ВІСНИК
КИЇВСЬКОГО НАЦІОНАЛЬНОГО УНІВЕРСИТЕТУ ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

ISSN 1728-2632

ФІЛОСОФІЯ. ПОЛІТОЛОГІЯ 84-86/2007

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 27.11.06 (протокол № 3)
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", 2007

Kyiv National Taras Shevchenko University

ЗМІСТ

ВИПУСК 84

ФІЛОСОФІЯ

Бєдная В.Б.
Роль інфраструктури соціальної роботи в процесі створення соціального капіталу 8

Білоножко Є.П.
Трансформація сім'ї в контексті глобальних змін у суспільстві в другій половині XX століття 11

Бурлака І.В.
Ідея Бога у філософії Етьєна Жильсона 15

Волковинський С.О.
Сучасна рецепція принципів філософії природи німецьких класиків 17

Дулін П.Г.
Консолідуючі імперативи ідей космізму і системності у вихованні та освіті 20

Жорнова О.І.
Динаміка персональної нормативної позиції студентів:
до розробки освітньо-філософських засад прилюдного вияву суб'єктної активності 23

Комар О.В.
Аргумент регресу до нескінченності у контексті визначення структури обґрунтування пропозиційних суджень 28

Комісар Л.П.
Рецепція ідей М.М.Бахтіна в сучасних концепціях інтертекстуальності 32

Кондратьєва І.В.
Інституції орієнтального християнства: проблема ідентифікації 35

Кравець С.В.
Історична доля еволюційної теорії 39

Кравчук І.В.
Петро Лодій, "Настанови логіки" 42

ПОЛІТОЛОГІЯ

Биковець В.І.
Групи інтересів в процесі взаємодії громадянського суспільства і держави 45

Заславська О.О.
Політичний маркетинг як основа організації виборчої кампанії 48

Ключникова Д.Ю.
Зміна ролі громадської думки в процесі трансформації суспільства 52

Новакова Н.О.
Проблема революції та еволюції в працях В.Липинського 55

Тимошик Я.М.
Теоретична спадщина Степана Бандери у контексті українського націоналізму: політологічний аспект 59

Kyiv National Taras Shevchenko University

CONTENTS

ISSUE 84

PHILOSOPHY

Bednaya V.B.
The role of the social work infrastructure in the process of social capital formation 8

Bilonozhko Y.P.
The transformation of family in the context of global changes in society in the latter half of the XX century 11

Burlaka I.V.
The Idea of God in philosophy of E.Gilson 15

Volkovynskyi S.O.
Present reception of principles philosophy of nature in german classics 17

Dulin P.G.
Consolidating imperatives of the cosmism ideas and system in education and education 20

Zhornova L.I.
Dynamics of the personal normative position of students: before development of educationally-philosophical bases of public display of subject activity 23

Komar O.V.
Argument of infinite regress of reasons in the context of definition of the justification structure of propositional knowledge 28

Komisar L.P.
The Reception of M.Bachtin's Ideas in the Modern Conceptions of intertextuality 32

Kondratyeva I.V.
The institutions of oriental Christianity: problem of identification 35

Kravets S.V.
Historical fate of the theory of evolution 39

Kravchuk I.V.
Petro Lodiy, "The Instructions of the Logic" 42

POLITOLOGY

Bykovets V.I.
Groups of interests in process of interaction of civil society and state 45

Zaslavska O.O.
Political marketing as the ground of the election campaign's organization 48

Kliuchnikova D.Yu.
Changing the role of public opinion in the process of society transformation 52

Novakova N.O.
Problems of revolution and evolution in works of V.Lipinskiy Selfdetermination of nations and national minorities: the comparative analysis 55

Tymoshyk Ya.M.
Stepan Bandera's theoretical heritage in the context of ukrainian nationalism: politological aspect 59

Kyiv National Taras Shevchenko University

ЗМІСТ

ВИПУСК 85

ФІЛОСОФІЯ

Габелюк Л.В.
Інформація як ресурс здійснення політичної влади 63

Комар О.В.
Догматизм та революціонізм в епістемології (до проблеми реконструкції теорії пізнання) 65

Кондратьєва І.В.
Дохалкідонські Церкви та проблема витоків монофізитства 69

Онопрієнко М.В.
Прикладна наука як предмет дослідження філософії науки 74

Приходько В.В.
Як вловити розум? 77

Тур М.Г.
Теоретичні стратегії легітимації політики 80

Фур'єр І.А.
Наукове знання як дискурс 85

Чайка С.А.
Онтологічні засади критики матеріалізму Г.І. Челпановим 89

Якубіна В.Л.
"Три кити" теорії ідентичності Мануеля Кастельса – технології, досвід, влада 93

ПОЛІТОЛОГІЯ

Домащенко Л.М.
Степан Рудницький: від політичної географії до геополітики 97

Олещук П.М.
Символічні форми легітимації політичної влади 99

Павловська Т.В.
Політичні переговори як спосіб розв'язання політичних конфліктів 102

Петренко В.В.
Фактори впливу на аудиторію в публічному політичному мовленні 105

Тимошик Я.М.
Надійність та ефективність політичного прогнозування 108

Хромець О.Л.
Основні підходи до визначення поняття "виборчі технології" 111

Шульга М.А.
"Східники" та євразійці: однодумці чи опоненти? 113

Kyiv National Taras Shevchenko University

CONTENTS

ISSUE 85

PHILOSOPHY

Gabelyuk L.V.
Information asa resource of political power implementation 63

Komar O.V.
Dogmatism and revolutionism in epistemology (toward reconstruction of the theory of knowledge)..... 65

Kondratyeva I.V.
Prekhalkidon Churches and problem of monophysyt origin 69

Onoprienko M.V.
Applied science as subject of research of philosophy of science 74

Prykhodko V.V.
How to catch the reason? 77

Tur M.G.
Teoretical strategies of political legitimation 80

Furyer I.A.
Scientifik knowledge how discourse 85

Chayka S.A.
Ontological basis of criticism of materialism by G.I.Chelpanov 89

Yakubina V.L.
Three foundations of the theory of identity by manuel Castells – technology, experience, power 93

POLITOLOGY

Domaschenko L.M.
Stepan Rudnytsky: from political geography to geopolitics 97

Oleshchuk P.M.
Symbolical forms of power legitimation 99

Pavlovska T.V.
Politicals negotiations as a way of decision of political conflicts..... 102

Petrenko V.V.
The factor influencing the audience in public political speech..... 105

Tymoshyk Ya.M.
Reliability and effectiveness of political prognosing 108

Kromets O.L.
Basic approaches to determination of concept "electoral technologies"..... 111

Shulga M.A.
The orientalists and eurasians are like–minded persons or opponents..... 113

Kyiv National Taras Shevchenko University

ЗМІСТ

ВИПУСК 86

ФІЛОСОФІЯ

Гандилов Б.С.
Общество между необходимостью и разумностью 118

Грицаєнко П.М.
Гуманітарне пізнання: сутність та особливість поняття 121

Комар О.В.
Еволюційна епістемологія як антиджастифікаціонізм: ідеї К.Поппера у контексті сучасних теорій обґрунтування 125

Коханенко О.В.
Наукова та релігійна віра: логічний аналіз 129

Кучмай К.С.
Поширення християнських віроповчальних текстів на території Київської митрополії у XVII столітті
(на материалах книжкових колекцій Наукової бібліотеки імені Максимовича КНУ імені Тараса Шевченка) 131

Поліщук Ю.О.
Галут як чинник формування іудейської діаспори 134

Рогожа М.М.
Громадянська освіта в контексті моральних вимірів соціального капіталу 138

Савостьянова М.В.
Парадигмальна наука як об'єкт філософського дослідження 140

Скринник М.
Семантика української ідентичності в поетиці "Кобзаря" 143

Снігур С.А.
Самосвідомість як початок формування людини моральної 146

Тимошенко П.С.
Специфіка формування правового ідеалу в розвитку сучасної ліберальної парадигми 150

Триліс Г.В.
Витоки гуманістичних тенденцій філософії Стародавності 152

Яровий А.М.
Феномен образного пізнання як нова парадигма сучасного мислення 155

ПОЛІТОЛОГІЯ

Бортніков В.І.
Особливості формування політичного режиму в Україні в умовах посткомуністичної трансформації 157

Бунецький Л.Л.
Трансформування інституційної системи політичних відносин та влади в державах пострадянського простору
(на прикладі Україні) 162

Домащенко Л.М.
"Всеукраїнська трилогія" Юрія Липи: геополітичний ракурс 166

Заіка Н.Ю.
Проблема соціальної справедливості в контексті соціальної держави 169

Корогод Л.П.
Гуманістичні ідеали в політичній публіцистиці М.Грушевського 171

Литвиненко О.М.
Національна історія як складова національної ідентичності 175

Тупиця О.Л.
Профспілки у трансформаційному суспільстві: напрями зміни політичного статусу 178

Шульга М.А.
Дещо про зближення понять "геополітика" та "стратегія" в геополітичній думці сучасної Росії 182

Kyiv National Taras Shevchenko University

CONTENTS

ISSUE 86

PHILOSOPHY

Gandilov B.S.
Society between necessity and rationality 118

Hritsayenko P.M.
Humanitarian cognition: essence and feature of concept 121

Komar O.V.
Evolutionary epistemology as antijustificationism: ideas of K.Popper in the context of contemporary theories of knowledge 125

Kohanenko O.V.
Scientific and religious belief: logical analysis 129

Kuchmay K.S.
Spreading of Christian doctrinal texts on the territory of Kyiv Metropolitanate in the 17th century
(on the materials book collections of Kyiv Taras Shevchenko national university scientific library after M. Maksymovych) 131

Polischuk Yu.O.
The Galut as a factor of forming the Jewish Diaspora 134

Rohozha M.M.
Civil education in the context of moral dimensions of social capital 138

Savostyanova M.V.
Paradigmal science as a object of the philosophical study 140

Skrynnyk M.
Semantics of the Ukrainian identity in the poetics of "Kobzar" 143

Snihur S.A.
Self-consciousness as the beginning of creation of moral human 146

Timoshenko P.S.
Specific of forming of legal ideal in to development of modern liberal paradigm 150

Trylis G.V.
Origins of humanistic tendencies of Ancient Philosophy 152

Yarovyy A.M.
Pattern knowledge phenomenon as new paradigm of modern thinking 155

POLITOLOGY

Bortnikov V.I.
Peculiarities of political vegime in Ukraine in conditions of post-communist transformation 157

Bunetsky L.L.
Transformation of the institutional structure of power and of political relations and authority in former states of the USSR
(on example of Ukraine) 162

Domaschenko L.M.
"All ukrainian trilogy" of Uriy Lypa: geopolitical view 166

Zaika N.Y.
The problem of the social justice in the context of the social state 169

Korogod L.P.
The humanistic ideals in M.Grushevskij's political journalism 171

Lytvynenko L.M.
National history as an element of national identity 175

Tupytsa O.L.
Trade-unions in transformative society: trends of change of political status 178

Shulga M.A.
About the convergence of concepts "geopolitics" and "strategy" in geopolitical tought of contemporary Russia 182

Kyiv National Taras Shevchenko University

ФІЛОСОФІЯ

В.Б. Бєдная, доц., МАУП, Київ

РОЛЬ ІНФРАСТРУКТУРИ СОЦІАЛЬНОЇ РОБОТИ В ПРОЦЕСІ СТВОРЕННЯ СОЦІАЛЬНОГО КАПІТАЛУ

Соціальний капітал можна вважати одним із чинників формування громадянського суспільства та результатом соціальної роботи, яка інтенсивно розгортається в сучасному українському просторі. Дана публікація визначає роль інфраструктури соціальної роботи у процесі накопичення соціального капіталу.

Social capital may be considered as one of the factors in the process of civil society formation and a result of social work carried out in large in modern Ukraine. This article suggests a definition of the role of the social work infrastructure in the process of accumulating social capital.

Актуальність проблеми. Зміни, які сьогодні відбуваються в політичному, економічному, соціальному житті України – інтелектуалізація, швидкі темпи модернізації технологій та методів виробництва, посилення нецінової конкуренції тощо – висувають на перший план такі особистісні характеристики працівника як інтелект, здібності, знання, талант і професіоналізм та такі компоненти як технологічні й організаційні інновації. Всі названі характеристики є складовою поняття "інтелектуальний капітал", який у розвинутих країнах світу виступає одним із стратегічних ресурсів поруч з такими традиційними, як запаси сировини, державна територія, золоті запаси, валютний резерв тощо.

В сучасних умовах пріоритетний розвиток інтелектуального капіталу стає основою зміни як структури виробництва, так і якості життя, включаючи рівень доходів, обсяги споживання, захист навколишнього середовища, вільний час і всебічний розвиток особистості. Власне інтелектуальна продукція генерує нові ідеї, вирішує проблеми обмеження не відтворюваних ресурсів, збереження навколишнього середовища, випуск товарів, надання послуг, створення робочих місць, підвищення рівня життя населення.

Очевидно, що складові інтелектуального капіталу є неоднорідними. Незважаючи на те, що всі вони породжені людським інтелектом, одні з них існують у формі знань, а інші утворюють об'єктивні умови застосування цих знань. Відтак, деякі фахівці включають до складу інтелектуального капіталу і соціальний капітал.

На нашу думку, соціальний капітал можна вважати одним із чинників формування громадянського суспільства та результатом соціальної роботи, яка інтенсивно розгортається в сучасному українському просторі. Економічний і соціальний розвиток країни активізується, коли представники державної влади, корпоративного сектору і громадського суспільства створюють можливості для розвитку діалогу, за допомогою якого вони можуть визначати і вирішувати поставлені завдання.

Для досягнення головної мети – створення умов для позитивної соціалізації особистості – соціальна робота повинна мати свою інфраструктуру, тобто комплекс матеріальних елементів, зокрема, служби, організації і установи та їх підрозділи, які створюють умови для життя і активної участі представників незахищених верств населення в економічному, політичному і духовному житті суспільства.

Найпоширеніший і всеохоплюючий погляд на соціальний капітал включає соціальне і політичне середовище, що формує соціальну структуру і дозволяє розвиватися соціально–правовим нормам. При цьому середовище розуміється, за поданням О.О.Богданова, як "Сукупність зовнішніх впливів, під тиском яких знаходиться система (у даному випадку людина – В.Б.), але взятих саме по відношенню до неї. Тому інша система – інше середовище" [1]. Отже, цей аналіз розширює значення соціального капіталу на такі формалізовані відносини і структури, як держава, політичний устрій, верховенство закону, судова система, громадські і політичні свободи.

Такий підхід дозволяє виявити не тільки позитивні й негативні сторони соціального капіталу, можливість зміцнювати зв'язки всередині соціальних груп (об'єднань), але й визначає, що здатність різних соціальних груп діяти у своїх інтересах докорінно залежить від підтримки (або відсутності такої), яку вони отримують з боку держави, а також з боку приватного сектору. В подібний спосіб держава залежить від соціальної стабільності і широкої суспільної підтримки.

В даній публікації ми ставимо за **мету** визначити роль інфраструктури соціальної роботи у процесі розвитку соціального капіталу як складової інтелектуального капіталу. Основні **завдання** дослідження закономірно випливають із змісту названої вище мети, оскільки, як відомо, мета реалізується через завдання. По–перше, необхідно розглянути поняття соціального капіталу в суспільних науках та визначити головну користь його накопичення для людини зокрема, і для суспільства в цілому; по–друге, проаналізувати головні функції інфраструктури соціальної роботи в процесі формування соціального капіталу; по–третє, показати зв'язок між інфраструктурою соціальної роботи та соціальним капіталом.

Дослідженню ідеї соціального капіталу присвячені роботи М.Вебера, Е.Дюркгейма, Дж.Коулмана, П.Бурдьє. Останній вважав, що соціальна дійсність структурована, по–перше, з боку соціальних відносин, об'єктивованих у розподілі різних ресурсів (капіталів) як матеріального, так і нематеріального характеру, і, по–друге, з боку уявлень людей про ці відносини, про соціальні структури та про навколишній світ в цілому, що зворотно впливає на первинне структурування.

П.Бурдьє розглядає, як відомо, три категорії капіталу. Економічний капітал – володіння матеріальними благами, до яких можна віднести гроші, виробничі потужності, нерухомість та будь-який товар у широкому розумінні цього поняття. Культурний капітал – освіта та відповідний диплом, а також культурний рівень індивіда, який він отримав у спадок від сім'ї та в процесі соціалізації. Соціальний капітал – ресурси, пов'язані з приналежністю до групи: мережа мобілізуючих зв'язків, якими не можна скористуватися інакше, як через відповідні засоби групи, яка має певну владу і має здібність зробити "послугу за послугу" (сім'я, друзі, церква, виробничий колектив тощо) [2].

Іншу концепцію, згідно з якою соціальний капітал є суспільним благом, але створюється вільним і раціональним індивідом для досягнення власних вигод, запропонував Джеймс Коулман. Соціальний капітал – це потенціал взаємної довіри і взаємодопомоги, що цілеспрямовано формується у міжособистісних відносинах: довіра, взаємо підтримка, зобов'язання і очікування, інформаційні канали і соціальні норми.

© В.Б. Бєдная, 2007

Kyiv National Linguistic University

На кшталт фізичному і людському капіталу, втіленому у праці і навчанні через підвищення індивідуальної продуктивності, соціальний капітал проявляється у таких елементах громадської організації, як соціальні мережі, соціальні норми і довіра, що створюють умови для координації і співпраці заради взаємної вигоди. Економічне значення соціального капіталу полягає в тому, що він зменшує витрати на координацію спільної діяльності, замінюючи контракти, формальні правила і бюрократичні процедури відносинами довіри, засвоєними професійними стандартами, етикою спілкування.

Соціальний капітал – це здатність індивідів продуктивно використовувати обмежені ресурси за рахунок свого членства у певній соціальній мережі або ж більш широкій соціальній структурі. Здатність нагромаджувати соціальний капітал не є індивідуальною характеристикою особистості, це особливість тієї мережі відносин, що вибудовує індивід, тобто соціальний капітал – це результат участі людини в соціальній структурі [3].

Таким чином, соціальний капітал виступає атрибутом індивіда, даючи йому серйозні переваги у реалізації життєвих цілей, кар'єри, захисті майна, доступі до інформації.

На індивідуальному рівні до отриманих вигод соціального капіталу дослідники відносять рівень здоров'я, виховання і навчання дітей, особисті плідні зв'язки із суспільством та неурядовими організаціями, можливості ефективного пошуку і отримання роботи, задоволеність життям, розвинену мережу зв'язків з "потрібними людьми", вивільнення часу (використання послуг), когнітивну простоту світу (відсутність необхідності самостійно вирішувати всі проблеми), більш широку соціальну ідентифікацію. На організаційному – зниження плинності кадрів, спадковість персоналу, неформальні можливості підвищення кваліфікації, колективний приріст знань. На рівні суспільства – полегшення соціального контролю і передачі соціального досвіду, соціальну солідарність, здешевлення бюрократичної машини.

В кожному суспільстві існують особливо уразливі групи населення. Зазначимо, що все частіше дослідники, інтуїтивно відчуваючи генетичний зв'язок громадянського суспільства з соціальною роботою, до її об'єктів, що потребують соціального супроводу або захисту, відносять усе більшу кількість верств населення. Тому є багато випадків, коли до клієнтів соціальної роботи окремі вчені відносять навіть представників еліти держави, деякі категорії працюючих, які мають добре здоров'я та солідну заробітну плату.

Незважаючи на те, що в різних державах до цієї категорії віднесені різні групи людей, у всіх країнах існують визначені подібності в цьому відношенні.

До загальної для всіх країн категорії особливо уразливих громадян відносяться біженці, люди похилого віку, представники етнічних і расових меншостей, інваліди, особи, що вийшли з психіатричних лікарень чи в'язниць, хворі чи страждаючі поганим здоров'ям, бездомні чи ті, хто живе в скрутних умовах або шукають притулку, батьки–одинаки, жінки, що мають на утриманні інших членів родини та самі мають скромний статок, довгострокові безробітні, працюючі особи літнього віку, молоді люди і діти. Багато хто з них, зрозуміло, не належать до особливо уразливих категорій населення. Їхня уразливість частіше стає наслідком недосконалості існуючої системи соціального забезпечення, цінностей, що переважають у суспільстві, практичних заходів, здійснюваних в суспільному житті, і загострюється цими ж факторами.

Сьогодні в українському суспільстві існує соціальна нестабільність, яка сприймається пересічним громадянином, найчастіше, як ситуація невизначеності (відносно своєї долі, кар'єри), соціальної відчуженості. В Західній Європі концепція соціальної відчуженості одержала поширення за дуже короткий термін. Її виникнення відбиває зростаюче визнання того факту, що маргиналізація і неблагополуччя громадян є систематичним і вже глибоко укоріненим феноменом. Відповідно до цієї концепції, труднощі, з якими зіштовхуються особливо вразливі групи населення, мають тенденцію до нагромадження, у результаті чого неблагополуччя тільки росте, а його фактори – множаться.

Що стосується, наприклад, такого явища, як довгострокове безробіття, існує ряд несприятливих факторів, унаслідок яких соціальна допомога виявляється поза досяжністю тих, хто її більше всього потребує. Серед таких факторів ранній відхід зі школи, раннє народження дитини, проблеми з грамотністю і рівнем освіти, низька самооцінка, відсутність таких навичок, як уміння правильно розподіляти свій час, працювати в колективі, робити вибір і приймати рішення. До згаданих проблем додаються труднощі, пов'язані з житловими умовами і рівнем доходів. Ситуація незахищеності, що більш–менш завжди характеризує життя представників особливо вразливих груп населення, є основною причиною погіршення здоров'я. Все це має негативний вплив на формування соціального капіталу країни.

Соціальна адаптація, профілактика, реабілітація, ресоціалізація, соціальне обслуговування таких груп населення – це головні напрями використання потенціалу об'єктів інфраструктури соціальної роботи, які визначають і реалізують зміст соціальної роботи. Але, на нашу думку, одним із головних завдань функціонування інфраструктури соціальної роботи можна вважати процес накопичення соціального капіталу, тобто ті соціальні зв'язки, які можуть бути ресурсом отримання вигод для людини. Розглянемо детальніше цей процес.

Людина опиняється у складній життєвій ситуації (має фінансові, фізичні, духовні чи будь-які інші проблеми) від народження, в разі нещасного випадку, аварії тощо. На цьому етапі від застосування об'єктів інфраструктури соціальної роботи вимагається зняття стресу в людини, допомога у формулюванні позитивної мотивації щодо життя, укріплення віри у власні сили, надії на отримання свого місця у соціумі. Без виконання цих важливих завдань подальше відтворення *життєвих сил* людини є неможливим.

На другому етапі відбувається відтворення *робочої сили* людини для її наступної самореалізації у ході матеріального і духовного виробництва. Сьогодні багато говориться про те, що, наприклад, розум людини з функціональними обмеженнями може бути цінним як для її особистого розвитку, так і для розвитку суспільства. Ми завжди повинні пам'ятати про головне завдання соціальної роботи – створення умов для позитивної соціалізації особистості, що сприятиме її соціальній адаптації та самореалізації як у власних інтересах, так і в інтересах суспільства.

Реалізовувати головне завдання соціальної роботи повинні професійно підготовлені кадри, що мають у своєму розпорядженні розвинену інфраструктуру. Це означає, що кожен конкретний об'єкт останньої має набір специфічних та загальних властивостей, характеристик і функцій.

Головною функцією інфраструктури соціальної роботи ми вважаємо гуманізацію соціальних відносин, так звану *гуманістичну функцію*, фундаментом якої є переконання у безмежності можливостей людини та її здатності до вдосконалювання, вимога захисту гідності особистості, її свободи, щастя, права на самореалізацію, розкриття сутнісних сил, формування особистості як активного суб'єкта життя. Ця вимога є найголовнішою, оскільки її ідея може сприяти консолідації україн-

Київський національний університет

ського суспільства, розвитку соціального капіталу взагалі і в України зокрема. Саме гуманістична спрямованість є запорукою формування такої особистості, яка здатна, як підкреслює В.А.Бітаєв, пам'ятати свої обов'язки, завдання, самозобов'язання, обіцянки, людські взаємини, добро, інтереси інших людей, свої провини, невиконані завдання [4].

Велике значення в нашому житті й діяльності мають комунікативні зв'язки, тому однією з важливих функцій інфраструктури соціальної роботи є забезпечення комунікації між людьми, або *комунікативна функція*, яка проявляється в актах спілкування між особами, заснованими на взаєморозумінні. Згідно з теорією мотивації А.Маслоу, потреба у спілкуванні та визнанні є проміжною між найнижчим (задоволення потреб фізіологічного рівня – потреби в їжі, одязі, житлі, відпочинку тощо) і найвищим рівнями (потреба у самовираженні, самореалізації).

Доповненням до комунікативної функції може бути *релаксаційна функція* інфраструктури соціальної роботи, основне призначення якої полягає у знятті фізичної та психічної напруги, встановленні спокійних, довірливих відносин між людьми, сприяння створенню емпатії, тобто, проникненню в щиросердечний світ іншої людини. Через комунікацію, спілкування з іншими людьми виконується ще одна функція інфраструктури соціальної роботи – *функція соціалізації і адаптації*, яка допомагає людині з визначеними життєвими труднощами ввійти в соціум, здійснивши процес особистісного зростання, засвоєння знань, цінностей і норм, властивих даному суспільству, і, адаптуватися до життя в ньому.

Завдяки існуванню названих функцій інфраструктури соціальної роботи у людини з'являється можливість формувати й накопичувати свій власний соціальний капітал. Цей процес необхідно розглядати як усвідомлений вибір особистості, що веде до її самореалізації у вільній праці спільно з іншими людьми, і одночасно, як заперечення, протест проти використання особистості в якості "гвинтика" системи.

Для успішного накопичення соціального капіталу особистість повинна володіти певними характеристиками. В якості провідної характеристики розглянемо високий рівень вимог до себе та оточуючих у процесі солідаризації з іншими. Чим вищий рівень вимогливого ставлення особистості до свого життя, тим з більшим завзяттям вона прагнутиме оптимізувати використання і накопичення доступних їй ресурсів. Соціальний капітал, як один з таких ресурсів, є найбільш цінним для людини, оскільки приносить у перспективі більший дохід, ніж, наприклад, людський капітал, що постійно зменшується, або має тенденцію знецінюватися (фізичний капітал). Зазначимо для порівняння, що людський капітал – це сукупність придбаних знань, навичок, умінь, досвіду, життєвої мудрості, цінностей і норм, що підвищує шанси індивіда на ринку праці в рамках розміру сукупної заробітної плати й умов праці.

Іншою характеристикою може виступати здатність до прояву стійкості у життєвих негараздах. Цінну інформацію в дослідженні цієї характеристики дає дослідження класифікації Н.Ф. Наумової [5]. Для соціального капіталу мають значення стабільність і спадковість у цінностях, які забезпечують єдність і тривалість налагоджених контактів людини з соціальним середовищем. Постійність формує повне ставлення тих, хто оточує особистість, як до надійного, відповідального партнера. У свою чергу надійність і відповідальність є умовою наявності довіри до даної особистості. Довіра ж є ядром соціального капіталу. Тому, чим більш стійка особистість у своїй життєвій позиції у ставленні до інших, тим більше їй довіряють ті, хто з нею спілкуються, і тим більшим соціальним капіталом вона володіє.

Наступною характеристикою, що впливає на формування соціального капіталу, є спрямованість особистості перш за все на професійний розвиток, її самореалізація. Цей підхід полягає в характеристиці стратегії успіху – опору на власні сили, зорієнтованість на використання власних життєвих ресурсів. Сюди включаються не тільки фізичний, людський капітали, але й соціальний – ресурси, до яких звертаються у разі нестачі енергетичного потенціалу життєвих сил. Самореалізація ж передбачає, що особистість здатна планувати майбутнє, а значить і усвідомлювати найбільш цінний для неї в майбутньому ресурс, який вона прагне формувати і збільшувати до такого рівня, доки дозволяють власні зусилля.

Крім індивідуальних характеристик особистості для формування соціального капіталу необхідно розглянути роль і значення держави в розвитку людського капіталу. На рівні держави вирішення суттєвих та пріоритетних цілей зіштовхується з проблемою стимулювання державних та недержавних інституцій щодо формування людського капіталу (теорія якого розроблялась П. Ромером, О. Лукасом, Г. Беккером, Т. Шульцем). Основна ідея цієї теорії відображає необхідність підвищення продуктивності праці, зростання ефективності виробництва як передумови підвищення життєвого рівня населення.

На думку українського дослідника Куценка В.І., людський капітал, в структурі якого перебуває і соціальний, розглядається як сукупність знань, здібностей і кваліфікацій, як здатність кваліфікованої робочої сили створювати прибуток у вигляді частини заробітної плати і загального прибутку підприємства. Він є могутнім фактором економічного і соціального прогресу.

Підтвердженням цього положення є аналіз економічних показників 192 країн Світовим банком, який дійшов висновку, що у країнах з перехідною економікою (до яких ще не належить Україна) 16% зростання зумовлено фізичним, 20% – природним, 46% – людським капіталом. Тому, на думку Куценко В.І., не можна заперечувати існування реальних напрямів зростання людського капіталу, що має бути відображено в державній ідеї [6].

Послаблення державної політики в галузі розвитку людського капіталу може негативно позначитися на розвитку країни в майбутньому. А тому для поліпшення людського капіталу і подальшого формування соціального капіталу суспільства, держава має передбачити стимулювання економічного зростання і гарантувати доцільний розподіл благ і пріоритетний розвиток галузей, які забезпечують названі процеси. Зміцнення людського капіталу за допомогою освіти, поліпшення медичного обслуговування позитивно позначиться на економічному зростанні – основі підвищення життєвого рівня населення, в тому числі тих, хто потребує соціального захисту.

Соціальний капітал – це завжди продукт організованої взаємодії, тому він має суспільну, а не індивідуальну природу. Економічний капітал перебуває на банківських рахунках, людський капітал – у головах людей, соціальний капітал притаманний структурі їхніх взаємовідносин. Він формується у ході взаємодії людей між собою. Для володіння соціальним капіталом людина повинна взаємодіяти з іншими людьми, саме тому, для практичної реалізації цієї думки, необхідною є розбудова інфраструктури соціальної роботи як засобу створення матеріальних об'єктів для забезпечення життєдіяльності людини через відтворення її сутнісних сил і формування умов для соціально–економічного розвитку суспільства.

Як елемент функціонування створеної людиною системи, соціальний капітал не може перебувати в приватній власності, тобто він є суспільним продуктом і за по-

ходженням, і за призначенням. Тож він є суспільним благом. Тому кожен член суспільства (в тому числі і представник незахищених верств населення) має право на участь у формуванні й користуванні соціальним капіталом як суспільним благом. Переваги функціонування інфраструктури соціальної роботи є найбільш очевидними саме у тих проявах, коли вона допомагає окремим особам та соціальним групам подолати фізичні, психологічні, гендерні, етнічні, релігійні та інші бар'єри.

Завершуючи розгляд цієї теми, зробимо деякі висновки. По–перше, здійснюючи наше дослідження, ми доходимо висновку, що соціальний капітал має важливий сенс для теорії і практики суспільного розвитку. Він суттєво пов'язаний з поняттями інтелектуального та людського капіталів і цей зв'язок дає можливість більш широко розглянути та проаналізувати корисність накопичення соціального капіталу для людини зокрема, і для суспільства в цілому. Традиційні рекомендації для підвищення економічних перспектив громад і народів передбачають покращення системи освіти, охорони здоров'я, створення компетентних і відповідальних політичних, наукових, громадських інститутів тощо.

По–друге, аналіз головних функцій об'єктів інфраструктури соціальної роботи дозволяє нам визначити позитивну роль останньої в процесі формування і накопичення інтелектуального та соціального капіталу людини, яка опинилася у важкому становищі і потребує сторонньої допомоги.

По–третє, показником соціальної держави є не лише наявність громадянського суспільства, а й розвиток інфраструктури соціальної роботи як сукупності матеріальних засобів для реалізації потреб людини, яка потрапила у несприятливі умови життя та в захисті прав найбільш вразливих верств населення країни. Функціонування об'єктів інфраструктури соціальної роботи, спрямовується, перш за все, на реалізацію соціальних прав людини, розвиток людського і соціального капіталів, формування потужної соціальної солідарності у громадах і у трудових колективах виробничих фірм.

Повноцінна реалізація соціальних прав сприяє росту людського капіталу і, крім того, сприяє росту соціального капіталу суспільства через підвищення самостійності громадян, довіри між ними, а також обсягу наявних у них ресурсів в галузі соціальної організації своєї життєдіяльності.

1. *Богданов А.А.* Всеобщая организационная наука. Тектология: В 2-х т. – М., 1989. – Т.2. – С.110. 2. Социология: Энциклопедия / Сост. *А.А.Грицанов, В.Л.Абушенко, Г.М.Евельнин*. – Минск, 2003. – С.145-146. 3. *Березовець Л.В.* Розвиток соціального капіталу // Інформаційне Суспільство. Шлях України. – К., 2004. – С.62-67. 4. *Бітаєв В.А.* Естетичне виховання і гуманізація особи: Автореф. дис... д–ра філос. наук: 09.00.08 / Східноукраїнський національний ун–т ім. Володимира Даля. – Луганськ, 2004. – 37 с. 5. *Наумова Н.Ф.* Жизненная стратегия человека в переходном обществе // Социологический журнал. – 1995. – №2. – С.5–23; 6. *Куценко В.І.* Людський капітал і шляхи його зміцнення // Україна на зламі тисячоліть: історичний екскурс, проблеми, тенденції та перспективи. Кол. монографія / *Г.В. Щокін, М.В. Попович, М.С. Кармазіна* та інші; За заг. ред. *Г.В. Щокіна, М.Ф. Головатого.* – К., 2000. – С.159–173.

Надійшла до редколегії 24.10.06

Є.П. Білоножко, асп.

ТРАНСФОРМАЦІЯ СІМ'Ї В КОНТЕКСТІ ГЛОБАЛЬНИХ ЗМІН У СУСПІЛЬСТВІ В ДРУГІЙ ПОЛОВИНІ XX СТОЛІТТЯ

У статі розглядається провідні теорії що пояснюють трансформаційні процеси, що відбулися в суспільстві та у родино-шлюбних відносинах.

The article deals with main theories, which try to clarify modern transformational process in the society and in the family-marital relations.

Протягом останніх 50 років суспільство зазнало глобальних змін. Зміни, що відбулися у суспільстві, мають тотальний характер, який охоплює всі сфери діяльності людини та розповсюджується у світовому масштабі. Україна включилась у світовий процес глобалізації із розпадом Радянського Союзу. Залізна завіса обмежувала доступ інформації, проникнення світових тенденцій до Радянського Союзу. Наслідком цього є відставання, у даних країнах на десятки років уважливих сферах суспільного життя. Дане відставання є особливо відчутним у науковій сфері. Розгляд таких питань як: глобалізація, фемінізм або цивілізаційні зміни, що відбуваються протягом останніх десятиріч стали відомі для української наукової думки, відносно недавно. Серед українських дослідників даних проблем варто виокремити В. Агєєва, М.І. Бойченка, А.О. Приятельчука, Т.І. Ящук та інших.

Аналіз тенденцій, що відбулися в сім'ї протягом останніх 50 років неможливий без розгляду процесів, що відбулися в західному суспільстві.

Більшість дослідників схильні вважати, що 60 роки XX ст., це умовна дата кінця індустріальної ери і початку нової епохи, для визначення якої вживають багато різноманітних назв. Найбільш вживаними є : "постіндустріальна епоха" (Д. Белл), "інформаційна епоха" (Ф. Фукуяма), "інформаційне суспільство" (Ф. Фукуяма, А. Тофлер), "постмодернізм" (З. Бауман), "пізній модернізм" (Е. Гіденс), "постмодерністичне суспільство" (Т. Нобль), "суспільство третьої хвилі" (А. Тофлер). Ще теоретики епохи індустріалізму (Т. Парсонс, Ю. Габермас та інші) зазначали про кризовий стан та невідворотні зміни, що мають місце в суспільстві та можуть відбутися. Вище зазначені автори у своїх теоріях, виокремлюють принаймні чотири сфери, що зазнали невідворотно радикально–значущих перетворень:

1. Технологічно–інформаційни зміни, пов'язані із знанням та розвитком науки.
2. Економічні перетворення – нові сектори глобальної економіки (послуг, науки, інформації) професійна активність жінок.
3. Соціальні зрушення – нові суспільні рухи, сексуальна і феміністична революції, зміни в подружньому та родинному житті, послаблення суспільного контролю, перехід від колективізму (общинності, класовості, корпоративності) до індивідуалізму.
4. Культурні зміни – нові цінності, норми, течії та ідеології, постмодерністична свідомість [1].

