, включення їх до нової "шкали цінностей", яка заснована на науковому розумінні змісту людського існування. Потрібно усвідомлення відповідальності за судьбу людської цивілізації.

Людство, як ціле здійснювало неперервний прогресивний рух: відставання духовного виробництва в одному регіонові компенсувалося його ростом в інших регіонах Землі. Саме тоді, коли в Європі занепали філософія, наука, мистецтво, вони розквітли у арабів, а частково в Візантії.

Існує багато думок з приводу того, що Захід є Захід, Схід є Схід, і разом вони ніколи не зійдуться, мов би є якась суттєва різниця між "європейським", раціональним і "азіатським", чуттєвим типами духовності. Певні локальні різниці в світосприйнятті, в ціннісних орієнтаціях людей, в характері духовних потреб і засобах їх задоволення, безперечно існують. Але, по-перше, ці різниці пояснюються не расовими або якимись подібними факторами, а переш за все різницями в способі матеріального виробництва, в образі життя людей. По-друге, саме тому, що локальні, регіональні розрізнення зумовлені головним чином способом матеріального життя, духовне життя людей в своїх рисах досить схоже в різних регіонах. В загальному і цілому в рамках однієї і тієї ж формації люди виробляють споживають подібні за соціальним змістом і навіть за формою духовні цінності.

Подібно до того, як в матеріальному виробництві чітко розрізняються три гігантські ступені всесвітньо історичного розвитку, так і в розвитку духовного виробництва виокремлюють три головних етапи, які змінюють один одного в ході історичного процесу за законом заперечення заперечення. Ці етапи історичного розвитку духовної діяльності суспільства суттєво відрізняються характером і структурою основних духовних потреб людей і духовних цінностей, які потрібні для задоволення цих потреб.

Структура духовних потреб і духовних цінностей зумовлюється характером та структурою матеріального життя суспільства, способом виробництва його життєдіяльності взагалі.

1. *Григорьева Т.П.* Один из случаев влияния китайской философии на мировоззрение японцев (Заметки филолога)// Роль традиций в истории и культуре Китая. – М., 1972. – С.100; 2. *Бердяев Н.А.* Смысл истории. – М., 1990, С.166; 3. *Кант И.* Сочинения в шести томах. – Т.2. – М., 1964. – С.206; 4. Симпозиум по проблеме ценностей в философии. Проблемы и тезисы докладов. Тбилиси, 1965. – С.140.

Надійшла до редколегії 02.03.06

Н.Ю. Фатюшина, доц.

ФЕНОМЕН ЯЗИЧНИЦТВА: ОСОБЛИВОСТІ ЙОГО ВИЗНАЧЕННЯ ТА СПРИЙНЯТТЯ

Стаття присвячена з'ясуванню змісту феномену язичництва, його неоднозначній трактовці в дослідницькій літературі та можливим напрямкам що до нового погляду на цю проблему.

The article gave up phenomenon of paganisme, interpretation of it in literature and some directions for new look at this problem.

В дослідницькій літературі феномен язичництва сприймається вкрай неоднозначно. Принаймні, слід констатувати наявність різноманітних методологічних установок і підходів що до розуміння сутності язичницької релігії. І, як правило, у працях вітчизняних і російських релігієзнавців та істориків до цих пір переважають спроби ототожнювати язичництво з дохристиянськими віруваннями та культами, тобто розуміти його як ідейного та культурного попередника християнської традиції. Крім того слід вказати і на пануючу в дослідницькій літературі тенденцію, що полягає у зведенні язичництва виключно до такого релігійного феномену, характерною рисою якого є визнання віри в багатьох богів.

Відтак виникає необхідність у більш докладному аналізі різноманітних підходів до з'ясування сутності язичництва і, як наслідок, – на основі виявлених існуючих парадигм його сприйняття і тлумачення, запропонувати визначення цього феномену релігійної історії людства. Відповідно, метою даної роботи є виявлення змісту феномену язичництва та особливості його інтерпретації, враховуючи при цьому етнокультурний та світоглядний контексти.

Звісно, що першу чергу варто торкнутися своєрідностей сприйняття терміну "язичництво". У "Тлумачному словнику живої великоруської мови" В.Даля цей термін подається як синонім таких понять як ідольство, кумирство, ідолопоклонство, обожнення природи чи істуканів замість Бога. Подібні кореляти зумовлені існуючим до цих пір в дослідницькій літературі суто християнським підходом у сприйнятті язичництва. В світі цього підходу язичництво постає як сукупність релігій неістинних, хибних, недорозвинутих з причин культивування в їх рамках віри в ідолів чи в багатьох богів. Зокрема відомий російський мислитель П.Флоренський уявляв язичництво "як перекручення, спотворення, розтління істинної віри, властивої людству одвічно і й разом з тим це болісна спроба вирватись з духовної смути, так би мовити, "духовне вовтузання"... Язичництво – це принада..." [1]. Сучасний богослов, професор Московської духовної академії О.Осіпов визначає язичництво "як такий напрямок життя, який характеризується хибним відношенням людини до Бога, до себе, до світу" [2]. Для порівняння, в "Учбовому словнику – мінімуму з релігієзнавства" (1998) язичництво визначається як "термін для позначення так званих хибних багатобожних релігій і культів, які передують і протиставляються релігії "істинній", єдинобожній [3]. У цьому визначенні незважаючи на лапки та обмовки наявним є християнський підхід. Звідси й небажаний в дослідницькій літературі наслідок, – проголошення язичництва суцільним шарлатанством та витоковим невіглаством. Подібне уявлення з'являється ще в рукописах. Як слушно зазначав російський історик Є.Анічков : "язичницькі боги – біси. Такий погляд властивий літопису з найдавніших звідів" [4]. На основі подібних уявлень і визначень з'являються рецидиви поширеного сприйняття феномену язичництва як дохристиянських і антихристиянських вірувань та культів.

Витоки подібного протиставлення містяться вже в етимології терміну. Церковнослов'янське слово "язичництво" походить від коренів "языцы", "языки". В біблійних текстах "языками" називаються, по-перше, інородці, неізраїльські народи (Ієр. 10:2–3; Єф. 2:12, 4:17; Діян. 14:16–17), по-друге, іновірці, точніше нехристияни, ті люди які перебувають поза церквою Христовою (Мф. 6:31–32; Рим. 2:14; 1Кор. 10:20; 1Кор. 12:2; 1Фес. 4:5). Або ж, словами апостола Павла, ті люди "які замінили істину Божу хибою і поклоняються і служать тварі замість Творця"(Рим. 1:25).

Звернемо увагу спочатку на друге значення терміну "язичництво", яке служить основою визначення двох можливих підходів у ставленні до іновірців. Перший з них утверджує ставлення до язичників як до людей нещасних, людей, які зазнають покарання за гріх гордині чи невігластво своїх пращурів. Тому вони просто заслуговують на наше співчуття та поблажливість, оскільки з причин свого незнання вони не здатні нібито долучитися до справжнього розуміння Бога. Подібне ставлення до іновірців демонструє, наприклад, відомий отець церкви Йоан Златоуст в третій бесіді на Послання до римлян. Його словами : "Перша вина язичників полягає в

© Н.Ю. Фатюшина, 2006

тому, що вони не знайшли Бога; друга – в тому, що не знайшли, маючи до цього значні і очевидні підстави; третя – в тому, що називали себе мудрими; четверта – в тому, що не лише не знайшли, але й шанування, що належало Богу, воздавали демонам, каменям і деревам" [5]. До цього, такі отці церкви, як Іустин Мученик, Климент Александрійський, Василій Великий, Іоан Златоуст в своїх твореннях неодноразово згадували про сімена Божественного Логосу, розповсюджені серед язичників, які про це навіть не здогадуються. Звідси й витоки і появи уявлень про існування "християн до Христа". Наприклад, Іустин Мученик у своїй І Апології зазначав : "... ті, які жили згідно зі Словом, суть християни, хоча б і вважались за безбожників : такі між еллінами – Сократ і Геракліт і їм подібні, а з варварів – Авраам, Ананія, Азара і Місаїл..." [6]. До речі, показовою в цьому відношенні є й назва відомого твору шотландського вченого Дж.Робертсона "Язичницькі християни". В світлі подібної позиції, що свідчить про співчуття у ставленні до язичників, останні визнаються навіть кращими за єретиків, які нібито знають істинну віру, але навмисно її спотворюють.

Другій підхід у ставленні до язичників є демонстрацією зневажливого, презирливого несприйняття їх як нехристів, як людей нецивілізованих чи навіть погані. Зокрема, відомий український релігієзнавець Д.Степовик пише про "фальшиві релігії, які називаються поганством чи язичництвом" [7]. Звідси й рецидиви появи уявлень про язичництво як про щось демонічне, огидливе, неприємне; як про те, що відштовхує віруючих. До речі, подібні уявлення кореняться вже у поглядах апологетів християнства Тертулліана, Лактанція, Арнобія. Слід зазначити також виразну тенденцію, яка прослідковується в працях деяких дослідників (А.Великий, І.Музичка, Д.Степовик) і яка полягає в ототожненні понять язичництво і поганство. Наразі слово "поганство" з його виразним негативно-емоційним підтекстом не відповідає нормативним вимогам вживання термінів у науково-дослідницькій літературі. При цьому будь-які посилання на аналогічний мовний еквівалент в англійському лексиконі неправомірні. В англійській мові для позначення людини, що поклоняється декільком богам вживається термін pagan. Відповідно термін язичництво звучить в перекладі на англійську як paganisme. Втім не варто вдаватися до прямого переносу, до кальки цього терміну з англійського лексикону в україномовне середовище. В зв'язку з цим відзначимо також можливу спільну кореневу основу слів pagan, paganisme і латинського слова pagus, що в перекладі означає "село". Слід згадати, що в епоху християнізації, язичницькі вірування та уявлення тривалий час продовжували існувати в сільських поселеннях. Саме від цього латинського терміну з'являються похідні для позначення слова paganisme (язичництво) в більшості германських та романських мов.

Більш змістовно виваженим і переконливим для дослідників є сприйняття язичників як своєрідного уособлення вірувань, уявлень, звичаїв, традицій народів. Таким є, наприклад, одне з визначень язичництва у О.Введенського. Його словами: "Язичництво в своїй цілісності є системою більш чи менш відокремлених народних релігій" [8]. Однак в такому випадку виникають певні непорозуміння, пов'язані головним чином з вимогою відсутності етнічної ознаки будь яких інших релігій, окрім язичницької. Як контраргумент цьому, – факт номінації язичницьких релігійних вірувань і культів всіх народів завойованих римлянами в епоху елінізації.

Зауважимо також, що в біблійних текстах це поняття дуже часто асоціюється з Вавилоном, – цим своєрідним оплотом всього язичницького. Особливо помітною є подібна асоціація в третій книзі Єздри. До того ж у колі богословів переважає думка про становлення епохи язичництва після вавілонського "змішання язиків" (народів). При цьому йдеться переважно про ті народи, які не знали віри в єдиного Бога. Звідси й витоки поширеного в дослідницькій літературі ототожнення язичництва з політеїзмом і багатобожжям. Відповідно термін "язичник" служив для позначення всіх, хто дотримувався політеїстичних культів. Тому й не дивно, що в релігієзнавчій літературі переважно 70–80 років XX століття поширеною була практика заміни терміну "язичництво" на "політеїзм". В зв'язку з цим достатньо ознайомитись з ідеями праці М. Новикова "Християнізація Київської Русі: методологічний аспект" (1991), що б пересвідчитись у реалізації подібної практики. До речі, саме слово "язичництво" науковці не відкидали, вони відсували його до сфери компетенції богослов'я. Як наслідок, – язичництво нерідко тлумачилось лише як позначення віри в багатьох богів і шанування їх.

Втім в такому разі з'являється проблема змістовної характеристики (структурованості) феномену язичництва, яка в дослідницькій літературі трактується теж неоднозначно. Зокрема, відомий російський історик Б.Рибаков до змісту язичництва включав "непомірне коло питань, які входять в поняття первісної релігії: магія, анімізм, пандемонізм, прамонотеїзм і т. п." [9]. Видатний російський релігійний мислитель Л.Тіхоміров в своїй праці "Релігійно-філософські основи історії" веде мову про п'ять різновидів язичництва, а саме: "1) багатобожжя (політеїзм); 2) всебожжя (пантеїзм); 3) безбожжя (атеїзм); 4) людинобожжя (гуманізм); 5) сатанобожжя [10]. Сучасний православний богослов О.Чернишов, розкриваючи зміст язичництва, наполягає на виділенні в ньому таких різновидів як "по-перше, всі політеїстичні релігії; по-друге, натуралізм, ідолослужіння, магізм, містицизм; по-третє, сатанізм, окультизм, шаманство, атеїзм" [11].

Однак в подібних спробах, викладених вище ми маємо справу з невиправдано непомірним розширенням змісту язичництва. Відзначимо як невдалі спроби заміни поняття "язичництво" словом "ведизм". Зокрема, російський філолог О.Асов вважає за краще слов'янське язичництво номінувати як "руський ведизм чи праведизм" [12].

Внесемо тепер певні корективи до проблеми змісту язичництва. Насамперед, цей термін не слід вважати суто теологічним. Крім того, немає сенсу феномен язичництва обмежувати лише політеїстичними віруваннями і культами, бо жодна з язичницьких релігій не була винятково політеїстичною. Слід звертати увагу на динаміку і трансформацію язичницької релігійності. Відтак у багатьох традиціях прослідковується тенденція до генотеїзму, чи навіть до монотеїзму. Влучно характеризує слов'янську релігію болгарський релігієзнавець І.Панчовськи: як прімонотеїзм (тобто, визнання єдиного верховного бога серед інших численних богів). Також слід взяти до уваги властиві язичницьким ознаки, такі як пантеїстичність, органічний зв'язок зі світом природи і як наслідок цього вшанування природних стихій, віра в неминучість долі, зоолатрія, що сягає своїми витоками віри в тотем, індивідуальна відповідальність за здійснені вчинки, оптимістичний погляд на оточуючий світ.

Зрештою, не слід обмежувати язичництво виключно сукупністю релігійних вірувань і культів. На нашу думку, цей феномен варто тлумачити у більш широкому культурологічному контексті. Язичництво являє собою комплекс поглядів, уявлень, вірувань, звичаїв і культів епохи формування етносів. При цьому особливо важливою є прив'язка появи язичництва до процесу оформлення етнічної свідомості. В зв'язку з цим можна зробити ви-

сновок, – кожен народ на рівні стадії самоідентифікації і набування ментальності неминуче проходить стадію язичницької релігійності. Етнічна самоідентифікація в свою чергу є неможливою без творчого контактування з іншими, як правило, сусідніми народами.

Звернемо увагу на те , що до язичництва, в першу чергу, слід віднести систему різноманітних засобів, переважно образного ґатунку, усвідомлення людиною свого місця в світі та своїх зв'язків як з природним середовищем так і з певним соціумним утворенням. Звісно, що подібне усвідомлення пропускалося крізь призму суто релігійного сприйняття. Крім того, акцентуючи на переважно образному усвідомленні людиною свого місця в світі в жодному разі не хотілося б створювати враження, що язичництво це суто алегоричне світосприйняття. Алегорія виступає лише тінню віри, вона служить лише індикатором виразної релігійної установки. В зв'язку з цим має сенс і визначення язичницької релігії російським релігійним мислителем Л.Тихомировим : "Язичництво є явищем вселюдським, всесвітнім і репрезентує собою область величезної і складної роботи розуму і почуття. Це була робота не ізольованих племен, кожного, так би мовити, на свій страх і своїми силами, а робота вселюдська в якій народи Землі так само обмінювались результатами своїх спостережень і відчуттів як обмінювались в науці і взагалі у всіх сферах творчості" [13].

Відтак, визначальною рисою феномену язичництва слід визнати його світоглядну детермінанту, зумовлену, перш за все, космоцентриською установкою. Зокрема можна привести вислів відомого російського філософа і культуролога С.Аверінцева, який влучно охарактеризував язичництво як "релігію самодавліючого космосу" [14]. Український історик М.Чмихов вказував на ще більш світоглядній конкретизації цього феномену: "...основою його (язичництва – Н.Ф.) стало поняття закону гармонії суспільства і природи, пов'язане з ідеєю універсального кругообігу і зодіакальною моделлю Всесвіту. Воно було системою, що врахувала глобальні закономірності розвитку природи і суспільства..." [15].

В світлі світоглядної детермінованості язичництва визначаються його змістовні характеристики. Перш за все слід вказати на зв'язок язичницької релігійності з природою, а особливо з її стихіями. Як наслідок, – утвердження божественності природи з одного боку, з іншого, – культивування продемонстрованої природними стихіями сили. Далі, слід відзначити нероздільність духовного і матеріального аспектів реальності і як наслідок – абсолютизація тілесного. Для язичництва також характерним є циклізм в розумінні подій історичного буття та прагнення їх постійного відтворення. Світоглядне підґрунтя язичництва зумовлює також можливість міфологічного звільнення людини після смерті, звільнення від законів та установок своєї релігії.

Підсумовуючи вище сказане, язичництво може бути визначено, як своєрідна фіксація культурно-генетичної ідентичності етносів з одного боку, з іншого, як оформлення на рівні етносвідомості певної системи світосприйняття, точніше – космосприйняття.

1. *Флоренский П.* Макрокосм и микрокосм // Флоренский П.А. Оправдание. – СПб., 1994, С.113; 2. *Осипов А.* Путь разума в поисках истины. – М., 1999, С.297; 3. Религиоведение: учебное пособие и учебный словарь–минимум по религиоведению. – М., 1998, С.532; 4. *Аничков Е.В.* Язычество и Древняя Русь. – СПб., 1914, С.108; 5. *Иже во святых отца нашего Иоанна Златоуста,* архиепископа Константинопольского. Избранные творения. Беседы на послание к Римлянам. – М., 1994, С.512; 6. Ранние отцы церкви. Антология. Брюссель, 1988, С.317; 7. *Стеловик Д.* Релігії світу. – К., 1993, С.10; 8. *Введенский А.* Религиозное сознание язычества. Опыт философской историиестественных религий. – М., 1902. – Т.1, С.6; 9. *Рыбаков Б.А.* Язычество древних славян. – М.,1981, С.154; 10. *Тихомиров Л.* Религиозно-философские основы истории. – М., 1997, С.124; 11. *Чернышев В.М.* Религиоведение. – К., 2003, С.71; 12. *Асов А.И.* Словянские боги и рождение Руси. – М., 1999, С.11; 13. *Тихомиров Л.* Религиозно-философские основы истории. – М., 1997, С.49; 14. *Аверинцев С.С.* Язычество // Философская энциклопедия. – М., 1970. – Т.5 – С.611; 15. *Чмыхов Н.А.* Истоки язычества Руси. – К., 1990, С.360.

Надійшла до редколегії 26.04.06

Р.А. Черноног, канд. філос. наук

СОЦІАЛЬНО-ОНТОЛОГІЧНІ ТА ПОЛІТИКО-ПРАВОВІ ЗАСАДИ ПРОЦЕСУ МІГРАЦІЇ

Стаття присвячена соціально-філософському осягненню місця та ролі міграції в процесі розвитку структур громадянського суспільства.

The article is dedicated to the social and philosophical understanding of the place and role of mobility (flexibility) and migration within the development of the social structures.

Вступ

Міграція – це в принципі рух "живої" і "мертвої" матерії, адже він є якісним станом існування речей і тіл, які переміщуються під впливом енергетичних сил і власних спроможностей.

Наука знає природну і соціальну міграцію. Природна міграція – це, як загальновизнано, атмосферні, водні, біологічні, енергетичні та інші переміщення. З виникненням соціуму з'являється і соціальна міграція. З вивченням феноменів соціальної міграції у науковому вжитку з'являються такі поняття, як "соціальна мобільність", "соціальні переміщення" тощо. Всі вони характеризують різні процеси та явища, які відбуваються у соціальному просторі та часі, у мінливому людському бутті та його теоретичному осягненні.

Соціальна мобільність є невід'ємною складовою процесів та явищ міграції які здійснюються з метою різних виробничих, господарських, культурних та інших суспільних очікувань, соціальних розрахунків, особистих і колективних сподівань на кращу самореалізацію в дещо досконалішому соціумі.

Міграція як соціальний феномен може передбачати різні суспільні речі, наприклад, те, що людина мігрує, зазнаючи при цьому досить різних, подекуди різновекторних трансформацій. Носіями останніх є переважно творчі особистості, які імплантують у такий спосіб у феномен нашого громадянського суспільства певні змістовності та сутності, а також інновації, пропозиції, традиції, історично вспадковані звичаї, а ще точніше – етнокультурні та світоглядні смаки.

Соціальна мобільність означає так звані "вертикальні" та "горизонтальні" переміщення населення з метою переоблаштувауня осіб у країні мешкання, придбання державних або службових переваг (посад): відповідних робочих місць чи виборчих можливостей. Соціальна мобільність, таким чином, є різновидом міграції в межах окремої держави, яка завдяки своїм внутрішнім умова надає дієздатному індивіду можливості для більш змістовного чи кращого облаштування або, іншими словами, створює для нього умови для адаптаційного лібералізму чи легітимного протекціонізму.

© Р.А. Черноног, 2006

Аналіз досліджень

Деякі науковці, спочатку відокремлюючи різні суспільні феномени, потім визнають їх тотожними, хоча це часто заважає з'ясуванню сутності досліджуваного предмета. Прикладом може бути визначення національного соціального буття, "демаркованого змістовними полями" [1]. З цього приводу зазначимо: якщо суспільство, об'єднане в державне утворення, можна прирівняти до соціального організму, то звідси можна дійти особливо цікавої наукової гіпотези, сутність якої полягає в наступному.

Процеси міграції з точки зору цієї ідеї постають іноді у вигляді "зовнішнього" обміну владними імперативами між суспільствами. Він може відбуватися у просторі та часі, але специфіка цього обміну залежить, наголосимо, від типу держав і суспільств, які розбудовують себе за принципами відкритості та закритості.

У такій науковій версії явища соціальної мобільності інколи доречно ототожнюються з "внутрішнім" кругообігом, характерним для цілісного суспільного організму, в якому соціальні процеси та явища перебігають рівномірно, без хворобливих позначок. Цей соціальний феномен можна уподібнити до обміну речовин усередині біоістот або людей, а також цілих екосистем, задіяних у процесах їх становлення, регенерації чи відтворення.

На підставі сказаного маємо таку класифікацію соціальних міграцій:

- ✓ соціальна мобільність як внутрішній обмін у межах держави і суспільства;
- ✓ міграція як зовнішній економічно-політичний обмін;
- ✓ міграція як міждержавний обмін на рівні міжнародних відносин, договорів та угод;
- ✓ міграція як зовнішній міжсуспільний обмін у планетарному вимірі, у межах цивілізації.

Отже, якщо кругообіг речовин у природі є саме тим явищем, без якого унеможливлюється земне існування, то, відповідно до цього принципу, соціальний обіг, тобто міграцію та людську мобільність, можна визнати життєво необхідною умовою для суспільного буття (відтворення).

Постанова завдання

Кращому розумінню феномена зовнішньої міграції може слугувати порівняння біологічного та соціального організмів у площині обміну чи співіснування будь-якого організму з навколишнім довкіллям – природним, культурним, соціальним та світоглядним.

Соціальну ж мобільність спробуємо уявляти як "внутрішні рухи" у межах суспільного організму, схожі на те, як біологічні речовини чи культурні уявлення, залучені до фізіологічного чи психологічного процесу, спричиняють міграційні зрушення, що завжди відбуваються в цілісних системах і дуже рідко виходять за їхні граничні контури та зовнішні межі.

Міграція взагалі – це в'їзд і виїзд громадян чи осіб без громадянства за межі країни, в якій вони колись були облаштованими, але з якихось об'єктивних та суб'єктивних причин залишають своє мешкання, щоб здобути притулок в іншій, більш перспективній державі. Мігранти розуміють, як правило, що повноцінне задоволення їхніх інтересів та потреб може статися лише в тій цивілізованій країні, розвиток якої сприяє державі та громадянському суспільству оптимально задовольняти духовні та матеріальні блага окремих громадян або їхніх соціальних об'єднань за інтересами.

Інколи під міграцією розуміють міждержавні соціальні переміщення, зумовлені політичними причинами – етнічними, релігійними чи расовими переслідуваннями. Такий підхід до цього суспільного явища є звуженим поглядом на міграцію, оскільки він оминає, між іншим, проблеми громадянського звучання або, наприклад, питання демографічного характеру.

Одним словом, міграція обов'язково передбачає "демографічну експансію", тобто збільшення кількості громадян іншої країни всередині держави і зменшення питомої ваги місцевого населення у загальній кількості наявних у ній "корінних" мешканців [2].

Проте таке визначення міграції є досить однобічним осягненням міграційних процесів, оскільки насправді міграція – це не лише міждержавні переміщення громадян та осіб без громадянства, але й виробничі, культурні, ресурсні, релігійні, фінансові чи світоглядні зрушення, привнесення яких в іншу країну завжди впливає на зміст, структуру та сутність громадянського суспільства, культурний і національний спосіб життя.

Основна частина

Всі мігранти, незалежно від їхньої волі чи бажання, вливаються до якихось соціальних утворень, названих здебільшого соціальними інституціями. Залежно від властивостей та якостей цих осіб згадані вище соціальні інституції можуть зазнавати трансформацій. Одна річ, якщо в соціальному утворенні мігранти є поодиноким випадком або невеликою складовою, і зовсім інша, коли вони проживають на певній території компактно, зазнають станів пасіонарності. За таких умов вони спроможні впливати на владні рішення та політичні обставини, а також на ситуацію в культурних осередках чи релігійних громадах досить істотним, якщо не домінуючим чином.

З іншого боку, іммігранти, тобто ті особи, які прибувають в Україну, можуть і не зливатися з уже існуючими соціальними інституціями, інколи через відсутність тяжіння до них та подекуди внаслідок власної, так би мовити, "суспільної інертності". Але фіксуються епізодичні протилежні випадки. Окремі іммігранти, наплив яких до України характеризується масовістю та динамічністю, можуть ігнорувати наявні соціальні інституції. Проте, маючи у них нагальну потребу, вони починають започатковувати свої, ізольовані від уже існуючих, суспільні утворення і нерідко досить відмінні від раніше створених. Такі соціальні інституції бувають спеціально відродженими для етнокультурної конкуренції або, ще гірше, для політичної експансії, доповненої, наприклад, руйнівними світоглядними традиціями в інтересах та потребах владного протиборства та сакрального протистояння.

Тобто мають місце два варіанти поведінки іммігрантів:

- ✓ іммігранти, прибувши в Україну, вливаються в уже існуючі соціальні інституції поодиноким чи малочисельним складом, інколи стороняться їх;
- ✓ іммігранти, легалізувавшись в Україні, започатковують свої власні соціальні інституції, подекуди з метою конкуренції та протиставлення.

Таким чином, етнокультурні меншини, дискретно чи компактно розсіяні у межах державної території України, "вкраплюючи" у себе певний імміграційний потенціал, перебуваючи у згуртованих соціальних утвореннях можуть регенерувати свої втрачені властивості, функції та якості. Як уже було зазначено, вони роблять це з використанням уже раніше існуючих етнокультурних систем або ж методом їх започаткування. Такий новоутворений етноорганізм може бути адекватним або тотожним етносистемам, які існують у межах історичної батьківщини. Справжня біда від цих етносоціальних утворень полягає в тому, що здебільшого їхні учасники можуть відтворювати на території України досить застарілі звичаї, смаки та традиції, які аж ніяк не відповідають інтересам та потребам загальносуспільного прогресу, сучасним засадам і способу усталеного життя українського суспільства [3].

Наступне, що тут відбувається. Іммігранти подекуди привносять із собою етнокультурний поділ праці, спри-

чинений, як правило, їхньою орієнтацією на той чи той різновид господарської діяльності.

Ситуація, за якої "чужинці" орієнтуються на один чи кілька різновидів суспільно корисної діяльності, зумовлюється двома причинами: або їхнім традиційним господарським ухилом чи відсутністю зайнятості, або владними обмеженнями, наявними у державі, що сприяє імміграційному процесові.

Окремі дослідники зазначають, що ймовірною може бути ситуація, коли місцеве населення раптом нелояльно поставиться до набуття іммігрантами приватної власності (землі, рухомого чи нерухомого майна), до їхньої підприємницької діяльності, в результаті якої загострюється конкуренція на ринку праці, купівлі, обміну чи продажу товарів та послуг.

Узагальнюючи сказане вище, наголосимо, що "зовнішня міграція", яка сприймається у вигляді демографічного обміну між громадянськими суспільствами, спроможна уразити соціальні відносини та інституції народу України "соціальною токсемією", власне тими різнобічними чинниками, що здатні зміцнити чи розбалансувати внутрішні культурні або системні зв'язки, культурні та інші сталості.

Водночас імміграція – це не тільки влиття в український соціум так званої "живої маси", просте "скупчення" людей чи соціальних утворень, започаткованих прибулими. Це, зрозуміло, й певні соціальні відносини, що між ними складаються. Сучасна соціологічна та філософська наука, вивчаючи, наприклад, міжнародні чи культурні відносини, зовсім забуває їх, коли йдеться про міграційні процеси та явища. Свого часу така ситуація склалася з проблемами соціальних відносин на міжнародній арені. З цього приводу польський соціолог Є. Вятр якось слушно зауважив, що у сучасній соціології існує тенденція до створення нових соціологічних дисциплін, які вивчають окремі сфери дійсності. Розглядаючи цю проблему з такої точки зору, додав він, немає істотних причин заперечувати, "… що міжнародні відносини не можуть бути предметом дослідження у межах спеціальної піддисципліни, названої соціологією міжнародних відносин" [4].

Це зауваження, здається, є цілком слушним і стосовно філософської науки, яка, спираючись на таку піддисципліну, як "філософія міграційних відносин" або "філософія суспільних відносин", що започатковуються і розвиваються між соціальними утвореннями, може і здатна зробити істотний і плідний внесок у цю важливу сферу людських знань.

Соціальна антропологія здатна "одухотворити" демографічну статистику з міграційних проблем, а також, безперечно, привнести у політичну соціологію та соціальне міграцієзнавство чимало світоглядних зрушень, позитивних імпульсів і перспективних напрямків дослідження.

Проте це справа майбутнього. А зараз, щоб наочніше уявити собі можливу чисельність та дійовість соціальних хвороб, завданих українському суспільству та соціальним утворенням, звернемося до статистики, офіційних даних, можливо, що й не досить обсягових і точних, але все ж таки таких, що переконливо відтворюють міграційну динаміку останнього часу.

Події, які відбулися і мають місце на політичній арені в сучасному реальному бутті, призвели суспільне буття до того, що свого часу міграційний обіг між Україною та республіками колишнього СРСР досягав 1,5 мільйона осіб упродовж року, причому в'їзд фактично перевищував виїзд. Українці складали майже близько половини тих, хто виїжджає, і лише третину іммігрантів. У результаті нарощування міграції національний склад населення України поступово видозмінювався на користь "інородців". Так, чисельність росіян з 1959 по 1997 рік зросла на третину, азербайджанців – у 5,5 разів, збільшилася кількість мешканців України вірменської та кримсько-татарської національності (етнокультурний чинник) [5].

На базі згаданої вище статистики можна передбачити що під впливом міграції (світоглядної також), репрезентованої об'єктами та суб'єктами міжнаціональної взаємодії, виробничими, комерційними, культурними, політичними, релігійними процесами та явищами, виникли інноваційні характеристики і нові соціальні зв'язки на соціальному тлі українського суспільства.

Узагальнюючи наведені вище дані, безпосередньо причетні до завдань нашого дослідження, зазначимо, що імміграція здатна утворити такі людські спільноти:

а) етнічну (етноспільноту);

б) етносоціальну;

в) етноматеріальне утворення;

г) національну спільноту;

д) субетнічну спільноту.

Під етноспільнотою розуміють здебільшого етноісторичне утворення, тобто стійке і стале об'єднання осіб, яке склалося впродовж певного історичного періоду як самостійна цілісність, до якої відносять, як правило, народ, націю, державу та суспільство.

Етносоціальна спільнота – це різновид етнокультурного утворення, пов'язаного із соціумом економічними, культурними, релігійними та політичними відносинами, іншими чинниками (до неї зараховують етнос і націю, останню не в громадянському значенні).

До етноматеріальної спільноти відносять такі етноутворення, які можуть стати предметом вивчення інших екосистем, наприклад, метатеоретичних, етнометанових, етноконгломератів.

Національною спільнотою визнається люди, які споріднені історичною територією, мовою, звичками, смаками та традиціями, розвиненими за такою віссю – плем'я, народ, нація.

За субетнічною спільнотою визнається право бути складовою етносу чи його компонентом або структурним елементом, ієрархічно розвиненим утворенням, яке має певні спільності та розбіжності з корінним етносом за деякими таксономічними рівнями.

Загалом ці визначення етноспільнот чи етноутворень, як уже було доведено, свідчать про те, що імміграційні процеси спроможні привносити у зміст та структуру існуючих громадських об'єднань видозміни, пробудження, інновації, конфлікти, протистояння. За своєї масовості та інтенсивності вони здатні спричиняти соціальні коливання, так звані "світоглядні чи економічні флуктуації" або, кажучи простіше, спричиняти певні відхилення від існуючого "нормального ритму", встановленого режиму, усталеного порядку чи загальноприйнятого правила.

Міра і рівень негативного впливу цих світоглядних флуктуацій у великих і малих суспільних утвореннях певною частиною досліджена, але недостатньо проаналізована та узагальнена. Ситуація ускладнюється тим, що на загальнодержавному та громадському рівні увагу до цих процесів епізодично притупляється. Вона загострюється лише тоді, коли згадані вище процеси з'являються раптом "на поверхні" і набувають характеру надзвичайних ситуацій, в які треба негайно втручатися з метою їх локалізації.

Досліджуючи суспільний статус якого-небудь владного утворення, слід виокремлювати його "маятникові коливання", тобто відхилення від норми чи стану еволюційного характеру (закономірні флуктуації) і випадкового спрямування (дискретні флуктуації). Закономірні флуктуації суспільного призначення, виявлені у процесах та явищах соціальних утворень, дають можливість передбачати, що вони є прогресивними феноменами.

Але це, навіть якщо йдеться про регрес якогось соціального утворення, можна визнавати "бідою" чи "досягненням" самої структури, оскільки інколи треба відмовитися від "чогось", щоб досягти іншого, очікувано прогресивнішого. Інша річ, що для громадянського суспільства в Україні та її держави "інволюційні флуктуації" окремих структур можуть бути згубними або шкідливими. Про їх збереження та еволюцію має піклуватися громадянське суспільство, якщо воно, сподіваємося, соціально уважне до тих чи тих світоглядних зрушень, спричинених інноваційними видозмінами та процесами.

На підставі вищезгаданого стає яснішим те, що міграція живить демографічний склад місцевого населення. Вона урізноманітнює етнокультурну мозаїку, яка складається в державі, доповнює соціальні інституції етнічним, культурним, релігійним та іншим колоритом. Міграція, якщо йдеться про приплив іноземної робочої сили, особливо за умов, у межах яких існує брак робочих місць, здійснює чимале навантаження на соціальну та суспільну інфраструктуру. Водночас вона наповнює соціальні інституції інноваційним змістом та сутнісними нововведеннями, перш за все там і тоді, де і коли в Україну вливається творча і продуктивна маса.

Поряд з цим сучасні переміщення населення зумовлюють чималі так звані "іммиграційні втрати", спричинені виїздом видатних науковців та кваліфікованих робітників за кордон, у близьке та далеке зарубіжжя [6].

Існує суттєва різниця між еміграцією, імміграцією та соціальною мобільністю, а також специфікою демографічного обміну між громадянськими суспільствами, який інколи доцільно уподібнити до енергетичної та іншої взаємодії біологічних організмів з навколишнім довкіллям. Соціальна мобільність ідентифікується з різними видами демографічних переміщень усередині громадянських суспільств.

Поняття "соціального організму", до якого ми також звертаємося, дозволяє вивчати та досліджувати державні і суспільні проблеми найоптимальнішим чином. У цьому випадку йдеться про те, що міграція здатна спричиняти масові зовнішні ураження ще слабкого громадянського суспільства в Україні різними соціальними чинниками – світоглядними хворобами.

З цієї причини досліджено проблеми соціальної анізотропії, токсемії та флуктуації, показано їхній багатовекторний вплив на стан і розвиток соціальних утворень, держав та суспільств.