Найбільш кардинальні зміни відбулися у соціальних та культурних вимірах і саме ці зрушення були найбільш впливовими у створені сучасного образу світу. Зміни в суспільстві, що відбулися протягом останніх десятиріч мали аналогічний характер і в родино–шлюбних взаєминах. Знаковою роботою, що проголошувала початок нових процесів була праця Тофлера "Третя хвиля". Автор намагається робити прогноз майбутнього розвитку спираючись на аналіз явищ, сучасником яких він був. В своїй праці Тофлер зазначає, що розпочаті процеси неможливо повернути назад. Єдиною умовою повернення в індустріальну епоху є "замороження технологічного процесу на рівні Другої Хвилі . . . зниження рівня життя всього суспільства до реве-

© Є.П. Білоножко, 2007

Kyiv National Taras Shevchenko University

ня 1955 року" [2]. Автор безапеляційно констатує невідворотність розпочатих процесів. На даний момент найпопулярнішим автором, який описує зміни, що вже відбулися є Кастельс. У своїй праці "Економічна епоха: економіка, суспільство, культура" він описує глобальне суспільство інформаційної доби де основну цінність складає інформація. Важливим моментом у визначені сучасності для Кастельса є зміна ієрархії цінностей на мереживу сітку динамічних зв'язків у глобальному масштабі та горизонтальний підхід до цінностей. Час та простір вже не є важливими (Кастельс говорить про простір обміну та без часовий час, у якому переміщається все від капіталу до цінностей та символів). Підсумовуючи, він зазначає про новий спосіб виробництва – інформативний спосіб розвитку, який є результатом реструктуризації капіталістичного способу виробництва. Це було зумовлено серією технологічних та наукових інновацій, які відбулися з кінця 60–х до кінця 80–х років та продовжились у 90–х роках XX ст. Нова технологічна парадигма характеризується двома аспектами:

1. Нові технології концентруються на обробці інформації. Відмінністю та особливістю даних технологічних змін є те, що інформація є одночасно і сировиною, і продуктом. Інформація є матеріалом для комп'ютерів та телекомунікаційних систем; і одночасно інформація являється продуктом для появи нових послуг та товарів.
2. Інноваційні технології здійснюють вплив на процеси, а не на продукти.

Вище зазначені якості нової технологічної парадигми відіграють вирішальну роль у соціальних організаціях та процесах. Це у свою чергу генерує масштабні наслідки у зміні відносин між сферою культурно–соціальних символів та виробничою базою у суспільстві. Інформація спирається на культуру, а перетворення інформації є ніщо інше, як маніпуляція символами на базі існуючого знання. У зв'язку із цим головна роль нових інформаційних технологій у процесі інновацій полягає у встановленні більш тісніших зв'язків між культурою і суспільством, науковим загнанням та розвитком продуктивних сил. Таким чином знання та соціум стають взаємно залежними та релевантно змінними відносно один одного. Дана теза постулює: достовірна інформація є найціннішим продуктом. Для нас ця теза засвідчує важливий аспект модерного суспільства як мінливість, яка полягає у постійному намаганні поповнити та актуалізувати вже наявну інформацію. Ці якості передаються і на окремі інститути суспільства, зокрема сім'ю. В індустріальну епоху сім'я гарантувала стабільність, однотипність виробництва, як інститут, що цементував ієрархічну систему цінностей. Яскравим свідченням даної тези являється Тофлерівська нукліарна сім'я Другої хвилі (індустріальна епоха). Вона гарантувала просту схему: батько–годувальник – мати виховує дітей. Зміна умов виробництва та діяльності в постмодерністичному суспільстві (Третя хвиля) нівелює сім'ю як первину клітину суспільства.

Визначення інформації як одного із фундаментальних елементів постмодерного суспільства дозволяє вийти на наступні елементи даного суспільства. Такими складовими постмодерного суспільства, які вплинули та впливають на сім'ю є:

1. Глобалізація, як вестернізація.
2. Постматеріалістичні цінності.
3. Інституалізація – індивідуалізації.

Глобалізація це складний процес, який має різні аспекти: політичний, економічний, соціальний, технологічний. Деякі дослідники акцентують увагу лише на певних аспектах глобалізації чи–то економічному, чи то іншому. Ключовим моментом у визначені процесу глобалізації є стирання територіальних меж. "Транстериторіальність" означає розширення "життєвого простору" людини над простором, його національної держави до меж усієї Планети Земля. Можливість функціонування окремого індивіда тільки на замкнутій життєвій території, конкретної географічної місцевості, зникає. За допомогою телекомунікаційних, інформаційних технологій і Інтернету кожна людина отримала можливість зв'язатися з будь-яким місцем Земної кулі у відповідності зі своїми професійними запитами й життєвими інтересами. Більше того, в окремих регіонах світу, сфера господарської, політичної, соціальної й культурної діяльності людина однієї держави виявилася тісно пов'язаної з аналогічними сферами людини іншої держави. На початку XX ст. тісний взаємозв'язок і взаємозалежність охопила всі країни світу, ставши глобальним. Світ став доступний для всіх і одночасно тіснішим.

Найбільш вдалим, видається, визначення терміну "глобалізація" У.Беком. Він вважає, що "глобалізація" позначає процеси, "у яких держави і їхній суверенітет вплітаються в павутину транснаціональних міжнародних актор і підкоряються їхнім владним можливостям, їхній орієнтації й ідентичності" [3]. Відповідно до даного образного визначення Бека, до транснаціональним міжнародних акторів варто віднести таких учасників глобалізації як: держави, транснаціональні корпорації, Організацію Об'єднаних Націй, Міжнародний Валютний Фонд, Світову Торгову Організацію та інші. Встановлювані між ними взаємозв'язки й виникаючі взаємозалежності утворять "павутину" або ієрархію сучасної світової структури. Слід зазначити, що визначення глобалізації, дане У.Беком, справедливе, як для аналізу політики та економіки, так і для аналізу соціального середовища. Феномен глобалізації невід'ємний від процесу так званої вестернізації. Вище згадані наднаціональні утворення (Транснаціональні корпорації, Організація Об'єднаних Націй, Міжнародний Валютний Фонд та інші), держави–гегемони (США, Китай) та високо розвинуті держави золотого мільярду є тими утвореннями, які відіграють у процесі глобалізації провідну роль. Відповідно вони встановлюють умови гри для менш розвинутих держав та суспільств і апелюють до цих умов як до універсальних та єдино вірних. А оскільки процеси глобалізації мають, як ми визначили, не тільки економічний або політичний характер, тому вони здійснюють вплив на зміну таких поглядів, у сфері родинного життя. Ідея свободи та рівності, в епоху інформації, за Фукуямою є найбільш цінною для цього суспільства [4]. Проте інформаційна революція викликала, порушення сталих морально–ціннісних зв'язків, що панували у родині. В епоху інформації яскраво вираженим стає індивідуальність, яка є джерелом появи різних соціальних рухів (сексуальна революція, рух визволення жінок та інші). Це було однією з причин втрати родиною своїх функції прокреації та первинної соціалізації, що були їй притаманні ще з часів Середньовіччя та Античності. Хоча ці процеси розпочалися ще в епоху індустріалізації, в інформаційну добу вони досягли свого апогею. Фукуяма підкреслює, що у глобальному світі процеси трансформації родини відбуваються не тільки у високо розвинутих країнах, але й в країнах, що розвиваються проте коли вони досягнуть у країнах третього світу того рівня розвитку, що у Британії чи Франції, виявляються інші соціальні проблеми та процеси, які зумовлені, на думку Фукуями, культурними особливостями. Відбувається атомізація соціального життя та поява альтернативних форм родинного життя. Дані події обумовлюються тим, що високо розвинуті країни переходять від матеріальних цінностей до постматеріальних цінностей (Іглехарт). Хоча дані процеси характерні перш за все для високо розвинутих країн, де суспільство орієнтовано на високий рівень комсумпції, дані процеси мають глобальний характер. Фукуяма критично інтерпретує постматеріалізм, вважаючи,

Kyiv National Taras Shevchenko University

що постматеріалізм маніфестує індивідуалістичні ідеї, які виражаються у прагненні підпорядкувати права спільноти на користь індивідуума, що означає одночасно нехтуванням соціального капіталу [5]. Фукуяма зазначає, що родина не тільки є соціальним капіталом, а й переказу цей капітал наступним поколінням [6]. Спрощений варіант трактування родини у сучасному суспільстві, як капіталу, ми знаходимо неоекономічних теоріях, зокрема:

1. Економічна теорія шлюбу та кохабітації і матримоніального ринку.
2. Економічна теорія розпаду сім'ї.
3. Економічна теорія народження.
4. Економічна теорія незалежності жінок.

Найвідоміші дослідники даних теорій є Бекер, Бергстрон, Естерліна та інші. Дані теоретики розглядають сім'ю, як добровільний зв'язок партнерів, що служить до продукування та комсупції (joint production and joint consumption). Відповідно як і ніші економічні організації, що мають на меті максималізацію доходів та мінімалізацію страт підлягають суровим ринковим законам.

Розглядаючи сім'ю в категоріях зиску та інвестицій, мінімалізації витрат та раціональності, економісти враховують зміни та процеси на матримоніальному ринку так само як і на кожному іншому ринку, де діють закони вільно ринкової економіки. Зокрема класична робота Беккера "Наукова праця про сім'ю" (Treatise on the Family) намагається проаналізувати сім'ю (домогосподарство) на мікроекономічному рівні. До аналізу шлюбів, розлучень, народження дітей, поділу праці усередині домогосподарства, престижу подружжя й інших нематеріальних категорій Беккер застосовує економічний підхід і теорію раціонального вибору. Так, наприклад, він вводить поняття ефективного поділу праці усередині домогосподарства (efficient division of labor in household), шлюбного ринку (marriage market), попиту на дітей (demand for children). Головною особливістю даної праці Г. Беккера застосування економічного підходу до питань, які колись економістами ігнорувалися. Цікавим є те, що Беккер запропонував модель діяльності домогосподарства, яка на його думку покликана бути універсальною і дозволятиме аналізувати домогосподарства будь-якого суспільства та будь-якої історичної епохи.

Зазначені економічні теорії хоча і претендують на універсальність та об'єктивність, обмежені з огляду на:

1. Не тлумачить явища альтернативного ринку (альтруїзм та волонтерство).
2. Не пояснює чому більшість домашніх справ ще й досі виконує жінка.
3. Ігнорує привілейованість позиції чоловіка у стосунку до жінки.

До того ж методи якими користуються неоекономісти це – ідея постматеріалістичних цінностей та теорія раціонального вибору. Обидва методи є досить новими і їхня адекватність ще не перевірена часом, оскільки явища зміни родино–шлюбних взаємин присутні лише в певній частині глобального соціуму.

Неекономічний підхід дає нам змогу стверджувати, що незважаючи отримані результати, не варто зводити таке явище як родина лише до одного виміру як–то: клітина суспільства (Енгельс, Маркс) або вільного економічного союзу (неекономічне тлумачення родини). Будь-яка редукція або спрощення поліфункціонального та складного явище призводить до втрати однієї із складових цього явища.

Більш ширшою в даному контексті видається, вже згадувана *теорія інвестування в соціальний капітал*, що розробляється Фукуямою, Астоном, Колеманом, Патненом. Ця теорія не редукує сім'ю виключно до капіталу на вільному ринку, вона враховує культурно-соціальні цінності, що несе із собою сім'я у будь-якому суспільстві незалежно від його економічно розвитку. Розгляд даної теорії варто поєднати із іншою популярною теорією пояснення шлюбно–родиних змін, що відбулися в останні 30 років *"Гіпотеза другого демографічного переходу"*. Розглянути ж її варто в контексті творчості двох дослідників – Гіденса, що взагалі заперечує явище постмодернізму, а говорить про пізній модернізм або другий етап модернізму та Бека головного сучасного дослідника процесів інституалізації – індивідуалізації у сучасному суспільстві.

Поняття "соціального капіталу" вперше застосувала Ганіфан у 1916 році для опису шкільних центрів сільських громад. Та у широкий вжиток даний термін запровадили Колеман та Патмен, наприкінці 80–х років XX ст. до тлумачення самого терміну "Соціальний капітал" існує два підходи: перший – Колемана-Патмена та другий – Бурдьє:

1. Соціальний капітал не піддається чіткій дефініції [7], тому і Колеман і Патмен визначають його через функції. "Соціальний капітал є якісною ознакою суспільних організацій таких–як: довіра, норми і зв'язки, які у свою чергу збільшують ефективність суспільства і полегшують координацію діяльності у суспільстві" [8]. Колеман зазначає, що соціальний капітал можна визначити за наявності двох спільних функцій "по–перше складеність із декількох соціальних структур, по–друге полегшення діяльності акторів у середині структури, чи індивід, чи корпорація" [9]. Іншими словами під соціальним капіталом розуміють "неофіційні норми, які сприяють взаємодії у соціумі" [10] саме у такий спосіб розуміє соціальний капітал Фукуяма та Астон, говорячи про його інвестування.

2. Сукупність реальних і потенційних засобів, які пов'язані із існуванням більш–менш тривалих інституалізованих зв'язків, що спираються на взаємному визнанні і знайомстві, що у свою чергу надає кожному із членів підтримку у формі капіталу, який мають інші члени колективу та доступі до кредитів у найширшому значені даного слова [11]. Для Бурдьє соціальний капітал включається у культурний та економічний капітал, а політичний капітал він розуміє як форму соціального. Також Бурдьє зазначає, що класичним прикладом інституалізованого соціального капіталу є шляхетський титул, а він не є капітал самим по собі, він надає змогу здобути капітал в інших сферах.

Перший підхід до соціального капіталу стверджує, що родина є найважливіший тип інвестування в соціальний капітал незалежно від зовнішніх економічних умов розвитку, оскільки така інвестиція ґрунтується на біологічно–культурних засадах. Зокрема дослідження Херлін (Cherlin) та Рехер (Reher) вказують на сильні родині зв'язки у країнах із низькою народжуваністю і високим економічним розвитком (передусім у США та Західній Європі). Вони виділяють ряд причин, більшість із яких можна звести до того, що бажання мати партнера та дітей залишається досить великим у людей постмодерністичного суспільства, проте шалений темп змін та необхідність постійного пристосування до нових вимог цього суспільства, призводить до труднощів із у формуванні родини. На думку, дослідників наявність соціального капіталу, що твориться дякуючи родині впливає позитивно як на індивідуума так і на суспільство і дає можливість відновлення як одному, так і іншому. Тому на думку Фукуями та інших прихильників "теорії інвестування у соціальний капітал", незважаючи на труднощі, що переживає зараз родина, найціннішою інвестицією залишається народження дитини. Саме через народження на їхню думку людина, як індивід та родина як спільнота реалізуються цілковито. Фукуяма прогнозує, що майбутня трансформована родина таки буде виконувати свої первині функції, але вже у рамках нового соціального устрою. Підсумовуючи можемо сказати, що дана концепція, постулюючи зміни в су-

Kiev National Taras Shevchenko University

часній родині, залишається на позиціях ціннісної орієнтації до цього явища (родини).

"Гіпотеза другого демографічного переходу" являється спробою дати адекватне теоретичне пояснення сучасної й майбутньої ситуації, що відбувається в Європі. Автори цієї концепції Лестер і Ван де Каа доводять, що сучасна демографічна ситуація й головні її особливості – зниження народжуваності нижче рівня, що забезпечує просте відтворення населення – обумовлене принципово новими причинами в порівнянні зі зниженням народжуваності під час першого демографічного переходу.

Основна ідея, що лежить в основі концепції другого демографічного переходу, була закладена в 1986 року. Ван де Каа затверджує, що із середини 1970–х Європа вступила в нову стадію демографічної історії. Він припускає, що демографічний перехід XIX сторіччя необхідно розглядати як перший перехід. "Несподівані", "заплутані" зміни в демографічній ситуації із середини 1960–х відзначили початок другого демографічного переходу. До цього часу вже закінчився післявоєнний "бебі–бум" і затвердилася довгострокова тенденція до подальшого зниження народжуваності.

Серед дослідників немає ще єдиної думки про всі причини другого демографічного переходу, але переважає точка зору, що він є наслідком широкого розвитку індивідуалістично орієнтованої системи цінностей. Відбувається значне збільшення рівня свободи, як у виборі індивідуальних цілей, так і засобів їхнього досягнення. Ван де Каа розглядає другий демографічний перехід як результат руху суспільної свідомості від консерватизму до прогресивності, при цьому прогресивність розуміється як толерантність і сприйняття нових цінностей і моделей поводження.

Він виділяє чотири основних риси цього переходу:

✓ перехід від "золотого століття" шлюбу до його занепаду, тобто широке поширення юридично неоформлених форм спільного життя й альтернативних форм шлюбу;

✓ перехід від дітоцентриської моделі родини до індивідуалістично орієнтованого "зрілої" пари партнерів з однією дитиною;

✓ перехід від превентивної контрацепції, призначеної для запобігання народжень ранніх дітей, до свідомого планування народження кожної дитини;

✓ перехід від уніфікованої моделі до плюралістичних моделей родини;

Таким чином, демографічні зміни в 60–х роках – це результат зміни досить цілеспрямованої (індивідуалістичної) поведінки як чоловіків і жінок, як окремо, так і безпосередньо у парі. Тому деякі із дослідників почали говорить про "кінець родини", "епох індивідуалізму", що прийшла на зміну "епосі родини" та "епосі кланів та роду", що була історично першою. Поява ж нових форм родино–шлюбного співжиття була поштовхом для зміни культурно–соціального наповнення (зміни дефініції) термінів "шлюб", "родина", які дають підстави говорити про "постродину родину". У рамках "Гіпотези другого демографічного переходу" такі автори, як Гіденс та Кастелс відзначають, що головним та рушійним елементом, який перетворює родину в умовах "другого демографічного переходу" являється феномен – інституалізованої індивідуалізації, що стала пануючою у сучасному суспільстві. Гіденс зазначає, що в новому соціальному порядку концентрація відбувається не навколо родини, а навколо власного "я". надзвичайно сильним стало прагнення самореалізації, яка розуміється життєвий шанс на успіх [12]. Гіденс зазначає, що в умовах пізнього модернізму людина спроможна проявити найбільше повністю власну ідентичність, оскільки цей період суспільного життя пов'язується із процесом виконання постійних виборів, і відповідно розкриття себе, як особистості [13]. Для Гіденса "пізній модернізм" являється етапом формування нової ідентичності особливо по відношенню до жінок та формує родину у якісно новому світлі. Із підходом Гіденса солідарний також німецький соціолог Бек та його дружина Бек–Герншем у праці "Індивідуалізація. Інституалізація індивідуалізації і соціологічні та політологічні концепції", в які детально висвітлюється процес розпаду традиційних цінностей (Церкви, родини, локальної групи, держави). Автори також зазначають, що переважна більшість правових преференцій у сучасних розвинутих країнах орієнтовані на індивідуама, а не на родину. Як і Гіденс, подружжя Бекрів зазначають, що в даних умовах відбувається цілковите звільнення людини, як особистості від останніх пут, що накинуті були державою. Представників концепції "інституалізованого індивідуалізму", важко віднести однозначно чи до критиків чи до апологетів постмодерністичного суспільства, але у будь-якому разі вони показують одну із сторін цього суспільства, яка у майбутньому може призвести до серйозних демографічних та ціннісних проблем.

У даній статті розглянуті найбільш відомі та популярні теорії які пояснюють процеси, що відбулись у суспільстві другій половини XX ст. та відповідно і у родині. Переважна більшість дослідників стверджує, що зміни які відбулися у сім'ї, досить глобальні, проте у переважній більшості вони намагаються не давати оціночних суджень цим процесам. Можна констатувати, що трансформація родино–шлюбних стосунків у другій половині XX ст. є органічним процесом розвитку всього суспільства високо розвинутих країн, та буде продовжуватись в країнах (за тим самим або подібним сцинарієм), які орієнтуються на західні цінності. Серед позитивів можна виділити те, що західна родина звільнилась від тягаря примусу (соціальних, культурних, національних, релігійних та інших), які тяжіли над нею у XIX ст. та в попередні століття і фактично повертається до періоду Римської Республіки, коли шлюбно–родині стосунки були абсолютно приватною справою громадян та ґрунтувалися на обопільній та добровільній згоді. Цей процес відбувся завдяки яскраво вираженій індивідуалізації суспільства. Хоча індивідуалізація зіграла позитив у формі звільнення, вона породила найбільшу проблему сучасності для високо розвинутих країн, родина почала втрачати функцію прокреації. Народження дитина або навіть створення сім'ї, в індивідуалізованих суспільствах заходу, не дає можливість професійної самореалізації. Хоча ще жодне суспільство не поставило народження дитини у шкалі цінностей на рівень – 0. Процеси, що відбуваються у цих країнах є загрозливими для подальшого розвитку людства.

Події які мають місце у західних суспільствах у родино–шлюбних взаєминах у XX ст. викликають більше питань ніж відповідей. Зміни ж, що відбулися мають короткий історичний проміжок, проте у якісному вимірі, вони докорінно змінили уявлення про шлюб та сім'ю, які існували тисячоліттями.

1. *Slany K.* Alternatywne formy życia małżeńsko–rodzinnego w ponowoczesnym świecie. – Kraków: Wyd. Nomos, 2002. – S.24–25. 2. *Тоффлер Е.* Третя Хвиля / Пер. з англ. А. Євса. – К., 2000. – С.123. 3. *Бек У.* Что такое глобализация? / Пер. с нем. А.Григорьева, В.Седельника. – М., 2001. – С.26. 4. *Фукуяма Ф.* Великий Крах. Людська природа і відновлення соціального порядку / Пер. з англ. В. Дмитрика. – Львів, 2005. – С.10. 5. Там само. – С.65-66. 6. Там само. – С.31. 7. *Коулман Дж.* Капитал социальный и человеческий // Общественные науки и современность. – 2001. – №3. – С.126. 8. *Putnam R.D., Leonardi R., Nanetti R.Y.* Demokracja w działaniu: tradycje obywatelskie we współczesnych Włoszech / Przekł. z ang. J. Szacki; Posł. A. Rychard. – Kraków: "Znak"; Warszawa: Fundacja im. Sefana Batorego, 1995. – S.258. 9. Ibid. – S.124. 10. *Фукуяма Ф.* Великий Крах. Людська природа і відновлення соціального порядку / Пер. з англ. В. Дмитрика. – Львів, 2005. – С.36. 11. *Bourdieu.* The Forms of Capital // http://pl.wikipedia.org/wiki/Kapitał_społeczny. 12. *Giddens A.* Nowoczesność i tożsamość: "ja" i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności / Przeł. z ang. A. Szulżycka. – Warszawa: Wydaw. Naukowe PWN, 2001. – S.108. 13. Ibid. – S. 292.

Надійшла до редколегії 14.11.06

Kyiv National Taras Shevchenko University

І.В. Бурлака, асп.

ІДЕЯ БОГА У ФІЛОСОФІЇ ЕТЬЄНА ЖИЛЬСОНА

Стаття присвячена основним положенням вчення французького філософа Е.Жильсона про Бога, включаючи характеристики Бога за Ф. Аквінським. Автор виділяє такі головні аспекти: сутність Бога, Його атрибути та дії у світі.

The article is about general thesises of views of French philosopher E.Gilson, which include characterization of God according to Thomas Acvinatus. The author analyses such general aspects: the nature of God, his attributes and actions in the world.

У наш час у період стрімкого руйнування звичного укладу життя, зміни одних суспільних відносин іншими, розчарування в старих цінностях та відсутності нових, підвищується інтерес до питань релігії, які існували століттями. В історії народів ця проблема слугувала та продовжує служити символом стабільності, справедливості та захисту для значної частини людства. Розуміння релігійної проблематики особливо важливе в наш час, коли глибокі економічні та духовні кризи посилюють міжконфесійні та внутрішньо церковні протиріччя.

Питання релігії, зокрема, ідея Бога, належить до числа проблем, від ефективного осмислення яких залежить успіх розкриття антропологічно–ціннісного потенціалу філософії. Як один із фундаментальних образів свідомості, ідея Бога посідає чи не центральне місце в контексті філософської та релігійної творчості більшості провідних західних мислителів. Адже саме через ідею Бога людина має змогу "втілити" світ у певну ціннісну систему, "створити" такі світові параметри, які відповідають їх вихідним, базовим, ціннісним потребам та настановам. Осмислюючи ідею Бога, ми маємо можливість виявити ті первинні антропологічні потреби й мотивації, які спонукають людину приймати та сповідувати відповідну релігійну чи метафізичну картину буття. Тому ця проблема є актуальною особливо в Україні, де впродовж тривалого періоду образ Бога й смисл релігійності тлумачилися ідеологічно звужено, змістовно збіднено й через це – теоретично неадекватно. З іншого ж боку, сучасним підходом до освоєння цього образу не вистачає саме філософської глибини та критичності, натомість домінує декларативна, не закорінена душевно "релігійність". Ось чому філософський досвід обґрунтування ідеї Бога є нині особливо важливим.

У руслі цієї проблематики видається цікавим розглянути деякі характерні аспекти творчості Етьєна Анрі Жильсона (1884 – 1978) – відомого французького мислителя XX століття. Він є яскравим представником філософії томізму. Жильсон був істориком філософії Середньовіччя та одним із видатних релігійних мислителів Заходу. Ще з дитинства філософ зазнав значного впливу католицизму і проніс його через усе життя, що власне і позбавило його від кризи релігійного звернення, на відміну від інших томістів свого часу.

Відомо, що протягом історичного розвитку будь-яке вчення нашаровується різними теоретичними надбудовами. Звідси виникають протиріччя, суперечки, протиборства. Таке складне становище не обминуло і томізм, який мав значний вплив у католицизмі. Тому, саме на неотомізм було покладено завдання вирішити ці суперечності .Однією із таких спроб і було вчення Етьєна Жильсона, який прагнув віднайти першооснови неотомізму та повернути всю філософську традицію до того першоджерела з якого вона вийшла.

Серед праць, у яких розглядається проблема Бога, як одна із головних у філософсько–релігієзнавчому просторі, слід відмітити такі: Виноградова Н.М. "Ідея Бога як об'єкт соціального пізнання", Дулуман Є.К. "Наукова критика ідеї Бога і її значення для релігійних пережитків", Клічук А.В. "Проблема гармонії віри та розуму в житті людини у філософсько–антропологічних поглядах Е.Жильсона", Бушманіс Г. "Докази буття Бога та їх критика в історико–філософському аспекті" та інші.

Мета статті заключається у розкритті особливостей ідеї Бога у філософській концепції французького мислителя Е.Жильсона: сутність Бога, Його атрибути та творіння у світі.

Насамперед, слід звернути увагу на те, що за Жильсоном людині вроджене не саме знання про Бога, а природне світло розуму та його початку, завдяки яким людина здатна від наслідків піднятися до Бога, як першопричини усіх речей. Жильсон наголошує на тому, що ми повинні погодитися із тим, що за своєю природою людина знає Бога, тому що прагне до нього, як до своєї мети. Адже є безсумнівним те, що людина по природі прагне до Бога, бо прагне блаженства, яким і є Бог. Але тут філософ виділяє та розрізняє дві речі: людина прагне щастя, а щастя для людини – Бог, але людина може прагнути щастя і при цьому не усвідомлювати, що цим щастям і є Бог. Це так, тому що одні вбачають вище благо у блаженстві, інші – в насолоді. З цього слідує, що по природі людині властиве лише невизначене відношення до Бога та знання про нього.

Таким чином, для побудови розуміння сутності Бога, необхідно скористатися доказами його існування. На думку Жильсона – це слід робити, "рухаючись" від існування до сутності. Цієї точки зору дотримувався і його попередник – Фома Аквінський. Спочатку необхідно встановити буття першопричини, а потім за допомогою доказів переходити до встановлення того факту, що дана першопричина є таким буттям, більше якого ніщо не може бути помислене і яке не може бути помислене не–існуючим. Отже, існування Бога стає доказовим і безперечним, не будучи інтуїтивною очевидністю. Для того щоб це очевидне саме по собі знання стало таким для усіх людей, необхідно вивести божественну сутність, яка по природі людині не доступна. Вона стає їй доступною "лише на небесах, де вона зможе побачити цю сутність. Тоді людина безпосередньо взнає про буття Бога і взнає його досить добре, краще ніж тоді, коли знає лише те, що одна і та сама річ не може "бути" і "не бути" одночасно в одному і тому ж відношенні" [1]. "Бог – esse (буття), причина окремих сущих" [2]. За вченням Жильсона, все, що лише існує в природі від єдинства, порядку, осмисленості і краси є атрибутами Бога.

Для того щоб визначити відношення існуючих речей до Сущого, слід звернутися до проблеми творіння. Відомо, що термін "творіння" означає продовження сущих у небуття, тому акт творіння слід уявляти, як породження сущого Сущим, як творіння в істинному розумінні (veri nominis), як причину самого буття. З цього слідує, що Бог існує і, що завдяки акту творіння існує світ.

Проаналізувавши вчення свого вчителя Фоми Аквінського, Жильсон робить такі висновки, що до ідеї Бога: Бог, взятий сам по собі, ототожнюється з Єдиним, тобто з довершеною простотою. Це Єдине є нероздільним і містить в собі будь-яке суще, хоча само не є таким, але оскільки це буття є не що інше, як Єдине, про нього можна сказати, що воно є "саме буття існуючого" [3].

Отже, Бог у томізмі – Суще, пізнання якого означає розуміння та пізнання зображення ідей, за межами яких Він

© І.В. Бурлака, 2007

Kyiv National Taras Shevchenko University

перебуває у вічній неприступності. Бог – superesse, бо він є Суще в найбільшій мірі:чисте й просте esse, взяте у всій його безкінечності і в усій його довершеності. При цьому esse Бога для нас є непізнаним. Етьєн Жильсон звертає нашу увагу на те, що буде невірно, якщо ми будемо сприймати пізнання сущого як пізнання того, що не є Богом. Виходячи з усього Сущого, можна сказати, що це і є Бог, більше того він існує таким чином, що ім'я Сущого перш за все належить Йому, а вже потім творінню.

Таким чином, ми підійшли до того, що Бог є творцем усього існуючого, а не лише його початком. Бог "бачить" усе, навіть найменші частинки буття, тому що його провидіння і є причинністю буття."Бути причиною наслідку – значить мати намір отримати даний наслідок. Тому про все існуюче слід стверджувати, що воно залежить від Бога у своєму бутті й у своїй дії" [4].

За Жильсоном Бог є початком усього – Він знаходиться на вищому ступені і є незмінним, Бог є вищим буттям, більше якого ніщо не може бути помислене. А звідси слідує, що Бог не може не існувати і не може мислитися неіснуючим.Насправді предикат заключений у суб'єкті. Ця істина очевидна не лише сама по собі, але і в силу доказів, тому що у наявності будь-якої істини і будь-якої природи виводиться та доводиться, що божественна істина існує, так як, якщо існує буття через причетність і через щось інше, то існує і буття через сутність і через самого себе.Іншими словами, існування будь-якої істини свідчить про буття Бога. Але відбувається це лише тому, що мова тут іде саме про буття сутності, тобто про буття істини.

Розглядаючи проблему Бога у філософії Жильсона, слід звернути увагу на ті моменти, які є особливо вирішальними та цікавими у розкритті цього питання.

Філософ розглядає ідею простоти Бога. Він говорить, що кожний зі шляхів пізнання Бога приводить нас до першого сущого, першопочатку ряду інших сущих, до якого саме перше суще не належить.Жильсон, так як і Фома Аквінський, наголошує на тому, що будь-яка першопричина чогось обов'язково повинна бути простою. "Усе складне залежить від сукупності своїх частин: його буття можливе лише при наявності усіх елементів, що складають його; коли відсутня хоча б одна частинка, його буття стає неможливим. Це перше суще ми називаємо Богом, знаємо, що воно є і те, що воно в усіх відношеннях самодостатнє і при цьому є першопочатком у будь-якому порядку сущих" [5]. Якщо ж Бог є першопочатком у будь-якому порядку сущого, значить він є самим буттям. Спосіб описати природу Бога Жильсон вбачає у послідовному звільненні з поняття Бога усіх способів буття, які не можуть бути притаманні Богу. Одним із таких способів є складність. Слідуючи за Фомою Аквінським, Жильсон звертає увагу як на причини, за якими поняття Бога звільняється від видів складності, так і на природу останніх.

Філософ розпочинає із найбільш грубого виду – з уявлення про Бога як про тіло. Щоб звільнити поняття Бога від цієї складності, необхідно просто звернутися до головних доказів Його буття."Бог – нерухомий першодвигун, але ніяке тіло не повідомляє руху, якщо саме не рухається. Значить, Бог не є тіло. Бог є перше буття, а значить, буття в чистому акті. Але будь-яке тіло володіє протяжністю і тому ділиться до нескінченності. А із цього слідує, що будь-яке тіло ділиться з можливості і не є буття як чиста дійсність. Значить Бог не є тіло" [6].

Таким способом Жильсон відкидає і уявлення про Бога, як про поєднання форми й матерії, адже матерія є те, що знаходиться у можливості."Бог же – чиста дійсність, без якого–небудь домішку можливості. Тому не можливо, щоб Бог складався з матерії й форми" [7].

Таким чином, автор доводить простоту Божества і те, що вона є досконалою.

Так як Бог є необхідним Сущим, то Він є актом такого буття, існування якого є необхідним. Тобто Бог поєднує в собі сутність та існування, отже він є своїм власним існуванням. Таким чином, Жильсон дійшов до висновку, що Бог є першопричиною, яка заключає у своїй сутності акт існування. Значить Бог є не тільки сутність самого себе, але і своє власне існування.

Пізнаючи сутність Бога, Жильсон удається до заперечень. Відрізняючи Бога від усього того, що не є ним, ми зможемо пізнати Його і це пізнання буде істинним, оскільки Його пізнання відрізняється від інших. Таким чином, пізнати Бога за допомогою заперечень – значить пізнати те, яким Він є. Наприклад, говорячи про простоту Бога ми заперечуємо його складність; складність цілого і частин, яке має місце у тілах; складності матерії і форми, сутності й субстанції; і на кінець сутності та існування. Це заперечення веде до такого висновку, що Бог – це таке суще, сутність якого тотожна існуванню. Виходячи з цього, до божественної простоти додається ще один атрибут, який виходить із попереднього – досконалість Бога.

Важко уявити собі досконалу істоту, але можливо стверджувати про досконалість Бога шляхом заперечення у ньому будь-якої недосконалості. Саме за допомогою такого шляху ми можемо стверджувати, що Бог – досконалість. Бог – буття, яке ми звільняємо від усіх недосконалостей і яке не зводиться до абстрактної категорії загального, яке притаманне усім речам. Прикладом цього може бути такий різновид досконалості, як мудрість. Для людини володіти мудрістю – бути мудрим. Тобто людина володіє певним ступенем досконалості завдяки тому, що, ставши мудрою, вона отримує певну ступінь досконалості. З цього слідує, якщо ми припустимо наявність чистого акту буття, то це абсолютне буття також буде абсолютною досконалістю, тому що будь-яка досконалість є лише певний спосіб буття. Отже, за Жильсоном, Бог є благо, тому що це рівнозначно досконалості.Оскільки Його досконалість – існування в чистому акті, то Бог є благо в силу чистої актуальності Свого буття.

Вважати Бога у якості абсолютної досконалості і абсолютного блага – значить вважати Його одночасно як нескінченність. Майже усі філософи античності визнавали цей атрибут Бога.Жильсон, як і Фома Аквінський, досить чітко вбачав причину цього визнання. Вважаючи світ вічним, вони не могли не розуміти, що нескінченна першопричина існуючого довгий час світу, сама повинна бути нескінченною. Із такого атрибуту Бога, як нескінченність, Жильсон робить такі висновки: якщо Бог нескінченний, то він присутній в усіх реальних речах. Іншими словами, не може бути буття зовнішнього й стороннього по відношенню до Бога, які б могли б його обмежити.