Зазначемо, що станом на 2005 рік громадянське суспільство України перебуває на макро- та мікрорівні у стадії інтенсивної структурогенези.

Доведено, що вітчизняна наукова думка ще не встигла зробити ретельну та комплексну експертизу існуючих процесів, дослідити їхній вплив на демографічну, виробничу, етнокультурну, політичну та релігійну ситуацію.

Із зазначених вище та інших підстав наголошується, що зовнішні форми міграції проявляються на двох соціальних рівнях:

- ✓ шляхом органічного входження іммігрантів до вже існуючих соціальних інституцій;
- ✓ фундацією нових соціальних утворень, якщо існуючі соціальні інституції не відповідають їхнім інтересам та потребам або світоглядним вимогам і смакам.

Звідси можна зауважити що владні, економічні та соціальні реформи в Україні започатковувалися та проводилися без усебічного їх обгрунтування, головне під тиском процесів розпаду колишнього СРСР, а також пропозицій та рекомендацій західних спеціалістів. Це призвело до того, що громадянське суспільство в Україні ще й до сьогодні не знайшло свого справжнього власного шляху.

Висновок

З різних політичних причин та світоглядних уявлень економічний сектор держави, а також українське суспільство зазнали "тотальної" перебудови, причому одночасно на різних стратегічних напрямках. Це призвело до радикальних зламів за короткий проміжок часу. Такий підхід до економічних і світоглядних реформ можна прирівняти до безкровних соціальних революцій, але за своїми кінцевими наслідками рівнозначних згубним розкладам та розрухам. Отже, напрошується висновок, що різноспрямовані та інтенсивні трансформації є шкідливими для суспільства з багатьох точок зору, а тому робиться припущення, що цю проблему слід дослідити всебічніше та прискіпливіше.

Поряд з цим з'ясовано, що завдяки міграції з'явилося чимало раніше маловідомих понять, кожне з яких може дати поштовх розвиткові окремих дослідницьких напрямків. Наприклад, "легальна" чи "нелегальна" міграція, "торгівля людьми", "відплив або втеча мізків за кордон", "човникова торгівля", "маятникова міграція", "сезонна міграція" тощо.

Треба згадати і про інноваційні проблеми, які імміграція привнесла в Україну, зокрема про різні форми привласнення: державне, корпоративне, приватне, громадське. Ця проблеми вимагають окремого наукового пошуку, досліджень методичного спрямування, вивчення наслідків деструкції.

Наступне, що виявлено, так це перебування громадянського суспільства у динамічному стані як на макроскопічному рівні, так і у мікроскопічному вимірі, наслідки якого без усебічного дослідження важко передбачити. Це доведення, очевидно, цінне тим, що на його підставі можна відстежити процес тривалості згаданої вище соціальної динаміки, а також міру суспільно-політичної стабілізації в національному бутті України.

Особливим, на що варто звернути увагу, – це те, що міграція як форма природного і "соціального руху", "соціальної матерії" має свої, притаманні лише їй риси та якості інформаційного призначення. Усвідомлення місця та ролі природної та соціальної інформації в процесах організації державного управління та соціального регулювання може сприяти раціональним владним імперативам, прагматичному забезпеченню соціальних злагоди та суспільної безпеки на загальнонаціональному рівні.

При цьому зауважимо, що не слід розмежовувати інтереси та потреби держави та громадянського суспільства, навпаки, їх доцільно гармонізувати і органічно поєднати, щоб використати можливості соціальної мобільності для забезпечення соціальної злагоди, економічної стабільності та еволюційного поступу.

З цієї точки зору соціальний прагматизм в інтересах та потребах усіх, а не "поодиноких" елітних страт, набуває актуалізованого значення, формалізованого принципу владно-ієрархічного порядку, суспільно корисного розрахунку та національної самоутвердженості.

1. *Налимов В.В., Прогалина Ж.А.* Реальность нереального. Вероятная модель бессознательного. – М., 1995. – 432 с.; 2. Україна: етнонаціональна палітра суспільного розвитку. – К., 1997. – 272 с.; 3. Міграційні процеси в сучасному світі: світовий, регіональний та національний виміри: Енциклопедія / За ред. Ю.Римаренка. – К., 1998. – 911 с.; 4. *Вятр Е.* Социология политических отношений. – М., 1979. – 462 с.; 5. Міграційні процеси в сучасному світі: світовий, регіональний та національний виміри: Енциклопедія/ За ред. Ю. Римаренка. – К., 1998. – 911 с.; 6. *Римаренко Ю.І.* Міграцієзнавство. – К., 2001. – 216 с.

Надійшла до редколегії 21.02.06

Л.М. Шенгерій, канд. філос. наук

ОСНОВНІ ТРАДИЦІЇ МОДЕЛЮВАННЯ РАЦІОНАЛЬНОГО ЗНАННЯ

Аналізується основні традиції розуміння раціональності в сучасних дослідженнях.
We analyze the main contexts of rationality in the modern investigation.

Проблема раціональності є однією з найбільш актуальних та значимих у сучасній філософії науки. На думку А.Воїна, у наш час залишаються відкритими фундаментальні запитання, що прояснюють природу раціонального знання. В якості основних він виділяє такі: "У чому полягає сутність раціоналізму?", "Яку природу має раціоналістична істина?", "Чи може раціоналізм існувати окремо як знання, що є принципово відмінним від ірраціонального?", "Яким чином співвідноситься раціональне знання з нераціональним пізнанням?" [1]. Специфіку сучасної постановки проблеми раціональності аналізують багаточисельні вітчизняні та зарубіжні науковці, зокрема Н.С.Автономова, Г.Х. фон Врігт, П.С.Гуревич, А.Т.Ішмуратов, І.Т.Касавін, А.Є.Конверський, А.Л.Нікіфоров, Н.С.Мудрагей, В.Н.Порус, Б.І.Пружинін, К.В.Рутманіс, З.Д.Сокулер, Л.Б.Султанова, Н.Н.Трубніков, В.С.Швирьов, Я.Хінтікка та ін.

Метою цього дослідження є виявлення особливостей двох традицій інтерпретації раціональності: в широкому та вузькому значеннях. Ми маємо вирішити такі завдання:

- ✓ обґрунтування конструктивного підходу до тлумачення раціональності в сучасних наукових дослідженнях;
- ✓ виявлення структурних компонентів раціонального знання.

При широкому тлумаченні раціональність занурюється у контекст культури і виступає як філософсько-світоглядна проблема. У цьому змісті вона есплікується як комплекс суб'єкт–об'єктних синтезуючих міждисциплінарних наукових критеріїв, що спрямовують активне перетворююче відношення людини до світу (гносеологічний аспект). З такої точки зору раціональність може знайти конструктивне застосування в забезпеченні орієнтації творчої діяльності людини, витоків її ціннісних орієнтирів.

Мова також іде про визначення та експлікацію раціонального начала в житті людей (онтологічний аспект), їхніх взаємовідношень в структурі науково-технічної цивілізації, логіко-методологічного, науково-історичного та інших аспектів раціональності.

Філософський раціоналізм у дослідженнях науковців у широкому значенні завжди поєднується з визнанням вищих духовних цінностей, роль яких, однак, може витлумачуватися по-різному. Згідно одного з підходів, їх витоки та зміст може бути повною мірою осягнутий людським розумом та духом у процесі творчого пошуку. З іншого погляду, раціоналізм вписується у визнану існуючу модель будови світу, є його органічною часткою. Тому актуальним є визначення суттєвих відмінностей між гуманістично орієнтованим раціоналізмом та його абсолютизованим тлумаченням. Гуманістичний підхід передбачає спрямованість раціонального мислення на конкретні позитивні цінності, у загальному випадку – на визначення глибинної сутності людського буття. Деякі вчені вважають, що такий підхід передбачає тільки відносну самодостатність раціонального начала, оскільки воно виступає вторинним нормотворенням по відношенню до цілісної свідомості, що реально вписана у світ. Для традиціоналістичної свідомості межею вказаної активності "раціо" виступає авторитет або догма. Для ортодоксально-релігійного – істина кореспондується вищим началом. У наш час відбувається абсолютизація контексту раціонального, що передбачає вписаність "раціо" в конкретні умови, передбачає визнання можливостей людини в досягненні істини за допомогою власних інтелектуальних зусиль. Тут ми вбачаємо протиріччя у вищеназваних позиціях між наявністю незалежної сили, тобто сили людини, з одного боку; та сили, що надходить ззовні, тобто Космічної або Божественної сили, з іншого. Постає питання про тенденцію розширення, чи, навпаки, обмеження можливостей раціонального начала в людській свідомості та життєдіяльності. Тому погляди науковців на природу раціональності багато в чому визначаються саме тим, як вони розуміють витоки раціонального начала.

Це питання потребує розгляду, принаймні, у двох контекстах. Один із них полягає в аналізі здатності особистості до розумових операцій, до побудови та перетворення понять та висловлювань, до здатності створювати правила та діяти в обраних межах. Ознаки раціональності проявляються в чіткості, послідовності етапів постановки, обмірковування та вирішення наукових проблем. Такий підхід розширює межі концептуальних форм наукового пізнання, розвиває та вдосконалює їх систему. Це положення органічно вписується в сучасну концепцію наукової теорії як базисної одиниці пізнання світу. Тому вважаємо цей підхід найбільш актуальним у плані поглибленого вивчення сучасної парадигми раціональності, оскільки він не передбачає відмови від конструктивних функцій розуму. Ми погоджуємося з думкою В.Гегеля про те, що розумне мислення є відкритою системою, яка діє в заданій системі координат [2]. Така позиція дає підставу розглядати розум як вищу форму раціональності, що відкриває можливості для постійного критичного перегляду вихідних настанов наукових теорій. А це, в свою чергу, зумовлює перехід на нові, раніше не відомі позиції пізнавально-дослідницького відношення до світу. Розширюються можливості застосування більш широких синтетичних підходів у процесах пізнавальної орієнтації та наукового пошуку. Звідси випливає тлумачення поняття "розумної раціональності", яку можна інтерпретувати як відкритість, здатність до розвитку, пошук більш грунтовних позицій. Це нерозривно пов'язано зі здатністю до критичного перегляду акумульованих даних науки, наукової методології тощо.

Повертаючись до аналізу творчої активності науковця як прояву раціональності, зауважимо, що науковий пошук можна здійснювати на основі максимальної мобілізації суб'єкта, його духовних та інтелектуальних можливостей, що спрямовані на практичне опанування сучасними науковими теоріями, їх провадженням у практику наукового дослідження. Наукове функціонування розумної раціональності повинне здійснюватись у неподільній єдності з моральністю, естетичною свідомістю, що націлює науковця на пошук істини.

Наступним поштовхом до подальшого дослідження наукової раціональності стала постановка питання стосовно того, що саме перетворює науку на форму раціонального пізнання, зумовлює інваріантне збереження раціональності, незважаючи на вплив зовнішніх соціокультурних та особистісних детермінацій науковця.

На думку професора В.С.Швирьова, глибинні витоки проблеми раціональності слід шукати у позанауковій

© Л.М. Шенгерій, 2006

сфері, а саме в філософсько-світоглядній галузі пізнання. Він уводить поняття "образу науки" як своєрідної форми культури, в якій повинен отримати своє втілення принцип раціональності в його найбільш чистій формі. Образ науки в площині раціональності слід розглядати в контексті історичного розвитку наукового та філософського знання [3].

Виникає питання про місце і роль образу науки в системі загальнолюдської культури. Сучасні тенденції розвитку науки вказують на існування відриву наукової раціональності від гуманістичних, моральних та естетичних норм. Це створює протистояння і породжує гострі дискусії в наукових та позанаукових колах, адже ряд вчених дотримуються думки про необхідність відмови від принципів чіткої наукової раціональності задля вирішення реальних суспільних, технічних, культурних проблем. Це дає підставу для висновку про неможливість універсального підходу до використання наукової раціональності, що передбачає застосування принципу наукового підходу до аналізу і вирішення проблем, що є невід'ємною часткою сучасної культури, надбанням, здобутим у процесі тривалого історичного розвитку науки і культури суспільства. Тому ми вважаємо легітимною експлікацію раціональності як спектру можливостей.

Окреслимо, насамперед, спектр вживання поняття "раціональність" у сучасних дослідженнях:

- ✓ раціональність як ціль науки, що занурюється в певний культурний контекст. У такому разі має місце функціональна раціональність як відповідність певній соціально-культурній системі;
- ✓ раціональність як понятійно-дискурсивне бачення світу. У такому контексті раціональність виступає як відповідність універсальним розумовим структурам, тобто, певним чином, як структурна раціональність;
- ✓ раціональність як здатність мислити і діяти нормативно, на основі норм та приписів. У такому разі можна говорити про операційну раціональність як відповідність універсальним нормам і методам [4];
- ✓ раціональність по відношенню до системного об'єкта. У такому тлумаченні можна виділити: 1) зовнішню раціональність як погодженість певного об'єкта з іншими об'єктами в рамках цілого; 2) внутрішню раціональність як погодженість елементів між собою в структурі об'єкта. Зовнішня раціональність є багатоплановою, вона актуалізується в зовнішній обгрунтованості існування об'єкта, його раціонального застосування. Внутрішня раціональність досліджує, передусім, розумне мислення, яке має виключати системи суперечливих висловлювань як такі, що є неприпустимими, тобто ірраціональними. Ознакою раціональності системи висловлювань є не лише внутрішня узгодженість, а й логічна обгрунтованість всієї системи висловлювань;
- ✓ наукова раціональність може виступати як система управління діяльністю шляхом її включення в діяльність в якості ідеального плану. На нашу думку, саме наукова раціональність забезпечує поєднання науки з практикою пізнання. В основі наукової раціональності знаходяться принципи об'єктивізації пізнання предмету, принципу встановлення двосторонніх зв'язків, що обумовлює готовність дослідника до свідомого, критичного контролю відправних основ цієї діяльності.

Важливо розрізняти поняття "раціональне знання" та "істинне знання". Під науковою раціональністю не слід однозначно вбачати істину. "Відношення між раціональною достатністю та істиною – це відношення між двома різними поняттями. Твердження може бути раціонально достатнім у деякий момент часу, але не істинним" [5].

Продемонструємо обмежений характер розуміння раціональності у вузькому значенні, спираючись на міркування А.Воїна. Науковець стверджує, що у царині природничих наук періодично відбувається зміна уявлень про навколишній світ. Тому дослідники, що працюють згідно традиції раціоналізму, мають обрати один із двох альтернативних, несумісних шляхів досліджень. Перший шлях полягає в експлікації пояснення, якого роду істину ми отримуємо в дослідженнях раціоналістів. Адже, на його думку, у фундаментальних дослідженнях істина має абсолютний характер і не повинна змінюватись. Згідно другого шляху, потрібно використовувати такі методи наукових досліджень, згідно яких у майбутньому висновки та уявлення не будуть змінюватись [6].

Розглянемо особливості концепцій раціонального знання, згідно яких термін "раціональність" вживається у широкому значенні.

У концепції Л.Дротянко тип раціональності в науці визначається декількома чинниками: 1) власне пізнавальними цілями; 2) запитами соціальної практики та рівнем її розвитку; 3) існуючими засобами і методами когнітивної діяльності [7]. Вона проводить аналіз методології некласичного знання, і досліджує два типи наукових методів – як раціональні, так і нераціональні. У XX столітті, коли динамічно відбуваються послідовні переходи від класичної моделі наукового знання до некласичної та постнекласичної, змінюється також тип раціональності. Це відбувається тому, що наукова думка розвивається під впливом багаточисельних чинників, зокрема фундаментальних принципів, що зафіксовані в системах аксіом [8].

У концепції Н.С.Мудрагей раціональне розглядається в онтологічній та гносеологічній площинах. Згідно гносеології, раціональне – "це логічно обґрунтоване, теоретично усвідомлене, систематизоване знання предмета" [9]. В онтологічному перерізі – це "предмет, явище, дія, в основі буття якої знаходиться закон, правило, порядок, доцільність. Раціональне явище є прозорим, а тому його можна описати раціональними засобами, тобто понятійно, вербально, воно носить комунікаційний характер, має здатність бути переданим іншому, бути сприйнятим всіма суб'єктами" [10].

Ірраціональне знання може мати різну природу. По-перше, це те знання, яке в певний час є невідомим, непізнаним, але в подальшому може бути раціоналізованим. Н.М.Мудрагей називає його нераціональним, або, більш вдало, "ще–не–раціональним".

Французький філософ А.Любак класифікує таке знання як інфраціональне, недораціональне. У процесі пізнання відбувається трансформації такого знання у пізнане, ще–не–раціональне перетворюється на раціональне, тобто абстрактне, виражене в поняттях засобами логіки.

Проблематику співвідношення раціонального та ірраціонального аналізують багаточисельні вітчизняні та зарубіжні науковці. Їх доробки можна поділити на дві групи. До першої слід віднести тих, хто різко протиставляє раціональне та ірраціональне у пізнанні. До другої входять дослідники, які вважають за доцільне узгоджувати в гносеологічних процесах раціональну та ірраціональну компоненти. Прихильником такої точки зору є Н.С.Мудрагей. Він стверджує, що "розведення раціонального та ірраціонального по різним кутам є вкрай не філософічним. Як не існує єдиного без множинного, буття без небуття, лівого без правого, дня без ночі, чоловічого без жіночого, так не може бути в філософії раціонального без ірраціонального. Неувага чи свідоме ігнорування раціонального або ірраціонального прошарків буття призводить до трагічних наслідків – виникає не просто невірна теоретична схема, що зводить дійсність до тривіальної, але формується апріорі хибне уявлення про універсум та стан людини у ньому" [11].

Автор обстоює точку зору, що істинне філософське розуміння дійсності не можливе без аналізу як раціонального, так і ірраціонального.

У концепції С.Д.Цаліна раціональність аналізується у двох контекстах: 1) як характеристика пізнання; 2) як характеристика дії. У першому смислі раціональність ототожнюється з логічністю і слугує інструментом аналізу міркувань. "Сама логіка є теорією раціональності, оскільки в ній розробляються стандарти раціональності" [12]. Будь-якій сфері людської діяльності, зокрема науці, відповідає свій тип раціональності (ми називаємо її прикладною раціональністю – Л.Ш.). Інший смисл раціональності у наш час – це доцільність, тобто те, що може сприяти досягненню мети.