До цього божественного атрибуту Жильсон додає ще один і робить особливий наголос на ньому – це незмінність Бога. Зміна – перехід від потенційного стану в актуальний, а Бог чистий акт, який не підлягає ніяким змінам, значить Він незмінний, а будучи незмінним, Він є вічним.

Підсумовуючи вище сказане, можна сказати, що Бог єдиний, наділений такими атрибутами як: простота, нескінченність, вічність, досконалість, самодостатність, незмінність. Бог є першопричина.

Далі Жильсон зупиняється на проблемі, що стосується характеристики природи та мети досяжності недосконалого богопізнання. Оскільки Бог першопричина творіння, уся проблема зводиться до ступеня подібності Богові. Він творить свої творіння не так, як людина породжує людину. Народжена людина володіє тією ж природою і з повним правом носить теж ім'я, що й бать-

Kyiv National Taras Shevchenko University

ки. Але творіння Бога не відповідають йому ні за іменем, ні за природою. Такі причини, порядок досконалості яких відрізняється за родом від наслідків, створених ними самими, Жильсон називає рівнозначними причинами. Отже про Бога та Його творіння не можна говорити, що це однозначні величини.

Серед досконалостей, які ми приписуємо Богові за аналогією із творінням, Жильсон виділяє три головних, які на його думку, заслуговують найбільшої уваги, тому що вони є найважливішими досконалостями людини. Це: розум, воля й життя. Жильсон відразу ж наголошує на тому, що не потрібно вважати це антропоморфізмом і далі дає пояснення цьому.

Божественний розум може бути безпосередньо виведеним із нескінченної досконалості Бога. Адже, якщо ми приписуємо Йому усі досконалості творіння, то неможливо виключити з цього ряду найблагородніше – розум. Виходячи із природи божественного сущого, Жильсон обґрунтовує цю думку таким чином. Спочатку він говорить про те, що будь-яке суще володіє розумом у тій мірі, в якій воно позбавлено матерії. Також філософ погоджується з тим, що істини, які можна пізнати, відрізняються від тих, які не пізнаванні тим, що останні володіють лише своєю власною формою, в той час, як перші можуть сприймати форми інших сущих.

Таким чином, Жильсон виводить предмет розуму. Ним є всезагальне, так як принципом індивідуалізації є саме матерія.Отже, таким шляхом філософ привів нас до Бога, який є повністю нематеріальним, а значить у вищій мірі володіє розумом.

Визначивши таким чином, як Бог наділяється таким атрибутом, як розум, Жильсон подає нашому розгляду ще один – волю. З того, що Богу притаманне пізнання слідує, що Йому притаманна і воля. Благо, що піддається пізнанню, являє собою предмет воління. Значить, коли благо пізнане, воно стає бажаним. Звідси слідує, що суще, яке пізнає благо наділене волею. Бог – пізнане благо, тому що володіє досконалим розумом, буттям і сам є благим. Значить він воліє, оскільки пізнає і це стосується не лише Бога, а будь-якої розумної істоти.

Отже, Бог володіє розумом та волею. Нам також уже відомо, що Його розум тотожній буттю, а оскільки Бог воліє, бо має розум, то його воля також тотожна його буттю.

Володіючи розумом та волею, Бог має і життя. Цей висновок Жильсон робить уже з того, що йому властиві розум та воля. Відомо, що живі істоти містять у собі внутрішній початок руху. Говорячи про Бога, ми встановлюємо, що акти руху породжуються у Його "інтимній глибині", оскільки Бог, будучи першопричиною всього, є причиною і власних дій. "Бог постає як джерело дії, яке виливає акти зі свого буття – точніше , дії якого знову–таки тотожні самому Його буттю" [8]. Отже, Бог, наділений і таким атрибутом, як життя.

Говорячи про творіння Бога із Нього, Жильсон має на увазі не те, що Він дістав себе з небуття як із матерії, а те, що вслід за небуттям з'явилося буття. Таким чином, творіння – отримання існування. Розмірковуючи безпосередньо про творіння, Жильсон має на увазі не існуюче, а власне саме існування. Бог із нічого творить речі до існування, Його творіння є власним актом Його самого. Отже, ми дізналися, що творіння попередньо існують у Богові у формі ідей і що ці ідеї не подають у Його мислення ніякої складності. З цього слідує, що Бог – єдиний і безпосередній творець різноманітних сущих, які утворюють цей світ.

Отже, проаналізувавши ідею Бога у філософії Жильсона, можна зробити такий висновок: Етьєн Жильсон пропонує екзистенційне тлумачення божественного буття – воно являється чистим актом існування, завдяки якому з'являється усе різноманіття природного та соціального світу.

Бог – єдина, вища, незмінна сутність, якій належить буття. Він сам є безсумнівним, істинним буттям. Бог є благим, оскільки для Нього бути чистим актом буття та бути благим – це одне і те ж. Він є нескінченним, внаслідок чого присутній в усіх речах. Оскільки Бог присутній у самому акті буття будь-якої речі, то це свідчить про те, що Він сутнісно перебуває в усіх речах як буття та є причиною їх існування. З цього слідує, що речі, які існують завдяки Богу, відкриті для Нього.

Отже, Бог – першопричина всього існуючого у світі, Він є єдиним, вічним, нероздільним, наділений такими атрибутами, як простота, нескінченність, вічність, досконалість, самодостатність, незмінність, Йому притаманні розум, воля й життя.

Що до подальших розробок у даному напрямку, хотілося б відмітити те, що досить цікавим було б розглянути ідею Бога ще одного з томістських філософів, наприклад, Жака Марітена, та зробити компаративний аналіз їх поглядів на цю проблему.

Насамкінець, слід зазначити, що ідея Бога Жильсона містить потужний потенціал для живлення духовних прагнень сучасної особи й суспільства, а значить, усі зусилля, спрямовані на цей потенціал, зберігатимуть дослідницько–людинознавчу перспективність.

1. *Аквинский Фома.* Сумма теологии. – М., 2000. – С.312. 2. *Жильсон Э.* Томизм. – М., 2000. – С.138. 3. *Гайденко В., Смирнов Г.* О предмете религиозной философии // Общие науки и современность. – М., 1996. – №1. – С.24. 4. *Аквинский Фома.* Сумма теологии. – М., 2000. – С.324. 5. *Жильсон Э.* Томизм. – М., 2000. – С. 90. 6. Там само. – С.94. 7. Там само. 8. Там само. – С.125.

Надійшла до редколегії 14.10.06

С.О. Волковинський, асп.

СУЧАСНА РЕЦЕПЦІЯ ПРИНЦИПІВ ФІЛОСОФІЇ ПРИРОДИ НІМЕЦЬКИХ КЛАСИКІВ

Стаття присвячена розгляду особливостей сучасної рецепції та актуалізації принципів філософії природи німецьких класиків.

The article is dedicated to consideration peculiarities of present reception and actualization of principles german classics philosophy of nature.

Початок третього тисячоліття характеризується актуалізацією та глобалізацією екологічних проблем. Одним з напрямків вирішення цих проблем є пошук світорозуміння та світогляду, які б змогли подолати деструктивне ставлення людини до навколишнього світу. Тобто необхідно віднайти новий стиль осягнення стосунків у системі взаємин людини з природою. В межах такого пошуку доцільно звернутись до **філософії природи**, – філософської дисципліни, предметом якої є філософське осмислення природи, буденне та наукове розуміння людиною природи заради прояснення характеру людської діяльності стосовно природи.

Одним з етапів становлення та розвитку філософії природи є натурфілософські розмисли німецької класичної філософії, що є "філософською епохою, що сконцентрувала в собі потенціал всієї західноєвропейської метафізики від Платона до XVIII ст.", та одночасно є "тим джерелом, з яким виявляється генетично пов'яза-

© С.О. Волковинський, 2007

Kiev National Taras Shevchenko University

на сучасна західна філософія" [1]. Також потрібно зважати на те, що натурфілософія німецьких класиків на теренах пострадянського наукового простору перебуває ще в численних нашаруваннях та упереджень радянської філософії – тому необхідно переглянути німецьку класичну філософію з позицій сучасності.

Німецькій класичній натурфілософії присвячені праці М.А. Булатова, А.В. Гулиги, Ю.В. Кушакова, А.П. Огурцова, А.Л. Пестова та інших. В цих працях проводиться ґрунтовний аналіз німецької класичної натурфілософії, але при цьому спостерігається недостатність аналізу її зв'язків з сучасною філософією природи. Сучасні ж дослідження з філософії природи побіжно вдаються до історичного екскурсу, так як їхньою метою є подальша розробка філософії природи, що розробляється останніми роками [2]. Тому ***метою статті*** є рецепція принципів філософії природи німецьких класиків, тобто звернення до їхнього осмислення природи заради виявлення того, які з принципів німецьких класиків є іманентними та актуальними для сучасної філософії природи.

Необхідно зазначити, що буде наголошено не на відмінних рисах німецької класичної та сучасної філософії природи, а на філософському та методологічному потенціалі натурфілософії або філософії природи німецької класичної філософії для сучасного розвитку філософії природи та її конституювання як дисципліни. Тобто виявленню методологічного ґрунту, що був закладений німецькими філософами – Кантом, Шеллінгом та Гегелем.

На підставі проведеного аналізу джерел та критичної літератури можна говорити про наступні основоположні принципи філософських розмислів про природу німецьких класиків.

Фундаментальним принципом натурфілософії німецьких класиків є *принцип розвитку природи*. В 1755 р. Кант пробиває перший пролом у метафізичному світогляді, розповсюджуючи принцип розвитку стосовно космосу [3]. У Шеллінга історичний розгляд природи стає фундаментальним принципом, не тільки по відношенню до космосу, але й до природи Землі. "В тому, що називають природою, ми бачимо не сам споконвічний продукт, а його еволюцію" [4]. Еволюція природи здійснюється через "*принцип полярності*", тим самим Шеллінг показував, що діалектика, яка виявляється Фіхте в діяльності людської свідомості, властива й природі.

В "Філософії природи" Гегеля, як зазначає М.Ю. Келігов, можна простежити суперечливе ставлення до розвитку природи – негативне ставлення до факту об'єктивної мінливості природи, або її самостійного розвитку [5], та визнання ним активності природи, що виступає фрагментом, сходинкою поняття, яке самопізнає та саморозвивається [6]. У такому суперечливому ставленні Гегеля до розвитку природи, можна побачити вираження специфіки ставлення класичного природознавства до об'єкту свого дослідження. Дійсно, класичне природознавство має справу з об'єктом, що суттєво не змінюється за час дослідження, тому воно прагнуло абстрагуватися не тільки від впливу людської діяльності на об'єкт, але й осягнути природу так, як вона існує сама по собі, як об'єкт, що не може розвиватись. Цим Гегель виявив реальну проблему методології класичного природознавства – чи має іманентні властивості об'єкт, що змінюється. У натурфілософії та класичному природознавстві під впливом метафізики утвердилась думка про те, що пізнання предмету та його іманентних властивостей має бути антиісторичним, так як історія розвитку предмета дає тільки мінливі характеристики предмету.

Німецькі філософи виявили ще одну суперечність в межах класичного природознавства. Серед загальних методологічних орієнтацій природознавства XVIII – поч. XIX в., по–перше, була орієнтація на системне осмислення явищ природи. І, по–друге, орієнтацію на осягнення істини на основі емпіричного досвіду, на базі дослідних, або експериментальних, результатів. Наприкінці XVIII в. ці орієнтації протиставлялися одна одній. Тому в емпірично орієнтованому природознавстві виникло упередження проти "духу систем" і системної орієнтації, що відбилося, наприклад, в ідеях французьких енциклопедистів [7].

Натурфілософія німецьких класиків намагалась поєднати ці дві загальнометодологічні орієнтації природознавства поч. XIX в., *зв'язати системну орієнтацію з вимогами емпірично достовірного знання*. Вони не усвідомлювали того, що ці дві орієнтації внутрішньо суперечливі та на превелику силу узгоджувались одна з одною в природознавстві того часу, оскільки перша з них є регулятивною ідеєю, що орієнтує експериментальне дослідження, але не може в повній мірі реалізуватись у ньому, а друга є конститутивним принципом наукового дослідження, що реалізується в змісті, методах та процесі наукового пошуку.

Шеллінг з цього приводу зазначив: "корисно буде довести (тому що зараз вважається, що філософія досліду не могла б ні на що згодитися), що й натураліст–емпірик змушений звернутися до філософських принципів, якщо він не хоче сліпо додержуватися фікцій чисто емпіричного вчення про природу" [8]. Незважаючи на те, що це було написано двісті років тому, його міркування актуальне й зараз. Шеллінг виявив ту закономірність, що чим вище рівень систематизації природничо–наукового знання, то тим значнішою стає питома вага суто філософських засобів систематизації, тим більшу силу здобувають саме філософські міркування й аргументи.

Філософія, на глибоке переконання Шеллінга, пізнаючи всезагальний принцип природи, становить справжнє підґрунтя всіх особливих форм природної єдності та підґрунтя самих дослідних наук. Саме через пошук всезагального принципу стала поширеною думка, що завдання натурфілософії й природознавства ідентичні (а саме – у систематичній формі дати загальну картину природи як зв'язаного цілого) і різні тільки способи їхньої реалізації (у першому випадку – умоглядний, спекулятивний, у другому – орієнтація на узагальнення емпіричних фактів). Тоді виходить, як справедливо зазначає Ю.В. Кушаков, що або філософія природи узгоджується з поглядами природознавства, і тоді вона зайва, або не узгоджується, і тоді вона помилкова [9]. Спробуємо з'ясувати це стосовно натурфілософії німецьких класиків.

Стосовно німецької класичної натурфілософії ствердження умоглядності стало вже звичним [10]. *Умоглядність* натурфілософії полягає в тому, що "вона постійно апелює до уяви, замінюючи відсутні в природі зв'язки вимисленими" [11]. Таким міркуванням будь-яке випередження думкою експериментальних даних можна вважати вигадуванням. Однак, хіба не так само робить теоретичне природознавство, вдираючись в сферу незнаного? Взагалі, якби наука змушена була чекати того моменту, коли всі зв'язки об'єкта будуть виявлені за допомогою досвіду, і лише потім приступала до цілісного його відтворення в теорії,– вона, в силу невичерпності свого об'єкту, просто не була б можливою, не могла б початись [12]. Тому в фізиці "міститься набагато більше думки, ніж вона припускає й знає" [13]. Саме тому, відомий фізик А. Гумбольдт писав Шеллінгу: "Я розглядаю революцію, що Ви почали в природознавстві, як найпрекрасніше починання нашого часу... Натурфілософія не може зашкодити успіхам емпіричних наук. Навпаки, вона дає принципи, які підготовляють нові відкриття" [14].

Твердження про умоглядність як відірваність від емпіричних фактів натурфілософії не може бути вірним, так як роботи Шеллінга та Гегеля, свідчать про те, що їх натурфілософські побудови були результатом свідомого синтезу, узагальнення багатого природничо–

Електронна версія журналу

наукового матеріалу [15]. Однак, Шеллінг сам стверджує, що його натурфілософія є умоглядною фізикою [16], протиставляючи її емпіричній фізиці. "Перша взагалі спрямовує всю свою увагу на *внутрішні рушійні сили* й на те, що в природі *необ'єктивно,* друга, навпаки, – лише на *поверхневе* в природі, на те, що в ній *об'єктивно* й виявляє собою немов би її *зовнішню сторону*" [17]. З точки зору сучасності можна сказати, що емпірична фізика є механікою, а умоглядна фізика є ядерною фізикою, що виявляє "внутрішні рушійні сили"! Але тоді Шеллінг та Гегель могли сходити до внутрішніх принципів руху тільки метафізичним шляхом.

Гегель стверджує, що особливість природничих наук полягає в прагненні "повністю обмежитись досвідом та спостереженням" [18], тобто редукувати явища до деяких гіпотез, критерієм підтвердження яких є досвід. Таким чином, умоглядність вживається Шеллінгом та Гегелем як синонім теоретичності, яка, однак, мала в них метафізичний характер. Гегель пише, що філософія природи "є фізика, але раціональна фізика" [19], тобто є частиною метафізики [20]. Таке намагання розробки теоретичної складової тогочасної фізики було зумовлено не задоволенням Шеллінга та Гегеля тогочасною фізикою, що була в основному емпіричною.

Власне умоглядність як метафізичність теоретизувань філософії природи полягає в істотному факті, що вона не слідує природознавству, а тільки спирається на нього [21]. Натурфілософські концепції Шеллінга й Гегеля були викликані до життя потребою пояснити можливість пізнання суб'єктом об'єкта.

Природознавство з самого початку свого існування прагне відобразити речі й явища в їхній об'єктивній незалежності від суб'єктивної діяльності людини, відобразити природу такою, якою вона існує "сама собою". Філософія природи навпаки, покликана дати не відображення об'єкта без суб'єкта, а розкрити процес становлення суб'єкта з об'єкта, в якому, на думку Шеллінга, "хоча й несвідомо, вже проглядаються проблиски інтелігенції (суб'єкта.– *С. В.*)" [22]. Але для цього сам об'єкт, природа повинна бути взята, по–перше, як система ("інтелігенція" – продукт всієї природи, а не якоїсь її частини) і, по–друге, як система, що розвивається ("інтелігенція" – продукт розвитку) [23]. Таким чином, славнозвісне завдання Шеллінга "об'єднати в систему ці фрагменти великої цілісності природи" [24], побудувати "систему природи" (узагальнити, як би ми зараз сказали, дані сучасного йому природознавства) була для Шеллінга не самоціллю, а засобом вирішення питання про співвідношення суб'єктивного й об'єктивного, мислення й буття, тобто власне філософської проблематики.

В результаті філософських пошуків Шеллінг приходить до *твердження про тотожність суб'єктивного й об'єктивного*, ідеального й реального [25]. Тим самим він намагався вирішити проблему зв'язку суб'єкта й об'єкта, тобто подолати однобічності матеріалізму та ідеалізму.

Саме тому необхідність філософії природи Гегель пов'язує з вирішенням внутрішньої суперечності, властивій теоретичному ставленні до природи. Природознавство як форма теоретичного ставлення до природи прагне пізнати природу так, як вона існує в дійсності, однак теоретично–наукове освоєння світу припускає осягнення речей як загального та протиставлення суб'єкта й об'єкта дослідження. "…Ми мислимо цю природу: ми перетворюємо її, яка є насправді чимось іншим, ніж ми, в дещо інше, ніж вона" [26]. Гегель вважає, що це теоретико–пізнавальне ускладнення й повинне бути вирішене філософським розглядом природи.

Таким чином, Гегель свідомо критикує, як би ми зараз назвали, класичний тип раціональності, де розум дистанційований від речей, "немов би зі сторони спостерігає і досліджує їх, не детермінований ніякими передумовами, окрім властивостей і характеристик досліджуваних об'єктів" [27], адже дослідження природи зумовлене практичними потребами людини.

Гегель стверджує, що філософія на противагу природознавству долає розрив суб'єкта й об'єкта, відчуження духу й природи, осягаючи втілення духу на кожному щаблі природи [28]. Філософський розгляд природи, тобто істинний за Гегелем, має бути єдністю теоретичного й практичного стосунку до природи. Іншими словами, філософія природи не тільки виявляє загальне в природному світі, але й характеризує предмети природи під кутом зору їх стосунку до чуттєвості людини. "Суб'єктивне бачення, викинуте назовні, є сонцем, смак – водою, нюх – повітрям" [29] – тим самим Гегель намагався віднайти конкретне вираження суб'єктивності людини стосовно природи. Але останнє міститься не в онтологічній, а в першу чергу в гносеологічній сфері – на основі практичного стосунку до світу не будується Всесвіт, а людина формує своє світобачення та різноманітні теорії.

Завдання філософії природи й полягає в тому, щоб знайти в зовнішньому бутті природи "лише дзеркало нас самих, побачити в природі вільне відбиття духу" [30]. Відчуження духу в природу є в Гегеля процесом все більшого проникнення духу в природу. Саме тому, що поняття "природа" бралось як таке, що пройшло через призму наукових уявлень, Гегель і помітив присутність "духу" в "природі". Адже будь-яке поняття, концепт є результатом мисленнєвої діяльності, тобто предмет через позначення його поняттям стає "одухотвореним". Передумовами пізнання для людини є певний тип культури та дискурс. Це і дало підстави Шеллінгу та Гегелю тлумачити природу як одухотворену, як "недоспілу розумність", "заціпенілий інтелект" (Шеллінг), "відчужений дух" (Гегель). У цій онтологізованій конструкції містифікується процес реального й духовного освоєння людиною природи. Іншими словами, Гегель має справу з освоєною природою, тобто з природою, що сприймається крізь призму духовно–практичної діяльності людства.

"Філософія XX ст. усвідомлює, що картина природи – це картина наших взаємин з природою, що сама наука вплетена в сітку духовно–практичних взаємин людини з природою" [31]. Природа втягнена в горно людської діяльності та не може бути усвідомлена поза цими відношеннями, поза історичного світу культури. Таким чином, критикуючи принципи класичної науки, Шеллінг та Гегель пішли шляхом відстоювання форми єдності об'єктивного і суб'єктивного у ставленні до природи, хоча на той час ще не було змістовного матеріалу та більш адекватного розуміння для даної форми. Але неадекватність змісту ще не говорить про хибність форми.

Через необхідність об'єднання об'єктивного та суб'єктивного у філософському осмисленні природи німецькі філософи прийшли до *критики механіцизму*. Ще Кант сформулював проблему пояснення механістичними законами органічного світу: "Я дозволю собі сказати, що легше зрозуміти ... походження всього сучасного устрою світобудови, ніж точно з'ясувати на підставі механіки виникнення однієї тільки билини або гусениці?" [32].

Проблему виникнення живого Шеллінг вирішує наступним чином: як може виникнути органічне, якщо вже саме механічне не містить органічного. Так як органічне й неорганічне нерозривно пов'язані одне з одним, то механічні, хімічні тощо процеси – це "згасле життя" [33]. Тому цілком закономірним виявляється твердження, що органічне є основою механічного. Оскільки світ – цілісність, то взагалі немає механізму без організму. Звідси – ворожнеча Шеллінга до механістичного матеріалізму і його теза: світова організація непояснювальна механістично. Таким чином, Шеллінг увіковічнив факт життя – і цим нібито дається рішення. Але виникнення життя, незважаючи на прогрес знання, незрозуміло дотепер.

Kyiv National Taras Shevchenko University

Гегель ж прямо критикує класичне природознавство. Він стверджує, що філософський підхід синтетичний на противагу аналітичності природничо–наукового дослідження. Однак через ототожнення гносеології та онтології Гегель синтетичність розглядає як виявлення загального, тієї мислимої єдності, що й є поняття. Для гегелівської натурфілософії притаманний також антиредукціонізм, що знаходить своє вираження в критиці механіцизму. Справа в тому, що для Гегеля науковість полягає не в тому, щоб редукувати більш високий щабель до попереднього, а в тому, щоб зрозуміти формоутворення природи відповідно до того щабля природи, який досягнутий на даному етапі [34]. Тому він і прагне відродити якісну фізику та вчення про чотири стихії як основу природничо–наукового й філософського розгляду природи.

З вищезазначеного зрозуміло, що органіцизм Шеллінга й антиредукціонізм Гегеля є намаганням віднайти альтернативний шлях існуючому тоді класичному природознавству, в якого "в розуміння обґрунтування включалась ідея редукції знання про природу до фундаментальних принципів та уявлень механіки" [35].

Таким чином, в осмисленні природи німецькими класиками актуальними для сучасної філософії природи є наступні інтенції.

По–перше, це критика обмежень пануючого типу наукової раціональності (на той час – класичного) та намагання усунути обмеження й упередження стосовно пізнання природи. Філософському сприйняттю природи німецькими філософами притаманні критика механістичної картини світу й принципів механіки, що були основою класичного типу раціональності, а також критика спекулятивності філософії та досвід побудови альтернативного розуміння природи.

По–друге, це усвідомлення принципової обмеженості природничо–наукового дискурсу, що будується на основі стосунків між суб'єктом і об'єктом. Звідси, прагнення до вироблення альтернативного типу взаємин суб'єкта з об'єктом, людини з природою, власне – їхньої єдності. Німецькі філософи намагались віднайти співвіднесеність об'єктивного із суб'єктивним, розкрити за теоретичним уявленнями специфічну форму практичного ставлення, виявляти відповідні форми суб'єктивності в об'єктивному характері природи. Але ці проблеми зводились до відшукання трансцендентального – абсолютного гносеологічного, і таким чином онтологічного зв'язку в пізнанні суб'єктом об'єкту.

Загалом, прагнення німецьких філософів переосмислити завдання натурфілософії та вироблення власного бачення філософії природи зробили неоціненний внесок у розвиток сучасної філософії природи. Їх досвід філософського осмислення природи підвів сучасну філософію природи до усвідомлення того, що її об'єктом є не природа "сама собою", а природа, в якій існування людини є фундаментальною характеристикою. Саме на основі такого розуміння філософського розгляду природи в німецьких класиків починається відхід від натурфілософії та закладається фундамент для розробки філософії природи.

Проблема єдності об'єктивного та суб'єктивного має визначити подальший розвиток філософії природи. Ця проблема є центральною для розвитку філософії природи, оскільки від її вирішення кардинально залежить напрям її розвитку – від суто філософського до суто природничого.

Філософія природи Шеллінга та Гегеля, що опирались на здобутки Канта та Фіхте, надає потужного поштовху для розмірковування в межах сучасних досліджень з філософії природи стосовно проблеми єдності об'єктивного та суб'єктивного, і проблеми подолання обмежень поширеного типу наукової раціональності.

1. История философии: Энциклопедия. – Минск, 2002. – С.685–686. 2. *Карпинская Р.С., Лисеев И.К., Огурцов А.П.* Философия природы: коэволюционная стратегия. – М., 1995. – 352 с.; Філософія природи : Монографія / *А.В. Толстоухов, Ю.О.Мєлков, С.М.Ягодзинський та ін.* – К., 2006. – 208 с. 3. Див. *Булатов М.А.* Немецкая классическая философия. Часть I. Кант. Фихте. Шеллинг. – К., 2003. – С.49–54. 4. Див. *Шеллинг Ф.В.Й.* Сочинения в 2 т. – М., 1987. – Т. 1. – С.199. 5. *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. – М., 1975. – Т. 2. – С.366–374. 6. Див. Там само. – С. 14, 39; *Келигов М.Ю.* Отрицал ли Гегель развитие природы? // Философские науки. – 1991. – № 3. – С.177. 7. Див. *Виндельбанд В.* История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками : В 2 т. – М., 2000. – Т. 2. – С.243–244. 8. *Шеллинг Ф.В.Й.* Идеи к философии природы как введение в изучение этой науки. – СПб., 1998. – С.439. 9. *Кушаков Ю.В.* Как возможна "Философия природы"? // Философские науки. – 1985. – № 1. – С.56. 10. Див. Філософія природи : Монографія. – К., 2006. – С.12; *Карпинская Р.С., Лисеев И.К., Огурцов А.П.* Зазнач. праця. – С.56–60. 11. *Лукьянов А.В.* Историко–критическое введение в философию естествознания : Монография. – Екатеринбург, 2003. – С.68. 12. Див. *Шеллинг Ф.В.Й.* Сочинения в 2 т. – М., 1987. – Т.1. – С.189. 13. *Гегель Г.В.Ф.* Зазнач. праця. – С.10. 14. *Шеллинг Ф.В.Й.* Сочинения в 2 т. – М., 1987. – Т. 1. – С.15. 15. Див. *Гегель Г.В.Ф.* Зазнач. праця. – С.607; *Шеллинг Ф.В.Й.* Сочинения в 2 т. – М., 1987. – Т. 1. – С.15–18. 16. *Шеллинг Ф.В.Й.* Сочинения в 2 т. – М., 1987. – Т. 1. – С.184; 17. Там само. – С.185. 18. Там само. – С.10. 19. Там само. – С.9. 20. Там само. – С.624. 21. Див. Там само. – С.14–15; *Шеллинг Ф.В.Й.* Идеи к философии природы как введение в изучение этой науки. – СПб., 1998. – С.302–303. 22. *Шеллинг Ф.В.Й.* Сочинения в 2 т. – М., 1987. – Т. 1. – С.233. 23. Там само. – С.192–193, 183. 24. Там само. – С.189. 25. Там само. – С.23. 26. *Гегель Г.В.Ф.* Зазнач. праця. – С.16. 27. *Степин В.С.* Теоретическое знание. – М., 2000. – С.620–621. 28. *Гегель Г.В.Ф.* Зазнач. праця. – С.33-35. 29. Там само. – С.42. 30. Там само. – С.579. 31. *Карпинская Р.С., Лисеев И.К., Огурцов А.П.* Зазнач. праця. – С.71. 32. *Кант И.* Сочинения: В 6 т. – М., 1963. – Т. 1. – С.126–127. 33. *Шеллинг Ф.В.Й.* Идеи к философии природы как введение в изучение этой науки. – СПб., 1998. – С.122–128; *Шеллинг Ф.В.Й.* Сочинения в 2 т. – М., 1987. – Т. 1. – С.125; 34. *Гегель Г.В.Ф.* Зазнач. праця. – С.33–35. 35. *Степин В.С.* Зазнач. праця. – С.620.

Надійшла до редколегії 09.10.06

П.Г. Дулін, канд. філос. наук, НІСД, Київ

КОНСОЛІДУЮЧІ ІМПЕРАТИВИ ІДЕЙ КОСМІЗМУ І СИСТЕМНОСТІ У ВИХОВАННІ ТА ОСВІТІ

У статті розглядаються можливі шляхи, перспективи та форми оновлення і реформування сучасної вітчизняної системи освіти та виховання на засадах консолідуючих імперативів ідей космізму та системності.

Possible ways, prospects and forms of update and reformation of the modern domestic system of education and education on bases of consolidating imperatives of ideas of cosmism and system are examined in the article.

Еволюція людства пройшла через три види мислення, кожний з яких формувався попереднім, мав свої особливості культури і генези – міфологічне, релігійне й наукове. Можна говорити про те, що для сучасного періоду характерним є формування нового виду – системно–космічного.

У міфологічній свідомості проблематично знайти засади або корені у вигляді попереднього мислення, в надрах якого воно зароджувалося. Міфологічні герої і персонажі діють в обставинах, в яких час і простір інший, а самі дійові особи володіють якостями, які мало властиві земній людині. Міфологічні тексти дають підставу вважати, що джерелом земної міфології був космос, в якому є світи з більш тонкою структурою матерії і більш високих вимірювань, ніж наш щільний світ. Іншими словами, ймовірно, що початкова міфологічна інформація є космічною

© П.Г. Дулін, 2007

інформацією, що прийшла на Землю і заклала фундамент наших знань і основних видів мислення [1]: "Я вважаю веселку Мою в хмарі, щоб вона була вічним знаменням заповіту між Мною і між землею" [2].

На початку XX ст. в результаті революційних перетворень духовної сфери починають формуватися нові напрями розвитку мислення, основою яких став системно–космічний світогляд. У цьому процесі брали участь видатні учені: К. Ціолковський, В. Вернадський, О. Чижевський, П. Флоренський, М. Холодний, С. Арреніус, М. Федоров, В. Соловйов, М. Бердяєв, С. Булгаков, а також найбільші діячі мистецтва: Ф. Тютчев, О. Блок, В. Брюсов, А. Білий, Ю. Балтрушайтіс, К. Бальмонт, М. Цветаєва, В. Іванов, Д. Мережковський, О. Скрябін, М.К. Реріх, М. Чюрленіс, А. Бенуа, Л. Бакст, К. Сомів, М. Врубель, М. Добужинський, К. Петров–Водкін, П. Філонов і багато інших.

Духовна революція, у просторі та часі якої формувалося нове системно–космічне світовідчування, містила в собі явну тенденцію до синтезу наукової і поза наукової раціональності. Найяскравіший вираз ця тенденція отримала в працях філософів Срібного століття, педагогів–новаторів, неординарних діячів мистецтва і релігії, природодослідників, що розглядали проблеми культурно–духовної еволюції людини. Так, К. Ціолковський писав про "космічну філософію", про натхненний космос, про розумні сили в ньому, про незбориму волю, про ієрархію високо розвинутих істот, про нескінченність [3].

Космізм і системність – багатофункціональні поняття, проте в науковому побуті вони мають, як правило, переважно матеріалістичну семантику. Люди досліджують космос із стародавніх часів і малюють картину світу про нього, спираючись на видиму його частину, тобто на ті реалії, які підтверджуються спостереженнями і розрахунками. Об'єкти космосу, які не сприймаються нашими органами чуття, реєструють літальні апарати або відображають математичні розрахунки. Ми немало знаємо про архітектоніку небесних тіл, про те, що в космосі все взаємо пов'язано, взаємо залежно і має схильність усе проникаючої дії випромінювання.

Вплив небесних тіл на Землю є очевидним фактом. Космос буквально ліпить нашу планету. Немає нічого на Землі, в створенні чого не брав би участі космос, який споконвічно і назавжди включений до розвитку і еволюції земного життя в усіх його проявах. Іншими словами, існує повна залежність нашої планети від дії космічних систем. Космос є батьківщиною людства, а планета Земля – його спільною домівкою.

Наукові знання про космос, гіпотези, випливаючи з цих знань, у філософській літературі часто визначаються як проявлений або відносно досліджений космос. Мається на увазі, що разом з останнім поняттям існує ще маловивчений або не проявлений космос. Останнє поняття для науки менш природно і зручно, оскільки припускає відповідь на питання: ким або чим виявляється космос і чому цей або ця "хтось" або це "щось" тримає частину космосу не проявленою або прихованою реальністю? Тобто наука опиняється перед емпірично не знайденою силою–системою, яку називають Творцем, Абсолютом, Богом. Тому наука вважає за краще оперувати поняттями – пізнаний і не пізнаний ще космос.

На жаль, немає поки завершеного системного дослідження того, як вчені розуміли непізнаний (не проявлений) ще космос, а також ідеї космізму і системності. Наприклад, І. Кант називав речі, які ми не можемо пізнати, "речами у собі".

Деякі вчені називали непізнанне Богом, що на той час вирішувало питання обмеженості науки, та, власне, було їх особистим переконанням. Так, Т. Едісон говорив: "Найбільша моя пошана і захоплення всім інженерам, особливо ж найбільшому з них – Богу". М. Планк зазначав, що природознавство потребує віри в Бога. При цьому для релігії Бог стоїть на початку всякого роздуму, а для природознавства – в кінці. М. Пирогов не приховував, що йому був потрібен відвернутий, недосяжно найвищий ідеал віри. І, прийнявшись за Євангеліє, яке він раніше не читав, а йому було вже 38 років від народження, знайшов для себе цей ідеал. М. Бердяєв доводив, що ідея Бога – найглибша ідея, яка коли–небудь виникала у людства. Він же писав, що без Бога не можна створити нічого красивого. Без Бога можна створити одне лише неподобство.

А. Ейнштейна характеризує такий вислів: знати, що існує прихована реальність, яка відкривається нам як вища мудрість і блискуча краса, знати і відчувати – ось ядро істинної релігійності. В. Вернадський обґрунтовував гіпотезу про те, що "життя людини зі сторони може і повинно представлятися в нашому сучасному науковому розумінні, як аналогічне життю іншого організму. Навіть враховуючи виняткове планетне значення людської думки і свідомості, як це розкриває нам з такою яскравістю геохімія, таке рішення світової загадки залишає відчуття незадоволеності. З усіх варіантів найкращим, можливо, є метемпсихоз у його буддійському розумінні, із шляхом поступового піднесення поколінь, окремих з них осіб, до надлюдського стану. Але цей стан, очевидно, намічається і з ходом планетного часу" [4]. "Найвищий прояв самосвідомості, коли мисляча людина намагається визначити своє місце не лише на нашій планеті, але і в космосі. Науковим емпіричним шляхом вона приходить до усвідомлення єдності всього живого – від мікроба і до людини..." [5].

О. Чижевський писав: "Переважне число фізико–хімічних процесів, що розігруються на Землі, є результатом дії космічних сил, які цілком обумовлюють життєві процеси в біосфері. Перед нашими здивованими поглядами розгортається картина розкішної будови світу, окремі частини якого пов'язані одна з одною найміцнішими узами спорідненості, про які смутно марили великі філософи старовини" [6]. Людство накопичило величезні знання про космос і підійшло до його освоєння. Природно, що ці знання потрапили до всіх сфер культури, у тому числі – до системи освіти і виховання.

На думку релігійних філософів, знання мають два джерела. Перший – це реальний світ, який пізнається емпірично. Іншим джерелом, не менш важливим є віра, яка дає знання духовні. Останні не перевіряються емпірично. Їх істинність і глибина відкриваються людині за допомогою її індивідуальної (особистої) теоретично–ціннісної системи знання, яку одним словом можна назвати духовністю. Щоб розвивати свідомість, "потрібно навчитися допускати" [7]. Через допущення об'єктивного існування духовності можна актуалізувати систему ідей космізму, які допоможуть по–новому поглянути на різні сфери нашого життя, у тому числі на виховання і освіту, необхідність оновлення і реформування яких очевидна.

Сьогодні виховно–освітня система практично на всьому пострадянському просторі ґрунтується переважно на матеріалістичних знаннях. В. Розанов із цього приводу писав, що "матеріалістична освіта не виховна; будучи наданою з підліткових літ і до пори змужнілості, вона, звичайно, невимірно збільшує кількість вмістимого в душі, але чудово, що вона майже не змінює при цьому самої душі, не стоншує її вимог, не прославляє її прагнень, не робить її більш чуйною або чуйною при сприйнятті" [8]. Тобто, така система є оптимальною, коли кожен вирішує, яку віру собі обирати, що сповідувати, одночасно отримуючи поза конфесійні знання, засновані на

наукових відкриттях, перевірених досвідом. Але проблема етичної оцінки власних дій, проблема суспільної відповідальності залишається актуальною. Яким чином сформувати почутті відповідальності за власні вчинки, за спрямованість власної діяльності?

Цю ж принципову думку підкреслював А. Ейнштейн, який багато разів висловлювався про те, що "справжня проблема лежить в серці і думках людини. Це не відносна до фізики проблема, але етична, моральна. Простіше змінити склад плутонію, ніж вигнати злого духу з людини. Що нас лякає – це не сила атомної бомби, але сила злості людського серця, його власна сила вибуху на злі вчинки". Б. Паскаль доводив, що тому, хто не пізнав науки добра і зла, будь-яка інша наука принесе лише шкоду. Мабуть, не випадково робота М. Вебера "Протестантська етика і дух капіталізму" була настільки актуальною на початку минулого століття, коли західна цивілізація активно реформувала свої головні структури життєдіяльності, включаючи систему освіти і виховання, приводячи їх у відповідність з новими реаліями, у тому числі, у зв'язку із закріпленням капіталістичних відносин та крахом другого позитивізму.

Сучасній вітчизняній системі виховання бракує моральності. Остання є аспект загальності, системності, космічності. Найміцнішим фундаментом моральності є, в першу чергу, основоположні релігійні і системно–космічні ідеї, принципи і норми життя. Тому пізнання і еволюція, що спираються на синтез матеріалістичних і духовних знань, оптимально дозволяють людині актуалізувати шлях вдосконалення особистості. Духовність – це головна складова частини семантики космізму і системності. Сховищем цих ідей є філософські першоджерела. Позначимо деякі з цих ідей, які мають, за нашим уявленням, особливе значення для реформування системи виховання і освіти.

Людська сутність – космічна і системна. Людина в даному випадку слід розглядати як прибульця з космосу, в який вона і повернеться. Людина прийшла з духовного, небесного царства. Ми усі несемо в собі вічність Всесвіту і будуємо космос. Останній живе і розвивається. Його будують сутності, що досягли вищого розвитку, – це велика школа, яка готує нас стати учасниками творення Всесвіту. Головна мета життя полягає в тому, щоб набути досвіду мислення і пізнання, творення і творчості, виробити волю, удосконалити свій духовний світ і сили і сприяти іншим у цьому прагненні. У цьому значенні, вважаємо, слід розуміти і заповідь Ісуса Христа: "Будьте досконалі, як досконалий Батько ваш Небесний" [9].

Мир єдиний, цілісний і взаємозалежний. В ньому є два нероздільні плани буття – матеріальний і духовний, які не слід протиставляти один одному, а слід пояснювати будь-який прояв через їх взаємодію, взаємо обумовленість і взаємопроникнення. Можливим варіантом є впровадження в свідомість уявлення про вічність життя, про безсмертя, про зміну особистого життя через втілення і перевтілення, Народження і смерть слід розуміти як ланцюг, ланцюг форм життя, як шлях вдосконалення духу. Смерті немає, є лише перехід з однієї форми життя в іншу. Космос – вічне явище, яке створює вічні цінності. Він не може припустити остаточну смерть, бо тим самим приречe на смерть самого себе.

Думка є творча сила, яка творить і руйнує. Думка – це енергія. Людина є генератором думок, і щохвилини вона заповнює простір величезною кількістю мислеформ і мислеобразів. Думка як дитя духу наділена його якостями, але має своє специфічне життя. Народжена людиною думка живе поза часом і простором, вона об'єднується з подібними собі думками і за системно–космічними законами впливає на духовний і матеріальний світи. За тими самими законам вона повертається до співтовариства вже існуючих подібних до себе думок. Звідси наша космічна відповідальність за свій образ мислення, за якість думок, народжуваних кожною людиною. Добре мислення, чудове мислення, ясне мислення, спрямованість мислення до духовних цінностей додають нашим думкам гідні для людини якості і сприяють сходженню духу. Але, на жаль, багато думок поганять дух.

Ідея про енергетично–створюючу силу думки може і повинна радикально змінити багато аспектів виховання і освіти. Зокрема, вона дозволяє усвідомити необхідність формувати, виховувати у молодого покоління відчуття любові, співчуття, жалості і співпереживання, терпіння, радості, допомоги, милосердя. Розвивати спрямованість до доброчесності і блага, до творчості і творіння чудового. З позицій ідей космізму і системності слід по–новому подивитися на закон причинно–наслідкових зв'язків і відносин. Ми пожинаємо слідства тих причин, які породили самі у минулому і сіємо нові причини, які в майбутньому породять нові наслідки. Таким чином, людина сама творить умови свого життя, стає господарем своєї долі. Таке розуміння закону причинно–наслідкових зв'язків і відносин допоможе будувати життя так, щоб виключити негативні причини і тим самим творити конструктивне, наповнене духовним сенсом майбутнє.

В межах системно–космічного типу мислення, що формується, цей імператив пов'язаний з наступним. Людині дані шлях еволюції і вдосконалення, але дана і вільна воля, право вибору. Які вона зробить вибори в житті? Від чого відійде, до чого спрямується? У вільному виборі і укладені джерела майбутньої долі. У Всесвіті абсолютної свободи не існує, все взаємозв'язане, одне зумовлює інше. "Пізнаєте істину, і істина зробить вас вільними" [10]. Пізнання істини як свободи допоможе нам проявити мудру волю у виборі життєвої мети і задач, особових прагнень; навчить нас сторонньому спостереженню. "Радість є особлива мудрість" [11]. Володіючи цією мудрістю, людина зможе обмежувати і контролювати себе, тобто захищати від радості уявної. Необхідно прагнути духовності. Земля має своїх Вчителів, які несуть відповідальність за еволюційний шлях людства. Співпраця з Вчителями є одним з найважливіших проявів пізнаної істини. Вільний вибір Вчителів визначається нашою волею. Вчителя не можуть примушувати, вони пропонують, радять, вказують, звуть, вмовляють, дають знання. Людина повинна звільнитися від гордині, від самозвеличання та егоїзму і спрямуватися до співпраці. Це значить, в першу чергу, що нам слід звернутися до таких джерел, як філософські та наукові першоджерела.

Таким чином, ідеї космізму і системності потребують ієрархічної вибудови і вони ставлять перед системою освіти і виховання наступне коло проблем і задач. Розвивати в молодому поколінні віру. Віра є творець особистості, і, на думку деяких філософів, дитина народжується з відчуттям віри. Виховувати відповідальність за свої думки, а також відчуття і розуміння суворості відповідальності перед космосом і людством. Виховувати серце, як орган наданий людині для відчуттів. Однаково рівномірно розвивати чуттєві, раціональні і ірраціональні форми пізнання. Формувати совість як мірило істинності вибору шляху і способу життя. Роз'яснювати призначення кожної людини і необхідність її служіння своєму призначенню. Якомога більше говорити і писати про духовне і вічне, про еволюцію, про космос і Бога. Захищати дітей від руйнівного впливу відчуття власності і негативних суспільних проявів. Формувати уміння дивитися на світ як цілісність і бачити всі його фрагменти, включаючи самого або саму себе через призму єдності і нероздільності матеріального і духовного [12].

Кризу духовності в Україні, що зачепила, природно, систему освіти і виховання, вдасться подолати, якщо ми зуміємо створити більш піднесений погляд на дитину, школяра, студента, на їх духовні сили і призначення. Внести гідний і необхідно–достатній змістовний струмінь духовності у науки, що вивчаються, переоцінити методи виховання і націлити їх на розкриття духовно–звичайної природи кожного, кого виховують та навчають, відійти від авторитаризму і примушення.

У Кембриджському університеті, наприклад, немає нічого обов'язкового, і тому студент повинен проявляти неабияку самодисципліну, щоб досконало освоїти мистецтво самоосвіти. Більше ніж за 100 років існування Нобелівської премії її лауреатами стали 60 випускників цього університету, який свого часу закінчили: Ф. Бекон, І. Ньютон, Д. Байрон, У. Теккерей, В. Набоков. Мабуть, це говорить про те, що Кембріджська система освіти є успішною. Якість освітньої системи визначається, зокрема, співвідношенням обов'язкового і вариативного, тобто того, що вивчається за вибором. Останній повинен бути максимальним, а обов'язкового повинне бути мінімум. Іншими словами, чим досконаліша освітньо–виховна система, тим вона більш альтернативна і плюралістична. Тобто, дозволяє запропонувати великий вибір різних форм, програм, тем, проблем, підходів, ракурсів, спецкурсів, спецсемінарів, методик, технологій, моделей, видів, способів навчання та виховання тощо.

На нашу думку, у сучасній вітчизняній системі освіти і виховання є один магістральний шлях – до духовності, до відродження класичних педагогічних цінностей в їх новій системно–космічній якості.

1. Материалы Международной научно–общественной конференции 2003 года "Космическое мировоззрение – новое мышление XXI века". – М., 2004. – С.56. 2. Ветхий Завет: Первая книга Моисеева. Бытие, гл.9, стих 13. 3. *Циолковский К.* Очерки о Вселенной : Изд. второе, допол. – Калуга, 2001. – С.381. 4. *Вернадский В.* Жизнеописание. Избранные труды. Воспоминания современников. Суждения потомков. – М., 1993. – С.204. 5. *Вернадский В.* Химическое строение биосферы Земли и её окружения. – М, 1965. – С.152. 6. *Чижевский А.* Земное эхо солнечных бурь. – М., 1976. – С.27, 35. 7. Учение Живой Этики. Знаки Агни Йоги. – М., 1994. – С.255. 8. *Зеньковский В.* История русской философии. – Харьков; М., 2001. – С.441–452. 9. Новый Завет: Евангелие от Матфея, глава 5, стих 48. 10. Новый Завет: Евангелие от Иоанна, глава 8, стих 32. 11. Учение Живой Этики. Община. – М, 1994. – С.163. 12. *Амонашвили Ш.* Идеи космизма в педагогическом сознании // Перспективы и направления развития науки начала 21 века: Материалы 6–й международной научно–практической конференции. – Севастополь, 2005. – С.8–15.

Надійшла до редколегії 04.07.06

О.І. Жорнова, доц., ЗНТУ, Запоріжжя

ДИНАМІКА ПЕРСОНАЛЬНОЇ НОРМАТИВНОЇ ПОЗИЦІЇ СТУДЕНТІВ: ДО РОЗРОБКИ ОСВІТНЬО-ФІЛОСОФСЬКИХ ЗАСАД ПРИЛЮДНОГО ВИЯВУ СУБ'ЄКТНОЇ АКТИВНОСТІ

В статті розглянуто змістову сутність персональної нормативної позиції. Висвітлено її ознаки, динамічні характеристики та способи спрямованого впливу на її формування. Визначено параметри встанолення її відповідності суб'єктній активності особистості.

Semantic essence of the personal normative position is considered in the article. Its signs, dynamic descriptions and methods of the directed influence, are reflected on its forming. The parameters of determination of its accordance are certain to subject activity of personality.

Мультикультурний світ, з його визнанням всього нормативно–реґламентаційного розмаїття повсякдення, проблему чіткого окреслення поведінково–вчинкових приписів існування в ньому зводить до проговорювання можливих формулювань неодмінних акцій пересічної людини. Наразі вітчизняні розвідки відмінних поміж собою впливів на утворення сукупності уявлень про звичну та звичайну життєдіяльність вбирають в себе вивчення стереотипів та сутності соціокультурного знання (М.Наумова), життєвої компетентності особи (І.Степаненко), аналіз потенційного буття людини (І.Маноха), методологічно–світоглядний розбір особистості в культурно–ідеологічних виявах (В.Андрущенко, Л.Губернський, М.Михальченко), розгляд сучасника як суб'єкта соціальних змін (О.Злобіна).

Чинне місце в тематичному колі досліджень відводиться і з'ясуванню значення джерел впливу на формування пересічних уявлень про перебіг повсякдення сучасної людини. При цьому визнається, що їхня роль неоднакова і що саме освітні інституції є чи не найвпливовішими серед них (І.Дзюба, І.Зязюн, О.Семашко, В.Шинкарук інші). Якщо представити викладача агентом педагогічного впливу, то вочевидь актуалізується проблема силуваного нав'язування студентам образу і реального, і потрібного повсякдення та його активності в ньому. Зрозуміло, що така репрезентація сенсу життєдіяльності мусить не знищувати аутентичний досвід особистості, а виявляти відмінності в привласнених смислах і тих, що такими на цей час ще не стали. З цього випливає наступне: виявляється необхідним не тільки відрекомендувати студентам значимість повсякденної життєдіяльності, але, для того, щоби вона виявилася ще й ними прийнятною, слід опукло маркувати вимір буденної активності особистості. І таким виміром, на наш погляд, є персональна нормативна позиція. Даний допис висвітлює сутність, ознаки та динамічні характеристики персональної нормативної позиції, а також способи спрямованого впливу на її формування.

Відносно стійка думка людини про прийнятність/неприйнятність окремих норм громади, її оцінне ставлення до соціокультурної нормативності загалом та відповідність їй довільно організованої власної життєдіяльності розуміються нами як персональна нормативна позиція. Вона витлумачується в контексті дослідження як прилюдне доведення загалу своїх способів повсякденної активності. Персональна нормативна позиція є, по суті, позиційною взаємодією, вибудова якої можлива лише у співбутті (В.Слободчиков, Є.Ісаєв). Отже, спільне повсякдення визначає перспективи динаміки персональної нормативної позиції, домінантним критерієм якої слугує наявна спрямованість особистості на привласнення соціокультурної нормативності. Чим сильніша спрямованість на привласнення норм відповідальності і служіння, їх інтеріоризацію, тим більш оптимістичним видається процес формування суб'єкта соціокультурної діяльності [1]. І навпаки: слабка спрямованість на ці приписи ускладнює його.

Запровадження формування персональної нормативної позиції відбувається на ґрунті аналізу способів доведення сенсу повсякденної життєдіяльності, які водночас у різних студентів однакові і несхожі за певними характеристиками. Саме вивчення цих способів уможливлює виявлення поглядів особистості на свою активність як значиму не тільки для самого себе, а й для за-

© О.І. Жорнова, 2007

галу. Розмитість уявлень про нормативні реґламентації повсякдення, амбівалентність персональної нормативності, мінливість смислового її навантаження та невиразність понятійного обґрунтування дають підстави розглядати студента як такого, що не відповідає характеристикам суб'єкта соціокультурної діяльності або такого, що не готовий до його місії (про сутність формування суб'єкта соціокультурної діяльності див. [2]).

Визначення персональної нормативної позиції у студентів в контексті її динаміки спрямоване на виявлення інтенцій до прийняття соціокультурних норм, а, зрештою, і можливостей здійснення педагогічного впливу на їхній особистісний розвиток у площині формування суб'єктами соціокультурної діяльності. Передумовою формування спеціальних знань та умінь носія і ретранслятора соціокультурних норм є сформованість такої персональної нормативної позиції, яка оприлюднює готовність впливати на повсякдення інших через доведення своєю життєдіяльністю сенсу орієнтації на приписи відповідальності і служіння. Вивчення динаміки персональної нормативної позиції спрямоване не на встановлення кількісних показників розповсюдженості того чи іншого формату втілення цих приписів, а найперше на самодіагностику їх прийняття, співвіднесення свого ставлення до них зі ставленням оточення, визначення їх відповідності сучасним цінностям пересічного існування та актуальним нормам, що побутують у соціокультурному середовищі.

Спрямована динаміка персональної нормативної позиції ускладнюється через завузьку розробку сучасних методик педагогічного впливу на повсякденну життєдіяльність учня. Прикладом оригінальної проективної методики оцінки схильності до вчинково–поведінкової активності є розроблена Р.Немовим, В.Макаревич кіносюжетний спосіб експериментального виявлення нахилів особистості до "наднормативної" діяльності [3]. Проявом "наднормативної" діяльності є надання людиною безкорисливої допомоги тим, хто опинився у складній життєвій ситуації. Методика вибудовується на перегляді чотирьох кіносюжетів без слів, в яких відтворено напружені соціальні ситуації, пов'язані з необхідністю морального вибору. Основні персонажі відображають різні реакції людини за таких умов: один з них порушує норму чи сам потрапляє в біду, троє інших по–різному реагують на розгортання подій. На закінчення кіносюжету кожний з цих трьох дає пояснення своїй поведінці. За умовним поділом ці поведінкові реакції кваліфікують як девіантні, нормативно невизначені або наднормативні [4].

Для забезпечення позитивних змін у досвіді вибудови особистістю повсякденної життєдіяльності необхідним є запровадження в навчальному процесі водночас формування та діагностування як комплексного способу здійснення педагогічного впливу на суб'єктне становлення студентів. Завданням нашої розробки є підготовка студентів до позиціонування себе суб'єктами соціокультурної діяльності у взаємодії з іншими, що уможливлюється через свідоме привнесення змін у власну активність. Такий досвід набувається через уміння розробки індивідуальної програми суб'єктного становлення як окреслення шляхів, способів оптимізації процесу привласнення соціокультурних норм [5]. Простір застосування цього способу педагогічного впливу – навчальне повсякдення освітнього закладу.

Сам він містить дві частини. Перша – це самодіагностика студентами особистої персональної нормативної позиції та водночас визначення викладачем їхньої спрямованості на прилюдне доведення загалу сенсу суб'єкта соціокультурної діяльності. Вивчення персональної нормативної позиції вибудовується на засадах з'ясування уявлень про нормативну життєдіяльність як власну, так і оточення та як теперішню, так і майбутню. Основними методами є спостереження та переказ тексту. У стислому вигляді вивчення персональної нормативної позиції є аналізом образу повсякдення, виявленого в результаті розв'язання студентами проблемних ситуацій. Образ як спосіб і форма вираження звичайного/особливого в навколишньому світі утворюється в процесі реконструкції особистого досвіду спільного існування. Інтерпретація образу повсякдення як особисте тлумачення звичного засвідчує позицію особистості у вибудові власної життєдіяльності як нормативних відносин зі світом. Предметом аналізу є повсякдення як простір самовідтворення суб'єкта соціокультурної діяльності.

При конструюванні вивчення персональної нормативної позиції ми намагалися цілісно висвітлити знання студентів про потрібну життєдіяльність поряд з наявними її реаліями. В основу з'ясування персональної нормативної позиції покладено уявлення студентів про:

- ✓ реальність існування соціокультурного середовища як нормативного;
- ✓ можливості дотримання/порушення встановлених у ньому приписів життєдіяльності;
- ✓ знання вимог оточення щодо слідування нормативно заданим реакціям–діям та формату їх реалізації в повсякденні.

На етапі збору емпіричних даних важливим виявляється добір таких завдань для студентів, які б уможливлювали виявлення сформованого у них образу нормативного повсякдення та становили матеріал для здійснення ними самими розбору набутого досвіду вибудови життєдіяльності. Для цього ми спробували "занурювати" цей образ у контекст свята, важливих одиничних подій, екстремальних ситуацій тощо. Ми припускали, що таким чином зможемо виявити його параметри і особливості перебігу, а також вчинково–поведінкові характеристики його автора як актора.

Зупинимося на розгляді завдань, які виконуються студентами. Основним є робота з текстом. Студентам пропонується ознайомитися з текстом та переказати його письмово. Після цього вони мають ще сформулювати декілька питань (три – чотири), відповіді на які б уможливили, на їх погляд, виявити ставлення людини до норми як провідного регулятора життєдіяльності. Текст, який пропонувався респондентам, надавався для ознайомлення у письмовій чи усній формі (за їх вибором).

Спостереження за роботою студентів над текстом має на меті з'ясувати, чи відбувається актуалізація норми вже при першому його сприйманні. Емоційні висловлювання під час ознайомлення з текстом саме з приводу доцільності відображених ситуацій, подій, вчинків тощо засвідчують це. Відтворення тексту у формі переказу дозволяє виявити розуміння студентами змістовного аспекту тієї чи іншої норми, а також їх сукупності. Переказ як відтворення інформації, забарвлене власним досвідом життєдіяльності, зафіксовує звичайні та звичні для його автора норми повсякденної активності, взаємин у громаді.

Зрозуміло, що не кожний переказ можна розглядати як ґрунт для виявлення сформованих поглядів, оцінних ставлень до тих приписів, які є актуальними для студента. Найчастіше такий переказ є лише "фоновим" виявом його спрямованості на привласнення соціокультурних норм. Формулювання питань ми розглядаємо як своєрідне перетворення тексту. В такий спосіб виявляється розуміння водночас із ставленням до сенсу суб'єкта соціокультурної діяльності як нормативного повсякдення, засвідчуються певні переважання у вчинково-поведінковій сфері як наявному для оточення вияву

свого прийняття/неприйняття існуючих норм. Саме цим і закінчується письмова частина роботи з текстом.

Вимоги до добору текстів як стимулів реконструкції досвіду повсякденного існування полягають у тому, щоби він був:

✓ незнайомим, бо, на нашу думку, інтерпретація знайомого тексту, хоча б і в нових умовах, забарвлюється вже "готовим" трактуванням дій, вчинків його героїв, яке могло бути сформованим під зовнішніми впливами, як–от: вчительським, батьківським; перше ж прочитання тексту надає більше підстав вважати його відтворення–перетворення таким, що відповідає цілям нашого дослідження;

✓ не надто великим за обсягом, бо, хоча і робота з ним не була строго обмежена в часі, проте занадто багато "витраченого" (на думку деяких студентів) часу спроможне вплинути на негативне ставлення при оцінюванні змістового аспекту тих норм, які були в нього включені. Слід зауважити, що і невеликий за обсягом текст теж не позначається позитивно на його інтерпретації, оскільки, як правило, в ньому відсутній контекст розгортання дій для дотримання/порушення тих чи інших правил, без якого складно виявити виважене тлумачення нормативних регламентацій;

✓ не перевантаженим науковою термінологією. Ця вимога стосується не тільки публіцистики і художньої літератури, але й наукових текстів. Пояснимо це. На нашу думку, оперування понятійно–термінологічним апаратом тієї чи іншої науки засвідчує, насамперед, рівень сформованих наукових знань, але не виявляє оцінного ставлення до змістового навантаження тексту. До того ж, ми припускали, що не всі студенти збагнуть спеціальну термінологію з тих чи інших причин, і влсне, це ускладнить його відтворення і формулювання питань, що і позначиться на їх якості;

✓ з яскравими висловлюваннями, метафорами, порівняннями, тому що високохудожній текст, на наше переконання, ніяк не шкодить розумінню його сутності. Навпаки, яскрава образність, метафоричність допомагає встановленню асоціацій з життєвими подіями, ситуаціями; ще раз пережиті під час роботи з текстом, вони утворюють ґрунт для виваженого ставлення до регламентацій повсякдення;

✓ не обвантажений сюжетними "перипетіями", бо слідкування за розгортанням подій може мимоволі розосередити увагу студента до аналізу саме тих моментів, на які і було спрямоване дослідження;

✓ без навпрямки висловлених оцінних суджень автора, через те, що вони можуть бути розцінені студентами як "своєрідні підказки", якими доцільно скористатися задля полегшення їхньої роботи над текстом.

Текст як стимул має забезпечити інформацією про ті чи інші нормативні реґламентації повсякденної життєдіяльності. Відтак, основною вимогою при його доборі слугував саме обсяг інформації, який закладений у ньому. Враховуючи індивідуальні особливості сприйняття текстових матеріалів студентами, доречним виявляється запропонувати для такої роботи і поетичний твір.

Наступна робота з текстом полягає у з'ясуванні студентами наявної особистої зартикульованості переваг нормативного/анормативного повсякдення. Аналіз переказу проводиться за таким планом:

✓ визначення значимих норм та закцентованість цієї значимості в авторському тексті та переказі;

✓ обговорення можливих причин відходу від надання значимості таким нормам як літературними персонажами, так і самим студентом;

✓ доведення загалу (викладачу та колежанам) обміркованості і виваженості особистих поглядів щодо дотримання/порушення певних приписів життєдіяльності;

✓ прогнозування можливих позитивних змін свого ставлення до соціокультурних норм відповідальності і служіння;

✓ окреслення життєвих подій, які здатні виступати тлом для позитивної динаміки особистої персональної нормативної позиції.

Розробка індивідуальної програми суб'єктного становлення є другою частиною цього способу педагогічного впливу. Вона вбирає в себе перелік тих вчинково–поведінкових змін, яких мусить зазнати особисте повсякдення. Визначення студентами цих змін відбувається самостійно, але їм повідомляється, що частину з них у подальшому вони мусить оприлюднити в групі для того, щоби переконатися в позитивній динаміці персональної нормативної позиції через співставлення різних реакцій колежан на звичні щоденні ситуації.

Такий перелік, по–перше, покликаний визначити посилення спрямованості особистості на нормативні регламентації відповідальності і служіння, які покладено в основу опису змін, та, по–друге, встановлення комфортності кожної такої зміни для студентів. Слід зазначити, що виокремлення нормативної одиниці зазнає певних труднощів через наближеність описів до побутової мови. Саме вона утворює тло для різноманітних тлумачень тих регламентацій, які визначають коло обмежень/дозволу громади. Але при цьому саме побутове забарвлення опису уможливлює визначення емоційно–ціннісного ставлення особистості до них. Через певний час відбувається ранжування студентом рядових змін за їх комфортністю, а також складання переліку норм, які реґламентують нове повсякдення. Експертна оцінка є прикінцевим етапом запровадження методики і має на меті довести до студента думку загалу щодо значимості змін, які відбулися, не тільки особисто для нього, а й його колежан, що представляють, як правило, референтну на даний час групу.

Формування персональної нормативної позиції засновується на визначенні способів повсякденної активності студентів як унаочненні потенції до відтворення культурних рис, паттернів, цінностей соціокультурного середовища через виявлення якнайширшого кола індивідуальних особливостей їх привласнення. Становлення персональної нормативної позиції пов'язане з уявленнями, знаннями норм життєдіяльності самих студентів, їхніми поведінковими реакціями, діями, вчинками, якими визначено взаємини з іншими і які переконливо засвідчують відповідність персональної нормативності соціокультурній. Параметризацію динаміки персональної нормативної позиції ми здійснюємо за оперативністю, остінатністю, дистанційністю, солідарністю та виваженістю. Схарактеризуємо кожний з цих параметрів:

1. Оперативність позиції – це можливість швидкого формування інших поглядів, думок щодо норм, які максимально відповідають зміненій життєдіяльності. Оперативність встановлюється за трьома рівнями: достатній або випереджальна оперативність: прийняття нових/інших норм на етапі ознайомлення із соціокультурним середовищем; необхідний або узгоджувальна оперативність: зміна поглядів за обмежений часовий проміжок на початковому етапі життєдіяльності в соціокультурному середовищі; низький рівень або запізнювальна оперативність як розтягненість таких змін у часі.

2. Дистанційність позиції – це уявна відстань між особистою персональною нормативністю та персональною нормативністю інших. Визначається за двома рівнями: нульова дистанційність: повна узгодженість особистої персональної нормативності з персональною

нормативністю інших; інтервальна: неспіввіднесеність персональних нормативностей.

3. Виваженість позиції – це обґрунтованість теоретичних і практичних знань, суджень про норми повсякденної життєдіяльності як соціокультурні приписи. Її рівні: достатній характеризується сформованим змістовним поняттям норми, нормативного середовища, нормативної поведінки; необхідний засвідчується систематизованими уявленнями про норму (детальними, конкретними, ієрархічними); низький рівень – убогість та фрагментарність поглядів на нормативність соціокультурного середовища (як правило, ці уявлення поодинокі).

4. Солідарність позиції – це усвідомлення необхідності єднання своєї персональної нормативності з нормативністю інших громадівців. Рівні солідарності: координаційний: приведення власної персональної нормативності у відповідність із соціокультурною; консолідаційний: зміцнення персональної нормативності через входження до носіїв та контролерів нормативності; кооперативний: окремі впорядковані, згідно вимог громади, вчинково–поведінкові дії.

5. Остінатність позиції – це особливо стале дотримання привласнених норм. Вона виявляється через: догматичність: строге, непорушне дотримання нормативних дій; імпровізаційність: спонтанність їх дотримання чи порушення; фрагментарність: дотримання і непорушення лише окремих норм чи покращення їх за певних умов.

За цими параметрами визначаються такі типи персональної нормативної позиції: узгоджений; індиферентний; опозиційний. Перший з них унаочнює сприятливе для себе та оточення засвоєння, привласнення і відтворення способів повсякденної активності за приписами відповідальності і служіння на тлі актуальних нормативних переважань громади. Другий тип схарактеризовується встановленням актуальності соціокультурних норм на двох рівнях: для себе та для громади. На основі цього вибудовується персональна нормативність: не конфліктна за умови збігу особистої і громадської актуальності; компромісна за умови неспіввідносності, але без зайвого привернення уваги оточення до цього, певним чином, приховування цього. Опозиційний тип є відкритим і підкресленим протиставленням персональної нормативності існуючим у громаді приписам життєдіяльності.

Визначимо найбільш сприятливі характеристики персональної нормативної позиції для формування студента як суб'єкта, виходячи з того, що:

1. Суб'єкт соціокультурної діяльності – це особистість, яка усвідомлює відповідальність за повсякденну активність через її вплив на інших. Відтак, вибудова власної життєдіяльності має сприяти привернення уваги загалу до моральних імперативів соціобуття. Це, в свою чергу, потребує завоювання авторитету у загалу, його поваги. Отже, відштовхуючись від цих розміркувань, найбільш бажаними є: випереджальна оперативність; достатній рівень виваженості; координаційний рівень солідарності; імпровізаційний характер остинатності. Що стосується дистанційності, то вона може бути і нульовою, і інтервальною.

2. Суб'єкт соціокультурної діяльності – особистість, яка своїм виглядом, діями, способом життєдіяльності має привертати до себе погляди, увагу оточення. Якщо цього не станеться, то відстежити власні зміни буде неможливо, бо їх сутність полягає саме у віддзеркаленні такої динаміки оточенням. З цього погляду, бажаними є: інтервальна дистанційність; виваженість необхідного рівня; кооперативна солідарність; випереджальна оперативність; догматична/імпровізаційна остінатність.

3. Суб'єкт соціокультурної діяльності – це людина, яка свою життєдіяльність вибудовує як взаємо–, спів–дію з оточенням. Зрештою, вона як партнер для вибудови гармонійних відносин з оточенням мусить бути з: випереджальною/узгоджувальною оперативністю; нульовою/інтервальною дистанційністю; необхідною виваженістю; імпровізаційною остінатністю.

4. Суб'єкт соціокультурної діяльності як особистість, життєдіяльність якої протікає в умовах нормативного середовища, мусить свої дії, вчинки, поведінкові реакції за приписами відповідальності і служіння узгоджувати з тими, що в ньому побутують. При цьому, не наслідуючи повною мірою їх доцільність/недоцільність, виваженість/поверховість, в узагальненому їх відтворенні повсякчас виявляти, доводити сенс суб'єктної активності. Власне, суб'єкт соціокультурної діяльності мусить бути з: узгоджувальною оперативністю; нульовою інтервальністю; достатнього рівня виваженістю позиції; солідарним (за будь-яким рівнем); імпровізаційною остінатністю.

Підсумуємо вищевикладене. Здійснення самооб'єктного впливу як суб'єктної активності у площині соціокультурної діяльності забезпечується умовами:

✓ необхідними – партнерськими стосунками з іншими та, щонайменше, якщо не підтримкою, то і не запереченням ними його життєдіяльності;

✓ бажаними – авторитетною життєдіяльністю, визнанням ззовні доцільності її наслідування.

Визначені характеристики персональної нормативної позиції особистості відображають повною мірою і розробку способів педагогічного впливу на студентів як дії навколо виявленої валентності усієї сукупності інтеріорізованих приписів життєдіяльності: одновалентній, що реалізується або як дотримання, або як порушення засад відповідальності і служіння; амбівалентній, як наявності і одного, і другого. Розрізнення одновалентних позицій за їх спрямованістю на дотримання чи порушення соціокультурної нормативності яскраво засвідчують побутові понятійні індикатори: так, спрямованість на дотримання відбувається через надання такій людині характеристик "культурної", "нормальної", а спрямованість на порушення втілюється в ознаках "некультурна", "безкультурна". Уявлення про нормативність повсякдення у відповідності до визначених вище типів персональної нормативної позиції утворюють таке образне коло: норма як сталий і обов'язковий до виконання припис, який полегшує життєдіяльність → норма як актуальний і доцільний тільки за певних умов припис і, отже, його порушення, як і дотримання, є можливим і необхідним → норма як придуманий кимось припис, а відтак, і такий, що мене не обходить.

Недоліки даної розробки полягають у тому, що досить проблематично стверджувати, що в іншому контексті, тобто поза межами навчального повсякдення, за її сприянням отримуються репрезентативні дані про погляди певного студента на вибудову ним своєї персональної нормативної позиції. Але підкреслимо, що привернення уваги до доцільності та необхідності осмисленого запровадження змін у життєдіяльність через переіначення напрямів повсякденної активності як формату втілення приписів відповідальності і служіння досягається, безперечно, за її допомогою. Зазначимо також, що визначення динаміки персональної нормативної позиції не має на меті встановлення розповсюдженості того чи іншого типу, їх співвідношення в певному соціокультурному середовищі. Ми розробили його для вирішення прикладного завдання, а саме для відстеження можливостей педагогічного впливу на зміну персональної нормативної позиції студентів як вихідної ланки осмислення ними сенсу суб'єктної активності у площині соціокультурної діяльності.

Для студентів важливо усвідомити свою позицію не стільки як результат життєдіяльності, скільки як її стан і атрибут. Позиціонувати себе, тобто виявляти для інших свої думки про сучасне життя пересічної людини, оцінне ставлення до наявного повсякдення, вчинково-поведінкові реакції на актуальні для громади регламентації життєдіяльності, для суб'єкта соціокультурної діяльності означає відкрито доводити, що він є людиною громади та, водночас, заявляти про себе як про просвітника здорового глузду, що свідомо привносить зміни у звичну щоденність.

Таке позиціонування водночас ще тісніше пов'язує особистість із загалом та дистанціює її від нього. Втім, воно може бути схарактеризоване як гармонійне, якщо гармонію розглядати як досягнення стану урівноваженості. Згідно парадиґми гетеростазу, урівноваження як стан системи досягається і шляхом протидії зовнішнім і внутрішнім факторам, які порушують цей стан (гомеостаз), і цілеспрямованим порушенням цього стану у відповідності до завдань, які постають під час взаємодії з середовищем (гетеростаз). Поведінку визначає сформована внутрішня модель зовнішньої проблемної ситуації. Підкорення стабілізуючих механізмів факторам, які детермінують розвиток і прогресивну орієнтацію, відбувається у тому випадку, коли реалізується намагання досягти більш високих цілей, ніж самозбереження. При цьому необхідним фактором цілепокладання слугує позитивний зворотній зв'язок. Саме він забезпечує причинно–руховий, активізуючий ефект, сутність якого полягає у самоорганізації психіки індивіда [6].