Разом із раціональною сферою науковець аналізує нераціональне та ірраціональне. Перша область протиставляються двом іншим. Нераціональним він вважає ті області знання, де порушуються закони логіки або доцільність поведінки людей. Ірраціональне експлікується як "нерозумне, недопустимее розумному осягненню, необгрунтоване розумом" [13].

Конструктивним видається підхід до аналізу сфери раціонального Я.Шрамка. Він виокремлює суттєві критеріїї, системі яких повинно задовольняти раціональне наукове знання. "Під раціоналізмом я розумію відповідність загальнонауковим стандартам раціональності (можливість перевірки, доведення, термінологічна ясність, інтерсуб'єктивна обов'язковість), а під ірраціоналізмом – свідому відмову від цих стандартів" [14].

Наш час науково-технічної цивілізації, що характеризується надзвичайно динамічними інформаційними процесами, скороченням тривалості технологічних циклів як у матеріальному, так і духовному виробництві, часто детермінують універсальним символом, яким виступає раціональність. Науковці приходять до висновку, що саме завдяки науці наша цивілізація набула надзвичайної динамічності [15]. Виявлення особливостей сучасної раціональності та її структури, проведення порівняльного аналізу сучасного стану справ у цій області з класичним раціоналізмом і є основними завданнями, що будуть вирішені пізніше у цьому дослідженні.

Сучасні дослідники погоджується, що постнекласична наука – це відкрита, складна, нелінійна система знань [16]. Відомий російський філософ Б.Г.Кузнєцов вибудовує аналогію тенденцій розвитку сучасної науки з розвитком та рухом фізичної системи, яка має визначені швидкість, прискорення, напрямок. Ці параметри є визначальними для детермінації траєкторії руху системи як у минулому та сучасності, так і в майбутньому. Тому для дослідження питання про стан та роль раціональності у сучасній некласичній науці потрібно, насамперед, з'ясувати вектори самої науки сьогодення. Разом з тим ми будемо враховувати результати аналізу класичного раціоналізму у сучасній системі відліку координат. Зазначимо, що виявлення сутнісної картини раціональності у некласичній науці не може претендувати на істину в останній інстанції, а є тільки спробою оцінки сучасного стану справ та тенденцій некласичної науки. Зазначимо, що сучасний та майбутній стани справ наукової раціональності є функціями, аргументами яких є попередні стани справ.

У сучасній науці будь-яке наукове відкриття завжди має порівнюватися з попереднім знанням у певній області. Причому нові уявлення є мірилом для старих, та навпаки, деякі фундаментальні старі принципи виступають як масштаб для нових [17]. Якщо в певний час наукова концепція уявляється парадоксальною, такою, що не допускає її включення до сфери раціонального, то з часом вона може бути виведена логічним шляхом із нових, більш загальних припущень (наприклад, системи аксіом). Поняття "більш загальне припущення" потребує уточнення. Воно визначає наукові основи, які фундаментально змінюють традиційні установки, погляди, ідеї тощо.

У некласичній науці відбувається процес майже неперервної переоцінки не тільки нових результатів, але й вихідних положень. Процес зміни вихідних положень науки, її фундаментальних принципів та ідеалів відбувається в наш час надзвичайно швидко – майже на наших очах. У кожній точці просторово-часового континуума ми маємо ймовірність реалізації цілого спектру можливостей. Сучасна наука є більш динамічною за класичну принаймні на порядок, а швидше за все, на декілька порядків. Сучасній науці притаманні властивості тензорів, що змінюють свої значення та напрямок у кожній точці довільного простору.

Серед суттєвих рис сучасної некласичної науки слід вказати на чинники, що визначають її швидкість та прискорення, тобто систему нових методів дослідження, новими ключовими питаннями та формулюванням проблем, новими гіпотезами, що визначають область наукового прогнозування загалом.

Важливим є виділення такої суттєвої риси будь-якої системи раціонального знання як латентне чи явне визнання власного проміжного, середнього положення між науковими концепціями минулого та майбутнього. Це дозволяє оцінювати певну наукову теорію не як догму, беззаперечну істину в останній інстанції, а як систему знань, що обумовлена принаймні трьома групами чинників: ступенем розвитку культури, науки та експерименту, є відповідним ступенем узагальнення на шляху до гносеологічного виокремлення гранично істинного знання, містить окрім явної поверхневої ще достатню кількість глибинних шарів інформації.

Проінтерпретуємо цей процес на прикладі раціоналістичної трансформації уявлень про будову фізичного світу від поглядів засновника класичного раціоналізму Р.Декарта до нашого часу.

Однією з фундаментальних складових раціоналістичної концепції Р.Декарта є його картина фізичного світу. Науковець ототожнює простір та матерію. При цьому, на його думку, тілам притаманні виключно геометричні властивості, завдяки яким простору можуть приписуватися властивості бути матеріальними тілами, поділеним на частини, які є непроникними і можуть рухатися відносно інших частин. Світові лінії у такій концепції ототожнюються з геометричними прямими, яким може приписуватися певне часово-просторове положення. При цьому, оскільки природа простору та матерії, тіл та їх частин є однією й тією ж самою, то окремо взяте тіло не може бути виділеним із оточуючого середовища. Тому поставлена проблема може актуалізуватися як латентна невирішена, спрямована у майбутнє тенденція класичного раціоналізму Р.Декарта [18].

У науці ХХ століття класичні уявлення про матерію, рух та простір знаходять свою переоцінку в контексті спеціальної теорії відносності А.Ейнштейна. У квантовій механіці частинки не мають певних матеріальних ліній, тобто їм не ставиться у відповідність однозначна просторово-часова локалізація. Яким чином слід раціоналізувати закони поведінки частинок? З цією метою вводять до моделі поняття макроскопічного тіла взаємодії. При цьому без такого макроскопічного тіла частинки не мають ні визначених просторово-часових координат, ні певних імпульсу та енергії. Їм приписуються певні ймовірності набуття тих чи інших значень вищезазначених характеристик [19].

У квантовій фізиці будь-яка частинка має, по-перше, корпускулярні властивості, як–то просторове положення,

імпульс, енергія тощо, а, по-друге, хвильові властивості, наприклад, амплітуду та частоту коливань. Кожний тип властивостей знаходиться у відношенні доповняльності до іншого, не може існувати та проявлятися автономно, є безглуздим "без доповняльного полюсу" [20].

У світі елементарних частинок, що є об'єктами сучасних досліджень, світові лінії частинок втрачають це одну властивість – бути неперервними. Елементарні частинки вже не є тотожними самі собі: вони можуть перетворюватися на частинки іншого типу, які, в свою чергу, перетворюються на частинки вихідного типу. Ці процедури називають елементарними здвигами. Тоді поняття маси переходить на інший якісний рівень і есплікується як "інтенсивність симетрії простору, симетрії ймовірностей елементарних здвигів. Її можна пояснити впливом на частинки однорідної Метагалактики" [21].

Тобто, у результаті раціоналістичної трансформації уявлень про фізичний світ можна виділити, принаймні, дві тенденції. Згідно першої, філософські категорії, зокрема "простір", "матерія", "тіло" набувають нових, уточнених властивостей. Від виключно геометричних у концепції Р.Декарта, геометрико-хвильових у теорії відносності А.Ейнштейна, до доповняльно-хвильових у теорії елементарних частинок. Згідно другої – поняття світової лінії набуває більш загального значення, при цьому відповідно до логічного алгоритму узагальнення понять на кожному наступному етапі раціоналізації втрачає певні властивості. У Р.Декарта – це геометричні неперервні прямі лінії, що мають стале положення у просторі. У концепції А.Ейнштейна вони не мають сталого просторового положення. Для елементарних частинок світові лінії не є неперервними – вони розривні та експлікують абсолютну мінливість елементів буття.

Таким чином, конструктивним вважаємо підхід до наукових досліджень, згідно якого: 1) раціональність має гуманістичне спрямування; 2) раціональність розуміємо в широкому значенні. У структурі раціонального знання виділяють дві основні компоненти: інваріантну та змінну складові. Раціональне знання не є незмінним детермінованим абсолютом. Йому притаманні риси динамічної системи, що змінює свої стани у певні часові проміжки. Характеристики будь-якої системи раціонального знання корелюють з історичною ретроспективою певної проблеми та рівнем розвитку науки зокрема, цивілізації й культури загалом у певний момент часу.

1. *Воин А.* Рационализм: от Декарта до наших дней // Sentetiae. – №2. – 2000. – С.204–210; 2. *Гегель В.* Энциклопедия философских наук. – М., 1971. – Т.1. – С.132; 3. *Швырев В.С.* Рациональность как философская проблема // Рациональность как предмет философского исследования. – М., 1995. – С.3; 4. *Липский Б.И.* Идея научной рациональности и философия в XX веке // Вече. – 1997. – №4. – С.125; 5. *Патнэм Х.* Разум, истина и история. – М., 2002. – С.10–11; 6. *Воин А.* Рационализм: от Декарта до наших дней // Sentetiae. – №2. – 2000. – С.204–210; 7. *Дротянко Л.Г.* Методологія пізнання і тип наукової раціональності в постнекласичних дослідженнях // Мультиверсум. Філософський альманах: Зб. наук. праць / Гол. ред. В.В.Лях. – Вип.17. – К., 2000. – С. 3; 8. *Койре А.* Очерки истории философской мысли. – М., 1983. – С.14–15; 9. *Мудрагей Н.С.* Рациональное и иррациональное – философская проблема (читая А.Шопенгауэра) // Вопросы философии. – 1994. – №9. – С.15; 10. Там само; 11. Там само. – С.17; 12. *Цалін С.Д.* Словник термінів з логіки. 3–е вид., випр. і доп. – Х., 2004. – С.236; 13. Там само; 14. О философии континентальной и аналитической и об интеллектуальной многоукладности // Вопросы философии. – №11. – 2002. – С.114; 15. *Кузнецов Б.Г.* Разум и бытие: Этюды о классическом рационализме и неклассической науке. – М., 1972. – С.3; 16. *Дротянко Л.Г.* Методологія пізнання і тип наукової раціональності в постнекласичних дослідженнях // Мультиверсум. Філософський альманах. – Вип.17. – К., 2000. – С.11; 17. *Кузнєцов Б.Г.* Разум и бытие: Этюды о классическом рационализме и неклассической науке. – М., 1972. – С.4; 18. Там само. – С.13–14; 19. Там само. – С.14; 20. Там само. – С.15; 21. *Кузнецов Б.Г.* Этюды об Эйнштейне. – М., 1970. – С.489-495.

Надійшла до редколегії 13.06.06

ПОЛІТОЛОГІЯ

А.В. Кам'янська, асп.

УКРАЇНСЬКИЙ НАЦІОНАЛ-КОМУНІЗМ: ЗМІСТ ТА ОСОБЛИВОСТІ

Стаття присвячена актуальній проблемі визначення змісту та основних ознак українського націонал-комунізму як світоглядного явища та самостійної політичної течії.

The article is devoted to the actual problem of definition of content and basic characteristics of Ukrainian national–communism as the worldview and particular political trend.

В українській політичній думці пошук ідеального ладу, максимально справедливого устрою, котрий забезпечив би оптимальний розвиток як всього суспільства, так і окремої особистості, знаходив вираз у двох основних напрямах: соціальної справедливості та національної рівноправності. У цьому аспекті цікавим феноменом постає український націонал-комунізм як явище, що синтезувало в собі ідеї соціальної та національної справедливості.

У сучасній науковій літературі питання становлення, сутності та розвитку ідеї націонал-комунізму досліджене недостатньо. Крім того, велика кількість робіт взагалі не увійшла до наукового обігу. Теоретичні праці та публіцистичні статті провідників українського націонал-комунізму вилучалися і знищувалися. Обговорення проблеми націонал-комунізму в Україні суворо заборонялось протягом довгого часу. Достатньо нагадати хоча б доповідну записку секретаря ЦК КПУ В. Маланчука, в якій він вимагає посилення боротьби з націонал-комунізмом. За його ініціативою, це питання стало предметом обговорення на засіданні Секретаріату ЦК від 13.04.1973 р. "За останні роки, – зазначається в прийнятій з цього приводу резолюції, – … все більшого значення надається так званому націонал-комунізму, спрямованому проти ідеології марксизму–ленінізму. Це зумовлено тією обставиною, що саме націоналізм став сьогодні спільним знаменником всіх різновидів "лівого" і "правого" опортунізму та різних модифікацій антикомунізму, помітне місце серед яких якраз і займає націонал-комунізм" [1].

Одними з перших до проблематики націонал-комунізму звернулись біографи. Але ці праці нерідко зводилися до спроб на прикладі українських націонал-комуністів або ж виправдати самостійницькі орієнтації як споконвічно притаманні українському народу, або ж довести неможливість органічного узгодження марксистсько-ленінської ідеології та національних прагнень. Найбільш повно проблема українського націонал-комунізму простежується у наукових працях А. Адамса, Дж. Армстронга, Дж.Мейса, Дж.–П.Хімки, Ю.Бориса, Б.Дмитришина, Ю.Лавріненка, І.Майстренка, Я.Радзейовського, В.Наддніпрянця.

При вивченні цих робіт, слід враховувати, що більшість з них було написано в умовах ідейного радянського і західного протистояння, що не могло не накласти негативного відбитку на дослідження істориків обох

© А.В. Кам'янська, 2006

сторін. Цим можна пояснити і повторення напрацьованих стереотипів у наступних працях зазначених авторів.

На рубежі 90–х рр. з'явились публікації С. Кульчицького, Ю. Шаповала, С.Мельгунова, Г. Дичковської та ін. Важливими для розуміння явища націонал-комунізму є роботи В. Борисенка, М. Козицького, В. Кафарського, В.Нагорного, Т. Гунчака, присвячені дослідженням національно-визвольного українського руху, історії українських партій та організацій.

Поряд з труднощами, пов'язаними з тенденційністю оцінки явища українського націонал-комунізму як радянською, так і зарубіжною історіографією, однією з головних проблем дослідження даного питання (в історії, політичній науці, філософії) залишається невизначеність самого поняття "націонал-комунізм", яке можна було б використати як вихідне у конкретних дослідженнях. За цієї ситуації дослідники або ж взагалі не дають визначення , покладаючись на те, що з їхньої системи аргументів аудиторія сама зрозуміє , про що саме йдеться, або формулюють "робоче визначення", пристосоване до конкретних аналітичних завдань, або ж запозичують чиєсь визначення.

Визначення змісту поняття "націонал-комунізму", на перший погляд, не складає серйозної проблеми, оскільки вже навіть особливість творення слова (а саме конструювання шляхом лексикалізації словосполучення) вказує на його значення. Таким чином, загальний зміст націонал-комунізму, зокрема у світоглядному контексті, передбачає поєднання ідей націоналізму та комунізму. Але чи досить обґрунтованим є, наприклад, визначення Джоном Мейсом національного комунізму як *універсального феномену міжнародного комуністичного руху*, а також як "шлюбу *ленінізму* та національних побажань у встановленні цінності нації побіч інших пріоритетів "соціалістичного будівництва" [2]?

Традиційно комунізм та соціалізм відносять до ідеологій, що мають своє коріння поза національним ґрунтом. У XX столітті націоналізм неодноразово успішно доводив свої можливості у змаганні з марксизмом і комунізмом. Але яким чином пояснити ті випадки, коли комунізм ставав національним, по суті націоналістичним?

Відповідь на це питання намагався знайти Роман Шпорлюк у праці "Комунізм і націоналізм". На його думку, "націоналізм не був породженням промислової революції, що кардинально вплинула на економічне, соціальне, політичне й релігійне життя, спричинила появу цілої хвилі нових теорій, поглядів і рухів. Він з'явився раніше, отже конкретно націоналістична реакція на революцію не може бути зведена до ліберальних, консервативних чи соціалістичних позицій". Таким чином, не можна розглядати "лібералізм", "консерватизм", "соціалізм" як самодостатні поняття, ці визначення мають на увазі як зрозумілий факт наявність усталеної соціально-політичної спільноти" [3].

Р.Шпорлюк стверджує, що після 1917 року доктрини і націоналізму, марксизму втратили свою початкову інтелектуальну і політичну монолітність. "Марксизм, а точніше марксизм–ленінізм перетворився на різновид націоналізму" [4].

Український дослідник В.Кафарський комуністичні політико-філософські концепції стосовно національного поділяє на чотири основні течії:

1) "націоналістичний комунізм", де ідея нації як основного виміру політичного життя поєднується з комуністичним (колективістським) баченням соціально-економічного устрою суспільства;

2) "націонал-більшовизм", або більшовицький націоналізм, в основу якого закладений російський шовінізм;

3) "національний комунізм", що виступає з позицій поєднання національних і загальнолюдських цінностей та колективістських форм власності;

4) "інтернаціональний (космополітичний) комунізм", який, проповідуючи інтернаціоналізм, відкидає етнополітичну культуру і вибудовує теорію єдиної історичної спільності людей на зразок "радянський народ" [5].

З таким розподілом можна не погодитись.

По-перше, автор не дає обґрунтованого визначення відмінності національного та націоналістичного комунізму. Проблема в даному випадку полягає не тільки у змінному змісті понять "національний" і "націоналістичний", розмежування яких залежить від критеріїв, оцінки, взятої за вихідну тим чи іншим автором. Наприклад, якщо взяти за вихідне визначення "націоналістичного" Ернеста Гелнера, одного з найбільш відомих вчених у західній політичній та соціальній антропології та соціології міжетнічних відносин, то напрям, що виступає з позицій поєднання національних і загальнолюдських цінностей та колективістських форм власності, можна визначити і як "національний", і як "націоналістичний комунізм" [6]. Інший дослідник, Ерік Гобсбаум, аналізуючи феномен націоналізації марксизму, відзначає, що усі марксистські рухи й держави стали "національними не тільки за формою, але й за змістом, тобто націоналістичними" [7].

По-друге, з огляду на визначення Кафарського, націонал-більшовизм можна вважати не окремим напрямом, а різновидом "націоналістичного комунізму". Також слід уточнити, що в даному випадку йдеться про з'ясування змісту саме *російського*, а не, зокрема, українського націонал-більшовизму.