Позиціонування себе суб'єктом соціокультурної діяльності означає повсякчас і повсюдне знаходження таких способів активності, за яких власна життєдіяльність становила протидію культурній дезорганізації. Стратегічним завданням такого позиціонування є пошук оптимальної життєдіяльності в умовах нестабільного суспільства, всього світу. Воно реалізується через перебирання варіантів дій, реакцій, вчинків, які є проявом особистісних змін як "керованої метаморфози" (П.Лушин).

Розглядаючи персональну нормативну позицію як вибудову позиційної взаємодії суб'єкта та не–суб'єкта, слід підкреслити значимість дії механізму ідентифікації–відокремлення. Аналізуючи його на засадах континуального підходу, Крупник Ю.П. зазначає, що аналіз ідентифікації–відокремлення є розбором динамічного розгортання головних моментів цього процесу. Позиціонування себе, свого повсякдення через ідентифікацію–відокремлення відбувається як маніфестація загалу самоперетворень. І хоча маніфестація для самого суб'єкта не має домінантного значення, завдяки їй уможливлюється його вплив на оточення. Вияв своєї іншості зустрічає не завжди добросердність з боку оточення. Позиціонування суб'єкта соціокультурної діяльності найтіснішим способом пов'язується з доведенням загалу свого душевного здоров'я та визнанням оточенням його самого душевно здоровою людиною. Душевне здоров'я не є параметром персональної нормативної позиції. Воно визначається як відносно стійка властивість, що відображає та обумовлює здатність до цілепокладання, узгодження своєї поведінки з вимогами суспільства та законами природи, здійснення саморегуляції на всіх рівнях. Таке розуміння душевного здоров'я дозволяє, насамперед, не констатувати його наявність/відсутність у людини, а саме вимірювати впродовж життя його рівень, стан. Мірою душевного здоров'я є здатність до подолання складних життєвих ситуацій [7].

Виходячи із зазначеного, динаміка персональної нормативної позиції студентів засвідчує успішне пережиття ними труднощів, що витікають з постановки поточних цілей, водночас досяжних та таких, що утворюють смисл життя, а також із відбиранням способів рухатися до їх звершення. Дослідження персональної нормативної позиції сьогодні є питанням надзвичайно актуальним, бо саме вона здатна регулювати, контролювати, давати оцінки діям і вчинкам як своїм, так й інших у відповідності до приписів відповідальності і служіння. Територіальна локалізація соціокультурної нормативності утворює нормативний простір, який безпосередньо висуває перед людиною, яка на ньому перебуває, певні вимоги, дотримання/порушення яких характеризує її персональну нормативність як ступінь відповідності особистої життєдіяльності ідеальним уявленням громади щодо її перебігу та наявних реґламентацій її здійснення.

Соціокультурна нормативність формалізується або на латентному рівні, або на рівні загальноприйнятих тенденцій (наприклад, "чим більше, тим краще"), що, в свою чергу, спричиняє труднощі у застосуванні таких вимог до конкретних соціальних об'єктів. До того ж, не фіксованість у нормативно–правових документах кількісних і якісних ознак соціокультурних норм ускладнюють процес становлення у масовій свідомості уявлень про дії, вчинки, поведінку в соціумі. До цього призводять ще і порушені в останні десятиріччя механізми передачі соціокультурного досвіду фольклорним типом комунікації.

Зважаючи на це, формування персональної нормативної позиції зазнає певних труднощів, долання яких без створення сприятливих умов, а під ними, перш за все, розуміється привернення уваги та слушні поради з цього питання, набуває для особистості драматичного забарвлення і, відтак, спроможне відштовхнути її від свідомого просвітництва сенсу соціокультурної діяльності, суб'єктного становлення пересічної людини.

Таким чином, вивчення зміни персональної нормативної позиції студентів в процесі їхнього формування суб'єктами соціокультурної діяльності вибудовується на визнанні ваги спрямованого створення умов для зламу негативної постави до сенсу такої активності та виконання конкретних щонайменше вихідних кроків дієвого втілення цього у сьогоденні.

Подальший розгляд питань щодо формування персональної нормативної позиції студентів доцільно спрямувати на дослідження відповідності навчального повсякдення слугувати тлом набуття досвіду вибудови потрібної життєдіяльності.

1. *Жорнова О.І.* Змістовий аспект відповідальності в контексті формування готовності майбутнього фахівця до соціокультурної діяльності // Социальные технологии: Актуальные проблемы теории и практики. Международный Межвузовский сборник научных работ. – Запорожье, 2004. – Вып.23. – С.90-95; *Жорнова О.І.* До питання про вибудову взаємин у нормативному середовищі // Нові технології навчання: Наук.-метод. зб. – К., 2003. – Вип. 35. – С.180-189; *Жорнова О.І.* Соціальні та культурні норми у площині персональної нормативності суб'єкта життєдіяльності // Социальные технологии: Актуальные проблемы теории и практики. Международный межвузовский сборник научных работ. – Запорожье, 2005. – Вып. 27. – С.91-99. 2. *Жорнова О.І.* Формування суб'єкта соціокультурної діяльності як педагогічна проблема // Вісник книжкової палати. – 2005. – № 7. – С.21-24; *Жорнова О.І.* Соціокультурна компетентність студентів в контексті оминання "слабких ланок" сучасного освітнього процесу // Вища освіта України – Додаток 3 (т.3) – 2006. – Тематичний випуск "Вища освіта України у контексті інтеграції до європейського простору". – С.93-100; *Жорнова О.І.* Формування студентів суб'єктами соціокультурної діяльності: освітньо-філософські засади моделювання образу педагогічного впливу // Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії. – Запоріжжя, 2006. – Вип. 26. – С.74-83. 3. *Немов Р.С., Макаревич В.Н.* Методика изучения склонности личности к проявлению "сверхнормативной" деятельности // Психологический журнал. 1988. – Т. 9. – № 5. – С.137-145. 4. *Немов Р.С.* Сверхнормативная деятельность как выражение активной социальной позиции колектива и личности // Вопр. психологии. – 1985. – № 4. – С.93–101. 5. *Жорнова О.І.* Готовність до прийняття гуртових переважань у контексті соціокультурної нормативності (обговорення методики "Оплески в гурті") // Практична психологія і соціальна робота. – 2003. – № 7. – С.69-71. 6. *Крупник Е.П.* Психологическая устойчивость этнического самосознания чеченских школьников // Мир психологии. – 2001. – № 4. – С.153. 7. *Даниленко О.И.* Душевное здоровье как культурно–исторический феномен // Психолог. журнал. – Т. 9. – № 2. – 1988. – С.113.

Надійшла до редколегії 07.10.06

О.В. Комар, канд. філос. наук

АРГУМЕНТ РЕГРЕСУ ДО НЕСКІНЧЕННОСТІ У КОНТЕКСТІ ВИЗНАЧЕННЯ СТРУКТУРИ ОБҐРУНТУВАННЯ ПРОПОЗИЦІЙНИХ СУДЖЕНЬ

У статті встановлюється зв'язок між скептичними аргументами "трилеми Агріппи" і побудовою епістемічних теорій, які визначають структуру обґрунтування пропозиційних суджень. Умовою такої позиції визнається теза про незалежність структури обґрунтування від істинності переконань, що обґрунтовуються. Виділяються чотири структурні теорії – класичні (фундаменталізм і когерентизм) та некласичні (фундагерентизм і інфінітизм), – які відповідають трьом варіантам розвитку аргументу регресу до нескінченності.

This article establishes connection between skeptical arguments of the "Agrippa's Trilemma" and epistemic theories of the structure of propositional justification. The main condition of such a position is truth–independence thesis. There are two classical structural theories (fundamentalism and coherentism) and two nonclassical (fundaherentism and infinitism) which constitute three kinds of answers to infinite regress argument.

Теорія пізнання в аналітичній традиції протягом останнього століття центрована довкола проблеми обґрунтування пропозиційного знання. Ідея обґрунтування має два рівні входження до традиційної епістемологічної проблематики: по–перше, у якості коституента пропозиційного знання, яке визначається як істинне обґрунтоване переконання; по–друге, у якості головного компонента антискептичної програми. Саме другому відношенню – між скептицизмом та обґрунтуванням – приділятиметься основна увага нашого дослідження. У цій статті ми проведемо аналіз основних доксастичних аналітичних теорій епістемічного обґрунтування, виділивши два типи останніх, класичний та некласичний, та продемонструємо зв'язок між спробою епістемології відповісти на скептичний аргумент регресу до нескінченності і формуванням структурних теорій обґрунтування. Актуальність цієї теми обумовлюється як збільшенням зацікавленості сучасної епістемології традиційною проблемою скептицизму, так і пошуком нових способів визначення поняття обґрунтування.

Окремо взятим питанням як щодо скептичних аргументів, так і структури обґрунтування, присвячена досить значна кількість досліджень. Зокрема, тією чи іншою мірою першого питання стосуються праці представників різних філософських традицій, таких як К.-О. Апель, Г. Фоллмер, M. Williams, W. Alston, E. Sosa, B. Stroud, R. Meyers, D. Armstrong, P.F. Strawson та ін. Структура обґрунтування, особливо фундаменталістська та когерентистська, ставала предметом розгляду у працях епістемологів Д. Девідсона, Р. Рорті, С. Хаак, J. Pollock, E. Sosa, D.Annis, і філософів науки К. Поппера, Л. Лаудана, Р. Карнапа та багатьох інших, у тому числі висловлювалась ідея залежності між побудовою теорії обґрунтування і відповіддю на скептичні аргументи. Однак тільки А. Ґолдман (A. Goldman) [1] висловлює думку, яку ми маємо намір захищати, про можливість інтерпретації фундаменталізму у якості теорії, яка визначає лише структуру обґрунтування і не потребує ідеї достовірної істини. Ми продемонструємо межі застосовності цієї ідеї, поширивши її на інші теорії обґрунтування.

"Трилема Агріппи" і аргумент регресу до нескінченності

Скептицизм в аналітичній епістемології традиційно втілюється у вигляді аргументів, що містять негативний висновок стосовно предмету скепсису. Висновком скептицизму щодо обґрунтування (ОС) буде твердження, що наші переконання рідко (слабка в.) або ніколи (сильна в.) є достатньо обґрунтованими, яке б значення ми не приписували достатньому обґрунтуванню. Якщо ж прийняти вимогу, за якою лише достатньо обґрунтовані переконання є знанням, то істинність сильної версії ОС тягне за собою істинність ЗС (скептицизму щодо знання), інакше кажучи, якщо неможливо мати обґрунтовані істинні переконання, то неможливо мати пропозиційне знання.

ОС представлений у вигляді двох груп скептичних аргументів: перша група, яка спрямована проти структури обґрунтування, дістала назву "трилеми Агріппи" (Williams) [2], за ім'ям античного скептика, автора п'яти тропів проти обґрунтування, хоча інколи вживається назва "трилема Мюнхаузена" (Ганс Альберт, К.-О. Апель і Г. Фоллмер) [3]. Друга група, яка стосується проблеми існування об'єктивної реальності – це так звані "картезіанські аргументи". Цікаву історичну характеристику цих двох груп дає Р.Рорті: "ми повинні відрізняти традиційний пірронівський скептицизм стосовно нашої здатності досягнути достовірності від нового скептицизму завіси–ідей, який став можливим завдяки окресленню Декартом внутрішнього простору" [4]. Традиційний скептицизм ставив проблему "виправдання (justification) процедур дослідження, за одночасного уникнення хибного кола чи догматизму". Натомість новий скептицизм стурбований ""проблемою зовнішнього світу", що стала парадигмальною для сучасної філософії" [5] . Саме перший різновид буде предметом нашого розгляду.

"Трилема Агріппи" об'єднує другий, четвертий і п'ятий з п'яти "способів утримання від судження" Агріппи. Це троп "віддалення у нескінченність", за яким "все, що приводиться у якості доказу предмету обговорення, потребує іншого доказу, те, у свою чергу, ще іншого і так до нескінченності, так що ми, не знаючи, звідки почати обґрунтування, утримуємось від судження"; троп "припущення", за яким, "уникаючи віддалення у нескінченність, догматики виходять з чогось такого, що вони не обґрунтовують, але бажають прийняти просто і бездоказово тільки в силу поступки"; та троп "взаємодоказовості", за яким "те, що має слугувати підтвердженням досліджуваної речі, потребує від неї взаємного підкріплення, і тоді ми, не маючи можливості взяти жодне з них для доказу іншого, утримуємось від судження про обох" [6].

Отже, "трилема Агріппи" заперечує можливість досягнення обґрунтованості переконань саме на підставі структурних вад обґрунтування. Іншими словами, згідно з трилемою, віра S у p не буде обґрунтованою, якщо

1) ланцюг доказів/підстав не закінчується, а продовжується до нескінченності (regressus in infinitum);

2) ланцюг доказів/підстав закінчується переконанням, яке не є обґрунтованим і приймається довільно;

3) ланцюг доказів/підстав утворює хибне коло (circulus vitiosus): наприклад, переконання p обґрунтовується переконанням q, q обґрунтовується g, g обґрунтовується r, r обґрунтовується p.

Ці аргументи, однак, є скоріше взаємозалежними, аніж рівноправними: аргумент довільності вступає у силу лише тоді, коли регрес зупинено, аргумент хибного кола так само може розглядатися як наслідок аргументу до нескінченності. Не дивно тому, що аргумент регресу до нескінченності визнається багатьма епістемологами центральною проблемою для теорії обґрунтування; так само типовим до останнього часу варіантом його вирі-

© О.В. Комар, 2007

Kyiv National Taras Shevchenko University

шення вважався фундаменталізм. Аргумент регресу до нескінченності є настільки впливовим в епістемології, що самого лише його постулювання було б достатньо для початку пошуку адекватної структури обґрунтування, не буде перебільшенням твердити, що він є не просто перепоною на шляху до знання, але вагомим стимулом для розвитку епістемологічних досліджень. Рівною мірою справедливо і протилежне: якщо фундаменталізм є теорією обґрунтування, покликаною зупинити регрес до нескінченності, то не в останню чергу його виникнення завдячує саме скептичному аргументу.

Класичні доксастичні теорії обґрунтування: фундаменталізм і когерентизм

Існує дві основні концепції епістемічного обґрунтування, які часто вважаються протилежними – фундаменталізм і когерентизм. Якщо не виникнення, принаймні розквіт обох концепцій пов'язують з діяльністю логічних емпіристів К.І.Льюїса, предтечею ідей якого можна вважати філософію Б. Рассела, М. Шліка, Р.Карнапа та О. фон Нейрата. Обидві концепції саме цій традиції завдячують яскраво вираженим аналітичним характером, а фундаменталізм – і емпіричним базисом. Загалом епістемічний когерентизм (який не сліл плутати з когерентною теорією істини Б. Бленшарда) захищають такі філософи як S. Sellars, N. Rescher, G. Harman, K. Lehrer, L. BonJour. Елементи фундаменталізму віднаходять ще в "Аналітиці" Аристотеля, радикального формулювання ідея здобуває в "Медитаціях" Декарта, серед сучасних філософів різні версії фундаменталізму підтримують R. Chisholm, W. Alston, J. Cornman, M. Swain, R. Audi, R. Foley, P. Moser, R.A. Fumerton.

У загальному формулюванні фундаменталізм є доктриною, яка стверджує, що знання утворює структуру, фундамент якої складають судження, які підтримують усю решту суджень, але самі не потребують підтримки [7]. С.Хаак визначає теорію як фундаменталістську, якщо вона відповідає наступній мінімальній вимозі:

(F) Деякі обґрунтовані переконання є базовими; базові переконання обґрунтовані незалежно від підтримки інших переконань.

Усі інші обґрунтовані переконання є вивідними; вивідне переконання обґрунтовається завдяки підтримці, прямій або непрямій, базового переконання [8].

Отже, усі судження, що виражають переконання, можна поділити на 2 класи: вивідні, які обґрунтовуються судженням, з якого вони виводяться, і невивідні, які не виводяться з інших суджень і мають інше джерело обґрунтування. Базові судження можуть мати емпіричний і неемпіричний характер, що, відповідно, створює два різновиди фундаменталізму. Дж.Поллок називає фундаменталістськими такі інтерналістські теорії, що надають обмеженому класу епістемологічно базовим переконанням (beliefs) привілейований епістемічний статус [9]. З такою широкою інтерпретацією фундаменталізму погоджуються більшість сучасних аналітичних філософів (D.Annis, A.Goldman). Ці переконання не потребують обґрунтування, оскільки вони є самообґрунтовуючими; усі інші переконання обґрунтовуються апеляцією до базових переконань.

Відповідно вирізняють "сильну" і "слабку" версію фундаменталізму (напр., BonJour [10]), або, за іншими класифікаціями (напр., R. Audi [11]), – фалібілістський і нефалібілістський фундаменталізм: перший припускає спростовність базових переконань, другий вимагає незмінності, отже, безпомилковості останніх. Сильну і слабку версію розрізняють також за ступенем або рівнем обґрунтованості і автономності базових переконань: слабка версія вимагає лише мінімальний рівень обґрунтування переконань і дозволяє когерентність з такими ж мінімально обґрунтованими переконаннями. Усі версії також повинні відповідати вимозі *односпрямованості* обґрунтування: базові переконання обґрунтовують усі інші переконання, але не навпаки.

Когерентизм є альтернативною теорією, яка стверджує, що обґрунтування є зв'язком виключно між переконаннями, і не може спиратися на що–небудь поза переконаннями. Найзагальніше розуміння когерентистського обґрунтування є наступним:

(C) Переконання є обґрунтованим тоді і тільки тоді, коли воно належить до когерентної множини переконань.

Когерентні теорії заперечують, на відміну від фундаменталістських, що існує підклас переконань, які мають привілейований статус: усі переконання мають однаковий епістемічний статус, і обґрунтованість переконання визначається виключно тим, наскільки окреме переконання узгоджується із множиною переконань. Вимога когерентності або узгодженості, зв'язності переконань забороняє суперечливість у межах певної множини переконань. Як правило, вимога когерентності доповнюється вимогою *холізму*: переконання мають утворювати єдине ціле, і кожне окреме переконання співвідноситься з усією множиною переконань, а не з якоюсь її частиною чи сингулярним переконанням. Тому у межах когерентної теорії істини взаємна підтримка переконань не лише дозволена, але і виступає однією з основних рис. Так званий "безкомпромісний" когерентизм забороняє надання окремим переконанням особливого епістемічного статусу у межах когерентної множини. "Зважений" когерентизм дозволяє градацію переконань за рівнем обґрунтування. Когерентні теорії поділяють також на позитивні і негативні. Негативні когерентні теорії виходять з того, що усі переконання є вже обґрунтовані prima facie. Тому усі переконання є "невинними, доки їх вина не доведена" (innocent, until proven guilty) [12]. Позитивні когерентні теорії вимагають позитивної підтримки усіх переконань.

Отже, основні відмінності між когерентизмом і фундаменталізмом полягають у тому, що 1) фундаменталізм є односпрямованим, тоді як у межах когерентної системи переконання мають взаємну підтримку; 2) згідно когерентної концепції обґрунтування є відношенням лише між переконаннями, тоді як емпіричний фундаменталізм дозволяє апеляцію до безпосередності чуттєвого досвіду.

З'ясувавши загальні структурні вимоги обох теорій, звернемося до вихідної проблеми, постульованої скептицизмом і спробуємо визначити, як фундаменталізм та когерентизм відносяться до "трилеми Агріппи", яка заперечує можливість досягнення обґрунтованості переконань саме на підставі структурних вад обґрунтування.

З попереднього репрезентування фундаменталізму очевидно, що останній здатний нівелювати аргумент регресу до нескінченності за умови, що його структура уникає водночас і другого аргументу, інакше кажучи, базові переконання вочевидь таки пояснюють, як можна уникнути регресу підстав, але позитивну силу теорія зберігатиме лише у тому випадку, якщо їх введення (або зупинка регресу) не є довільним і немотивованим.

Когерентизм відповідно є такою структурою обґрунтування, яка асимілює аргумент "хибного кола" або циклічного обґрунтування, дозволяючи взаємну підтримку переконань у межах когерентної множини: циклічність обґрунтування є "хибною" лише у тому випадку, якщо переконання не задовольняють умову когеренції.

Таким чином, фундаменталізм і когерентизм представляють собою два варіанти відповіді на аргумент регресу до нескінченності, пропонуючи певну структуру обґрунтування: зупинку регресу шляхом введення базових переконань і замикання ланцюгу у коло. Однак

жодна з цих теорій не залишилась імунної до критики, і сам характер останньої свідчить про те, що почасти відбувається ототожнення певної теорії, яка визначає структуру обґрунтування (сукупність необхідних елементів і структурні зв'язки між ними), з теорією знання (theory of knowledge) в цілому.

Так, зокрема, проти когерентизму найчастіше висувають *аргумент узгодженої казки* або *аргумент ізоляції*: оскільки обґрунтування згідно цієї теорії не виходить за межі зв'язку між переконаннями, то наші переконання нічого не говорять про світ, що порушує уявлення про знання як істинний опис реальності [13]. Цьому аргументу вторує К.І. Льюіс, який стверджує, що переконання не можуть підтримувати одне інше, якщо вони більше ні на що не спираються (наприклад, на досвід). Крім того, виходячи з позиції когерентизму, взагалі неможливо встановити, чи існує якийсь зв'язок між переконанням і фактом, істинність якого це переконання стверджує.

Власне, відповідь на ці заперечення передбачає вихід за межі структурного розгляду, оскільки вимагає оцінки епістемічного статусу поняття факту у контексті дихотомії доксастичних та недоксастичних теорій. Доксастичні теорії визнають елементом епістемічного обґрунтування лише переконання або інші доксастичні установки, отже обґрунтовуючий зв'язок є відношенням між такими установками; недоксастичні теорії заперечують вказане обмеження, дозволяючи, наприклад, включення у структуру обґрунтування когнітивних процесів. У цьому сенсі між фундаменталізмом та когерентизмом немає суттєвої різниці, адже згідно з фундаменталізмом *обґрунтовувати* можуть *лише переконання*, оскільки в основі усіх переконань мають бути базові *переконання*, які не потребують обґрунтування. Хоча останнє твердження є до певної міри дискусійним, адже зміст базових переконань можна визначити як "переконання, які обґрунтовуються самим досвідом (або фактами, або фізичними об'єктами)" у варіанті емпіричного фундаменталізму. Таке формулювання, на наше переконання, є хибним, оскільки факти чи фізичні об'єкти не можуть бути елементом нашого досвіду, вони можуть лише впливати на формування переконань (якщо ми постулюємо гіпотезу про існування фізичної реальності) або причинно визначати зміст базових переконань. Ототожнення причинного пояснення і обґрунтування є тим, що Р. Рорті називає "натуралістичною помилкою", задаючи риторичне питання: "Чому ми повинні вірити, що причинне пояснення того, як ми приходимо до віри, повинно бути вказівкою на обґрунтування цієї віри?" [14].

Крім того, наявне змішання психологічного та концептуального аспекту: якщо концептуальний вимір стосується співвіднесення змістів наших онтологічних понять про реальність з епістемологічними поняттями про пізнання, то типове зведення розмови про реальність до розмови про "чуттєві дані" виводить проблему за межі епістемології і обумовлює неможливість її вирішення поза залученням когнітивних наук, зокрема когнітивної психології (за що виступають, наприклад, представники "натуралізованої епістемології).

Ці ж самі зауваження справедливі і стосовно такої критики фундаменталізму, яка полягає у підкресленні трансформації аргументу регресу до нескінченності в аргумент довільності, якщо базові переконання мають особливий епістемічний статус не лише з тієї простої причини, що ми надаємо його цим переконанням, а тому, що вони вирізняються своєю евіденціальною силою, будучи достовірними або очевидними. Саме таке догматичне переконання спричинило критику класичної епістемології, виразником якої вважається фундаменталізм, і призвело до майже повсюдно дотепер усталеної думки про крах як останнього, так і першої.

Підстава для неприйняття такої позиції випливає з формального аналізу поняття "обґрунтування" як системи вірних правил: фундаменталізм, так само як і когерентизм, може виступати у якості теорії, що визначає *змістовне наповнення* системи правил обґрунтування. Теорії ж, які різняться змістом, що приписується певній системі правил обґрунтування, і власне, сукупність правил, що визначають систему, створюють конкретну теорію, можуть бути сумісні з різними критеріями правильності. Більше того, такі теорії можуть бути сформульовані без залучення поняття істини та встановлення відношення між останнім і обґрунтуванням, а також без ідеї достовірності в цілому (особливо якщо врахувати Ґолдманову вимогу уникати епістемічних термінів – не лише можуть, але і повинні): "...можливо виразити сутність (ядро) фундаменталізму без жодних згадок про відношення між обґрунтуванням та істиною, і тим паче для цього немає необхідності твердити, що обґрунтування гарантує істину" [15].

Критика класичних теорій зводиться, однак, не лише до зауваження, що *така структура* обґрунтування, яку пропонує фундаменталізм чи когерентизм, не здатна гарантувати істинність, але і до наступного твердження: якщо фундаменталізм і когерентизм є лише структурними теоріями обґрунтування, що визначають конкретні правила останнього, то жодна з цих теорій не може претендувати на те, щоб бути завершеною теорією обґрунтування у широкому сенсі, що фактично зближує її з теорією знання загалом і що панував впродовж тривалого часу, надаючи, зокрема фундаменталізму такого принципового значення. З цим зауваженням ми цілковито погоджуємось, більше того, ідея несамодостатності фундаменталізму, когерентизму чи будь-якої рівної їм альтернативи, що задає структуру обґрунтування, є послідовним наслідком ідеї трирівневої будови обґрунтування (1 рівень – когнітивно–психологічне, 2 рівень – епістемічне, 3 рівень – соціальне обґрунтування), яка розробляється нами, оскільки вказані теорії відповідають лише доксастичному рівню епістемічного обґрунтування і нічого не визначають стосовно психологічного та соціального обґрунтування.

Некласичні доксастичні теорії обґрунтування: фундагерентизм та інфінітизм

Хоча фундаменталізм та когерентизм є найвідомішими структурними теоріями обґрунтування, було б невірним стверджувати, що вони не мають альтернатив. Такими альтернативами, які, на відміну від сучасних некласичних недоксастичних теорій (релаєбілізм Ґолдмана, прямий реалізм Поллока), що відкидають зв'язок з доксастичною традицією і радикально відходять від класичних стандартів, є теорії фундагерентизму та інфінітизму, які зберігають як доксастичну форму, так і генетичний зв'язок ідеї обґрунтування зі скептичними аргументами стосовно його структури.

Один з відомих сучасних епістемологів Пол Моузер, описуючи проблему єдності епістемології, яка виникає внаслідок існування безлічі конкуруючих концепцій, так характеризує виникнення одного з "гібридів" епістемологічних теорій: "Що ми отримаємо, наприклад, якщо епістемологи об'єднають фундаменталізм і когерентизм? Це звучить як загадка, але відповідь – це не жарт; відповіддю буде "фундагерентизм"" [16]. Мова йде про концепцію Сьюзан Хаак [17], висунуту як спроба вирішити проблему структури обґрунтування з одного боку, і як спроба збереження традиційної епістемологічної проблематики – з іншого.

Елементи, які *фундагерентизм* запозичує від фундаменталізму – це уявлення про те, що в основі системи переконань мають лежати базові переконання, що мають більшу надійність, аніж інші, які виводяться з них, оскільки базові переконання є емпіричними, тобто ґрунтуються на безпосередніх даних наших відчуттів. Від концепції когерентизму фундагерентизм запозичує вимогу когерентності або узгодженості переконань, вимогу холізму (до чого призводить ігнорація цієї вимоги, добре відомо завдяки парадоксу лотереї), а також припущення принаймні часткового взаємного обґрунтування переконань.

Концепція фундагерентизму, як вважає її автор, уникає критики, якій піддаються традиційні концепції: вона нівелює регрес до нескінченності, оскільки утверджує емпіричний фундамент знання, і вона має критерії розрізнення теорій, які описують факти, тобто дійсний стан речей, тобто дійсний стан речей, і когерентних теорій, які не є описами реальності. Однак навряд чи можна стверджувати, що теорія фундагерентизму чимось суттєво відрізняється від своїх попередників, окрім структурних зв'язків між переконаннями, отже, усі зауваження стосовно класичних теорій рівною мірою застосовні також і до неї.

Ідея нескінченного регресу підстав, яку піднімає скептичний аргумент, видається настільки несумісною з ідеєю обґрунтування, що зупинка цього регресу майже самоочевидно вважається єдиним прийнятним варіантом аргументу. Однак, попри видиму маргінальність такого кроку, існує теорія, яка дозволяє "зняття" аргументу, включаючи регрес у якості структурного елементу обґрунтування. Цю теорію, що має назву *інфінітизм*, захищає P. Klein [18]. Інфінітизм є так само структурною доксастичною теорією обґрунтування, оскільки обґрунтовуючим статусом володіють лише переконання, структуру якої представляє нескінченно довгий ланцюг підстав, жоден з яких не повторюється. Так само як і фундагерентизм, ця теорія є наслідком рефлексії над традиційними теоріями обґрунтування, тому запозичує деякі спільні з фундаменталізмом та когерентизмом риси, однак прямо протилежні до відповідних запозичень фундагерентизму. Цей характер інфінітизму відображають два наступні центральні для цієї теорії обґрунтування принципи – принцип уникнення циклічності (РАС) та принцип уникнення безпідставності (РАА). Формулювання принципів є такими:

(РАС) Для усіх *x*, якщо суб'єкт, *S*, має обґрунтування для *x*, то для усіх *y*, якщо *y* є доказовою передумовою *x* для *S*, то *x* не є доказовою передумовою *y* для *S*.

(РАА) Для усіх *x*, якщо суб'єкт, *S*, має обґрунтування для *x*, то існує деяка підстава, *r1*, для *x*, доступна *S*, то існує деяка підстава, *r2*, для *r1*, доступна *S* і т.д.

Перший принцип відрізняє інфінітизм від когерентизму, забороняючи циклічну взаємопідтримку підстав, другий – від фундаменталізму, заперечуючи існування переконань, які є самообґрунтованими або не потребують підстав. Останній принцип має два аспекти: по–перше, лише підстави можуть мати обґрунтовуючий статус, по–друге, ланцюг підстав не може завершуватись довільною підставою. Ці принципи мають доповнюватись вимогою "суб'єктивної та об'єктивної прийнятності (доступності)" підстав для суб'єкта. Так само, як у випадку класичних теорій, потрібно розрізняти питання стосовно релевантності структури обґрунтування антискептичній програмі і питання стосовно відповідності теорії знання, а також можливостей її практичної реалізації. Тобто, інфінітизм у якості структурної теорії стверджує, що ланцюг обґрунтування *потенційно* є нескінченним, і що суб'єкт пізнання у якості можливості повинен мати *здатність* осягнути кожен з елементів, для того, щоб сингулярне переконання було обґрунтованим, однак із вказаного не випливає, що суб'єкт актуально повинен у кожному випадку *здійснювати* перевірку нескінченного ланцюгу доказів (що очевидно неможливо з огляду на скінченність і темпоральність людського розуму). І навіть більше того, Klein визнає, що існують ситуації конвенційної згоди, в яких шукати підстав для певного переконання є абсурдним. Проте, оскільки контекст, а з ним і умови конвенції, можуть змінюватись, жодне з таких переконань не володіє "вічним імунітетом": за умов нового контексту може бути не лише дозволено, але і необхідно шукати підстав там, де раніше це було безглуздим (безліч таких прикладів демонструє історія науки); отже, у таких конвенційних випадках ланцюг підстав є лише умовно або ситуативно скінченим. Ця позиція суттєво зближує інфінітизм з контекстуалізмом – позицією, яка підкреслює соціальну сутність феноменів знання і обґрунтування та встановлює контекстуальну залежність останніх від умов їх реалізації. Саме поєднання окреслених структурних теорій з контекстуалізмом складає один з найбільш перспективних шляхів розвитку загальної аналітичної теорії знання.

Таким чином, в аналітичній епістемології можна виділити три варіанти розвитку скептичного аргументу регресу до нескінченності, кожен з яких визначається структурною теорією обґрунтування:

1) зупинка регресу шляхом введення базових переконань: фундаменталізм (односпрямованість), фундагерентизм (взаємна підтримка підстав);

2) замикання ланцюгу підстав – циклічна структура обґрунтування (когерентизм);

3) безкінечний регрес як структурна вимога до обґрунтування: інфінітизм.

Отже, відмітимо характерну рису, притаманну структурним теоріям обґрунтування, які будуються як відповідь на скептичні аргументи: останні заперечуються шляхом "перетворення недоліку на чесноту" — засновок, на якому будується аргумент, приймається за елемент теорії, внаслідок чого скептичний висновок відкидається як несумісний з самим припущенням.

1. *Goldman A.I.* Epistemology and Cognition. – Harvard University Press, 1986. – 437 p. 2. *Williams M.* Skepticism // The Blackwell guide to epistemology / Ed. by J.Greco and E.Sosa. – Blackwell Publishers Ltd, Gr.B., 1999. – P.35-69. 3. *Апель К.-О.* Проблема філософського обгрунтування у світлі трансцендентальної прагматики мови // Після філософії: кінець чи трансформація? / Упоряд.: К. Байнес та інші. – К., 2000. – С.217-256. 4. *Рорти Р.* Философия и зеркало природы. – Новосибирск: 1997. – С.103. 5. *Рорти Р.* Философия и зеркало природы. – Новосибирск: 1997. – С.103. 6. *Секст Эмпирик.* Три книги Пирроновых положений / Сочинения в двух томах. – М., 1976. – Т. 2. – С.239-240. 7. *Alston W.* Two types of foundationalism // The Journal of Philosophy. – 1976. – Vol. 73, № 7. – P.165. 8. *Haack S.* Evidence and Inquiry. Towards Reconstruction in Epistemology. – Oxford & Cambridge, 1993. – P.14. 9. *Pollock J.L.* Contemporary Theories of Knowledge. – Rowman and Littlefield Pubs., 1986. – P.26. 10. *BonJour L.* Can Empirical Knowledge Have a Foundation? // Empirical Knowledge / Ed. by K.Moser. – 1996. – P.102-103. 11. *Audi R.* The Foundationalism-Coherentism Controversy // Empirical Knowledge. Readings in contemporary epistemology / Ed. by K.Moser. – Second edition. – Rowman and Littlefield Pub., USA, 1996. – P.143-188. 12. *Pollock J.L.* Contemporary Theories of Knowledge. – Rowman and Littlefield Pubs., 1986. – P.72. 13. *Pollock J.L.* Contemporary Theories of Knowledge. – Rowman and Littlefield Pubs., 1986. – P.76; *Moser P.K.* Empirical Justification. – D.Reidel Publishing C., 1985. – P.5. 14. *Рорти Р.* Философия и зеркало природы. – Новосибирск: 1997. – С.104. 15. *Goldman A.I.* Epistemology and Cognition. – Harvard University Press, 1986. – P.79. 16. *Moser P.K.* Epistemological Fission: On Unity and Diversity in Epistemology // The Monist. – 1998. – Vol.81, № 3. – P.353. 17. *Haack S.* Evidence and Inquiry. Towards Reconstruction in Epistemology. – Oxford & Cambridge, 1993. 18. *Klein P.* Foundationalism and the infinite regress of reasons // Philosophy and Phenomenological Research. – 1998. – Vol. LVIII, №.4. – P.919–925.

Надійшла до редколегії 18.10.06

The National Pedagogical University

Л.П. Комісар, асп.

РЕЦЕПЦІЯ ІДЕЙ М.М.БАХТІНА В СУЧАСНИХ КОНЦЕПЦІЯХ ІНТЕРТЕКСТУАЛЬНОСТІ

Мета даної статті: проаналізувати концепцію діалогізму М.М.Бахтіна як передумову виникнення ідеї "інтертекстуальності", репрезентованої постструктуралістською традицією в філософії.

The aim of the article is to analyze M.Bachtin's conceptions of dialogue as the basis for the origin of the idea of "intertextuality", representated in the poststructuralistic tradition in the philosophy.

Протягом розвитку філософської думки різноманітні системи завжди були засновані на тому, що в світі існує деяка стабільність, підґрунтя, певний фундамент (наприклад: матерія або дух). Все змінилося, коли на зміну структуралістській парадигмі прийшов якісно новий напрям у постмодерністській текстологічній теорії, який отримав назву "пост– структуралізм".

Постструктуралізм (неоструктуралізм) – це узагальнююча назва низки філософсько–методологічних підходів до осмислення культурної діяльності і інтерпретації текстів культури, що склалися в 70–90–х рр.. на базі подолання та заперечення структуралістського підходу. Як і структуралізм, постстструктуралізм найяскравіше проявився у Франції, а його представниками є Ж.Дерріда, Ю.Крістева, Ж.–Ф.Ліотар, Ж.Бодрійяр, Ж.Дельоз, Р.Барт, М.Фуко та ін.

Постструктуралізм, як інтелектуальна течія, втілює певну кризову свідомість, що виникає в умовах вичерпаності певної онтологічної і гносеологічної парадигми (у даному випадку – новоєвропейської) і спрямований на критичне осмислення минулого досвіду в рамках нового світосприйняття, котре, однак ще не сформулювалось як "метанаратив". Запропоновані постструктуралізмом нові інтенції у сприйнятті текстів культури дозволили суттєво розширити уявлення про можливості і межі розуміння культури.

Провідні теоретики постструктуралізму, перейнявши від Фердінанда де Сосюра тріаду: знак–означник–означуване, наголошували на тому, що ми сприймаємо явища і речі лише через те, що вони мають назву (тобто мова є основою існування людини в світі). Так, Ж.Дерріда, як представник лінгвістичної філософії, стверджує: "Нетекстової реальності взагалі не існує", якщо мова є основою буття, то світ – це нескінченний текст. Все текстуалізується [1]. Отже, однією з найвідмітніших рис у постструктуралістській парадигмі являється текстоцентризм, тобто прагнення постструктуралістів уподібнити самосвідомість особистості певній сумі різноманітних текстів, які, на їх думку, і складають світ культури.

Відмітимо той факт, що ідеї постструктуралізму мали значний вплив на сучасне літературознавство, використовуючи художні твори для демонстрації своїх припущень і висновків. Як зазначив І.П.Ільїн, сама специфіка наукового мислення, що апелює не до мови логічного понятійного апарату, а до мови інтуїтивно–метафоричних, багатозначних понять, викликала підвищений інтерес до літературної проблематики, а за такого підходу літературознавство перестає бути просто наукою про літературу і перетворюється на своєрідний спосіб філософування [2]. Саме на терені особливого осмислення літературно–художніх надбань культурної спадщини і проводили свої дослідження провідні теоретики постструктуралізму.

Розглянемо проблематику розрізнення понять "літературний твір" і "текст" на прикладі досліджень Р.Барта. У постструктуралізмі жоден знак не являється стабільним, не існує жодної закономірності; будь-який твір, як зауважує Р.Барт, – це лише "ефект тексту", втілений результат "роботи тексту", "шлейф уявного, що слідує за текстом" [3]. Отже, текст – це не стійкий "знак", а умова його породження, це живильне середовище, в яке занурений твір, це простір, що не підлягає ні кваліфікації, ні стратифікації, що не знає наративної структури, простір без центру і без дна, без кінця і початку – простір з множиною входів і виходів (де жоден з них не є "головним") [4]. Таким чином, в постструктуралізмі взаємодія тексту із знаковим фоном слугує фундаментальною умовою смислотворення, а поняття тексту розширено майже до нескінченності.

За мету нашої статті взято аналіз концепції діалогізму М.М.Бахтіна, як передумови виникнення провідного поняття постмодерністської текстології – ідеї інтертекстуальності. М.М.Бахтін, досліджуючи феномен діалогу у Достоєвського ("Проблеми поетики Достоєвського"), виявив "поліфонію повноцінних голосів" як основну особливість романів Достоєвського. Як зазначає Е.С.Легова (у статті "Діалог в творчості Ф.М.Достоєвського як проблема філософії М.М.Бахтіна"), — дослідження феноменів свідомості, інтенціональність свідомості, її вихід за межі себе, її споконвічна спрямованість на свідомість іншої людини, її взаємодія з свідомістю іншого, — і складає зміст книги "Проблеми поетики Достоєвського" [5]. Ми можемо сказати, що саме в багатоманітності рівноправних свідомостей з їх власними світами, свідомостей, які, поєднавшись певною подією, залишились автономними, проблема текстуальності культури найтіснішим чином переплітається із проблемою діалогічності.

Зазначимо, що діалогізм М.М.Бахтіна слід розуміти в особливому сенсі, відмінному від концепту засновника діалогічної теорії М.Бубера. Ведучи мову про зустріч "Я" і "Ти", М.Бубер наголошує: "Момент зустрічі не є "переживання",…, тут дещо відбувається з людиною. Часом це як подих, часом – як зіткнення, все одно дещо відбувається. Людина…має в своїй сутності деяке Ще, походження котрого вона не може пояснити" [6]. Світ, за М.Бубером, подвійний для людини, (саме через подвійність її співвіднесеності з ним); тобто акцентується увага на потребі кожної людини в Іншому. Автор показує, як Інший із "стороннього", "не–Я", перетворюється на Ти: "Ти постає як діюче і як таке, що сприймає дію" [7]. Дане вчення про діалог репрезентує подвійне ставлення людини до світу: крім утилітарних, безособистісних стосунків (за М.Бубером, стосунки Я–Воно), існують ще й взаємини особистісні, тобто звернення до предметів, людей, Бога як до "Ти" (як до співбесідника). Саме в таких зв'язках об'єкт перетворюється на суб'єкт, стає рівноправним співрозмовником в діалозі.

Аналізує М.Бубер і значимість діалогу в бутті світових культур: кожна велика культура починається з деякої події–зустрічі, з відповіді, зверненій до Ти, котра прозвучала колись біля самих її витоків. Якщо ж культура не має більше центру, де постійно відновлюється безперервний процес–відносини, то вона ніби застигає, стає неживою. І лише завдяки новій події–зустрічі одна культура може змінитися на іншу, або навіть самооновитися. Історія культур, таким чином, не є шляхом злетів і падінь, це, за М.Бубером, є сходженням до внутрішнього і потаємного вихру, де немає ніякого "Далі", ніякого "Назад", лише нечуване повернення – прорив [8]. Безсумнівно, діалогічна теорія М.Бубера мала величезний вплив на сучасне ро-

© Л.П. Комісар, 2007

Kyiv National Taras Shevchenko University

зуміння діалогічності (як взаємодії з адресатом), що є найбільш актуальним для сучасної філології. У вирішенні даної проблеми зацікавлені також багато найновіших гуманітарних дисциплін, передусім комунікативно–функціональна лінгвістика, стилістика тексту, прагматика та ін. Проте нас цікавить інший аспект діалогізму, що передбачає його аналіз в контексті філософії культури.

Так, аналіз тексту в цілому М.М.Бахтін виводить за межі чистої лінгвістики: "лінгвістика має справу з текстом, але не з твором", тому проблема вивчення діалогічних відносин не зводиться до лінгвістичної; "діалогічні зв'язки між висловлюваннями... відносяться до металінгвістики" [9]. М.М.Бахтін наголошує: нас цікавить специфіка гуманітарної думки, що спрямована на чужі думки, смисли, значення і т. п., реалізовані і дані досліднику лише у вигляді тексту; подія життя тексту, тобто його справжня сутність, завжди розвивається на межі двох свідомостей, двох суб'єктів [10]. Отже, специфіка гуманітарного мислення завжди, за Бахтіним, передбачає особливу форму діалогу – зустріч двох текстів (тексту даного і тексту, який народжується при сприйнятті першого). "Текст не річ, а тому іншу свідомість, свідомість того, хто сприймає, ніяк не можна елімінувати або нейтралізувати" [11].

Звернення до діалогічної концепції М.М.Бахтіна дає підстави зазначити, що діалог є необхідною передумовою існування культурного простору. Сама специфіка людського буття передбачає потребу виразити себе (за допомогою мовлення), тобто створити текст як передумову існування комплексу гуманітарних дисциплін, котрі мають за свої витоки первинну даність тексту.

За кожним текстом стоїть система мови, котрій в тексті відповідає все, що існує поза ним (як даність), але разом з тим кожен текст (як висловлювання) є єдиним і неповторним. Саме така унікальність виводить нас за межі лінгвістики, саме цей вторинний момент (полюс) притаманний власне тексту, але він розкривається лише в розмаїтій низці текстів: "цей полюс пов'язаний не з елементами (повторюваними) системи мови (знаків), а з іншими текстами (неповторними) особливими діалогічними відносинами" [12]. Аналізуючи творчість Достоєвського, М.М.Бахтін виводить нас на якісно новий рівень розуміння діалогізму: текст тепер є вираженням свідомості, об'єктом нашого пізнання (тобто мова йде про "відображення відображення"), а здатність зрозуміти текст і є правильним "відображенням відображення". Ми бачимо всюди реальний або гіпотетичний текст і можливість його розуміння перетворюється на питання і відповідь, на бесіду, тобто на діалог.

Зазначаючи унікальність відкриття Достоєвського як письменника, М.М.Бахтін наголошує саме на концепті діалогу як взаємодії самостійних голосів вільних людей, котрі здатні слухати інших і розуміти один одного, творити нову форму буття за допомогою спілкування учасників діалогу. Отже, за М.М.Бахтіним, Достоєвський зумів утвердити чуже "Я" не як об'єкт, а як інший суб'єкт (проведемо паралель з концепцією діалогізму М.Бубера); особистість представити як іншу особистість, не зливаючи з нею свого голосу; поєднати різнорідні і несумісні елементи в єдності конструкції тексту; злити протилежності, створивши з "різнорідних, рівноцінних і глибоко чужих матеріалів" єдиний художній твір. "Найнесумісніші елементи матеріалу Достоєвського розподілені між декількома світами і декількома рівноправними свідомостями, вони дані… в декількох повних і рівноцінних круговидах, і не матеріал безпосередньо, а ці світи, ці свідомості з їх круговидами поєднуються у вищу єдність поліфонічного роману" [13]. Геніальність Достоєвського полягала в тому, що він зумів почути свою епоху як великий діалог, вловити в ній діалогічні відносини між голосами, а також передбачив появу і розміщення нових голосів–ідей в світовому діалозі. Після Достоєвського ідея поліфонії (багатоголосся) стрімко поширюється у всій світовій літературі. Отже, аналізуючи проблему діалогізму в творах Достоєвського, М.М.Бахтін зумів відкрити якісно нове, некласичне розуміння діалогу, а також окреслити широке коло актуальних питань, які вплинули на подальшу ґенезу постмодерністського способу філософування, а саме на виникнення провідного поняття постструктуралістської текстології – ідею інтертекстуальності.

Таким чином, спробуємо розглянути евристичне значення концепту діалогізму М.М.Бахтіна на грунті французького постструктуралізму. Перейдемо до проблеми виникнення ідеї інтертекстуальності на прикладі праць теоретика французького постструктуралізму Ю.Крістевої, яка, аналізуючи наукові доробки М.М.Бахтіна, підкреслює, що класична поетика отримала удар "в саме серце", коли Бахтін почав вивчати романний текст як деяку мовну матеріальність [14].

Ю.Крістева звертається до аналізу літератури, що ввібрала у себе карнавальну структуру, називаючи її поліфонічною (Рабле, Свіфт, Достоєвський). В XIX ст. стався розрив: у Рабле, Свіфта або Достоєвського діалог так і лишився предметом зображення, художньої вигадки, тоді як поліфонічний роман нашого часу (за Ю.Крістевою) набуває рис "нечитабельності" (Джойс) і постає іманентним самій мові (Пруст, Кафка). Саме з цього моменту, за Ю.Крістевою, (з моменту розриву, причому не лише літературного, а також соціального, політичного, філософського) і постає проблема інтертекстуальності (міжтекстового діалогу).

М.М.Бахтін вказує на два значення "слова":

1) слово – як семантична одиниця мови;

2) слово – як "дискурс": розподілене між різноманітними дискурсними інстанціями, котрі множинне "я" заповнює однозначно; спочатку слово діалогічне (в ньому – голос іншого адресата); потім поліфонічне (голоси декількох дискурсних інтонацій).

Отже, прислуховуючись до слова–дискурсу, М.М.Бахтін чує в ньому розщепленість суб'єкта (він конституюється "іншим", потім стає "іншим" стосовно себе самого, набуваючи ознак невловимості і поліфонічності).

Наука, що займається такою поліфонією, є наукою про мову, транслінгвістикою. Погоджуючись із М.М.Бахтіним, що слово – це простір, в якому зливаються різноманітні "я", що розмовляють, Ю.Крістева визначає діалогізм як слово про слово, звернене до іншого слова, виражене в його поліфонії, що належить до міжтекстового простору [15].

Діалог слів–дискурсів нескінченний; занурене в багатоголосся, слово–дискурс не має ні стійкого сенсу, ні стійкого суб'єкта, здатного бути носієм стійкого сенсу, ні єдиного адресата, котрий міг би його почути, слово в Достоєвського, пише М.М.Бахтін, " не пишається ... адже йому ні перед ким пишатися"; отже, слово–дискурс розбивається на "тисячу уламків", потрапляючи в міжтекстовий простір, в контекст дискурсів, в якому розсіюється не лише той, хто говорить, але й суб'єкт, який слухає (ми самі), тому що (за М.М.Бахтіним), "людина ніколи не співпадає сама з собою" [16].

Ю.Крістева звертається до аргументації М.М.Бахтіна щодо оцінки текстів Достоєвського, і характеризує їх як протистояння дискурсів, поліфонічну цілісність, "незавершену і невирішену" матрицю. Персонаж – це дискурсна позиція "я", що веде діалог не лише з інстанцією "я", що пише, але і з самим собою. Адже автор – у своєму ставленні до персонажу, за М.М.Бахтіним, співвідноситься з дискурсом іншого.

Kyiv National Taras Shevchenko University

Ю.Крістева вказує на оригінальність М.М.Бахтіна: вона породжена текстом самого Достоєвського, який досліджував розщепленого суб'єкта та його спробу сховатися в лоні власного бажання (означника).

Текст (за М.М.Бахтіним) буває:

✓ ідеологічним (опора – "єдність свідомості"; буває в ідеалістичній філософії);

✓ поліфонічним – ідеології тут розсіяні в інтертекстовому просторі – в проміжку між різноманітними "я", і їх статут дорівнює статуту діалогічного "слова". Текст оволодіває ідеологіями, зіштовхує різноманітні "я", що розмовляють (або тексти), дозволяючи їм побачити їх власний несвідомий субстрат. "Текст (поліфонічний) не має власної ідеології, тому що в ньому немає суб'єкта (ідеологічного). Це особливий пристрій – майданчик, на який виходять різноманітні ідеології, щоб знищити одна одну в протиборстві" [17].

В романах Достоєвського нічого не "зображується": в них немає ні персонажу, ні дійсності, ні автора; вони похідні від матерії, що породжує інстанцію "я", котре бажає "іншого". Предметом аналізу в таких текстах є співвідношення суб'єкта з його власним дискурсом; мова йде про перед–об'єкт, занурений в дискурси, в сукупність розрізнень, що конфліктують.

Ю.Крістева підсумовує, що, користуючись терміном "поетика", М.М.Бахтін відкрив цілий материк, до якого не застосовується інструментарій поетики. Звідси – роздвоєність його підходу; це не літературний, не лінгвістичний і не філософський підхід, але це все разом. "Цей підхід претендує на те, щоб бути "поетикою", однак його дискурс весь час переривається актами вторгнення за кордон зображення – туди, де поетиці вже нічого описувати, де аналітичні зусилля переносяться на пошуки правил, у відповідності до яких породжуються смисл і суб'єкт смислу, причому пограничні тексти нашого часу – перші серед тих, хто ці правила виробляє" [18]. Літературне слово – це "місце перетину текстових площин, як діалогу різновидів письма – самого письменника, одержувача (або персонажу), і, врешті–решт, письма, що утворене теперішнім чи попереднім культурним контекстом" [19]. Визначення статусу слова в різноманітних текстах як означника стосовно до різноманітних способів (літературного) мислення висуває поетичний аналіз в самий центр сучасного гуманітарного знання – туди, де відбувається перетин мови і простору культури як дійсної практики єдиного виміру, де значення виникає за рахунок змішування розрізнень.

Зрозуміти статус слова – означає зрозуміти способи сполучення цього слова з іншими словами у реченні, а згодом виявити ті ж функції (відносини) на рівні більш об'ємних синтагматичних одиниць. Отже, за Ю.Крістевою, потрібно визначити три виміри текстового простору:

1) суб'єкт письма;
2) одержувач;
3) сторонні їм тексти.

Дані три інстанції перебувають між собою в стані діалогу. Звідси статус слова визначається:

а) горизонтально (слово в тексті належить і суб'єкту письма, і його одержувачу);

б) вертикально (слово в тексті зорієнтоване на сукупність інших літературних текстів).

Одержувач, будучи дискурсом, також підключений до дискурсного універсуму книги. Він зливається з іншим текстом, у відношенні до якого письменник пише свій власний текст.

Так, горизонтальна ось (суб'єкт – одержувач) і вертикальна ось (текст – контекст) врешті–решт співпадають, виявляючи головне: **будь-яке слово (текст) є таким перетином двох слів (текстів), в якому маємо можливість прочитати, принаймні, ще одне слово (текст)** [20]. Саме такий висновок аналізу статуту слова репрезентує виникнення поняття "інтертекстуальності".

За М.М.Бахтіним, "логічні і предметно–смислові відносини, для того, щоб стати діалогічними ... повинні втілитися, тобто мають ввійти в іншу сферу буття: перетворитися на слово, тобто висловлювання, і отримати автора, тобто творця даного висловлювання" [21]. До того ж, для М.М.Бахтіна – діалог – це ще й письмо, в якому прочитується голос іншого (без натяку на Фрейда).

Ю.Крістева робить висновок, що "діалогізм" М.М.Бахтіна виявляє в письмі крім суб'єктивного, ще й комунікативне, інтертекстове начало; в світлі такого розуміння діалогізму поняття "особистість – суб'єкт" починає тьмяніти, поступаючись місцем амбівалентності письма. А вже саме поняття "амбівалентність" передбачає включення історії (суспільства) в текст і тексту – в історію [22].

Ведучи мову про "два голоси", що перетинаються в оповіді, М.М.Бахтін, за спостереженням Ю.Крістевої, прагне довести, що письмо є способом читання сукупності попередніх літературних текстів, що будь-який текст вбирає в себе інший текст і є зверненням в його бік. Це ще раз доводить необхідність науки, яку М.М.Бахтін називає **металінгвістикою**, котра беручи за основу власне мовний діалогізм, має описати міжтекстові взаємовідносини.

Вказуючи на відкриття, зроблене М.М.Бахтіним, Ю.Крістева висновує: **будь-який текст будується як мозаїка цитацій, будь-який текст є продуктом трансформації іншого тексту. Отже, на місці поняття інтерсуб'єктивності постає поняття інтертекстуальності** [23].

Таким чином, Ю.Крістева, проаналізувавши основні аспекти бахтінського діалогізму, формулює проблему інтертекстуальності. Як зазначив І.П.Ільїн, Ю.Крістева відстоювала постулат "безособистісної продуктивності" тексту, котрий породжується ніби сам по собі, незважаючи на свідому вольову активність індивіда: "Ми назвемо інтертекстуальністю дану текстуальну інтер–акцію, котра відбувається в середині окремого тексту. Для суб'єкта, що пізнає, інтертекстуальність – це ознака того способу, яким текст прочитує історію і вписується в неї" [24].

В межах даної статті цікаво порівняти ідеї Ю.Крістевої з поняттям інтертекстуальності, сформульованим французьким постструктуралістом Р.Бартом. Так, Р.Барт, вказавши на суттєву різницю між художнім твором і текстом, зазначив: "Текст – це емблема безвладдя", кожна смислова інстанція несе в собі власну "істину бажання", і так як подібних істин стільки ж, скільки існує суб'єктів бажання, то вся множина культурних мов утворює своєрідну скарбницю, з якої кожен індивід вільний черпати "в залежності від істини свого бажання" [25]. Текст, зітканий із множини рівноправних кодів, в свою чергу сам опиняється вплетеним в нескінченну тканину культури; він є її "пам'яттю", причому "пам'ятає" не лише культуру минулого і теперішнього, але й культуру майбутнього: "В явище, котре називають **інтертекстуальністю**, слід включити тексти, які виникли пізніше твору: джерела тексту існують не лише до тексту, але й після нього. Такою була точка зору Леві–Стросса, який досить переконливо показав, що фрейдівська версія міфу про Едіпа сама по собі є складовою частиною даного міфу: читаючи Софокла, ми повинні читати його як цитацію із Фрейда, а Фрейда – як цитацію із Софокла" [26]. "Будь-який текст є між–текст по відношенню до будь-якого іншого тексту, але дану інтертекстуальність не слід розуміти так, ніби тексту властиве якесь походження; будь-які пошуки "джерел" і "впливів" відповідають міфові про філіацію твору, текст же утворюється з

Kyiv National Taras Shevchenko University

анонімних, невловимих і разом з тим вже прочитаних цитат – з цитат без лапок" [27].

Так як взаємодія тексту із знаковим фоном є умовою смислотворення, то смисл, (за свідченням представників пост структуралізму), виникає лише тоді, коли уможливлюється зв'язок усіх семантичних відсилань, котрі виводять у широкий культурний контекст – як у зовнішнє семіотичне середовище. Отже, **інтертекст –** це простір сходження найрізноманітніших цитацій. Конкретна цитата, алюзія і т.п. – це приватний випадок цитацій, симптом сторонніх смислових мов, кодів і дискурсів, які ніби в згорнутому вигляді вміщені в даний твір, і при розгортанні дозволяють реконструювати дані коди і дискурси. Таким чином, відносини інтертекстуальності являють собою одночасно і конструкцію "текст в тексті", і конструкцію "текст про текст".

Ідея **інтертекстуальності** відразу ж спричинила шквал полеміки в філософській думці. Слід відмітити, що досьогодні немає єдиного більш–менш узгодженого визначення інтертекстуальності, хоча, як зазначено в статті А.Бартова ("Від тексту до контексту – вічний рух культури"), – наголос ставиться на двох моментах: по–перше, жоден новий текст не може вважати себе автономним через обов'язкову присутність попередніх текстів, і, по–друге, тексти функціонують лише на дискурсивній ниві культури.

Отже, будь-який текст – через те, що існує й функціонує в системі інших текстів – відображає в своєму "тілесному" складі, в репертуарі своїх висловлювань інші тексти. І справа тут не лише в явищах інтертекстуальності як прихованого чи явного посилання одного тексту на інший. Самі дискурси, як такі, можуть зустрічатися, перетинатися та взаємодіяти в межах одного тексту. Перетин наявної текстової організації з іншими висловлюваннями (сегментами текстів), які цей текст всотує в свій власний простір, або до яких відсилає, Ю.Крістева називає ідеологемою тексту. Ця ідеологема і репрезентує інтертекстову функцію.

Таким чином, проблемність і дискутивність, що з необхідністю виникають при спробі аналізу ідеї інтертекстуальності, виводять у безмежний соціокультурний простір, вимагаючи глибокого і детального дослідження. Адже сучасна свідомість визначає культуру як знаково–символічну систему, що виконує функцію відбору і структурування досвіду. Відповідно, різні культури по–різному виконують цей відбір і структурування, а **інтертекстуальність – це ознака того способу, яким певний текст (а в культурі все може бути прочитане як текст) прочитує історію і культуру та вписується в неї.**

1. *Ильин И.П.* Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. – М., 1996. – С.21. 2. *Ильин И.П.* Постструктурализм от истоков до конца столетия: эволюция научного мифа. – М., 1998. – С.15. 3. *Барт Р.* Избранные работы. Семиотика. Поэтика. – М., 1989. – С.415. 4. Там само. – С.415. 5. *Легова Е.С.* Диалог в творчестве Ф.М.Достоевского как проблема философии М.М.Бахтина // Вопросы философии. – 2005. – № 10. – С.141. 6. *Бубер М.* Я и Ты // Два образа веры. – М., 1995. – С.78. 7. Там само. – С.33. 8. Там само. – С.44-46; 9. *Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. – М., 1986. – С.309. 10. Там само. – С.298. 11. Там само. – С.301. 12. Там само. – С.299. 13. *Бахтин М.М.* Проблемы поэтики Достоевского. – М., 1972. – С.25. 14. *Кристева Ю.* Разрушение поэтики // Французская семиотика: от структурализма к постструктурализму. – М., 2000. – С.465. 15. Там само. – С.466–467. 16. Там само. – С.467. 17. Там само. – С.472. 18. Там само. – С.475. 19. *Кристева Ю.* Бахтин, слово, диалог, роман // Французская семиотика: от структурализма к постструктурализму. – М., 2000. – С.428. 20. Там само. – С.428-429. 21. Там само. – С.432. 22. Там само. – С.432. 23. Там само. – С.429. 24. *Ильин И.П.* Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. – М., 1996. – С.225. 25. *Косиков Г.К.* "Структура" и/или "текст" (стратегии современной семиотики) // Французская семиотика: от структурализма к постструктурализму. – М., 2000. – С.39-40. 26. *Barthes R.* L'aventure semiologique. – P., 1985. – P.300. 27. *Барт Р.* Избранные работы. – М., 1989. – С.418.

Надійшла до редколегії 06.05.06

І.В. Кондратьєва, доц.

ІНСТИТУЦІЇ ОРІЄНТАЛЬНОГО ХРИСТИЯНСТВА: ПРОБЛЕМА ІДЕНТИФІКАЦІЇ

У статті йдеться про визначення та ідентифікацію східного християнства.

This article is about definition and identification of Oriental Christianity.

Орієнтальне християнство, репрезентоване такими еклезіологічними об'єднаннями як Ассирійська Церква Сходу, Сирійська православна церква Антіохії (сиро–яковітська), Коптська православна Церква Олександрії, Вірменська апостольська, Ефіопська православна Церква Тевахедо, Маланкарська православна сирійська Церква Індії та Ерітрейська православна Церква. Всі вони доволі неоднозначно сприймались і нині сприймаються в науково–дослідницькій та богословській літературі.

Насамперед зауважимо, що адепти вказаних вище церковних утворень самі себе іменують православними (ортодоксальними), акцентуючи при цьому на етнокультурній визначеності тієї чи іншої інституції. Звідси й поширена в християнському світі така їх номінація як Східні православні церкви (Oriental Orthodox Church, Eglises Orthodox Orientals). Зокрема К.Шайо визнає: "Близький і Середній Схід, Вірменія, Ефіопія та Індія – це країни з давніми і традиційними християнськими церквами, відомими сьогодні під назвою Східні православні церкви" [1]. До речі, подібна назва фіксується і в численних документах, схвалених на офіційних нарадах (які проводяться з 1985 року) та на неофіційних консультаціях та конференціях (з1961 по 1971 роки) з приводу активізації богословського діалогу між церквами. Для підтвердження цього досить ознайомитись з документами Першої всеправославної конференції на Родосі (1961), Третьої всеправославної конференції (Замбезі, 1986), чи із заявами Змішаної богословської комісії, виголошеними упродовж середини 80–х років по 90–ті роки XX століття [Основні тексти зазначених документів подаються у збірнику "Богословський діалог між Православною церквою і Східними православними церквами" – М., 2001]. Втім у багатьох дослідженнях теж можна зустріти найменування Східні православні церкви. Так, сучасний грецький богослов С.Бозовітіс констатує: "В процесі офіційного діалогу, що нині триває після численних обговорень була досягнута домовленість називати нас православними, а їх – східними православними" [2].

Щодо правомірності вживання терміну "орієнтальне християнство" по відношенню до східних православних церков. В англомовній дослідницькій літературі для розрізнення двох церковних традицій східного християнства прийнято вживати два різні поняття Eastern та Oriental з одним значенням, – "східний, східна". При цьому найменування Eastern застосовується щодо так званий диптихіальних, тобто взаємовизнаних помісних православних церков, для яких характерними є спільні догматичні положення, норми релігійного життя, дотримування з деякими видозмінами культової практики, розділ духовенства на біле та чорне. Але головне, – свою віроповчальну і пастирську діяльність диптихіальні церкви узгоджують з рішеннями перших семи Все-

© І.В. Кондратьєва, 2007

ленських соборів. Східно–християнська церковна традиція більш відома в світі під назвою Православної чи Східно–кафолічної. Зазвичай східна традиція в християнстві позначається поняттям "Вселенське православ'я". Відповідно, надалі терміном "православні інституції", ми будемо позначати винятково ті церковні структури, які входять до складу так званого Вселенського православ'я. Натомість назва орієнтальні (Oriental) застосовується щодо стародавніх церков Сирії, Єгипту, Вірменії, Індії, Ефіопії та Еритреї, для яких віроповчальна, нормативна, еклезіологічна та культова своєрідності пов'язуються з антиохійською чи олександрійською традиціями богословствування.

Кульмінацією розмежування інституцій східного християнства та орієнтального прийнято в дослідницьких колах визнавати рішення IУ Вселенського (Халкідонського) собору. Наприклад, в статті греко–католицької орієнтованості "Монофізити" стверджується: "єресі, послідовники якої не визнавали постанов Собору Халкідонського (451 року), а саме – двох природ в Христі в одній особі і від'єднались від Константинопольського патріархату. Такі церкви, як правило, називають орієнтальними православними" [3]. Звідси й поширені тлумачення орієнталів як переважно антихалкідонітів. Звідси й витоки усталеної богословської установки – пов'язувати інституції орієнтального християнства з культивуванням ними монофізитського вчення. Принагідно зауважимо, доречніше інституції орієнтального християнства пов'язувати з культивуванням ними тих віроповчальних основ, які в богословських колах відомі під назвами несторіанської чи монофізитської. Поки що зазначимо, що в публікаціях назва "Давні Східні церкви" частіше відноситься до так званих монофізитських інституцій. До речі, С.Брок в своїй статті "Христологія Церкви Сходу" розрізняє орієнтальні церкви (відомі як монофізитські) і Церкву Сходу [4]. Зауважимо принагідно, що надалі терміном "орієнтальне християнство" ми будемо позначати винятково традицію, репрезентовану Давніми Східними церквами, які у своїх христологічних вченнях строго дотримуються традицій антиохійського чи олександрійського богословствування. Сприйняття інституцій орієнтального християнств в богословських колах багато в чому зумовлене саме конфесійною упередженістю тих чи інших дослідників. Зокрема, для православних богословів до цих пір поширеним є сприйняття церков орієнтального християнства як єретичних в своїй сутності і сектантських за своєю діяльністю. Прикладом подібного сприйняття є категоричне висловлювання: "Давні Східні Церкви – це несторіани і монофізити. Ці дві групи з'явились в епоху III і IV Вселенських Соборів. Вони хибно вчили про сполучення двох природ у Христі" [5]. Тобто, згідно з офіційною позицією православної церкви, несторіанські та монофізитські громади відкололись від єдиної Вселенської церкви. Відповідно Й Мейендорф в своїй лекції "Православне свідчення в сучасному світі", виголошеній в Мінському єпархіальному управлінні, стверджує про "давній розкол зумовлений єрессю монофізитства" [6]. До речі, згідно з православною установкою, приєднання до Церкви несторіан та монофізитів можливе лише через покаяння, без хрещення та миропомазання. Тобто, у відповідності з постановою Трульського собору, відомою в християнському світі під назвою 95 правила, представники Давніх Східних Церков приймаються до Церкви по третьому чину. До цього, для тих інославних, хто навертається в православну віру, існують три чини приєднання: 1) через хрещення, 2) через миропомазання, 3) через покаяння. Підставою для причислення орієнталів саме до третього чину (через покаяння) є непорушність апостольської наступності хіротоній. Втім, констатація третього чину передпокладає визнання за інославними, які підпадають під цей чин статусу єретиків. І навіть спільні заяви і комюніке, вироблені в результаті діяльності з 1989 року змішаної богословської комісії з метою возз'єднання "обох церковних сімей" не похитнули уявлення православної спільноти про орієнталів як єретиків. В зв'язку з цим, доволі показовою видається думка відомого грецького богослова Ставроса Бозовітіса:"... В наші дні одна з давніх єресей, монофізитство, знову загрожує Православ'ю. Проте на цей раз ця небезпека виходить від самих православних. Вона пов'язана з компромісними угодами, які готові підписати деякі керівники нашої Церкви, намагаючись знайти шляхи зближення з так званими антихалкідонітами" [7]. Зауважимо принагідно, що в колі православних богословів доволі неоднозначним є ставлення до різноманітних форм активізації богословського діалогу між "церковними сім'ями". Більшість богословів (О.Давиденков, А.Кураєв, В.Лур'є, ієром. Симеон (Гаврильчик) ставлять під сумнів канонічну правомірність подібних переговорів). В будь якому разі позиція офіційного православ'я, згідно з якою орієнтали проголошуються єретиками, видається вкрай упередженою і надмірно узагальнюючою і, як наслідок, в дослідницькій перспективі неконструктивною.

Натомість, слід враховувати важливу віроповчальну складову орієнтального християнства. Відтак, досліджуючи проблеми ідентифікації орієнтального християнства не можливо оминути питань христології, які неоднозначно вирішуються богословами різних давніх східних церков. При цьому більшість східних інституцій не були в своїй сутності монофізитськими. На цю особливість зважали багато богословів. Для прикладу, на думку єпископа Єзника (Петросяна): "Східні православні Церкви – не монофізитські, оскільки монофізитизм – це євтихіанська єресь, яка відкидається цими Церквами" [8]. Й.Мейендорф на підставі ретельного аналізу особливостей христологічної полеміки яка велась грецькою мовою і в середовищі переважно грецьких богословів переконливо узагальнює: "монофізитство не може ототожнюватись зі східним християнством" [9]. Принагідно зауважимо, у того ж Й. Мейендорфа можна знайти слушні розмірковування щодо пов'язаності несторіан та монофізитів з відповідними антіохійською та олександрійською інтелектуальними традиціями. Звідси, щоб зрозуміти причини постання інституцій орієнтального християнства необхідно акцентувати на витоках христологічних суперечок. Втім, подібні міркування є характерними для патрологів. Тобто тих православних мислителів, які в своїй творчій діяльності особливу увагу приділяли вивченню святоотцівської спадщини. До них можна віднести окрім Й.Мейендорфа також Г.Флоровського, Л.Карсавіна, В.Асмуса, О.Давиденкова, ієромонаха Іларіона (Алфеєва), ієромонаха Симеона (Гаврильчика).

Відзначимо також, що в православній дослідницькій традиції наявними є спроби віднайти витоки монофізитства та несторіанства не стільки в лоні церковного богословствування, скільки у зовнішніх впливах, тобто у язичницьких східних віруваннях та уявленнях, й зокрема у гностиків. Показовою в цьому відношенні є позиція протоієрея В.Добротворського. На його думку: "Під впливом східних ідей про нікчемність людської особистості, про корінну нездатність її до живого союзу з божеством, з'явились на Сході єресі Павла Самасатського і Аполінарія Лаодикійського; вони перебували між собою майже у такому ж зв'язку, як єресі Несторія і Євтихія, – власне, це – ті ж самі єресі, тільки в більш грубому вигляді. Павло Самосатський, це – недозрілий

Несторій, – Аполінарій – ще несформований Євтихій" [10]. Щоправда, подібні твердження слід піддавати докладній верифікації. Поки що відзначимо, що в таких версіях слід вбачати, з одного боку, прагнення віднайти витоки монофізитства та несторіанства, але з іншого, – спроби не пов'язувати їх появу з догматичними перипетіями, зумовленими розвитком внутрішніх чинників церковної традиції. Іншими словами, нерідкими в православній дослідницькій думці є намагання богословів все пояснювати зовнішніми впливами на церкву, в лоні якої просто не могли з'явитися єресі.