Практичне втілення Леніним "великодержавного" визначення Росії перетворило багатьох *російських* опонентів Леніна на прихильників Радянської держави як національної сили. Російський націонал-комунізм став компромісом російських націоналістів з більшовицьким режимом, який "спрямовувався проти "націоналів окраїн" Росії (у тому числі "націоналів" соціалістичної й комуністичної орієнтації) в ім'я вищої мети – збереження територіальної єдності старої Росії. Фактично явище російського націонал-комунізму з'явилося тоді, коли російські комуністи почали ототожнювати свої політичні інтереси з інтересами Росії . Разом з тим, у СРСР не існувало ні "чистого" марксизму, ні "чистої" російської ідеї. Існував гібрид обох явищ, сполучення їх месіанських елементів [8].

По-третє, "інтернаціональний (космополітичний) комунізм", який характеризується автором як такий, що відкидає етнополітичну культуру і вибудовує теорію єдиної історичної спільності людей на зразок "радянський народ", в такому разі є скоріше не окремою політико-філософською концепцією стосовно національного, а складовою частиною однієї з перерахованих.

Маркс і Енгельс не створили жодної систематизованої теорії націоналізму, як і не сформулювали чітких настанов щодо того, яким чином це питання слід вирішувати. Їхніми послідовниками було зроблено три особливо визначні спроби вирішити національне питання. Одна спроба – австрійськими марксистами Отто Бауером і Карлом Реннером. Інша, можливо ближча за духом до вихідної доктрини, належала Розі Люксембург. Третю спробу зробив Ленін.

В.І. Ленін і його прихильники, були впевнені, що зникнення капіталізму призведе до перемоги інтернаціоналізму над національним началом. Формально визнаючи право націй на самовизначення, Ленін, по-перше, наполягав, що інтернаціональні інтереси пролетаріату важливіші за національні права, а, по-друге, відмовляв неросійським народам у праві створювати власні соціалістич-

ні партії, які б могли реалізувати це право на практиці. Таким чином, програма національної політики Радянського Союзу мала за мету свідому, примусову зміну самої природи етносу, етнонаціонального. Парадоксальним було те, що ідеологія інтернаціоналізму набула вже у своїй особливій формі функцій ідеології націоналізму. Як писав український вчений та політичний діяч М. Шаповал: "Росія для свого панування експлуатує ідеологію інтернаціоналізму, ведучи грубо шовіністичну політику" [9].

З цієї позиції Р. Шпорлюк розцінює конфлікт у 1948 р. між Москвою і Югославією не як зіткнення інтернаціонального марксизму з націоналізмом, а як конфлікт двох державних комуністичних націоналізмів.

Отже, перераховані В. Кафарським напрями можна вважати окремими виявами одного більш загального явища – націонал-комунізму. Наведений розподіл ще раз доводить неоднорідність цього явища і вказує на певні етапи у його розвитку.

Український націонал-комунізм, як правило, розглядається як явище, що сформувалося після 1917 р. в умовах радянсько-більшовицької дійсності. Під націонал-комуністами найчастіше розуміють не просто українських комуністів, а українських більшовиків, котрі виступали проти національного гніту. Але якщо розглядати націонал-комунізм як світоглядне явище, в якому проходив процес синтезу ідей національної та соціальної справедливості, то воно значно ширше вузьких рамок українського більшовизму.

Український комуністичний рух слід розглядати як такий, що складається з двох частин – соціалістичної та комуністичної. Це пов'язано з тим, що за стійкою традицією назву "комуністи" використовують лише стосовно українських більшовиків, членів Української Комуністичної партії та Комуністичної Партії Західної України. Проаналізувавши програмні документи, можна зробити висновок, що національно свідомими лівими і "боротьбисти", які організаційно оформились як партія після розгрому УПСР й об'єднання з групою лівих соціал–демократів ("незалежників") у серпні 1919 р., і члени УКП були ще до об'єднання з більшовиками. Обидві політичні партії називали себе українськими комуністами, не ідентифікуючи себе з більшовиками, яких гостро критикували.

Важливого значення має також запобігання змішуванню в даному контексті понять "соціалізм" та "комунізм", відповідно "націонал-соціалізм" і "націонал-комунізм".

Український соціалістичний рух формувався у 1980–1905 роках. Активна діяльність українських соціалістів, політичним ідеалом яких було безкласове суспільство соціальної справедливості, припадає на період 1905 – 1920 рр. Ідеї федералізму дозволили українському соціалізмові мати своє національне забарвлення, яке репрезентувалося у формуванні діячами українських політичних партій цілої низки автономістичних концепцій, починаючи від культурної автономії у складі єдиної федерації і закінчуючи територіальною автономією та самоврядними громадами. Саме в цьому середовищі формується український націонал-соціалізм. Найбільш впливовими на той час були: Українська Соціал–демократична партія та Українська Партія соціалістів–революціонерів.

Щодо націонал-соціалізму, то, наприклад, Г. О. Дичковська визначає його як "соціалістичну течію, яка головним своїм завданням вважає захист як соціальних, так і національних прав українського робітника" [10].

В такому випадку слід розмежовувати український націонал-соціалізм і націонал-соціалізму у його німецькому варіанті. До 1917 року жодна партія України не називала себе комуністичною. Уже після 1917 року формується націонал-комуністична течія. Розрізняючи саме українських соціалістів та комуністів за партійною приналежністю, слід зазначити, що вони мали спільні ціннісні орієнтації.

І "соціалізм", і "комунізм" в даному випадку – це дві назви ідеального суспільного устрою, в якому досягнуто повної соціальної рівності та добробуту, справедливого розподілу матеріальних благ і духовних цінностей, ліквідовано приватну власність, відсутня експлуатація і т.д.

Соціалістичні ідеї в Україну проникали різними шляхами: як теоретичне осмислення західноєвропейських соціалістичних ідей, як спроба втілити ці ідеї на українському ґрунті і як форма політичної боротьби між різними політичними течіями. Для українського соціалізму на початку ХХ ст. були визначальними такі уявлення: суспільство поділене на експлуататорів та експлуатованих, між якими точиться класова боротьба; експлуататори здійснюють соціальний і національний гніт, причому національний гніт є наслідком соціальної експлуатації, адже підґрунтям національного гніту є економічний інтерес; усунення соціального гніту автоматично ліквідовує національний. Національний гніт є лише складовою частиною соціального; експлуатовані мають національні інтереси, які будуть задоволені з приходом соціалізму; міжнаціональна боротьба затемнює класову, вигідна буржуазії і руйнує єдність пролетаріату. Між пролетарями різних націй жодного антагонізму не існує.

Характеризуючи початковий період розвитку українського соціалізму, Г. О. Дичковська зробила висновок, що "в ім'я перемоги ідеальної соціальної справедливості український соціалізм жертвує національним солідаризмом, але продовжує вважати національні інтереси суттєвими, такими, що вимагають справедливого вирішення і ліквідації національного гніту" [11].

Українські соціалісти, що ототожнювали ідею соціалізму з радянською владою, стали комуністами, більшовиками. Ті з них, для кого національне не стало без вартісним, хоча і не мало первинного значення, усвідомивши ліквідаторську сутність політики Росії, все частіше поверталися до ідеї нації. Цей процес відбувався в кількох напрямах: дехто з українських націонал-комуністів лише визнавав за національним якийсь окремий статус (М. Скрипник), дехто вважав, що інтернаціональний рух пролетаріату можливий лише між самостійними націями(С. Літній), а дехто прийшов до твердження про "націю–організм" (В. Шахрай, С. Мазлах, М. Хвильовий).

Руйнування ідеалу реальною практикою радянської влади призвело до переосмислення українськими комуністами ідеї соціалізму. Посилюється теза про те, що експлуатовані мають національні інтереси, визнається факт не лише класової, але й міжнаціональної боротьби, національний гніт розглядається вже не як наслідок соціального, а як окремий, самостійний суспільний феномен. Неприйняття більшовизму як засобу реалізації ідеї соціалізму та розуміння факту міжнаціональної боротьби призвело до формування націонал-комунізмом якісно відмінного соціального ідеалу. Цим ідеалом як сукупністю найбільш істотних ознак майбутнього соціуму стає ідея національного соціуму, внутрішньо організованого за законами соціальної справедливості.

Отже, відбулася переорієнтація українських комуністів з абстрактного соціалізму на "соціалістичну Україну". Це означало не просто посилення національних інтересів, а визнання нації органічною неподільною структурою, що уможливлювало формування державницької позиції.

Основні тенденції українського націонал-комунізму неможливо пояснити без звернення до історії розвитку українських партій, їх взаємодії з російськими політичними організаціями, українського націонал-визвольного руху і т.д. Тому доцільно коротко окреслити основні прояви цього складного і суперечливого явища.

Українські комуністи, які вважали, що кожний народ може йти до комунізму власним шляхом, допомагали встановленню радянської влади у 1917–1920 рр. Прибічники цього напряму були відданими комуністами, які щиро вірили в те, що марксизм пропонує найправильніший шлях порятунку для людства. Разом із тим вони вважали, що для досягнення оптимальних результатів комунізм має присуватися до специфічних національних умов.

Хоч як повільно йшли Ленін та російські більшовики до визнання значення націоналізму, захопивши владу, вони поставилися до національного питання з обережністю. З одного боку, під час громадянської війни більшовики виступали за самовизначення націй "аж до виокремлення та утворення самостійних держав". З іншого боку, вони намагалися придушити національні рухи під приводом того, що їх очолюють "буржуазні елементи", які начебто не можуть і не будуть діяти в інтересах робітничого класу.

Ще у 1918 р. два комуністи – Василь Шахрай та Сергій Мазлах піддали партію нещадній критиці за лицемірну політику в національному питанні й зокрема стосовно українців. Явно натякаючи на російський націоналізм, що пройняв усю партію, у своїх памфлетах "Революція на Україні" та "Про теперішнє становище на Україні" вони підкреслювали, що "доки лишатиметься нерозв'язаним національне питання, доки один народ правитиме, змушуючи інших коритися, ми не матимемо соціалізму".

Але після поразки "буржуазних націоналістів" більшовики (влада яких над населенням ще достатньо не зміцніла) мусили знаходити спільну мову з радянськими урядами неросійських народів, що вони їх поставили. Підпорядкована Москві комуністична партія цілком контролювала український радянський уряд, однак вона не могла розпустити чи поглинути його. Серед українських більшовиків також існували впливові угруповання, що виступали за українську державність. Але було ще декілька членів партії, які щиро прагнули перемоги комунізму в Україні. Вони гадали, що найкращим способом досягнення цієї мети була б "українізація" більшовизму, аби зробити його привабливішим для українців. Нарешті, у збереженні самоврядування України був глибоко зацікавлений ряд більшовиків–неукраїнців, таких наприклад, як Християн Раковський – голова українського уряду, який дійшов висновку, що чим більший авторитет матиме український радянський уряд, тим більше влади охопить він особисто. Тому Християн Раковський теж став оборонцем української автономії.

Яскравого прояву націонал-комунізм набув у КП(б)У у формі так званої федералістської опозиції на чолі з Юрієм Лапчинським. Це угруповання закликало до повної незалежності української радянської держави, яка б мала повну владу, включаючи військову й господарську, а також незалежний центр партії, ніяк не підлеглий Російській Комуністичній партії. Коли Москва відмовилася розглядати ці вимоги, Лапчинський з товаришами вийшли з партії, що викликало гучний скандал.

З набиранням обертів політики українізації на перший план в Україні знову вийшли основні тенденції національного комунізму – "хвильовим", "шумськізм", "волобуєвщина", що пов'язувалися з іменами його основних ідеологів.

Таким чином, український націонал-комунізм – наслідок тривалого коливання інтелігенції між комуністичними і націоналістичними ідеалами, прагнення узгодити їх, поєднати в одне ціле.

У складних історичних процесах даного періоду відіграло свою роль як національне, так і соціальне. "Іноді вони як дві рівнодіючі диференціювалися, але згодом відбувалося їх об'єднання в реальну політичну силу з єдиною метою та ідеєю. В таких випадках здійснювався якісний стрибок політичної свідомості і політичної дії суспільства" [12].

Слід зауважити, що завдяки політичній, організаційній та культурно-освітній роботі націонал-комуністів український націонал-комунізм утвердився як самостійна політична течія з власною ідеологією і політичними цілями.

Завершуючи цей огляд, варто наголосити на тому, що "український націонал-комунізм", так само як і "націонал-комунізм" узагалі – це передусім поняття, категорія, за допомогою якої визначається явище чи сукупність явищ, що мають спільні характерні ознаки.

Говорячи про український націонал-комунізм як про явище, його можна визначити передусім як форму колективної свідомості, політичну ідеологію і, зрештою – як політичний рух. У загальному плані український націонал-комунізм – це світогляд, центральним елементом якого є визнання можливості та доцільності поєднання ідей національного соціуму та соціальної справедливості.

1. Національні відносини в Україні. Збірник документів і матеріалів. – К., 1994. – С.407; 2. *Мейс Дж., Панчук М.* Український національний комунізм. Трагічні ілюзії: Монографія. – К., 1997. – С.3; 3. *Шпорлюк Р.* Комунізм і націоналізм. Карл Маркс проти Фрідріха Ліста. – К., 1998. – С.35; 4. Там само. – С.419; 5. *Кафарський В.* Комунізм і український національно-визвольний рух. – Івано-Франківськ: Плай. – 2002 р., – С.18; 6. Мала енциклопедія етнодержавознавства / НАН України. Ін–т держави і права ім. В.М. Корецького; Редкол: Ю.І. Римаренко та ін. – К., 1996. – С.753; 7. *Шпорлюк Р.* Комунізм і націоналізм. Карл Маркс проти Фрідріха Ліста. – К.: Основи, 1998. – С.433; 8. *Мейс Дж., Панчук М.* Український національний комунізм. Трагічні ілюзії: Монографія. – К., 1997. – С.79; 9. Мала енциклопедія етнодержавознавства / НАН України. Ін–т держави і права ім. В.М. Корецького; Редкол: Ю.І. Римаренко та ін. – К., 1996. – С.22; 10. *Дичковська Г.О.* Український націонал-комунізм. – К., 1998. – С.5; 11. Там само. – С.12; 12. *Лисяк–Рудницький І.* Напрями української політичної думки: Комунізм // Лисяк–Рудницький І. Історичні есе. У 2 т. Т.2 / Пер. З англ.. У. Гавриків, Я. Грицака. – К., 1994 р. – С.71.

Надійшла до редколегії 06.03.06

М.А. Подопригора, асп.

ТРАНСФОРМАЦІЯ НАСИЛЬСТВА ЯК СКЛАДОВОЇ ОРГАНІЗАЦІЇ СУСПІЛЬСТВА

В даній статті проводиться порівняльний аналіз об'єктивних (визначених розвитком суспільства) та суб'єктивних (індивідуальних) детермінант насилля, в контексті історичної еволюції людства. Також пропонується модель визначення місця насилля в традиційному, модерному, та постмодерному суспільствах.

In given article the comparative analysis of objective (appointed by the development of society) and subjective (individual) determinants of violence in context of historical evolution of mankind is conducted. Also the model of defining the place of violence in traditional, modern andpostmodern societies.

Незважаючи на майже ненасильницький останній досвід приходу до влади опозиції в Україні, насилля залишається фактором в політичному житті людства. І, на даний час, місце, яке займає насилля в суспільних відносинах, залишається остаточно не з'ясованим. Розгляд насилля, як складової сучасної політики, потребує вивчення детермінант, що спричинили особливості проявів насилля в політичному житті людства в XXI столітті, та аналізу видозмін сутності застосування насилля в історії владних взаємовідносин.

В наукових публікаціях останніх років, акцентується увага на аналізі діяльності терористичних груп, розгля-

© М.А. Подопригора, 2006

дається насилля через призму ментальних особливостей певних національно-релігійних спільнот, вивчаються можливі шляхи вирішення конфліктів ненасильницькими методами. Метою ж даного дослідження є визначення суспільних і індивідуальних детермінант насилля та аналіз ролі насилля в історичному розвитку людства.

Особливості насилля в політичному житті людства на початку третього тисячоліття зумовлені, в першу чергу, характером змін, яких зазнало людство за останні десятиліття. Зміна місця людини в соціальній системі, технічний і науковий прогрес, глобалізація Світу і його проблем, зміни в світовій політичній системі і принципах дипломатії відповідно детермінують і зміну реалізації ідеологій на практиці.

В суспільнознавчих науках другу половину XX століття визначають як добу постмодерну. З багатьох характеристик, що надаються даній добі, нас цікавить зміни, що відбулися в соціальній структурі й інтерпретації місця конкретного індивіда в ній. Головним символом суспільства постмодерну є техніка і технологізація всіх аспектів життя, що стало наслідком універсалізації раціональності, головної складової культури Західного Світу.

За цих умов, спостерігається поглиблення відчуження індивіда від продукту праці, проаналізоване ще Марксом, що фактично спричинює усвідомлення слабкої причетності до суспільства, переконання в існуванні абстрактної "вищої" домінанти над кожним індивідом, зневіри у власних можливостях не лише змінити щось в суспільстві, в ході його історії, а й вплинути на власне життя.

В цій ситуації актуально звучить назва роману німецького письменника Ханса Фалади "Маленька людина, що далі?". Звичайно це "усвідомлення" не є тотальним, а швидше, навпаки, поодиноким випадками, і на фоні "масовізації" суспільства розрив між "свідомими" і "не свідомими" зростає.

Одною з причин цього є розбіжності між економічним і культурними аспектами доби модерну. Індивідуалізм, як її основа, спонукає орієнтацію в економічній діяльності на користь, досягнення якої раціонально обґрунтовується. В сфері ж культури, тобто в творчій діяльності, закладається орієнтація на вільний пошук. Тобто, в економічній сфері панує визначеність з орієнтацією на стабільність, а в творчості головним рушієм є "імпульс волоцюги", з невід'ємною атмосферою вільного пошуку без будь яких передбачень, прорахувань та технічних вдосконалень. І виникає ситуація, коли радикальний в економіці буржуа, де він відчуває силу своїх здібностей, остерігається "нестабільності" і змін в духовному житті, так як він не може опанувати цю сферу своїм розумом і спрогнозувати результати її розвитку. Наростає протиріччя між користю і свободою, між корисною людиною й вільною особистістю при чому як на індивідуальному рівні так і на груповому. Для більшості звичайно це не є проблемою, але для декого проблема своєї індивідуальності є актуальною, і шляхи її вирішення знаходяться різні. "Бути корисною людиною завжди виявляється для мене як щось доволі огидне" [1].