Тепер щодо особливостей римо–католицького сприйняття Давніх Східних церков. У численних дослідження римо–католицького спрямування чітко прослідковується виразний конфесіоцентризм, який виявляється у культивуванні принципу Una Saneta, тобто єдиної святої церкви. "Ця єдність – словами Й.Лортца – полягає в тому, що істина, обіцяна Церкві її Засновником, повно і об'єктивно може існувати лише в одній Церкві. Католик вірить і стверджує, що ця Церква є римо–католицькою" [11]. Як наслідок, – не лише орієнтальні, але й православні та протестантські інституції розглядаються католицькими дослідниками як відірвані, внаслідок історичних колізій, від Риму. Звісно, що христологічні вчення орієнталів проголошуються ними "лжевченнями", єретичними за своєю сутністю. Проте, як сказано в пункті 15 "Догматичної постанови про Церкву", утвердженою П Ватиканським собором "Церква по ряду причин усвідомлює себе пов'язаною з тими, хто є хрещеними і носять назву християн, але не сповідують неушкодженої віри, чи не зберігають єдності спілкування під верховенством Спадкоємця Петра..." [12]. Відтак, в світлі католицької установки, інші церкви теж є виразниками спасительної християнської віри, однак повноту засобів спасіння можна набути лише в лоні церкви, що визнає верховенство апостола Петра. Тому в католицькій еклезіології поширеними є уявлення про Східні церкви, до яких, між іншим, включаються всі нелатинські і не протестантські інституції, започатковані на теренах колишньої Східної Римської імперії. В такому разі визначальними чинниками для культивування подібного уявлення виявляються культурно–цивілізаційні та геополітичні. Для прикладу, в праці американського католицького священика Рональда Робертсона "Східні Християнські Церкви" під такою назвою поєднуються Ассирійська Церква Сходу, яка не перебуває в євхаристичному спілкуванні з жодною з інших церков; Давні Східні Церкви, які будучи цілком незалежними, перебувають в євхаристичному спілкуванні між собою; Православна церква (об'єднання національних і регіональних церков під проводом Патріарха) і навіть Східно–Католицькі церкви, які перебувають в єдності з Римом.

Втім зауважимо про одну досить важливу особливість католицької історіографії. Історики намагаються доказати в своїх працях, що становлення церковних утворень в межах Візантійської імперії зазвичай було наслідком догматичних та інституціональних вільностей, ледве стримуваних авторитетом римського престолу. В результаті Давні Східні Церкви для більшості істориків римо–католицької орієнтації постають тими інституціями, які через христологічні неузгодженості У–УП століть відійшли від канонічного і літургійного спілкування зі Святішим Престолом. Зокрема, для Р.Робертсона "Орієнтальні Православні Церкви" є позначенням шести давніх Східних Церков, поєднаних між собою внаслідок не сприйняття христологічного оросу Халкідонського собору 451 року. Втім католицький теолог не вважає адептів орієнтальних інституцій монофізитами. Його словами: "цих християн, оскільки вони відкидали халкідонське визначення про дві природи у Христі, нерідко помилково називали "монофізитами" [13].

В світлі католицької еклезіології як цілком можливе декларується повернення церков до єдиної святої, апостольської кафолічної церкви, уособленням якої і є Святіший Престол. При цьому причинами багатьох розколів та відходжень від єдиної церкви проголошується надмірне себелюбство окремих інституцій. Принаймні, на подібній причині акцентує стаття 14"Декрету про екуменізм", схваленому П Ватиканським собором. Як наслідок, більшість римо–католицьких теологів погоджується з авторитетною соборною установкою. Для прикладу, відомий спеціаліст в області богослов'я і історії Східної церкви, професор патрології і східного богослов'я Віденського університет Ернест Суттнер наголошує: "Чи не тому справа дійшла до багатьох розколів, що віруючі почали оцінювати життя інших церков по міркам власної церкви, як кажуть "стригти всіх під один гребінь", замість того, щоб перевірити, наскільки інші – як, втім, і вони самі – відповідають Божій волі" [14].

До речі, після П Ватиканського собору в католицькій теології набуває чинності установка, що полягає у визнанні за іншими інституціями статусу церковності. Відповідно, інституції орієнтального християнства для римо–католиків є нічим іншим як церквами. До того ж, в деяких публікаціях можна знайти твердження про належність церков Сходу до православної традиції.

Якщо узагальнювати погляди греко–католицьких дослідників щодо сприйняття інституцій орієнтального християнства, то визначимо в якості визначальної детермінанти їх узгодженість з установками римо–католицької церковно–історичної науки. Відтак греко–католицькі історики визнають за орієнтальними інституціями статус церкви. При цьому, за свідченням авторитетного довідникового видання : "Церкви нехалкідонські, – Східні, що не визнали ухвал Халкідонського Собору (451 рік) – це православ'я орієнтальне" [15]. Тобто, греко–католики вважають Давні Східні церкви належними саме до православної традиції.

Більшість протестантських дослідників у своєму ставленні до інституцій орієнтального християнства виходять з уявлення про єдину і поза конфесійну Церкву Христову, основні положення якої в ході історичного розвитку виявляються спотвореними, викривленими, неузгодженими з духом євангельської благовісті. Звідси і їх домінуючий критицизм, який виявляється особливо у зображенні подій з історії християнської церкви. Звідси і скепсис по відношенню до всього, що утверджується в римо–католицькій церковно–історичній науці, чи навіть в творіннях святих отців та вчителів церкви. Тобто, протестантські дослідники не скуті авторитетністю церковного Переказу і тому вони вільно і без підлесливості висловлюють свої міркування. Для прикладу, англійський історик Стюарт Холл в своєму творі "Вчення і життя ранньої церкви" по можливості уникає найменувань "єретики" по відношенню до тих, кого визнають єретиками православні і католики. Хоча зауважимо, що єретиками в протестантській церковно–історичній науці частіше вважались ті християни, які спотворювали євангельське вчення. Втім критерії належності до єресей, як і ставлення до самих єретиків вражають своєю різноманітністю. Так, з одного боку, у "Марбурзьких центуріях" єретики постають як "суть органи і страшні сили диявола" [16], що привносили сум'яття у внутрішнє життя церкви, а з іншого – співчутливе ставлення до єретиків характерним було для творчості пієтиста Готтфріда Арнольда (1666–1714). Зокрема в своїй "Неупередженій історії" він наголошує: "В дискусіях єретики часто відступали від істини, але в цьому винні не самі

єретики, а сторона православних, оскільки останні своєю пристрастю до суперечок, своїми гоніннями доводили єретиків до крайнощів" [17].

Тепер, чи можна з точки зору протестантів вважати єретиками орієнталів? Узагальнюючи, в колах протестантів поширеними є погляди про сумісність богословських вчень адептів орієнтальних церков з відповідними їм вченнями, які культивують представники православних інституцій. За повідомленням прот. В.Добротворського: "є думка [у протестантських церковних істориків – І.К.], що несторіанство і монофізитизм зовсім не єресі, навіть зі строго–догматичної православної точки зору, що послідовники Несторія і Євтихія, глави монофізитської секти, тримаються одних і тих же понять про догматичні предмети, як і православні їх противники, – але, що для вираження цілковито однакових понять вони застосовують дещо інші богословські терміни, – значить церковні Вселенські собори засудили цих людей несправедливо" [18]. Додамо, що подібна думка набуває особливої популярності у Німеччині по мірі впливовості церковно–історичної школи. В зв'язку з цим згадаємо А.Неандера, Г.Шміда, І.Герцога, Дж.Робертсона.

Втім протестантська дослідницька багатовекторність в ставленні до різного роду гетеродоксій у християнському світі особливо помітною є в творчості відомого теолога, історика церкви Адольфа фон Гарнака (1851–1930). Будучи лібералом за поглядами, він в своєму фундаментальному дослідженні "Історія догматів" явно симпатизує монофізитам, визнаючи при цьому навіть Кирила Олександрійського істинним отцем монофізитства. Звідси і схвальне сприйняття ним рішень Ш Вселенського (Ефеського) собору і антипатія до постанов Халкідонського собору, який відверто іменується "зрадницьким". До речі А.фон Гарнак вперто наголошує на тому, що Халкідонський орос не знаходив співчуття в Східній церкві. Більше того, він усіляко принижує значимість христологічних доктрин, вироблених Церквою упродовж ІУ–У століть, неправомірно вбиваючи в них суттєві рецидиви гностицизму. Зауважимо, що такого роду міркування А.фон Гарнака можна пояснити наявністю відомої протестантської установки, в основі якої лежить переконаність в зраді більшості вселенських соборів євангельського вчення Церкви, й зокрема витокових уявлень Христа.

У науково–дослідницькій літературі в питанні ставлення до інституцій орієнтального християнства переважає все–таки погляд несторіан та монофізитів як відступників від єдиної колись Вселенської церкви. Для прикладу, академік Б.Тураєв в енциклопедійній статті "Схід Християнський" наголошує: "Церква, а потім і культурна єдність була вперше порушена відпаданням (в 431 році) несторіан... Монофізитство (в 451 році) відірвало від єдності Єгипет, Абіссінію, Вірменію, частину Сирії" [19]. У вітчизняній релігієзнавчій думці уособленням такої установки є, зокрема, точка зору С.Головащенка. На його думку: "Не погодившись з рішеннями Ефеського 431 року та особливо Халкідонського 451 року Вселенських соборів, від Вселенської (ортодоксальної) церкви відділились несторіани та монофізити – так звані "нехалкідонські церкви" [20]. Зауважимо, принагідно, що подібні висловлювання цілковито узгоджуються з будь-якими проявами конфесіоцентризму.

Крім того більшість релігієзнавців, філософів та істориків обмежуються лише декларативними судженнями про наявність в християнському світі нехалкідонських церков. Наприклад, російський релігієзнавець Й.Кривельов констатує: "В церковній літературі нечисленні за кількістю своїх прихильників церкви, які не поділяють цього вчення [халкідонського віросповідання – І.К.], – вірмено–григоріанська, коптська, несторіанська – іменуються "нехалкідонськими" [21]. М.Воробйова у своєму довідниковому виданні "Християнське різнодумство" стверджує: "Церкви, які не сприйняли постанови Халкідонського собору звично іменують нехалкідонськими (монофізитськими) [22]. Відповідно, проблема визначеності орієнтального християнства навіть не ставиться.

В творах сучасних дослідників християнської традиції поширеною також є тенденція, що полягає в ототожненні нехалкідонських інституцій винятково з монофізитськими. Тим самим Ассирійська Церква Сходу частіше всього ігнорується. З іншого боку, навіть виділення Давніх Східних церков в одну групу в численних публікаціях супроводжується їх номінацією частіше як "нехалкідонських", рідше як "дохалкідонських". Так, в "Історії християнства" С.Головащенка знаходимо: "Ці нехалкідонські церкви" історично дістали назву "Давніх Східних Церков" [23]. Звісно, що критерієм подібного їх найменування є неприйняття цими церквами рішень ІУ Вселенського (Халкідонського) собору. Звідси й поширені в дослідницькій літературі надто схематичні уявлення про поділ вселенського православ'я на дві великі групи, – халкідонські чи ортодоксальні (діофізитські) церкви та нехалкідонські чи монофізитські. Саме тому потрібно зробити декілька зауважень щодо правомірності такої схеми, втім як і до висловлених вище дослідницьких установок.

По–перше, подібний поділ є вкрай поверховим, оскільки в основі його полягає надто спрощене бачення христологічної проблеми. Принаймні, він не враховує всіх перипетії і складнощів богословських суперечок довкола христологічної проблеми. В зв'язку з цим зауважимо, – не було чистих діофізитів і чистих монофізитів. В зв'язку з цим слід враховувати різноманітний спектр функціонуючих упродовж ІУ–У століть христологічних позицій, які до того ж не всі набували виразного інституціонального оформлення. Для прикладу, о.Іоан Мейендорф в своїй праці "Ісус Христос у східному православному богослов'ї" всіх теологів, які по–різному вирішували христологічну проблему поділяє на строгих діофізитів [так в тексті – І.К.], монофізитів, нехалкідонітів та орігеністів [24]. Англійський дослідник С.Брок в своїй основоположній статті "Христологія Церкви Сходу" пропонує, в свою чергу, семичленну модель [25]. Відповідно, на підставі переконливої аргументації він виділяє монофізитство (позицію Євтихія); міафізитство (позиції Севіра, Тимофія Елура, Філоксена); прихильників Енатіхона, які замовчують Халкідон; нехалкідонітів; строгих діофізитів в Римській імперії; діофізитів за межами Римської імперії і несторіан. При цьому перші чотири позиції репрезентують собою спектр олександрійської христології, а інші три – антиохійську.

По–друге, слід зважати на проблематичність прив'язки христологічно окреслених позицій до найменувань орієнтальних інституцій. Тобто, більшість так званих монофізитських церков не є такими за своєю сутністю. З іншого боку, діофізитами в строгому розуміння цього слова слід визнавати лише послідовних несторіан, які втім не утворювали більшості в Ассирійській Церкві Сходу. Звісно, що питання христологічних орієнтирів інституцій орієнтального християнства, втім як і ставлення їх до Халкідонського оросу заслуговує більш докладного викладу.

По–третє, не варто зводити інституціональне розгалуження християнства винятково до віроповчальних критеріїв. (Хоча важливість останніх теж не слід недооцінювати). Натомість, поза увагою перебувають більш вартісні етнічно–детерміновані і політичні чинники й навіть, ментальні установки.

По–четверте, в світлі релігієзнавчого підходу не личить інституції орієнтального християнства іменувати

єретичними чи схизматичними. Взагалі сам термін "єресь" свідчить про концесійну детермінованість у його вживанні. Відповідно, застосування цього терміну передпокладає необхідність визнати якусь традицію в якості нормативної, єдино істинної, а всі неузгоджені з нею інші традиції оголосити недосконалими, тими, що порушують її нормативність чи руйнують її цілісність. Звідси й проблематичність проголошування якихось вчень єретичними в своїй сутності.

Таким чином, слушно було б розглядати інституції орієнтального християнства як субтрадиції, які виникають в результаті полеміки довкола різних аспектів церковного життя та уособлюють собою багатовекторність у розвитку християнської традиції.

1. Богословский диалог между Православной церковью и Восточными православными церквами. Хрестоматия / Сост. и ред. *Кристин Шайо*. – М., 2001. – С.161. 2. *Бозовитис Ставрос Н.* Антихалкидониты. Великое искушение // *Давыденков О.* иерей. Велия благочестия тайна: Бог явися во плоти. – М., 2002. – С.161. 3. Абетка християнської науки і обряду. – Івано-Франківськ, 2002. – С.179-180. 4. Див.: *Брок С.* Христология Церкви Востока // Вестник Древней истории. – 1995. – №2 (июнь). – С.42. 5. *Огицкий Д.П., свящ. М.Козлов.* Православие и западное христианство. – М., 1995. – С.21. 6. *Мейендорф Й.* прот. Православие и современный мир. (Лекции и статьи). – Минск, 1995. – С.12. 7. *Бозовитис Ставрос Н.* Антихалкидониты. Великое искушение // *Давыденков О.* иерей. Велия благочестия тайна: Бог явися во плоти. – М., 2002. – С.155. 8. *Езник (Петросян),* епископ. Армянская Апостольская Святая Церковь. – Изд. 3–е. – Краснодар, 1998. – С.86. 9. *Мейендорф Й.* прот. Иисус Христос в восточном богословии. – М., 2000. – С.51. 10. *Добротворский В.* прот. Несторианство и монофизитизм в связи с верованиями и судьбами Востока // Духовный вестник. Харьков. – 1863. – Т. IV. – С.34. 11. Див.: *Лортц Й.* История Церкви рассмотренная в связи с историей идей. – М., 1999. – Т. 1: Ревность и средние века. – С.210. 12. Документы II Ватиканского собора. – М., 1998; 13. *Робертсон Р.* Восточные Христианские Церкви: Церковно-исторический справочник. – СПб., 1999. – С.35. 14. *Суттнер Э.* Явные проявления единства церкви // Страницы. Богословие. Культура. Образование. – 2002. – Т. 7. – Вып. 1. – С.34. 15. Абетка християнської науки і обряду. – Івано-Франківськ, 2002. – С.315. 16. Цит.: Абетка християнської науки і обряду. – Івано–Франківськ, 2002. – С.217. 17. Там само. – С.230. 18. *Добротворский В.* прот. Несторианство и монофизитизм в связи с верованиями и судьбами Востока // Духовный вестник. – Харьков, 1863. – Т. IV. – С.17. 19. Христианство: Энциклопедический словарь: В 3 т. – М., 1995. – Т. 1. – С.377. 20. *Головащенко С.І.* Історія християнства: Курс лекцій : Навч. посіб. – К., 1999. – С.339. 21. *Крывелев И.А.* История религий: Очерки в 2 т. – М., 1988. – Т. 1. – С.423. 22. *Воробьёва М.В.* Христианское разномыслие: Словарь. – СПб., 2004. – С.6. 23. *Головащенко С.І.* Історія християнства: Курс лекцій : Навч. посіб. – К., 1999. – С.59. 24. Див.: *Мейендорф Й.* прот. Иисус Христос в восточном богословии. – М., 2000. – С.32-33. 25. *Брок С.* Христология Церкви Востока // Вестник Древней истории. – 1995. – №2 (июнь). – С.43.

Надійшла до редколегії 22.10.06

С.В. Кравець, асп.

ІСТОРИЧНА ДОЛЯ ЕВОЛЮЦІЙНОЇ ТЕОРІЇ

Соціологія та антропологія постійно перебували у любовно–ненависних стосунках з еволюційною теорією, періоди злету і захоплення даною теорією змінювалися падінням і ненавистю. Еволюціонізм протягом часу свого існування зазнавав жорсткої критики, хоча також й заслужив численну кількість палких прихильників. Отже, мета нашої статті полягає у розгляді основних періодів популярності та занепаду еволюційної теорії та з'ясуванні основних причин критики еволюціонізму.

Sociology and anthropology have long enjoyed a love–hate relationship with evolutionary theories of society, with the periods of love alternating with periods of hate in a striking pattern of ebb and flow. Though the evolutionism during the period of its existence was severely criticized, it had its fervent followers. So, the aim of our article is to study the main periods of ebb and flow of the theory of evolution and to find out the principle causes of the criticism of the evolutionism.

Еволюційні теорії завжди займали визначальне місце в історії соціальних наук. Незважаючи на існування великої кількості еволюційних теорій, важливою є їхня спільність у переконанні, що історія являє собою більше, ніж просто серії конкретних й неповторних подій. Історія, за еволюційним припущенням, стверджує, що існують подібні процеси, які відбуваються в один час у різних точках земної кулі.

Соціальні науки, а саме соціологія та антропологія постійно перебували у любовно–ненависних стосунках з еволюційною теорією, періоди злету і захоплення даною теорією змінювалися падінням і ненавистю. Оскільки сьогодні еволюційна теорія готується до нового свого злету, звернення до історії її розвитку та вивчення закономірностей коливання її популярності є особливо актуальним.

Друга половина XIX століття, час народження соціології й антропології як соціально–наукових дисциплін, була періодом найбільшого захоплення еволюціонізмом. Більшість антропологічних й велика кількість соціологічних думок мали еволюційне підґрунтя.

В антропології двома найважливішими теоретиками й засновниками еволюціонізму були Льюіс Генрі Морган та Едвард Бернет Тайлор. В соціології ним став Герберт Спенсер, чий еволюціонізм є дуже близьким соціологам сьогодення. В цей час існувало багато інших еволюціоністів з обох дисциплін, і навіть, головний внесок вчених, котрий не був еволюційним за суттю, загалом ніс глибокий прихований еволюційний характер. Особливо варто відзначити Еміля Дюркгейма. В його видатній роботі "Поділ праці у суспільстві" важко не помітити його сильне і абсолютно незаперечне еволюційне припущення про розвиток не тільки культурно–технічної, але й родової спорідненості [1].

Проте до закінчення останньої декади XIX століття ситуація стала змінюватися. В антропології репутація еволюціонізму стала різко зменшуватися під впливом діяльності Франса Боаса і його послідовників, що домінував в антропологічній думці до 1930 року. Боас вважав, що еволюціонізм був не досконалим з багатьох причин. Боас був крайнім історичним партикуляристом. Він відстоював думку, що ані історія, ані культура не можуть мати якоїсь загальної моделі. Кожна культура, на його думку, є сукупністю багатьох частин зібраних разом, в основному за допомогою культурних контактів та розповсюдження. Кожна культура має свою унікальну структуру та історію. Боас вважав, що робити узагальнення щодо історії чи культури є нерозумним і взагалі неможливим [2].

Незважаючи на те, що еволюційна думка жорстко критикувалася протягом цього періоду, не можна вважати, що вона була взагалі відсутньою в науковому обігу. Насправді, ця думка підтримувалася в 1920–их роках видатним соціологом Вільямом Грехемом Самнером і його послідовниками. Але еволюційна думка отримала погану репутацію серед багатьох інтелектуальних лідерів у сфері антропології та соціології, а студенти цих лідерів усвідомлювали, що визнаючи еволюційну теорію, вони ризикують своєю інтелектуальною кар'єрою.

Незважаючи ні на що, еволюціонізм вижив. Перші прояви його відродження відбулися у 1930–их роках, завдяки Гордону Чайлду, австралійцю, котрий став відомим археологом під час роботи в Шотландії. Чайлд стверджує, що історія виявляє декілька моделей, якщо вивчати її детально. Чайлдовими наступниками у від-

© С.В. Кравець, 2007

родженні еволюційної теорії в 1940–их роках стали Леслі Уайт та Джуліан Стюард.

Уайт був дисидентом в інтелектуальному і в особистому значенні. Історія його кар'єри є особливо цікавою. Він отримав ступінь доктора антропології в Чикагському університеті наприкінці 1920–их. Багато його професорів були палкими прихильниками і послідовниками Боаса. Відповідно йому навіювали, що еволюціонізм не вартий уваги і що твори еволюціоністів не несуть ніякої наукової цінності. Не дивно, що він увібрав всі ці ідеї і почав свою кар'єру як палкий анти–еволюціоніст. Проте, за певних обставин, Уайт почав читати праці Моргана і Тайлора декілька років по отриманню наукового ступеня. Уайт був дуже здивований тим фактом, що праці класичних еволюціоністів насправді цілком відрізняються від того, чому його навчали в університеті. Він не міг зрозуміти за що їхні праці зазнали нищівної критики. Результатом цього досвіду стало те, що Уайт більше не зміг підтримувати боасівську критику еволюціонізму і викладати це своїм студентам. Вчений у 1930–их роках став палким еволюціоністом, і цю позицію він відстоював до кінця свого життя. Поряд з Чайлдом і Стюардом, Уайт не лише воскресив еволюційну теорію, а відіграв визначальну роль у започаткуванні другого покоління еволюціонізму.

В 1950–их і особливо в 1960–их роках еволюціонізм не лише став важливим, але й основним напрямком антропології. Найважливішими в антропології вченими цього періоду є Марвін Херріс, Роберт Карнейро, Маршал Салінс та Елман Сервіс. Кожен з них був учнем або Уайта, або Стюарда, або обох.

В соціології, що до того часу вже була майже цілком відокремленою від антропології, ці ідеї, насправді, не мали особливого впливу, проте еволюціонізм в ній був відроджений вченими Талкотом Парсонсом та Герхардом Ленскі. Ленські був одним з небагатьох соціологів, на думку котрих вплинула антропологія, й еволюційну модель, яку він сформулював в його основних працях "Сила та привілеї" та "Людські суспільства" була дуже подібною до Уайтової. Парсонс, в свою чергу, на критику, що його структурно–функціональна модель не може мати нічого спільного з соціальною зміною, відповів написанням двох книг, в яких він сформулював особливо претензійну еволюційну інтерпретацію останніх 5000 років людської історії. Ця теорія суттєво відрізняється від домінуючої на той час еволюційної теорії в антропології. На думку сучасних критиків, зокрема Стефана Сандерсона, ця теорія є однією з найбідніших теорій еволюції.

Друге покоління еволюційного відродження почало вичерпуватися до кінця 1970–их як в антропології, так і в соціології. В 1980–их – 1990–их роках анти–еволюціонізм домінує в цих обох сферах, особливо в антропології. Підтвердженням цього може бути приклад з особистого досвіду сучасного американського антрополога С. Сендерсона, котрим він поділився у статті "Еволюціонізм і його критика" ("Evolutionism and its critics"), опублікованій в 1997 році в журналі "Journal of World–Systems Research". У 1990 році він опублікував працю під назвою "Соціальний еволюціонізм" ("Social Evolutionism"), що являла собою критичний аналіз та оцінку еволюційних теорій в соціальних науках протягом усієї історії їхнього розвитку. Книга отримала декілька відгуків у журналах "Американський журнал соціології" ("American Journal of Sociology"), "Сучасна соціологія" ("Contemporary Sociology") й "Соціальні сили" ("Social Forces"). Особливо автор чекав побачити відгуки на свою книгу в одному з основних антропологічних наукових журналів, "Американському Антрополозі" ("American Anthropologist"). Проте його сподівання виявилися марними. Згодом автор звернувся до видавця наукового журналу, щоб довідатися про причини відсутності будь-яких відгуків на його книгу. Йому відповіли, що еволюційна теорія більше не є актуальною для сучасної науки, тому й книга присвячена еволюціонізму не заслуговує на увагу [3].

Пізніше Сандерсон і його учні провели опитування серед членів Американської Соціальної Асоціації (American Social Association), що стосувалося їхніх теоретичних вподобань. Вони запитували про еволюційні теорії, оскільки їхньою метою було визначити, якими саме є сучасні погляди в соціології на еволюціонізм. Результати опитування показали, що три відсотки теоретиків вважали, що еволюційні теорії є обґрунтованими й вірними і не заслуговують на отриману жорстку критику в їхню адресу. 38 відсотків респондентів відповіли, що ці теорії є помилковими і про них можна взагалі забути. Решта респондентів (47 %) переконані, що еволюційні теорії мають сильне підґрунтя, але потребують суттєвих змін і виправлення. Це дослідження показало рівень скептицизму сучасних соціальних теоретиків щодо еволюційних теорій, проте існують й оптимістичні прогнози щодо розвитку даної теорії. Так що ж саме є предметом критики еволюціонізму? Можна виділити 6 різних аспекти за які еволюційні теорії зазнали жорсткої критики.

По–перше критики вважають, що еволюційні теорії є не логічними, через їхню телеологічну інтерпретацію історичних та соціальних змін, тобто пояснення історії як розгортання наперед відомих структур до певного запланованого рівня. Очевидним є те, що еволюціоністам другої половини дев'ятнадцятого століття справді подобалася така модель змін, проте ця ідея дуже швидко втратила популярність. Фактично в двадцятому столітті стали розглядати соціальний еволюціонізм як наслідок певних умов, які у певний час вплинули на життя певних осіб. Іншими словами, еволюціоністи намагалися пояснити соціальну еволюцію за допомогою простих умовних моделей.

Другою причиною критики було те, що еволюційні теорії розглядали події, котрі відбувалися строго в межах суспільств, при цьому не враховувалася роль різних зовнішніх впливів, таких як розповсюдження чи політичне загарбання. Леслі Уайт через повагу до еволюціонізму Моргана і Тайлора взявся спростовувати цю критику у 1940–му році. Він стверджував, що ця критика є не справедливою по відношенню до Моргана і Тайлора, оскільки вони надавали великого значення розповсюдженню в еволюційному процесі. Сучасніші версії еволюціонізму, незважаючи на те, що є спрямованими більше на внутрішнє вивчення системи, залишають достатньо місця для ролі зовнішніх факторів [4].

Критики еволюційних теорій Ентоні Гідденс та Ірвін Цейтлін заперечували їх на підставі того, що у цих теоріях застосовувалося, на думку вчених, помилкове поняття адаптації. Цей протест можливо полягав у тому, що поняття адаптації є функціоналістським і, оскільки обидва вчених були противниками функціоналізму, ця його еволюційна версія є, на їхню думку, вкрай сумнівною. Слід визнати, що в деяких версіях еволюціонізму насправді використовується функціоналістське поняття адаптації. Це є притаманним еволюціонізму Парсонса, в якому суспільства проходять адаптацію і щоразу досягають вищого рівня "адаптаційної здатності" [5]. Проте поняття адаптації можна переформулювати і сказати, що адаптацію проходять не суспільства, а особи. Ідею за якою еволюцію визначають як ту, що викликає зростання адаптаційної здатності взагалі немає потреби включати в це формулювання.

Багато критиків також протестують, що еволюційні теорії є за своєю суттю обов'язково послідовними й

The National Taras Shevchenko University

прогресивними, тобто що соціальна еволюція дорівнює тій чи іншій формі розвитку в людських умовах. Насправді більшість еволюційних теорій є справді прогресивними. Питанням є те, чи прогресизм підтверджується реальними історичними даними. Це питання є досить складним, тому що в історії часто відбувалися зміни від кращого до гіршого й навпаки, і відповідь залежатиме від того, чи розглядати соціальну еволюцію в повному її обсязі чи лише деякі її фази. Наприклад, великою різницею є те, чи говорити про соціальну еволюцію до виникнення капіталізму в шістнадцятому столітті чи про еволюцію після цього часу. Але велике значення має те, чи еволюційні теорії є за своєю суттю прогресивними і чи насправді вони повинні бути такими. У відповідь можна сказати, що немає прямої асоціації між еволюцією і прогресом. Найкращим прикладом цього є робота Марвіна Херіса, котрий сформулював еволюційну теорію як анти–прогресивну, і цей анти–прогресизм підтверджується точними емпіричними даними.

Ентоні Гідденс, один з лідерів анти–еволюціонізму в сучасній соціології, критикував еволюційні теорії за відсутність у них поняття людської діяльності, що для нього зводить нанівець будь-яку соціальну теорію. Гідденс вважає, що еволюційні теорії є жорсткими формами детермінізму, які розглядають людей як маріонеток сліпих соціальних сил. Хоча, насправді, в працях еволюціоністів спостерігається роль особистості і мається на увазі, що вона своїм власним вибором здійснює вплив на соціальну еволюцію. Наприклад, якщо розглядати першу велику еволюційну зміну, неолітичну революцію, яка започаткувала землеробство і перші сільськогосподарські місцевості, спираючись на праці багатьох антропологів та археологів, можна відповісти, що люди змінювали і покращували засоби виробництва згідно з їхніми різноманітними інтересами: рівень життя, який би їх задовольнив, кількість затрачених зусиль та часу для проживання і т.д. Неолітична революція була здійснена людьми, внаслідок їхньої креативності, що призвела до еволюційних змін. Ніхто сліпо не слідував за невидимими соціальними силами. Діяльність і структура тісно пов'язані між собою. В даному прикладі під поняттям діяльності мається на увазі те, що люди робили вибір в умовах з багатьма обмеженнями, в яких майже не було місця альтернативам. Тому цей вибір важко назвати добровільним, що можливо і спонукало Гідденса до висновку, що поняття діяльності взагалі є відсутнім в еволюційній теорії. Для послаблення цієї критики можна звернутися до Марксових слів про те, що люди творять історію, проте їм не завжди вдається зробити це так, як їм це подобається, або до слів Роберта Лінда, про культуру, яка самостійно не працює, не рухається й не розвивається, але все це роблять з нею люди [6].

Останньою і, можливо, найбільшою причиною протесту проти еволюційної теорії на сьогоднішній день є те, що у ній припускається забагато напрямків історичного розвитку. В своїй відомій критиці еволюціонізму, Роберт Нісбет сказав, що виявлення історичної структури не належить лише історії, але ще й думкам очевидців. Вчені розходилися в думках, проте еволюціоністи не заперечували великого значення історичної унікальності й суперечності, вони просто намагалися розпізнати моделі розвитку.

Стефан Сендерсон припускає дві основні причини критики еволюціонізму. По–перше, він вважає, що більшість соціологів не знайомі глибоко з історією, та навіть так званні історичні соціологи зазвичай вивчають дуже короткі за часом історичні періоди. Тому соціологам дуже важко оцінити значення еволюційної теорії, тому що вона має справу з надзвичайно довгими періодами часу. Другою причиною незадоволення еволюційною теорією є те, що критики не мали достатнього знання про багатогранність й різноманітність еволюційних теорій. Деякі соціологи говорячи про еволюційні теорії, мають на увазі лише класичний еволюціонізм. Дехто вважає, що еволюційна теорія є свого роду єдина модель, яка асоціюється з еволюціонізмом Парсонса і з іншими похідними від нього теоріями. Проте більшість еволюційних теорій можуть різнитися між собою, ніж бути подібними [7].

Існує принаймні два фундаментально різних типи еволюційної моделі, різниця між якими є суттєвою. Одним з них є функціоналістський тип еволюціонізму, представлений антропологами Елвіном Сервісом та Талкотом Парсонсом. Стефан Сендерсон присвятив цілий розділ "Соціального еволюціонізму" опису і критиці еволюціонізму Парсонса. Він знайшов його з багатьох сторін суперечливим. Парсонс, на думку Сендерсона, помилково трактує поняття адаптації. Ствердженням, що не люди, а суспільства адаптуються й що суспільства постійно прагнуть до вищого рівня адаптації він робить це поняття прогресивістським та телеологічним. Коли Парсонс відійшов від свого телеологічного стилю мислення і почав шукати істинні причини еволюційних змін, він постійно звертався до припущень ідеалістів. Парсонс оголосив, що його теорія є значно кращою, від класичної теорії еволюції. Проте, це є дуже спірним питанням. Навіть Герберт Спенсер, якого Парсонс критикував, зробив набагато більше ніж він для визначення каузальних впливів в еволюції. Уважне вивчення еволюціонізму Парсонса виявляє, що це є всього лиш осучаснена версія філософії історії Гегеля [8].

Існує також цілком інший, матеріалістичний тип еволюційної моделі, над яким працювали вчені від Чайлда, Уайта та Стюарда й до Карнейро та Херіса. Ця модель розглядає адаптацію як прагнення людей досягнути своєї мети й задовольнити свої інтереси, й абсолютно не припускає, що суспільства досягають вищого рівня адаптивної здатності в процесі еволюції. В цій моделі передбачається складність й проблематичність приписування прогресу до соціальної еволюції, оскільки прогрес чи регрес, що відбувається є завжди питанням емпіричним і повинно враховувати історичний період часу і конкретний аспект соціального життя. Важливим є також те, що еволюційний матеріалізм є анти–телеологічним; під еволюцією мається на увазі лише реакція конкретних людей зосереджених в одному часі й просторі на умови, з якими вони стикаються. Еволюцією є підсумок всіх цих реакцій протягом довгого періоду часу. Багато місця відводиться різноманітності еволюційних реакцій, тобто не було ніяких припущень, що еволюція є однолінійним процесом. Ця модель включає не лише паралельні лінії змін пройдені різними суспільствами, але також і дивергентну еволюцію.

Еволюційний матеріалізм являє собою широку теоретичну стратегію, що залишає місце для різних конкретніших теорій. Він включає в себе теорії, що прямо не несуть еволюційної думки, проте об'єднуються під однією концептуальною основою.

Як висновок, ми розглянемо питання про те, чому популярність еволюційної теорії мала різкі злети та падіння протягом минулих століть. Відповідь на це запитання можна знайти в дослідженнях сучасного вченого–еволюціоніста Стефана Сендерсона. Він використав А та В фази економічної експансії та фази скорочення (Кондратьєві хвилі), економічний феномен, винайдений радянським економістом Миколою Кондратьєвим в 1920–ому році. Сендерсон помітив аналогічність зміни популярності непопулярністю еволюційної теорії з Кондатьєвими хвилями. Фази А та В Кондатьєвих хвиль з 1850–ого року є справж-

Kyiv National Taras Shevchenko University

нім початком соціального еволюціонізму, що можна схематично зобразити наступним чином:

А 1850–1873
В 1873–1897
А 1897–1913/20
В 1913/20–1945
А 1945–1967
В 1967–сучасність

Якщо співставити ці цикли зі злетом та падінням популярності еволюційної думки, то побачимо, що еволюціонізм досягає вершини своєї популярності протягом періодів експансії (А фази) і є непопулярним протягом періоду скорочення (В фази). Еволюціонізм виник і став надзвичайно популярним протягом 1850–1873 років, А фази (проте деякі основні роботи з еволюціонізму були написанні після цього часу. Це означає, що нам слід врахувати незначне відставання інтелектуальної фази від економічної). Еволюціонізм застав своє перше падіння протягом В фази в 1873–1897. Наступна А фаза не співпадає з відродженням еволюціонізму, проте непопулярність еволюціонізму продовжується в В фазі 1913/20–1945, що знову відповідає моделі. Протягом А фази 1945–1967 еволюційна теорія досягла вершини своєї популярності. Хоча Чайлд та Уайт написали свої перші еволюційні праці ще до 1945 року, зростання популярності еволюційної теорії відбулося не раніше цієї дати [9].