Ще одним аспектом є те, що економічна сфера, в свою чергу, зазнає трансформацій в постмодерному суспільстві. Такі пуританські цінності модерну як заощадливість, економічність, накопичення нівелює поява простої кредитної картки, стає можливим отримання матеріального блага при першому ж бажанні, а не витрачати на його отримання час і зусилля для накопичення його вартості. Це стимулює впровадження в свідомість і діяльність людини керування принципом бажання замість традиційного принципу необхідності.

В екстремізмі це виявляється у відкиданні фактору "об'єктивного розвитку історії". "Бажання" яскраво помітно в ліворадикальному русі, незважаючи навіть на широку пропаганду "зачовганого" радянським марксизмом поняття "революційної ситуації", в намаганні творити революцію власними руками тепер і тут.

Суспільство можна умовно розподілити на два типи "міщанина" і "революціонера" (ці терміни, особливо другий, вживаються в широкому їх розумінні). "Міщанин" не виходить за межі задоволення своїх потреб, "в очах щойно пообідавшої людини, весь світ є цілком ситим" [2]. І за умови, якщо суспільство передбачливо піклується про задоволення всіх забаганок егоїста, то він цілком може досягти положення в ньому ницістю, через випадок, невеликими зусиллями, решта його не турбує, моральний розвиток себе й суспільства його не цікавить. "Революціонер", тут це поняття розглядається в розумінні людини, яка прагне змін в собі і навколишньому світі, не акцентуючи уваги на шляхах його досягнення, прагне до пошуку істини, намагається критично ставитися до існуючого порядку. Здобуте ними знання, розширене сприйняття вони прагнуть оголосити його всьому людству, хочуть внести корективи у вже не адекватний їхньому особистому розвиткові світ. Для них не досить звільнити власний дух, вони прагнуть звільнити й інших.

Фактично це протиставлення людей "вчора" і "завтра", людина, яка задоволена тим, що в неї є, не зацікавлена в якійсь зміні світу, його розвитку, здобуття нових горизонтів. Вони фактично вже мертві. Люди ж "завтра" є творцями майбутнього його носіями, їхнє існування реалізується в майбутньому. "Завтра" – це Сократ, Бруно, Ян ГУС, Бабеф… вони живі і після смерті, "вчора" – їхні судді, вони мертві ще за життя, їх імен нікому навіть на думку не спаде згадувати" [3].

Також для розуміння насильства в сучасній політиці необхідно проаналізувати трансформацію співвідношення влади, насилля і примусу в історії людства.

Насилля є не від'ємною складовою розвитку суспільства, воно, як таке, виявляє себе на всіх рівнях співіснування людей. За визначенням Маркса, насилля є повитухою історії. Навіть насмілюсь стверджувати, воно є одним з головних складових побудови організаційних форм співжиття індивідів.

За визначенням "Великої радянської енциклопедії", насилля – це застосування одним індивідом чи групою індивідів різноманітних форм примусу по відношенню до інших індивідів з метою оволодіння чи збереження економічного чи політичного панування, завоювання нових суспільно-політичних привілеїв. Юридично, насилля визначають, як – фізична чи психологічна дія одного індивіда на іншого, з метою впливу на останнього.

Вебер, наприклад, визначає державну владу як легітимний монополізатор застосування насилля на певній території. В традиційному суспільстві, фактично, діяла суспільна система при якій влада ґрунтувалася на силі та авторитеті суверена, й існування влади забезпечувалося страхом перед застосуванням цієї сили через насилля. Владний механізм виявляв себе, час від часу, в показових актах покарання чи помилування, доводячи цим самим свою могутність, але не більше. Тобто, суверена цікавили піддані лише в мірі забезпечення його існування, і його здатність до застосування насилля, фактично легітимізувало його владу в суспільстві. Коли ж до насилля вдавався хтось із підданих, то воно мало форму змагання за владу, чи доведення свого права (фактично достатності своєї сили утримувати чи здобути) на ті чи інші привілеї. Питання про зміну суспільного устрою чи принципів існування політичного режиму та реалізацію владного механізму не ставилося. Наприклад, якщо феодал топтав посіви свого васала, то останній звичайно міг почати ремствувати

і виявляти якійсь спротив. Але йому й на думку не спало, що в по толоченні поля винен не конкретний феодал, а існуюча система суспільних взаємовідносин, і, відповідно, спротив чинитиметься не задля встановлення кращого майбутнього, а для помсти, покарання чи фізичного знищення конкретного винуватця кривди.

В Новий час, з утворенням національних держав, з розширенням меж політичного класу, відбувається проникнення політики у всі сфери життя, політична влада починає набувати ознак тотальності. "Держава – це реальність підтримувана вбивчим насиллям" [4]. Маси, що вийшли на арену політики потребують контролю і управління, і державний механізм пристосовується до цього розширенням свого бюрократичного і репресивного апарату. Фактично, держава тоталізує насильство, влада як така проявляється в формі поліції, яка виконує функції утримання в підкоренні мас загрозою застосуванням насилля, і в формі бюрократичного апарату, котрий створює ілюзію своєї всемогутності і виключної компетенції. "Безумовно, в слова "поліціянт" лайливий відтінок. Але залишається фактом, що в загальному плані, стабілізатор влади – це в певній мірі поліціянт" [5]. Супротив владі стає можливим лише відповідним використання її ж засобів впливу, але через різницю в можливостях, він в більшості набуває форми "точкових" насильницьких актів. За цих обставин найбільш дієвою виявляється теза Мао Цзедуна "Гвинтівка породжує владу". Саме для модерного суспільства характерні найбільш яскраві приклади вирішення протиріч через ідеологічно обґрунтовані протиборства "світоглядних систем" за зміну порядку співіснування суспільства, чи окремих його інститутів, починаючи від страйків робітників певних, чи всіх відразу галузей, ненасильницьким спротивом індусів на чолі з Раджівом Ганді, закінчуючи національно-комуністичними війнами в країнах "Третього світу". Прагнення вплинути доступними, можливими і прийнятними для оточуючого середовища засобами в боротьбі за покращення свого становища без переходу в інший соціальний статус в модерних спільнотах постійно виявляє себе рушійною силою розвитку суспільства.

Водночас, межовий етап трансформації традиційного суспільства в модерне відзначався значним сплеском насилля, що супроводжувалося актуалізацією політичного екстремізму в революціях. Власне "модерн", "новий час" і є добою революцій, визначення ж революції, як межа переходу від одної формації до іншої, є досить умовною. Феномен революції відзначається яскравим виявом на практиці теорій політичного екстремізму.

З'ясування змістовного процесу революцій в контексті доби нового часу є важливим для розуміння трансформації змістовних характеристик насилля і особливостей його виявів в сучасній політиці.

"Революція, і еволюція є взаємодоповнюючими суспільними процесами тотожними за змістом" [6]. Тобто, фактично, можна визначити історичну об'єктивність революції як факту.

Повноцінні революції відбуваються там, де в цьому виникає необхідність, там, де існуючі умови господарювання не відповідають потенціалу суспільства, там, де продуктивні сили ввійшли в конфлікт з виробничими відносинами.

В першу чергу необхідно з'ясувати, що під революцією розуміється не просте захоплення влади певною суспільною групою, а процес докорінної зміни однієї суспільної формації іншою. Результатами повноцінної революції є повна заміна існуючого політичного режиму, починаючи з основ його легітимації і закінчуючи символікою; з нищення старої і прихід до влади нової правлячої еліти; зміни у всіх інституціональних сферах суспільства, з метою модернізації і впровадженню адекватного економічного розвитку; радикальний розрив з минулим, як не відповідною суспільній свідомості історичної реалії; повна заміна моральних принципів взаємовідносин між індивідами, творення "нової людини". Тобто революція постає як необхідний, усвідомлений крок в перед, шляхом руйнації старого. "Революція … несе нову нечувану мову, іншу логіку переворот у всіх цінностях, політичну революцію можна визначити як раптове й насильне повалення встановленого політичного порядку" [7].

В подальшій же історії самі поняття "необхідності", "усвідомленості", "кроку вперед", "руйнація старого" і являються як наріжними каменями теорії і практики екстремізму.

В свою чергу, революція не є якимось історичним "порогом", формаційною межею між "старим" і "новим". Вона є процесом, в якому відбувається перебудова мислення, моральних цінностей, світоглядних орієнтацій суспільства. Революцію детермінує масове переконання, що "старе" себе віджило, що "нове" краще, більше того, нове вже є сприйнятим, в ході революції воно лише засвоюється і шукає оптимальні шляхи заміни старого. За Марксом, революція необхідна не лише тому, що ніяким іншим шляхом не можна повалити пануючий клас, тільки в революції можна скинути з себе весь старий бруд і стати здатним створити нову основу суспільства.

Насильство в процесі революції виступає не метою, а лише необхідним елементом, що покликаний забезпечити оптимальне впровадження нової системи. Водночас, насилля під час революцій виступає як цілком сприйнятне масами і, по великому рахунку, легітимоване ними ж.

Революція як така, виявляє всі до того стримані людські і соціальні вади. Відомі приклади масових п'яних гульбищ під час жовтневих подій 1917–го року в Петрограді, які набрали такого розміру, що Ревком за допомогою загонів Червоної гвардії був змушений провести акції по знищення всіх спиртних напоїв міста, також на 1917 рік кількість, зафіксованих статистикою, кримінальних злочинів скоєних в Петрограді та Москві зросла в 9 раз в порівнянні з 1914 роком.

Але, якщо не враховувати таких побічних ефектів, то "революційне насилля" детермінується самою суспільно-політичною боротьбою в ході революції. Навіть успіх його застосування визначається Енгельсом, в залежності від дій опонентів: "Коли не має реакційного насилля, то не може бути і мови про будь яке революційне насилля".

Зазвичай, насильство стає аксіомою політичної боротьби тоді, коли воно не має альтернатив. Політичний режим, який заміняє легітимований обома сторонами (як владою, так і опозицією) діалог системою перманентних репресивних акцій, спрямованих проти своїх опонентів, рано чи пізно перетворюється на об'єкт терористичного впливу. Стихійні і розрізнені контракції терористичних груп відносно представників державної влади, з імпульсивних і безсистемних в своєму виконанні, з плином часу перетворюються на постійно присутній методологічний підмурівок, оснований на насильстві як основоположному принципі.

Отже, революцію обумовлює об'єктивна необхідність вдавання до насильницьких актів силами, що є суб'єктами цього історичного процесу.

В "інформаційному суспільстві", із застосуванням результатів розвитку технології, насилля з боку держави набуває нових форм тотальності, воно вже не виражається через фізичне покарання чи залякування могутністю свого репресивного апарату. Влада характеризується тим, що наперед закладає стандарти і механіз-

ми політичної поведінки окремого індивіда. А, оскільки, саме поняття політичного стає всеохоплюючим, то і владні механізми впливають на всі сфери життя індивіда. Індивіду нав'язується його власне життя.

Постмодерне суспільство – це суспільство масового споживання, й індивід може "реалізувати себе" в ньому, не відшукуючи себе й нових шляхів реалізації своєї особистості. В постмодерні не існує проблеми продукування, сприйняття і необхідності впровадження нового масами, масам і так добре. Звичайно, в традиційному суспільстві індивід теж не прагне до великого пошуку, але там його існування регламентується багатовіковим незмінним укладом сакральної суспільної формації, і досвідом співжиття його батьків, він живе в світі в якому все вирішено замість нього і він це усвідомлює, він просто не претендує на більше, бо вважає себе вартим того що він вже має. В "постмодерному суспільстві" індивід керується в своїх діях бажаннями, його не цікавить нічого більше, його бажання в свою чергу продукуються виробниками різноманітних благ в різних сферах. Як це не банально звучить, але людина існує в своєрідній "матриці", їй задають моделі поведінки, починаючи від того які жуйки жувати і закінчуючи тим за кого голосувати.

Супротив через насилля тими одиницями, кого не задовольняє існуюча ситуація, втрачає свою раціональну мету (зміну владної системи), тому що його застосовування лише балансує систему і вказує їй на нові механізми підкорення. Насильницький акт, як форма спротиву, набуває сенсу лише, як спроба вийти з системи тотального підпорядкування окремого індивіда. Але визнати це важко, визнати це для людини яка впевнена, що вона знає кращий світ, знає який він, і хоче поділитися своїм знанням, донести його до мас, означає втратити сенс життя. І це називається лише першим етапом, необхідною передумовою для повноцінної боротьби. "Змінити статус–кво можна лише вийшовши з системи взаємовідносин сучасного суспільства" [8].

1. *Майнгоф У.* "Від протесту до спротиву" // "Ї" – №25., 2002. – С.25; 2. *Реклю Т.* "Еволюция и революция" // Федотова В.Г. "Анархия и порядок" – М., 2000. – С.20; 3. *Этьеван Ж.* "Право на жизнь" // Федотова В.Г. "Анархия и порядок" – М., 2000. – С.70; 4. *Аснер П.* "Насилие и мир" – Санкт–Петербург, 1999. – С.342; 5. *Гавлин М.А., Казакова Л.А.* "Современные буржуазные теории социальной революции"– М., 1980. – С.87; 6. *Реклю Т.* "Еволюция и революция" // Федотова В.Г. "Анархия и порядок" – М., 2000 – С.17; 7. *Эйзенштадт С.* "Революция и преобразование обществ" – М., 1999. – С.46; 8. *Баадер А., Майнгоф У., Эслин Г.* "Мы провозгласим забастовку – перестанем пить" // "Западноевропейские "новые левые" в 70–е годы" – М., 1975. – С.157.

Надійшла до редколегії 07.04.06

Г.В. Потеряйко, канд. політ. наук

САМОВИЗНАЧЕННЯ НАЦІЙ ТА НАЦІОНАЛЬНИХ МЕНШИН: ПОРІВНЯЛЬНИЙ АНАЛІЗ

Нації та національні меншини як етнополітичні спільноти є різними за своєю суттю, тому форми і зміст їх самовизначення теж мають відмінності.

Nations, nationalities, national minorities as a ethnopolitical unions are different in their essence, that's why form, evolution of their selfexpression have some differencies too.

Вперше принцип права націй на самовизначення був сформульований на початку XX століття американським президентом Вудро Вільсоном. З тих пір цьому принципу дають переважно догматичне тлумачення – лише як право виділення та створення самостійної держави. У такому випадку, як нам здається, самовизначення визнається лише за націями, чим ігноруються інтереси національних меншин. Проте, самовизначення – це універсальний спосіб розв'язання національних питань, і він може стосуватися не лише націй, але і окремих етнічних та національних груп. Очевидно, що причина розходжень полягає у різних формах реалізації цього права. Але такі питання не отримали належного міжнародного політико-правового пояснення, що до певної міри (але це не єдина причина) сприяло розвалу у XX столітті великих імперій (Австро-Угорської, Радянського Союзу), утворенню натомість окремих незалежних держав; спалахам національних конфліктів у країнах Азії та Африки, викликаних вимогами національних меншин реалізувати їхнє право на самовизначення.

Звичайно, зазначені явища не могли не стати об'єктом наукових досліджень. Так, вивченню сутності, структурних рівнів, філософських та історичних витоків концепції національного самовизначення присвятив свою працю "Національне самовизначення: принцип і політика" Б.Харахаш. Чимало статей з даної тематики містить "Мала енциклопедія етнодержавознавства": "Національне самовизначення" (І.Варзар, Ю.Римаренко), "Національне самовизначення" (С.Римаренко),

"Забезпечення національних прав" (О.Майборода, Ю.Римаренко), "Основні права нації" та "Основні права національних меншин" (П.Рабінович), "Право народу на самовизначення – основа прав людини" (М.Андрусяк), "Принцип самовизначення народів" (О.Маруховська), "Форми реалізації прав національних меншин" (В.Нікітюк) та ін. Зважаючи на наукову цінність цих статей, дозволимо собі зауважити, що вони не дають цілісного уявлення з даної проблеми, оскільки написані багатьма авторами, кожний з яких висловлює особисте бачення.

Цікавими є праці А.Б.Крилова "Сепаратизм: витоки і тенденції розвитку" та Т.Пархомеко "Сепаратизм і справедливість", які розглянули проблему самовизначення національних спільнот у контексті розвитку сепаратиських рухів. Крім того, окремі аспекти зазначеної тематики розкриті у роботах Ю.Баргесова (правові), С.Романенка і О.Маначинського (політико-філософські). Аналіз існуючих джерел дає підстави стверджувати, що питання національного самовизначення не можна визначити як в достатній мірі висвітлену та розкриту.

У даній статті ми ставимо за мету порівняти зміст і форми самовизначення націй та національних меншин, а також обгрунтувати їхню відмінність.

Щоб досягти поставленої мети, на нашу думку, найперше потрібно внести ясність щодо того, який смисл вкладається у поняття "нація" і "національна меншина". Можемо припустити, що сама наявність невизначеності проблеми самовизначення названих спільнот зумовлена до певної міри понятійною плутаниною.

Так, деякі дослідники пропонують розглядати націю щонайменше у трьох значеннях – як спільнота: а) етнічна; б) територіальна; в) політична, державно-громадянська. Ми приймаємо кожне з цих значень і пропонуємо у рамках даного дослідження взяти за робоче визначення таке, що об'єднувало б найсуттєвіші ознаки нації. Наприклад, дефініція, подана у "Політологічному енциклопедичному словнику", може, на нашу думку, цілком задовольнити цю умову: "Нація – це тип етносу, соціально-економічна і духовна спільнота людей з певною психологією і свдомістю, виникнення яких відбулося історично і яким властива стійка сукупність сутнісних

© Г.В. Потеряйко, 2006

характеристик", серед яких виділяють "культурно-психологічні особливості людей, об'єднаних спільною долею; мову, звичаї, культуру, релігію; політичні і неполітичні інститути; історію, з якою вони себе ідентифікують; певну територію".

І хоч існує думка, що "кожна ознака чи всі ознаки разом не вичерпують природи нації", ми дозволимо собі все ж таки зупинитися на запропонованій дефініції навіть тому, що інші існуючі визначення (їх налічують близько ста), повторюють названі ознаки лише в різних комбінаціях.

Нема чіткої, вичерпної наукової дефініції і поняття "національна меншина". Зокрема, ведуться дискусії стосовно критеріїв, на основі яких слід надавати тій чи іншій спільноті статус національної меншини. Серед таких критеріїв найчастіше називають:

- ✓ є кількісно менша, ніж інша частина держави, що становить більшість;
- ✓ не перебуває у панівному становищі;
- ✓ складається з громадян даної держави, але має свою історичну батьківщину;
- ✓ володіє етнічними, релігійними, культурними, мовними рисами, відмінними від відповідних рис іншої частини населення;
- ✓ виявляє почуття солідарності, спрямоване на збереження своєї культурної традиції, релігії, мови.

Загалом, ми приймаємо такий підхід, додаючи до нього наступне зауваження: запропонований перелік не варто вважати завершеним, тобто за конкретних обставин він може поповнюватися новими ознаками або виключати вже названі (наприклад, не завжди національні меншини пербувають у пригніченому становищі та кількісно поступаються іншим групам). Тому лише зважаючи на вказані зауваження, пропонуємо керуватися даним визначенням, оскільки воно дає можливість порівняти поняття, що нас цікавлять.

Отже, якщо під поняттям "нація" ми розуміємо спільноту людей, для яких характерні спільність історичної долі, психології, територіально-мовна та економічна єдність, прихильність національним матеріальним і духовним цінностям; то національна меншина – це спільнота людей, яка утворилася у результаті відриву від своєї "історичної" нації і змушена проживати на території іншої держави у іноетнічному оточенні, відрізняючись таким чином своєю мовою, культурою, звичаями та іншими самобутніми рисами. Як бачимо, у характеристиці національних меншин ми зустрічаємо ознаки, притаманні нації (мова, культура, звичаї, спільна історична доля, психологічні особливості) – у цьому їхня спільність; але існує і відмінність між ними. Національні меншини, хоч і мають свою історичну державу (де знаходиться відповідна "національна більшість"), на відміну від нації, проживають на території іншої держави і не завжди з компактним розміщенням. Звичайно, можна заперечити, що не всі нації мають власні держави. І це заперечення підтверджується дослідженнями Уокера Коннора, результати яких показують, що лише близько 10% держав можуть претендувати на те, щоб називатися "національними державами" – у тому розумінні, що державні кордони збігаються з межами нації і що все населення держави має спільну єдину етнічну культуру. Наведені факти свідчать про те, що переважна більшість країн сучасного світу є поліетнічними, тобто такими, що вміщують ту чи іншу кількість етнонаціональних утворень, у тому числі нації, національні меншини. Перебуваючи у іноетнічному оточенні, у останніх на певному етапі їхнього розвитку природньо виникає потреба самовизначення в основних сферах суспільного життя – політиці, економіці, культурі та ін. Можливість самовизначення як націй, так і національних меншин обумовлена тими правами, якими наділяє їх держава, на території якої вони знаходяться. Іншими словами, самовизначення націй і національних меншин постає як можливість реалізації своїх прав, у яких мають закладатися умови для нормального існування і розвитку в конкретно-історичних умовах.

З цього приводу "Мала енциклопедія етнодержавознавства" зазначає, що "національним меншинам належать усі основні права нації (за винятком у ряді випадків, деяких різновидів права на політичне самовизначення)". Тобто нації і національні меншини наділяються наступними групами прав:

- ✓ фізичні права – можливості, необхідні для фізичного існування, виживання, задоволення життєво необхідних матеріальних потреб (наприклад, права на соціальну безпеку, національний та міжнародний мир і мирне співіснування з іншими націями, народами; екологічну безпеку, забезпечення життєво необхідного рівня свого матеріального добробуту);
- ✓ етнічні права – можливості збереження, виявлення, розвитку і захисту національної (етнічної) самобутності, своєрідності, унікальності (наприклад, права на культивування своєї мови, специфічний духовний менталітет, національні звичаї і традиції, самоназву);
- ✓ культурні права – можливості зберігати, виявляти, розвивати і захищати здобутки національної культури в усіх її різноманітних проявах, а також користуватися культурними надбаннями інших народів (право на збереження пам'яток національної культури);
- ✓ економічні права – можливості розвивати, збільшувати виробництво матеріальних благ для забезпечення підвищення рівня власного добробуту .

Щоправда, Декларація про права осіб, що належать до національних або етнічних, релігійних та мовних меншин, називає і деякі додаткові права для цих груп, як то: можливість проживати у місцях традиційного історичного поселення, уникання депортації, примусового переселення, право на неасиміляцію, права на одержання пропорційної долі централізованих державних фондів, що виділяються для відповідних цілей.

До тепер йшлося лише про фізичне, етнічне, культурне, економічне самовизначення націй та національних меншин, і було з'ясовано, що його зміст (викладений і закріплений у відповідних правах), по суті, є однаковим для обох видів етнонаціональних спільностей. Але існують принципові розбіжності у змісті політичного самовизначення.

Політичне самовизначення передбачає можливість самостійного обрання свого державного статусу або як окремої держави, або як автономії чи національно-територіального утворення у складі іншої держави, або як держави, що входить до об'єднання декількох держав тощо. Наведене тлумачення політичного самовизначення, на нашу думку, повинно стосуватися, насамперед, націй, але не національних меншин. Інакше, як слушно зазначає Е.Кісс, це "може привести до здійснення різних форм політики відчудження". Мається на увазі, що політичне самовизначення національних меншин у такому значенні може сприяти активізації сепаратиських рухів. Але в умовах поліетнічності, якими визначається особливість сучасного світу, такі процеси є небажаними, наприклад, з позицій національної безпеки. До того ж відокремлення національних меншин як окремих державних утворень може створити ситуацію "дублюючих етнічних утворень". Її суть, як пояснює Т.Пархоменко, "полягає в тому, що внаслідок міграційних процесів як у минулому, так і буквально в наші дні складаються так звані місця компактного проживання представників етнічних

груп та націй, які мають власні державні утворення поза межами держав, куди вони емігрували".

Окрім зазначеного аспекту поняття політичного самовизначення, також називають можливість "створення не тільки виконавчих органів влади, представницьких закладів і суду, але і політичних партій, національних рухів, електорату, формування політичної свідомості".

Проте, наведені міркування не заперечують за національними меншинами права на політичне самовизначення. Останнє наділене іншим змістом: участь у прийнятті державних рішень, які стосуються інтересів даної національної меншини; представництво у законодавчих та інших колегіальних державних органах; участь у місцевому законодавстві.

Зважаючи на те, що політичне самовизначення націй полягає у можливості самостійно, за власним добровільним рішенням визначати характер, спосіб свого соціально-політичного конституювання (у тому числі визначення свого державного статусу), формування себе як певної єдності, спільності, а також своїх відносин з іншими етнічними, як державними, так і бездержавними утвореннями; то стає очевидною принципова відмінність між сутністю політичного самовизначення націй та національних меншин.

Отже, порівнюючи зміст самовизначення названих спільнот, ми можемо, звичайно, з певними застереженнями, говорити про їх схожість, зокрема, у культурній, етнічній, економічній сферах і відмінність – у політичній. Але на даному етапі порівняльний аналіз був би не повний, оскільки є потреба порівняти форми самовизначення як націй, так і національних меншин.

Звичайно, конкретні форми самовизначення тієї чи іншої етнонаціональної групи залежать від правової системи, форми правління, державного та адміністративно-територіального устрою, історичних і політичних традицій, рівня політичної культури державного утворення, до якого вони належать. Останні в умовах поліетнічного оточення, на думку Б.Харахаша, "постійно відчувають певну ущемленість, перебувають у чужому соціальному організмі. Фактично вони є частиною соціокультурної частини іншого етносу. Окремий же соціальний організм не може бути складником іншого подібного організму в жодному відношенні, у тому числі відношенні політичному. Такий етнос (нація) прагне самовизначення у цьому відношенні – і, як правило, "визначається" у напрямку політичного усамостійнення".

Із запропонованим підходом можна погодитися у тому, що справді кожна етнонаціональна спільність навіть за найдемократичніших та толерантних умов прагне політичного відокремлення з тим, щоб мати більші можливості для економічного, культурного, етнічного розвитку. Інша справа, що лише компактно розміщені спільноти з високим рівнем національної свідомості, наприклад нації, можуть скористатись такою формою самовизначення.

Для національних меншин В.Нікітюк називає інші форми реалізації прав: національно-культурна автономія, регіональна автономія, національне самоврядування, участь у роботі органів державної влади та місцевого самоврядування.

Шляхом отримання національно-культурної автономії, національні меншини отримують можливості для збереження власної етнокультурної специфіки – користуватися своєю мовою в особистому і публічному житті, створювати асоціації і товариства, використовувати національну символіку, відзначати національні свята, підтримувати контакти з представниками інших етнічних груп на території країни і за кордоном, вивчати історію, традиції, культуру свого народу, сповідувати свою релігію. Дана форма є особливо прийнятною за умов розпорошеного розташування національної групи на території тієї чи іншої країни.

Регіональна автономія допускає надання певних прав адміністративно-територіальним одиницям, правове становище яких регулюється спеціальним законодавством країни. Однак, дієвість даної форми обмежена, оскільки вона може бути застосована лише за умови компактного проживання меншини та її переваги на даній території. Але водночас вона неминуче породжує нові меншини, бо частини численнішого етносу набувають статусу меншості по відношенні до місцевої більшості. Тому лише 47,7% представників національних меншин, які мають свою автономію, проживають у межах своїх автономних утворень. Для прикладу можна навести Іспанію, Сполучене Королівство Великобританії і Північної Ірландії, а також Україну. Надаючи національним меншинам можливості самостійного вирішення не тільки суто культурих, але і економічних, політичних, соціальних проблем, регіональна автономія може бути ефективною за умови дотримання принципів і норм функціонування правової держави, достанього рівня політичної культури, гарантування прав людини.

Самовизначення у формі національного самоврядування дозволяє поєднувати єдину загальнодержавну систему адміністративно-територіального устрою з структурами самоврядного характеру, утвореними у місцях компактного проживання національних меншин. Така система передбачена, зокрема, законом Республіки Угорщини "Про права національних та етнічних меншин" (від 7 липня 1993 року), який детально регламентує порядок утворення та сферу компентенції місцевих та республіканських органів самоврядування національних меншин.

Нарешті, остання форма – участь осіб, що належать до національних меншин, на рівній недискримінаційній основі в представницьких та інших органах державної влади та місцевого самоврядування – здається В.Нікітюку (автору підходу), універсальною. На нашу думку, разом з тим, що дана форма є універсальною, вона є найскладнішою у застосуванні.

Отже, форми самовизначення націй та національних меншин не є однаковими. На відміну від першого випадку, у другому переважають форми, які дозволяють національним групам зберігати свою ідентичність і розвиватися без створення власних державних утворень.

Таким чином, ми проаналізували можливості самореалізації націй та національних меншин в умовах іноетнічного оточення і можемо зробити наступні висновки. Найперше, самовизначення і націй, і національних меншин повинно грунтуватися на дотриманні індивідуальних прав людини, не залежно від її національної належності. Лише тоді можливою є повна реалізація соціокультурного потенціалу етнонаціональних спільностей, яка для націй і національних меншин має різний зміст і форми, оскільки йдеться про різні за суттю об'єднання. Загалом, зазначена проблема залишається відкритою для подальшого вивчення та пошуку оптимальних шляхів її вирішення. Адже принцип самовизначення націй і національних меншин, будучи теоретично визнаним усіма, на практиці потребує досить велику кількість умов для своєї реалізації.

1. *Антонюк О.* Національна меншина як етнополітичний феномен // Нова політика. – 2000. – №2; 2. Енциклопедія етнокультурознавства / За ред. Ю.І.Римаренка. – К., 2001. – Ч.1. – Кн.2. – 522 с.; 3. Мала енциклопедія етнодержавознавства / Відп.ред. Ю.І.Рима-ренко. – К., 1996. – 942 с.; 4. *Пархоменко Т.* Сепаратизм і справедливість / Політика і час. – 1995; 5. Політологічний енциклопедичний словник. – К., 1997. – 400 с.; 6. *Романенко С.А.* Типология процессов национального самоопределения // Общественные науки и современность. – 1999. – №2; 7. *Сміт Ентоні.* Національна ідентичість.– К., 1994. – 224 с.; 8. *Татарченко Т.* Самобутність саамі – не тотожність сіамських близнюків // Віче. – 2001. – №11; 9. *Харахаш Б.* Національне самовизначення: принцип і політика. – К., 1999. – 52 с.

Надійшла до редколегії 08.04.06

В.Ф. Цвих, проф.,
Д.В. Неліпа, викладач

СОЦІАЛЬНИЙ ДІАЛОГ: ОСНОВНІ ПІДХОДИ ДО ВИЗНАЧЕННЯ

У статті визначено сутність та основні ознаки діалогу як суспільного явища, показано, що діалог є особливим соціальним феноменом та розкрито основні підходи до розуміння його як функціональної характеристики суспільства. Йдеться також про соціальне партнерство як одну з форм соціального діалогу.

The article is devoted to the determination of essence and main descriptions of dialogue as social appearance and it points that the dialogue is a special phenomenon and reveals main approaches of sense of dialogue as functional characteristic of society. The author determined social partnership as one of the forms of social dialogue.

В сучасному світі, де знімаються багато колишніх обмежень і розширюється поле соціальної дії, діалог (від грец. dialogos – бесіда, розмова, або обмін думками, переговори, порозуміння) [1] стає усе більш затребуваною формою відносин. Він – необхідна умова розгортання й розвитку міжособистісних, міжгрупових, міждержавних зв'язків: культурних, економічних, політичних тощо. В зв'язку з цим виникає необхідність оптимального розкриття й розуміння можливостей соціального діалогу, як особливої форми діалогу, у нашому трактуванні, як відносин між двома або кількома суб'єктами, обмін думками, насамперед, на громадсько-політичні теми, пошуку ефективних способів його використання.

Дослідження соціального діалогу набуває в Україні особливого значення у зв'язку із розробкою національної стратегії сталого розвитку, становлення нових демократичних, правових, соціальних відносин, між основними соціальними групами де провідна роль належить саме інститутам громадянського суспільства, досягнення їхньої рівноправної взаємодії з органами державної влади. Підтвердженням розуміння важливості цивілізованої взаємодії між основними соціальними спільнотами є Указ Президента України "Про розвиток соціального діалогу в Україні" від 29 грудня 2005 р. [2].

У цьому документі увагу закцентовано на питанні пошуку шляхів досягнення суспільної стабільності, запобігання соціальним конфліктам, розвитку громадянського суспільства та підвищення ролі профспілок і об'єднань роботодавців у формуванні соціальної та економічної політики держави. Адже у країнах Європейського Союзу паритетний діалог між основними соціальними групами є невід'ємним елементом демократичної політичної системи, адже "він вбудований до інших інститутів, що служать реалізації таких цінностей, як участь та політична правосуб'єктність, а також захист інтересів працівників і роботодавців" [3]. Соціальний діалог дає можливість консенсусного вирішення ключових проблем соціального й економічного розвитку країни, мирного співіснування різних соціальних груп із відмінними інтересами та потребами. У зв'язку з цим доцільно чітко з'ясувати сутність поняття "соціальний діалог", визначити його специфічні риси.

Термін "соціальний діалог" з'явився і почав розроблятися у зарубіжній науці паралельно із терміном "соціальне партнерство" у першій половині XX ст. Тому вони часто трактуються й використаються як синонімічні поняття, коли суб'єкти соціального партнерства ведуть змістовний діалог один із одним з метою вирішення актуальних проблем соціально-трудових відносин. Соціальне партнерство ми визначаємо як систему інститутів і механізмів, а також відносин і зв'язків, покликаних підтримувати баланс інтересів роботодавців і найманих працівників та сприяти досягненню ними взаємоприйнятних рішень як між собою, так і з державою заради реалізації власних корпоративних і загальносуспільних цілей [4].

Соціальне партнерство базується на діалоговій, паритетній і договірній основі, на загальних демократичних принципах, використання яких відбиває загальний рівень розвиненості держави і громадянського суспільства. Основною метою соціального партнерства як соціального діалогу у такому разі є залучення соціальних партнерів до процесу регулювання соціально-економічного розвитку. У межах даного підходу існує дві інтерпретації терміна "соціальний діалог". Перша – під "соціальним діалогом" розуміється процес централізованого пошуку державою одного або двох соціальних партнерів. Це спрощений і керований процес. Друга, більш загальна й містить у собі першу інтерпретацію соціального діалогу як процесу, де соціальні партнери діють і шукають діалогу з іншими не обов'язково за вказівкою зверху [5].

Проблеми діалогу в цілому у наш час стали предметом обговорення на всіх рівнях і у всіх сферах суспільного життя. При розширенні інтелектуалізації й поглибленні соціалізації людини, зміні цінностей і вподобань значно загострилися питання побудови й функціонування діалогу в соціумі. Виступаючи особливим видом комунікації, діалог в умовах збільшення обсягу, ускладнення структури, поглиблення змісту й розширення розмаїтості форм зв'язків і типів відносин стає важливим, а часто вирішальним засобом побудови складних систем взаємовідносин у різних сферах громадського життя. Будучи певною формою спілкування й виконуючи всі його функції, він має свою специфіку, що забезпечує йому особливу роль в організації життєдіяльності людей.

Діалог – філософський термін, що використовується в сучасних онтологічних теоріях комунікації для позначення особливого рівня комунікативного процесу, в якому відбувається злиття учасників комунікації. Діалог протиставляється монологу. Діалогічна традиція представлена в багатьох національних культурах і в різних філософських течіях. Необхідний для існування будь-якої релігії містичний досвід спілкування з Богом став підставою для створення вчень про діалог. Діалог – це, насамперед, спілкування. Саме так він розуміється й розробляється у науковій літературі. Але найбільш істотним є практична відсутність загальноприйнятого на теоретичному рівні осмисленого поняття, що розкриває природу діалогу і його субстанційну сутність. Тому важливим стає завдання диференційованого пояснення діалогу в його гносеологічному, онтологічному й функціональному вимірі.

Як особливе соціокультурне явище діалог ще недостатньо чітко осмислений у своїх сутнісних і змістовних характеристиках в політичній науці. Набуваючи окремих значимих характеристик в контексті конкретно спрямованих (філософських, соціологічних, філологічних, історичних і ін.) дослідженнях, сутність діалогу не розкрита повністю у якості цілісного соціального феномена. Поглиблене вивчення окремих аспектів діалогу, зокрема в літературознавстві й філософії, ще більше структурно й змістовно ускладнює його цілісне пізнання. Іноді відбу-

© В.Ф. Цвих, Д.В. Неліпа, 2006

вається невиправдане "перекидання" пояснень, отриманих при дослідженнях його певних форм і змістовних характеристик, на інші форми й сфери його функціонування без відповідної корекції зі специфікою останніх. При цьому особливо важливим є чітке дотримання зв'язку загального, особливого й конкретного (одиничного) в пізнанні діалогу в цілому.

Адже при всій подібності діалогів слід також враховувати різні виміри соціально-психологічного й історичного простору діалогу, що здійснюється. Наприклад, Бесіди й Діалог Галілея лежать в одному історичному просторі, що вимагає відповідного психологічного осмислення, Діалоги Платона – в іншому. Вступаючи в діалог (через тексти) із Платоном, ми не лише розуміємо, враховуємо тимчасову, розділювальну нас дистанцію, залучаємо історичне тло, враховуємо його специфіку, але й почуваємо особливу суб'єктну самість його автора, непроникну для розуміння й логічного осмислення нами сьогодні. Саме через багатофакторність, поліваріантність, невизначеність діалогу, що ускладнює його чітке визначення, досить складною є проблема співвідношення загального й особливого в пізнанні діалогу в цілому й у конкретних формах його прояву зокрема. Ця проблема досить гостра ще й тому, що вона досі чітко не ставилася при дослідженні даного феномена. У той же час тільки при розумінні й постійному збереженні зв'язку функціональної, змістовної й субстанціональної сутностей діалогу як певного соціально-політичного феномена й особливостей конкретних його видів, з одного боку, та при розумінні значимості конструювання самостійних видів і форм діалогу, що забезпечують виявлення такого зв'язку, з іншого, можливе його наукове пізнання [6].

Обов'язковими складовими структури діалог є: а) суб'єкти, б) предмет обговорення, в) простір дії, г) час дії. Кожен із цих елементів має свої "діалогічні" особливості. Крім того, діалог володіє й іншими характеристиками: положення суб'єктів діалогу, висока енергетичність поля взаємодії (що припускає виразність і дієвість позицій і сторін), глибока обумовленість діалогу ступенем історичної розвиненості індивідів, суспільства та ін. У цьому плані діалог виступає, насамперед, як особливий тип спілкування, що припускає активну взаємодію рівноправних суб'єктів. У діалозі спілкування виступає як специфічна форма взаємодії людини з іншими людьми, як взаємодія суб'єктів. Мова йде не просто про дію одного суб'єкта на іншого, а безпосередньо про взаємодію [7].

Діалог це, насамперед, активність суб'єктів, що займають певні позиції, що розгортаються у відповідному просторі спілкування. Суб'єкти вступають у діалог як носії певних цінностей, які вони захищають при постійному відтворенні ситуації пошуку істини й поглибленні взаєморозуміння, обговоренні й прийнятті цінностей іншого. У процесі діалогу кожен суб'єкт, шукаючи нові засоби для розширення своїх можливостей дієвої участі в ньому, користується певною системою доказів, збільшує поле свого доказового інтелекту, піднімаючи "себе над собою". Суб'єкт діалогу займає в ньому позицію, властиву індивідові з розвиненою свідомістю й самосвідомістю, з певним рівнем самовизначення, що характеризує історичний стан розвитку суспільства, забезпечуючи відповідні можливості індивідуалізації й соціалізації індивіда й формування особистості. Діалог – це рух у пошуках істини від конкретного до загального, що здійснюється за рахунок розв'язання складних протиріч внутрішнього (для кожного суб'єкта) і зовнішнього (у самому просторі діалогу) плану [8].

Простір діалогу, його зміст, суб'єкти і дії неоднакові. Глибоко специфічний, наприклад, діалог, здійснюваний як засіб наукового дослідження. Зокрема, при вивченні історичних джерел, коли описується суб'єкт подій минулого і відбувається діалог представників двох різних культур, епох, діалог реально ведеться в соціокультурному контексті часу суб'єкта запитувача, що штучно ставить запитуваного в позицію конфронтуючого йому суб'єкта. "Ми ніби змушуємо людину говорити (конструюємо його важливі показання, пояснення, сповідь... можливу або дійсну мову й т.п.)... сповідування стає опитуванням і бесідою, тобто діалогом" [9]. У цьому плані виведення діалогу за межі конкретних форм і видів прояву й уведення його в єдиний простір спілкування, та розгляд як особливого явища дозволяє оцінювати діалог у його дійсному соціальному навантаженні (як тип спілкування) і як фактор, що моделює суб'єктів відносин певної історичної дійсності. Тоді в центрі уваги постає проблема генезису діалогу у зв'язку з тим, що саме в генезисі явища зіставляються головні сутнісні особливості, які визначають характер і тенденції його розвитку.

У контексті проблеми генезису діалогу виділяють такі позиції:

1. Діалог – це тип спілкування, що виник історично, поява й розвиток якого пов'язані з історично певним станом і розвиненістю індивіда як суб'єкта історичної дії, з певним рівнем його самосвідомості. Як особливий тип спілкування діалог містить у собі всі основні характеристики, всі проблеми спілкування, але "реалізує" їх на відповідному рівні відносин.

2. В основі розвитку діалогу лежить така властивість людського буття як діалогічність його відносин, що проявляється у спілкуванні, у мисленні, як "опредметчена" у ньому в якості особливої соціальної конструкції. Ця історично обумовлена конструкція–діалог має свої закономірності функціонування, особливості й можливості впливу й займає важливе місце в розвитку всієї системи суспільних відносин.

3. Діалог – це тип спілкування, що припускає розгортання певних систем взаємодії суб'єктів, що самовизначаються, реалізують й відтворюють відносини, що відповідають історично певному рівню розвитку суспільства, суспільної свідомості, самого суб'єкта. Діалог вимагає підготовленого суб'єкта, здатного до побудови діалогічної позиції на рівні суб'єктивованої присутності в ній, здійснення свого "Я" у захисті своїх цінностей. Саме така позиція діалогу забезпечує нові можливості й умови розвитку різноманітних відносин. У цьому плані діалог у своєму становленні й розвитку – це складний історичний процес, нерозривно пов'язаний у своїх сутнісних характеристиках зі становленням особистості. Отже, діалог це особливе соціокультурне явище, що історично виникло в історично певній ситуації, складно й багатопланово опосередковане у своєму генезисі й розвитку [6].

У своєму прояві діалог пов'язаний з багатоплановим поділом діяльності – виробничої, духовної, зі спеціалізацією її видів. Він сам формується як спеціалізований тип спілкування, як носій нової соціальності й нового індивіда. Конструювання діалогу реально пов'язується із певним рівнем спеціалізації інтелектуальної діяльності, що сприяє поглибленню рефлексії й саморефлексії особистості. І в такому варіанті народження діалогу здійснюється разом із розквітом інтелектуального життя в Древньому світі в цілому. І не випадково грецькі діалоги, насамперед Діалоги Платона, формують суб'єктів діалогу. Діалог є вищою формою міжсуб'єктних відносин (адже в ролі його суб'єктів можуть виступати і індивід, і цілісна мікрогрупа, і соціальна макрогрупа, і єдине

людство, у його відносинах із природою), а тому виступає основою людського взаєморозуміння [10].

У найширшому змісті під діалогом можна розуміти такий обмін інформацією, при якому одночасно виконується дві умови: 1) наявність процесу обміну інформацією між суб'єктами; 2) наявність не менше двох учасників у діалогу. Порушення першої умови означає відсутність діалогу взагалі, а порушення другої – перетворює діалог у монолог. Отже, головна особливість діалогу – це інформаційний обмін, що здійснюється у формі вербалізації, за допомогою знакової комунікації. Знаковий характер соціальної комунікації не означає можливості її зведення до обміну мовою. Адже інформація в діалозі – не річ, не сигнал, не фізичне явище, а більше відношення між сигналом і структурою яку він заміщає [11]. Це означає, що слово як елемент діалогу є не лише носієм інформації, але й виразником цінностей, позицій, ідеалів, соціальних меж права, волі, справедливості, порядку і ін.

Будучи типом спілкування як особливим атрибутом соціальності діалог містить всі особливості останньої. Діалог, виступаючи особливим типом прояву спілкування, вбирає в себе характеристики конкретно-історичного соціального середовища й психологічних особливостей людини епохи й, насамперед, фіксує можливості її особистісного розвитку [12]. Тому діалог є соціальним феноменом, адже насамперед – це контакт людей. Діалог у спілкуванні характеризується сприйняттям опонента як комфортного, принаймні, не як дискомфортного, що свідчить про існування між учасниками діалогу хоча б мінімального елемента єдності. Це дає основу для взаємопроникнення думок і змістів. Зміст людського спілкування – досягнення деякого консенсусу, необхідного для будь-якої соціальної спільноти у співіснуванні з іншими [13].

Отже, в даному контексті діалог виступає в якості соціального феномену або як соціальний діалог. При цьому соціальний діалог – це функціональна характеристика суспільства. Він реалізується у всіх формах міжсуб'єктних взаємодій, як у явній, так і в неявній формі. Соціальний діалог у суспільстві реалізується на різних рівнях: на мікрорівні – індивідуальне спілкування, на макрорівні – комунікативна взаємодія соціальних груп, громадських організацій, політичних рухів і партій, і на мегарівні – соціальний діалог у цілому як форма динамічної стабілізації суспільної системи. Можна виділити й мета–мега–рівень – це соціальний діалог між суспільними системами, діалог культур, цивілізацій. Але для нас, насамперед, – це діалог громадянського суспільства і держави. Перше делегує свої владні повноваження другій, відчужуючись від будь-якого здійснення владних функцій. Ця сторона соціального діалогу виражається в голосуваннях, референдумах чи плебісцитах тощо, які впливають на державну політику. Можна сказати, що міра цивілізованості соціуму багато в чому визначається тим чи відбувається соціальний діалог між громадянським суспільством і державою і наскільки він є відкритим і рівноправним.

Передумовами соціального діалогу є, насамперед, когерентність низки соціальних детермінант (соціальні цілі, цінності, норми, традиції, ідеали), наявність стійких комунікаційних зв'язків, а також певного рівня соціальної й комунікативної компетентності у комунікаторів. Базовою підставою соціального діалогу виступає комунікативна рівноправність партнерів, що встановлює між ними специфічні відносини, які забезпечують умови для виникнення або прояву соціокомунікативної сумісності. Необхідною умовою діалогу є існування потреби в спілкуванні між його учасниками. Разом з тим співробітництво в діалозі виключає конформізм. Виконання цієї вимоги особливо важливо в науковій, виховній, законотворчій діяльності. Свобода – найважливіша умова продуктивного діалогу. Виразники різних поглядів повинні ставитися один до одного як до автономних суб'єктів зі своїми власними поглядами чи точками зору, гідними поваги. Кожна зі сторін має ту міру автономності, що несумісна з диктатом, відносинами панування–підпорядкування. При чому, чим більше учасників виступає із власними судженнями, тим більше шансів на результативність діалогу, чим більше думок пропонується для обговорення, тим більша ймовірність того, що серед них знайдеться варта уваги.

Особливості соціального діалогу, на відміну від індивідуально-особистісного й групового діалогу, полягають у більшій обумовленості не стільки особистісними характеристиками, статево-віковою, професійною або етнічною структурою населення, скільки об'єктивними умовами існування людей. Кризовий соціум, неефективність соціальних інститутів і соціальних відносин, що сьогодні відрізняє українське суспільство й закономірно породжує й кризову свідомість, нестійкість якої виражається, насамперед, у внутрішній суперечливості, нерозумінні, непередбачуваності не лише установок, але й поведінкових реакцій суспільних суб'єктів. Тому соціальному діалогу відводиться велике значення у забезпеченні соціальної стабільності соціуму. Роль соціального діалогу як фактора динамічної збалансованості суспільної системи можна визначити так:

1) рівноправна участь суб'єктів соціального діалогу робить суспільну систему стійкою, і, навпаки, нерівноправна – нестабільною;

2) існуючі конституційно-правові й історико-культурні форми соціального діалогу дають можливість конструктивного розвитку соціальних процесів;

3) порушення, зазначених вище параметрів, приводить до соціального напруження, соціальних конфліктів, "заганяє" соціальні проблеми всередину;

4) неявні форми соціального діалогу (відсутність конституційно-правової впорядкованості) веде до тенденції соціальної деструкції. Система стає нестабільною.

Результатом соціального діалогу є консенсус – спільне рішення, що враховує інтереси кожного суб'єкта діалогу. Лише тоді можливою є співпраця рівноправних партнерів, рух до "соціального комфорту" не окремих індивідів чи груп, а суспільства в цілому. Необхідність соціального діалогу обумовлена тим, що суперечності у соціальній сфері неминучі. Їхня наявність зовсім не означає, що вони обов'язково повинні бути доведені до конфлікту. Навпаки, для того й існує мистецтво управління суспільством, держава, громадські організації, суспільно-політичні науки, щоб виявляти, локалізовувати ці суперечності на початкових стадіях із застосуванням науково обґрунтованого механізму оптимального узгодження інтересів різних соціальних груп.

Зазначені параметри й цілі соціального діалогу характеризують об'єктно-суб'єктні риси динамічної збалансованості суспільної системи. Важливим також є соціально-психологічний аспект досягнення громадянської згоди, що полягає у здатності суспільства утверджувати в масовій свідомості своїх членів не "образ ворога", а партнера. Домінантою має стати формування й наявність у суспільстві прагнення, щирого бажання й готовності до діалогу й згоди як його результату. Крім цього для партнерських відносин між соціальними суб'єктами (групами, стратами, нішами тощо) потрібні лідери – представники компромісного мислення й дії, здатні до

ведення діалогу, що володіють необхідним рівнем соціокомунікативної сумісності, потрібна послідовність у досягненні цілей суспільного розвитку й компетентність у їхній реалізації. Вирішенням даної проблеми може послужити професійне використання напрацьованих процедур побудови міжособистісних, міжгрупових і інших суспільних взаємин, спрямованих на досягнення згоди в процесі діалогу. У соціальній сфері відносини згоди й партнерства становлять такий стан суспільства, який прийнято називати громадянським. Це коли держава не панує над суспільством, а служить йому, коли чітко визначена компетенція держави, способи її впливу, в чітких межах міжнародного й національного права, а основу розв'язання соціальних конфліктів здійснюють різноманітні форми демократії, коли основні права і свободи не тільки декларуються, але й гарантуються відповідно до загальних норм. Тільки в цьому випадку ми можемо говорити про наявність соціального діалогу, який базується на засадах права.

Сьогодні будь-яке демократичне суспільство характеризується активним діалогом своїх членів, які максимально зацікавлені в ефективному вирішенні існуючих проблем. На зміну домінуючому у нашому суспільстві антагоністичному принципу розв'язання конфліктів через "боротьбу" сьогодні об'єктивно приходить консенсусний принцип, коли важливо зрозуміти не тільки іншу сторону, визнати обґрунтованість її інтересів, але й сприйняти цю реальність як невід'ємний елемент розвитку суспільства. Ефективний діалог – зразок того, що ми маємо на увазі, говорячи про демократію. У зв'язку із цим слід виділити такий різновид соціального діалогу як політичний діалог, який можна охарактеризувати як форму інтерсуб'єктивної комунікативної взаємодії; процес двостороннього спілкування (на відміну від багатостороннього – поліалога), здійснюваний мовними засобами, що мають політичний зміст, і спрямований на виявлення взаємних інтересів, пошук загальної політичної позиції, сучасне вирішення проблем, узгодження намірів, цілей, дій тощо. Політичний діалог – ненасильницьке здійснення влади, політичної волі сторін, обумовлене реальною дійсністю, об'єктивно, їхньою взаємною залежністю й суб'єктивно – їхньою обопільною зацікавленістю, ступінь яких істотно впливає на його процес і результати.

Отже, діалог це особливе соціокультурне явище, що виникло у конкретній історичній ситуації, складно й багатопланово соціально-опосередковане у своєму генезисі й розвитку. Реалізуючись на різних рівнях міжсуб'єктних взаємодій соціальний діалог має різні форми, головна з яких – діалог громадянського суспільства й держави. Соціальний діалог – це інформаційна й комунікативна взаємодія, це універсальний соціокультурний механізм, спрямований на забезпечення взаємодії різних соціальних суб'єктів, а також на відтворення й розвиток норм і зразків такої взаємодії.

1. Великий тлумачний словник сучасної української мови. – К.; Ірпінь: ВТФ "Перун" 2005, – С. 302. Словник іншомовних слів. – Київ – 1975, – С. 220; 2. Указ Президента України "Про розвиток соціального діалогу в Україні" від 29 грудня 2005 року № 1871/2005 // Урядовий кур'єр: Орієнтир. – 25 січня 2006 року. – № 14(2). – С. 6; 3. Соціальне партнерство – шлях до злагоди. – К.: Проект Міжнародної організації праці "Україна: сприяння реалізації основних принципів та прав у світі праці". – К., 2003. – С. 146; 4. *Цвих В.Ф., Неліпа Д.В.* Система соціального партнерства: проблеми формування та функціонування // Політологічний вісник. Зб. наук. пр. – К.: ТОВ "XXI ст.: ДІАЛОГ КУЛЬТУР", 2003. – Вип. 13. – С. 204; 5. *Бен Мартенс* Социальное партнерство и социальный диалог: сущность и принципы / Социальное партнерство государственных органов и неправительственных организаций как фундаментальный принцип гражданского общества. – М., 2000. – С. 111; 6. Социокультурное пространство диалога / РАН: Научный совет по истории мировой культуры / Отв. ред. Э.В. Сайко. –М.: Наука, 1999 – 219 с.; 7. *Грязнов А.Ф.* Язык и деятельность. – М, 1991. – С. 79; 8. *Вак М.И.* Диалог – путь к истине: Дис...канд. филос. наук: 09.00.01. – М., 1994. – С. 67; 9. *Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. – М.: 1979. – С. 311; 10. *Бахтин М.М.* Проблемы поэтики Достоевского. – М., 1972. – С. 71; 11. *Сагатовский В.Н.* Феномен духовной атмосферы и возрождение России // Человеческие и духовно-культурные основы возрождения человека. – М., 1996. – С. 77; 12. *Маурина Г.Л.* Диалог как социокультурный феномен и специфический социальный процесс: Дис... канд. социол. наук: 22.00.04. – Н.Новгород, 2001. – С. 49; 13. *Бирюкова Г.М.* Диалог: социально-философский анализ: Автореф. дис...д–ра филос. наук: 09.00.11. – Иваново, 2000 – С. 24.

Надійшла до редколегії 15.06.06