Сендерсон не даремно використав економічну модель для пояснення зміни позитивного ставлення до еволюційної теорії негативним, адже воно, згідно з історичними спостереженнями, прямо залежало від всезагального оптимізму та песимізму щодо стану світової економіки.

Якщо все сказане вище дійсно діє, то на підставі цього можна робити подальші прогнози. Сьогодні ми живемо в час переходу від В фази, що асоціюється з песимізмом до А фази. Економісти передбачають, що наступна А фаза в світовій економіці має на меті бути найяскравішою зі всіх попередніх, внаслідок великої економічної продуктивності. Оптимістичне передбачення настання цієї фази, безсумнівно повинно призвести до найбільшого відродження еволюційної думки. Є надії, що наступна фаза стане періодом розвитку й найбільшої популярності еволюційної думки за всю історію соціальних наук.

Проте, ці прогнози не є точними, оскільки вивчення соціокультурних процесів, що відбуваються в постіндустріальних суспільствах, свідчить про те, що їх ріст та експансія не є безмежними. З одного боку ці динамічні характеристики обмежені соціобіологічними передумовами, антропологічними інваріантами, що встановлюють внутрішні межі фізичним, психологічним, пізнавальним можливостям людини. З іншого боку, скінченність розмірів планети, обмеженість засобів існування, невідтворність деяких важливих для людини природних ресурсів роблять очевидними зовнішні обмеження сучасної стадії соціокультурної еволюції.

Сучасна криза, пов'язана з існуванням людства, обумовлена нераціональним використанням ресурсів та технологій, прихильністю до росту експансії, відкладенням прийняття й реалізації соціально важливих рішень, короткостроковими й погано обґрунтованими політичними стратегіями. Іншими словами, сьогодні "проблема обмеження людського росту й розвитку є по суті проблемою культурною" [10]. Тому дуже важко, в контексті даної ситуації, зробити точні прогнози щодо подальшого розвитку й популярності еволюційної теорії, яка як було сказано вище, прямо залежить від всезагального оптимізму.

1. *Sanderson S.K.* Evolutionism and its Critics // Journal of World–Systems Research. – 1997. – P.93. 2. *Carneiro R.* Evolutionism in Cultural Anthropology: A Critical History. – 2003. – P.76. 3. *Sanderson S.K.* Evolutionism and its Critics // Journal of World–Systems Research. – 1997. – P.96. 4. *Уайт Л.* Избранное: Эволюция культуры. – М., 2004. – С.479. 5. *Орлова Э.А.* Культурная(социальная) антропология. М., 2004. – С.325. 6. Антология исследований культуры / Под ред. *Л.В.Скворцова*. – Спб., 1997. – Т. 1. – С.34. 7. *Sanderson S.K.* Evolutionism and its Critics // Journal of World–Systems Research. – 1997. – P.102. 8. *Sanderson S.K.* Social evolutionism: a critical history. – Cambridge, 1990. – P.126. 9. *Sanderson S.K.* Evolutionism and its Critics // Journal of World-Systems Research. – 1997. – P.105. 10. *Печчеи А.* Человеческие качества. – М., 1985. – С.159.

Надійшла до редколегії 261.2.06

І.В. Кравчук, асп.

ПЕТРО ЛОДІЙ, "НАСТАНОВИ ЛОГІКИ"

Стаття присвячена забутому філософському рукопису П.Лодія "Наставление Логики", написаному мислителем у Львівський період творчості (1782 – 1802). Вона включає переклад і аналіз цього рукопису. Дослідження даної проблематики проводиться вперше.

This article is devoted to P.Lodiy's forgotten philosophical manuscript entitled as "The Instructions of the Logic" written by the thinker at Lviv period of his creativity (1782 – 1802). It includes the translation and the analysis of the text of these lectures. This research is quite new for it's made for the fist time as such.

Петро Дмитрович Лодій (1764-1829) – видатний український просвітитель, юрист і філософ, вивчення інтелектуальної спадщини якого заслуговує на увагу і ретельне вивчення. Твори філософа сприяли поширенню просвітницьких ідей на території Закарпаття (рідний край П.Д.Лодія), яке перебувало під гнітом Австрійської імперії, виводили розвиток суспільної думки краю з вузьких рамок провінціалізму в більш широке русло українського історико-філософського процесу, поглиблювали в середовищі тамтешньої інтелігенції розуміння спільності інтересів всього українського населення.

Вивчення творчої спадщини П.Лодія актуальне і сьогодні, адже щоб простежити подальший розвиток філософської думки в Україні ми повинні добре розуміти вплив попередніх напрацювань і власне їх сутність. Інакше, через велику кількість "білих плям" буде неможливо якісно і результативно дослідити історію філософії нашої батьківщини а також, відповісти на нагальні філософські питання сучасності, коріння яких, не рідко, криється в глибині століть.

Докладне відтворення історичного контексту і пошук першоджерел викликали необхідність у зверненні до відділу рукописів Львівської Наукової бібліотеки ім. В.Стефаника АН України, а також, до Наукової бібліотеки СПбДУ в Росії.

Метою статті – є ознайомлення широкого кола дослідників з рукописом Петра Лодія "Настанови логіки", перекладеним автором з української книжної мови XVIII століття сучасною українською мовою. Стаття являє собою продовження першої публікації з цієї проблематики, під назвою "Логічні настанови П.Лодія". Ми пропонуємо другий уривок вищезазначеного тексту (від III – до V Глави, а саме з 11-го – по 19-ий аркуш, загальна кількість аркушів – 50, йдеться про оригінал рукопису).

© І.В. Кравчук, 2007

Настанови логіки

Глава III. Про знаки і слова та їх правильне вживання.

6. Під назвою мови або бесіди розуміється спосіб виявлення своєї думки за допомогою слів або розуміється складання слів, якими виявляють наші власні думки. Слова є поняттями, висловленими вголос (вербалізованими). Значення є те, поняття якого потребує зрозуміти іншого, напр., дим із вогнем.

Означеним називається те, яке поняття викликається в нашому умі, напр., сльози мають значення печалі, і це є означеним.

7. Значення є двоякі: природні і самовільні. **Природна** межа та, яка з означеною річчю поєднана необхідним способом. Напр, вивішена зелена гілка, яка показує, де продається вино. Є значення **самовільне** доказовим.

8. Ще є значення троякі. **Доказові**, якими викладаються речі теперішні. **Передбачувані,** коли позначаються речі в майбутньому, напр., *спокій буде з турками.* **Спогадні (спогади**), коли йдеться про минулі події, напр., Олександр, імператор російський, переміг французів.

Правильне вживання слів.

9. Тут потрібно зважати на двояке вживання слів. Вони служать собі самим або іншим для повідомлення думок, бо розмови і бесіди творимо за допомогою слів, і наші думки виявляємо в них.

Бесіда наша є або громадянська, або філософська. **Громадянська**, яку використовуємо для потреб повсякденних і звичайних із людьми в повідомленнях, бо за наші справи отримаємо інше життя громадянського добра. **Філософською** є та, яку використовуємо в тих потребах, коли випробовуємо якусь істину і винайдену хочемо висловити іншим.

Бо в речах нашого життя, справах тощо інші можуть нас зрозуміти, а належить більше старатися в філософській бесіді, щоб висловили наші поняття іншим зрозуміло і неодноманітно. До цього потрібно дотримуватися таких правил.

10. Правило перше.

Хоча перекладні вислови вживати гарно і дозволено, проте філософії належить, щоб їх вживали у властивому розумінні слова, бо перекладний вислів більше звеселяє, ніж навчає, а вже коли більше звеселяє, то менше навчає, кажу, бо відволікає від уваги до понять.

11. Правило друге.

Слова, розуміння яких є сумнівним, філософ нехай не вживає, якщо хоче вживати, тоді йому потрібно залишити такого слова ясне та інше розуміння і читачу його повідомити. Завжди йому належить вживати слово у визначеному розумінні.

12. Правило третє.

Значення слів, які вживають ті, хто говорять і пишуть, завжди в його, а не в нашому розумінні належить сприймати, бо чиєсь розуміння ніколи не веде за собою правильного розуміння.

13. Правило четверте.

Слова іноземні або чужі, значення яких невідоме, напр., коли ти вчишся по-руськи, не потрібно вживати по-угорськи. Межі в новому значенні

сприйняття філософ нехай не вживає доти, доки спершу припустить таких меж зміну, доки людина висловить слова, передані ними свої власні думки, іншому по-іншому, чого зробити ніколи не зможе через слова іноземні.

14. Правило п'яте.

Від нечистих слів, скільки можливо, належить ухилятися в філософствуванні, проте межі, які служать для короткого і зрозумілого витлумачення наших думок і від філософів взагалі сприйняті, з науки філософської не може виключити, проте кожна наука таких меж вживає, припустивши їх зміну. Напр., існуюча сутність та ін.

15. Сумнівність слів народжується від незадоволення і бідності слів із поглядом на поняття, бо більше маємо понять в умі, ніж слів, якими би ті поняття належало висловити іншому. Звідси мусимо сказати іншому багато і різних понять словами описовими. Це відбувається тому, що один вимовляє слова в одному значенні, а інший їх розуміє в іншому, тоді виникає словесне непорозуміння. Тут належить правильно сприймати друге.

16. **Про різне вживання меж у реченнях.**

Використання прийменників.

17. Межа виявляється в різному використанні, коли застосовуємо до різних речей або до тих самих різним способом, напр., слово *людина* може братись або за саму річ означену, тоді використання межі є формальним або складаним, напр., *ходить людина*, або ж береться за саме слово виразне і є використання матеріальним або речовим, напр., *людина* є словом двоскладним.

18. Межа береться **роздільна**, коли зазначається про всіх значущих окремо або разом узятих, напр., *будь-яка людина, тобто і Петро, і Павло*. **Роз'єднувальна** межа, коли йдеться про якихось чи якогось окремо, напр., *Якийсь чоловік або Петро, або Павло*. Збірна межа береться, коли багатьом разом належить, *Петро і Павло – два апостоли*, йдеться не про кожного окремо, а про всіх разом.

19. Зверни увагу. Роз'єднувально може братись межа або призначено так, що до одного з названих стосується присудок, напр., *Хтось (якийсь) був зрадником*, є смисл або розуміється *чи Петро, чи Іоан, чи Іуда*, і зупиняється цей присудок на цьому *Іуді*. Слово *зрадник* є темним і неозначеним, коли жодному з названих означено не належить присудок, напр., *Якесь перо потрібне для писання*, розуміється або перо А, або перо В потрібне. Проте не може однаково говоритися, що перо А означено є потрібним, коли інші також мають властивість писати.

20. Межа **загальна** використовується **просто**, коли береться інше з **наміром**, тобто за природу виразну від одиничних, напр., *лев є вид*. **Особові**, коли береться найперше з наміром, напр., *лев є тварина*. Межа **повсюдна** для розуміння придатна тоді, коли щось виключається з її повсюдного значення, напр., *Всяка людина согрішила в Адамі, виключається Христос і Пресвята Богородиця*.

21. Іншою подвоєна межа є, коли якійсь речі належить скільки такого або як такій, напр., *Петро музика хвали гідний*, тобто наскільки музика, то і наскільки людина такою мірою є доброю.

22. За виглядом межа береться або **єдиноіменительно, або матеріально**. Коли присудок додається, то підмет уточнюється, напр., *Іконописець скаже*, розуміється, хто є іконописцем і що виразить він не словом.

Властивості меж.

23. Властивостей меж налічується шість: **стан, відносність, стягнення, зменшення, називання, віддалення.**

24. **Стан** визначається тоді, коли береться межа за той час, який визначається від дієслова, напр., *Той, хто ходить, (ходячий) звертається, деякий мовчить. Ходячий (той, хто ходить) деякий* береться за стан і час теперішній, який залежить від сполучника.

25. **Відносність** характеризується тоді, коли за межу береться інший час, який визначається за дієсловом, напр., *Сліпі бачать*, тобто ті, котрі були раніше сліпими, тепер бачать, або *Всі люди вмирають*, тобто чи тепер умирають, чи вже померли або помруть.

26. **Стягнення** є звуженням межі від широкого значення до менш широкого, доданої якоїсь межі, напр., *логіка Арістотелева. Людина справедлива.*

Kyiv National Taras Shevchenko University

27. **Зменшення** є стягнення межі, яка відноситься до цілого як до означеної частини, напр., *Мурин є білим до зубів*, в якому межа зменшується.

28. **Називання** є тоді, коли одна межа відноситься до іншої, напр., *Олександр Великий був філософом*, то *Великий* відноситься до *Олександра*, а не до філософа. Якщо скажеш *Платон великий був філософ*, то *великий* стосується філософа, а не Платона.

29. **Віддалення** є вживанням межі в значенні невласному, напр., *із тих лугів, людина іконописець*.

Про відмінності ідей повсюдних

30. Межі повсюдні за природою своєю висловлюються про багатьох, називаються ідеями **повсюдними**, порахуй їх п'ять: **рід, розрізнення, вид, властивість і випадковість.**

31. Як сугубо можна дізнатися про якусь річ? Перше, що вона є. Друге, якою є? Так повсюдні межі у філософів є сугубими. Перша називається *в що?* Друга називається *в яких?* Так, якщо спитаємо, що є Платон? Відповідаю, що через істоту, тварина. На запитання *яка?* відповідаю за допомогою прикметника – розумна. Кожну окремо з тих названих п'яти викладаю далі.

32. **Рід** є повсюдним, що може виявлятися *в що?* неповно і недосканало, йдеться про багато підпорядкованих собі видів, напр., тварина є рід, але йдеться про багато видів, якими є людина, лев, собака. Усі вони відповідають на питання *в що?* Проте на питання *що є лев?* відповідь *тварина* є неповною і недосконалою, оскільки неповно витлумачує натуру лева. Рід є троякий, над яким жоден не знаходиться вище. Напр., на погляд людини існують нижчі, але жодного найнижчого немає, напр., *тварина.* Споріднений, який є поглядом найнижчого роду, напр., *тіло*.

33. *Розрізнення* є повсюдним, що виявляється в розрізненні певного виду, бо частина єства має бути віднесена відповідно до визначеного виду. Визначення роду відрізняє річ від інших видів, які об'єднані тим самим родом. Сказав я, *яке що?* Якщо запитаємо *Яка тварина є людина?*, то відповідаю *розумна*. Я сказав, що вид є розрізненням як частина єства, бо перша частина єства людини є тварина. Друге я сказав *розумна,* що характеризує за відомим видом, бо **розумна** визначає цей рід. Тварина за відомим видом є розумною твариною, що і є людина. Як я й сказав, порівняння розрізнювальне та ін., бо через це людина розумна відрізняється від інших видів. Під цим родом тварина, яка визначається як від лева, собаки та ін., розрізнення є іншим у роздільному роді, коли розрізняється рід за іншими підставами, напр., це розрізнення *розумна*. За цією ознакою протилежним визначається характеристика нерозумна, що поділяє рід, напр., *тварина.* Інше встановлюємо, коли з родом визначаємо і вид, напр., розумно, із цим родом тварина встановлює цей вид тварина розумна.

34**. Вид** є повсюдним, який може виявлятися в багатьох одиничних, *в що?* Повно і досконало вид розділився напр., *людина про Петра, Павла*. Є також інші. Підпорядкований, який містить інші види під собою, звідси в жодному розумінні не може говоритися. Рід найнижчий, який найбільш неподільний, нижчий від себе має.

35. **Властивість** інакше називається через належність. Є повсюдна, яка висловлюється в дечому, є для самого єства народженого, напр*., можливість сміятися властива людині.*

36. **Випадок** (слово *випадковість* закреслено) є поширеним і може виражатися про дещо випадково або про те, що може бути чи не бути. Може виявлятися без підмета, напр., *наука з погляду людини*.

37. **Істотність** є існуюче в собі самому або те, що не потребує іншого для порівняння, буває таким, що внутрішньо ні від жодного підмета не залежить. Її характеристиками є такі: перше, не брати більше або менше. *Так, вода є не більше, ніж інша вода*. Друге, не мати противно, так, *вода не є противна вогню з себе, але без причини*; *зимна*, що є випадковим. Третє, завжди є тією самою, хоча має різні назви, які потрібно приймати відповідно до певного свого застосування, напр., *вода тепла, холодна.*

38. **Кількість** характеризується чотирма ознаками:

✓ **неперервна,** якої частини поєднуються, напр., *дерево*;

✓ **непоєднувана**, якої частини не поєднуються, напр., *лісок*;

✓ **послідовна**, якої частини разом бути не можуть, напр., *час*;

✓ **перебуваюча** (яка (що) перебуває), частини якої разом перебувають (містяться), напр., *частина від цілого (скибка)*.

Властивості кількості є підставою для визначення, що деяка називається рівною чи нерівною, більшою чи меншою навзаєм.

39. **Якість**, від філософів визначається чотири її ознаки:

✓ перша, сила природна до роботи або опір неприродному, напр., *людям – сила розуміння, в камені – твердість*;

✓ друге, важкість чи зручність роботи, що додає сил;

✓ третє, якість чутлива, яка за смислом розуміється, такі бувають в смислах, напр., *удар*; в інших вони є іншими в самих предметах, напр., *твердість*;

✓ четверте, форма і фігура. Форма є зручним розміщенням видів, що належать тілу. Фігура є межею кількості, що далі не поширюється, але перебуває в певних межах.

40. **Відношення** є способом або поглядом одного до іншого. Чотири характеристики особливо співвідносяться між собою: основа, яка відноситься, причина, основа, за якою відноситься, межа, до якої відноситься.

Причина обмеження, за якою є межа відношення, так у прикладі: *слуга* є основа, *служба* є причиною основи, *хазяїн* є межею, *володіння* є причина обмеження.

41. Інші є поширеними. **Дія** є те, через що розуміється причина робити. **Терпіння** є саме прийняття форми. **Всюдибуття** є визначення речі до місця. **Основа** є буття стан. **Положення** є розміщення частини до місця, за яким визначається: чи стояти, чи сидіти. **Строй** є одяг належний тілу.

Давні філософи в цих віршах (тексті) визначають такі характеристики (для запам'ятовування): істотність, кількість, відношення, дію, терпіння, всюдибуття, перебування, положення, одіяння, строй.

Нові ж філософи нараховують лише сім, серед них: єство нетілесне, кількість, перебування, перенесення з місця, положення, обмеження, єство тілесне.

Глава IV. Про визначення.

42. **Визначення** є річ тлумачна, що є річ або яке ім'я означає. Для цього є подвійним: одне, якщо є речовим, напр., *людина є тварина розумна*; інше є **називне (іменуюче**), напр., якщо скажеш, що через це слово кількість розуміється, то для того, щоб деяка річ, про яку говориться, не могла бути велика або мала, рівна або нерівна іншій. Напр., якщо хочеш мати добре визначення, співвіднеси рід найближчий або нижчий із останнім розрізненням.

43. ***Правила визначення є такі:***

1. Визначення нехай буде зрозумілішим за своє визначене, заради цього належить вживати прийнятих меж і досить зрозумілих або не назначених, або однозначних та ін. 2. Визначене не входить до визначення, тобто те саме через те саме не тлумачиться. 3. Визна-

Kyiv National Taras Shevchenko University

чення нехай буде через нижчий або ближчий рід, і розрізнення останнє. 4. Визначення не буде заперечним. 5. Не потрібно достоїнствувати самому і завжди. 6. Повинно бути та інше.

44. Властивостями меж є: 1) повинно бути зрозумілішим так, як його визначене; 2) повинно бути перетворюваним до свого визначеного; 3) кому належить визначення, тому так і визначене. Якщо хочеш краще зрозуміти річ, візьми за приклад визначення добре, напр., *Тварина розумна* і через правила та властивості випробуй його або візьми інші визначення людини, напр., *Єство розумне* або *Тварина смертна*, тоді відшукаєш певні неузгодження з вищеназваними правилами.

45. Зверни увагу. Перше вживання повинно бути помірним, щоб ти, тлумачачи річ, в собі досить очевидну, не зробив її незрозумілою. Друге, не належить наполягати на збиранні визначень речовинних і перевірених, коли в речах природно найкраще в фізичних є дуже таємні. Третє, належить зупинитися на описі, який річ, і за щасливою випадковістю, дії та сукупність ознак, а звідси – і розрізнення їх вибирає, коли є велика світлість і зрозумілість визначених речей. Четверте, на визначенні імен не належить наполягати без причини, коли на думку кожного вони можуть тлумачитися. (…)

Загалом, текст лекцій П.Лодія – це основа першого вітчизняного підручника з логіки "Логічні настанови, які скеровують до пізнання і розрізнення істинного від хибного" (1815) написаного Лодієм у Петербурзький період творчості. Частини рукопису, представленні в наших статтях, висвітлюють такі питання: визначення логіки як науки; загальна характеристика поняття; синтаксичне і семантичне визначення понять та їх класифікація; і визначення як поняття.

Отже, у запропонованому уривку рукопису йдеться, про важливість правильної вербальної комунікації, тим більше в царині філософського знання. Говорячи про синтаксичне і семантичне визначення понять, Лодій виокремлює такі види значень:

Значення

Двоякі:	**Троякі:**
– природні,	**– доказові,**
– самовільні.	**– передбачувані,**
	– спогадні.

Бесіду мислитель поділяє на громадянську і філософську, і дає їм визначення. За ним, розглядається п'ять правил правильного вживання слів. Цих правил дотримувався і сам Лодій. Нам відомо, що мислитель, у своїй філософській діяльності, користувався власною термінологією, щоб полегшити сприйняття матеріалу і досягти максимально правильного розуміння, уникаючи хибних трактувань. Тобто діяв, у відповідності до першого і четвертого правил.

Загалом, проблематика рукопису буде цікава як філософам, особливо, логікам, так і представникам інших суспільних наук.

Надійшла до редколегії 18.10.06

ПОЛІТОЛОГІЯ

В.І. Биковець, асп., КНТЕУ, Київ

ГРУПИ ІНТЕРЕСІВ В ПРОЦЕСІ ВЗАЄМОДІЇ ГРОМАДЯНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА І ДЕРЖАВИ

Статтю присвячено вивченню політичної діяльності груп інтересів в контексті взаємодії громадянського суспільства та держави, на основі аналізу її основних концепцій та теорій, і стану такої взаємодії в сучасній Україні. Проаналізовано можливі шляхи оптимізації системи політичного представництва в Україні.

Today the main task for the Ukrainian state is improvement of the system of political representation and vindication of functions of political process as the sphere of formation of common interests of the majority of citizens. The task can't be adequately solved without strengthening of role of political parties and NGOs (non–governmental organizations) as well as their transformation into the basis for political structuration.

На сучасному етапі розвитку державності в більшості країн світу на перший план постала проблема співвідношення громадянського суспільства та держави, зокрема, правової держави, їх взаємної залежності та впливу. Зростання інтересу до цієї проблеми викликане тим, що становлення правової держави, її формування й розвиток нерозривно пов'язані з формуванням і вдосконаленням громадянського суспільства.

Категорія "громадянське суспільство" розроблялася такими вченими як: Локк, Монтеск'є, Гегель, Токвіль та інш. Термін "громадянське суспільство" вживається в широкому і вузькому значеннях. У широкому значенні громадянське суспільство включає всю ту частину суспільства, яку не охоплює держава чи її структури. Воно виникає і видозмінюється в процесі природно–історичного розвитку як автономна, безпосередньо незалежна від держави сфера. Громадянське суспільство у вузькому значенні нерозривно пов'язане з правовою державою, вони не існують одне без одного. Громадянське суспільство представляє собою різноманіття взаємовідносин вільних і рівноправних індивідів в умовах ринку і демократичної правової державності як неопосередкованих державою. Це сфера приватних чи колективних інтересів, спонтанного самоврядування індивідів, добровільних організацій та асоціацій громадян, яка захищається необхідними законами від прямого втручання й свавільної регламетації органами державної влади.

Відносини і взаємовплив громадянського суспільства і держави – цих двох підсистем єдиної суспільної системи – є визначальними у забезпеченні демократичного розвитку країни. З одного боку, відстоюючи матеріальну і духовну незалежність людини від держави, домагаючись правової гарантії такої незалежності, захисту приватних і суспільних інтересів людей, громадянське суспільство активно сприяє процесам демократизації держави, набуття нею ознак держави правової. З іншого боку, воно само залежить від держави і не може набути розвинених форм в умовах політичного насильства й тиранії. Тому зворотній зв'язок у стосунках громадянського суспільства і держави повинен обов'язково діяти. Рівновага між громадянським суспільством і державою є важливим фактором стабільного демократичного розвитку, а порушення її веде до гіпертрофії владних структур, відчуженості і політичного безсилля народу.

На думку А. Токвіля, такі "вторинні асоціації демократії, як етнічні, релігійні, професійні, робітничі і локальні об'єднання, становлять ту структуру громадянського суспільства, з якої може вирости правова держава" [1].

Громадянське суспільство в особі самодіяльних асоціацій людей, які виражають та захищають індивідуальні інтереси і права, вступає в особливі стосунки з державою.

© В.І. Биковець, 2007

Kyiv National Taras Shevchenko University

Та частина громадянського суспільства, яка прагне до висловлення, захисту або реалізації своїх інтересів на державному рівні, називається "групами інтересів".

Під групами інтересів здебільшого розуміють свідоме об'єднання людей на грунті спільності потреб та інтересів, що прагне здійснювати вплив на владу заради відображення своїх інтересів у курсах державної політики.

Громадянське суспільство представляє собою різноманіття взаємовідносин вільних і рівноправних індивідів в умовах ринку і демократичної правової державності як неопосередкованих державою. Це сфера приватних чи колективних інтересів, спонтанного самоврядування індивідів, добровільних організацій та асоціацій громадян, яка захищається необхідними законами від прямого втручання й свавільної регламетації органами державної влади.

Відносини і взаємовплив громадянського суспільства і держави – цих двох підсистем єдиної суспільної системи – є визначальними у забезпеченні демократичного розвитку країни. З одного боку, відстоюючи матеріальну і духовну незалежність людини від держави, домагаючись правової гарантії такої незалежності, захисту приватних і суспільних інтересів людей, громадянське суспільство активно сприяє процесам демократизації держави, набуття нею ознак держави правової. З іншого боку, воно само залежить від держави і не може набути розвинених форм в умовах політичного насильства й тиранії. Рівновага між громадянським суспільством і державою є важливим фактором стабільного демократичного розвитку, а порушення її веде до гіпертрофії владних структур, відчуженості і політичного безсилля народу.

Варто зазначити, що у політичні відносини з державою вступає не все громадянське суспільство, а лише та його частина (крім партій), що на грунті спільності потреб та інтересів прагне здійснювати вплив на владу, заради відображення їх у курсах державної політики, і має назву "групи інтересів".

Групи інтересів, що є посередниками між державою і народом, представляють інтереси соціальних, національних, регіональних та інших спільнот і є формою колективних дій їх членів. Вони, насамперед, виконують функцію артикулювання інтересів різних груп населення, перетворення їх на певні політичні вимоги [2]. Саме політична артикуляція, на думку деяких політологів, задає кордони між суспільством і його політичною системою [3]. Артикуляція інтересів неподільно пов'язана з їх агрегуванням, тобто погодженням приватних потреб, і виробленням на цій основі загальногрупових інтересів.

Групи інтересів в своїй діяльності апелюють не до мас, а до керівників органів влади, не ставлять за мету одержання влади, їх завдання – здійснювати тиск, вплив на тих, в чиїх руках знаходиться влада.

Тому в даному дослідженні громадянське суспільство автором розглядається з погляду захисту і реалізації індивідуальних і групових інтересів, як система добровільних громадських організацій, засобів формування суспільної думки, тиску на політичну сферу, а також і нших міжгрупових і міжособових стосунків, які створюють можливості для реалізації членами суспільства своїх інтересів.

Оскільки інтереси суспільних груп орієнтуються на позиції, що забезпечують доступ до ресурсів, а останні завжди обмежені, між ними постійно виникає напруга щодо реалізації цих інтересів. Один із найбільш апробованих сценаріїв розвитку конфліктів – апеляція їх учасників до влади, до сфери політики, до держави як головного її інституту.

Названі умови викликають необхідність конституювання в соціумі системи політичного представництва інтересів його суб'єктів, через яку воля громадян переноситься у сферу прийняття політичних рішень [4]. Основним завданням системи представництва є упорядкування інтересів, врахування, забезпечення їх реалізації у відповідних політичних рішеннях та діях і зняття напруги, яка може виникати від експансії інтересів та пов'язаних з ними конфліктних ситуацій в сферу політики.

Таким чином, групи інтересів відіграють помітну роль у процесі політичних рішень, та через формальний підхід до вивчення політичних явищ, ми часто просто не помічаємо цього, або не хочемо визнавати групи як такі, що є чи не головними акторами політичної сцени.

Як суб'єкт української політики групи інтересів у порівнянні з досвідом західних демократій – явище порівняно нове. Ще зовсім недавно це поняття не фігурувало серед визнаних наукою категорій. Офіційне радянське суспільствознавство цю категорію не використовувало. Нині взаємозв'язок ієрархії інтересів і соціальної структури суспільства, а також вплив груп інтересів на політикотворення привертає все більшу увагу політологів. Втім, і сьогодні у вітчизняній науці поняття "група інтересів" залишається розмитим і неконкретним. В одних випадках його вживають у надто вузькому значенні, маючи на увазі майже виключно групи тіньового впливу. В інших воно практично ототожнюється із феноменом суспільної групи, або ж лише з легальними громадськими організаціями, об'єднаннями.

Основною метою даної статті є: здійснення аналізу основних концепцій та моделей взаємодії груп інтересів та держави; вироблення пропозицій щодо оптимізації взаємодії держави і громадянського суспільства.

Серед завдань, які необхідно вирішити для досягнення мети є:

- ✓ визначення місця груп інтересів як елемента політичної системи та політичного процесу;
- ✓ з'ясування загальної моделі функціонування політично впливових груп, їх місця і ролі в процесі взаємодії з демократичною державою та прийнятті рішень;

Першим концепцію груп інтересів висунув ще в 1908 р. А. Бентлі, який вважав взаємодію груп і інститутів держави визначальним фактором державної політики, особливо в соціально–економічній сфері, а вплив самих груп вважав прямо пропорційним їх чисельності [5].

Серед теоретиків груп інтересів особливу цінність становлять дослідження Г. Джордана [6], М. Олсона, Р. Солсбері, Д. Трумена [7], Ф. Хайека та інших. Для окреслення категорії "групи інтересів" чимало можуть дати напрацювання в галузі теорії інтересів, здійснені українськими вченими В. Куценком, В. Сіренком, С. Рябовим, В. Трипольським.

Уявлення про нове структурування українського соціуму та зміни в ідентифікаційному просторі дають праці вітчизняних вчених М. Головатого, В. Євтуха, Г. Касьянова, О. Клинченка, В. Кулика, О. Майбороди, Л. Нагорної [8], М. Рябчука, М. Панчука, Ю. Римаренка, Л. Шкляра, М. Шульги, а також зарубіжних Е. Вільсона, Г. Грабовича, Дж. Мейса, О. Мотиля, С. Хангтінгтона, І. Яворського та інших.

Українська специфіка діяльності груп інтересів у порівнянні із відомими вже зразками має багато специфічних рис, які визначаються системними ознаками посткомуністичного розвитку. Проблеми останнього плідно досліджуються в роботах В.Ф. Цвиха [9], Я.Й. Боренько, О.В. Лісничука, О. Дергачова, Д. Видріна, О. Гараня, В. Кременя, І. Кураса, В. Матвієнка, М. Михальченка, А. Пойченка, В. Полохала, Ф. Рудича, В. Якушика. Механізми групової ідентичності та процеси локалізації політичних і економічних інтересів місцевих еліт у посткомуністичному контексті грунтовно досліджуються зарубіжними вченими М. Афанасьєвим, О. Здравомисло-

www.National-Library.Shevchenko.Univ.ua

вим, Б. Капустіним, В. Макаренком [10], Р. Саквою, С. Перегудовим [11], Л. Шевцовою та інш.

В період після Другої Світової війни діяльність груп інтересів в працях багатьох західних політологів розглядалась як важливий канал взаємодії держави і суспільства, тому головна увага була зосереджена на дослідженні політичних аспектів групової активності, механізмів зв'язків груп з інститутами держави. Д. Труман обгрунтував закономірність збільшення кількості асоціацій залежно від ускладнення суспільних процесів. Він вважав цей процес настільки важливим, що пов'язував з ним питання про стабільність суспільства взагалі [12].

На протязі тривалого часу проблематика груп інтересів органічно вписувалась в концепцію "плюралістичної демократії", виходячи з якої суспільні групи здійснюють той чи інший вплив на органи державної влади і поряд з політичними партіями є повноправними учасниками системи підготовки і прийняття важливих державних рішень.

Автори і прибічники даної концепції розглядали державу або як орган, який акумулює імпульси, що йдуть від цих організацій і груп, і враховує їх при прийнятті рішень (англійська школа), або вбачали в ній достатньо самостійного політичного менеджера, що має власні пріоритети і який прагне якомога більш повної їх реалізації (американська школа). Пізніше з'являється "елітарна" модель, що звертає головну увагу на вивчення ролі верхівки найбільш впливових заінтересованих груп, партій і інших організацій і розглядає тільки їх в якості реальних учасників системи влади. В цій схемі державні діячі і чиновники вищого рангу виступають також в якості однієї із елітарних груп, і весь процес прийняття важливих політичних рішень постає як процес взаємодії еліт. Оскільки більшість "елітистів" виходило із тієї ж загальної тези про плюралізм заінтересованих груп, елітарна школа стала не стільки антиподом, скільки різновидом більш широкої плюралістичної моделі.

Незалежно від того, чи відводилась державі суто посередницька чи більш активна роль провідного учасника політичного процесу, сам характер взаємодії її із заінтересованими групами трактувався і плюралістами і елітистами як такий, що побудований на основі повної самостійності всіх учасників і свободи їх від взаємних зобов'язань. Навіть прихильники еліт, що пов'язані між собою різного роду зв'язками (родинними, спільним володінням і управлінням майном і т.інш.) розглядали ці зв'язки лише для з'ясування балансу сил і сукупної політичної ваги учасників політики і практично повністю ігнорували інші аспекти відносин між ними [13].

Проте, чим глибше західна політологія досліджувала те, як функціонує система зв'язків інтересів і держави, тим все більш очевидним для багатьох її представників поставав той факт, що далеко не всі відносини вписувались в цю плюралістичну схему. В результаті на рубежі 60–70–х рр. починають з'являтися дослідження, автори яких формують новий корпоративістський чи точніше, неокорпоративістський напрямок в політології, а до середини 70–х рр. він заявляє про себе уже в повний голос, протиставляючи свої висновки і узагальнення як плюралістичній, так і елітистській концепції.

Узагальнюючи результати своїх досліджень, автори нового напрямку доводили, що далеко не у всіх випадках процес прийняття і реалізації державних рішень зводиться до суто зовнішнього впливу організованих груп на державну владу (як вважали плюралісти). На думку корпоративістів в реальній дійсності дуже часто мають місце набагато складніші взаємовідносини інтересів і держави, в процесі яких кожна із сторін спільно бере участь у виробленні і прийнятті державних рішень і в процесі управління взагалі.

Хоча на практиці найбільш категоричні висновки прибічників корпоративної моделі не підтвердились, їм все ж вдалось внести важливі корективи в уявлення які уже склались і показати, що поряд із плюралістичними, вільними від взаємних обов'язків взаємовідносин організованих інтересів і держави, існують і більш складні варіанти такої взаємодії, без аналізу і розуміння яких, неможлива адекватна оцінка сутності і характеру сучасних політичних систем взагалі, і державного управління зокрема. Висунута ними теза про організовані інтереси як своєрідних співучасниках державного управління, про розуміння цього управління як такого, що виходить за рамки суто державних інститутів і залучає в сферу своєї діяльності, деякі із найбільш впливових суспільних інститутів, отримала, в результаті їх досліджень достатньо переконливе обгрунтування і внесла свій вклад в світову політологію.

Стан демократії у сучасному суспільстві значною мірою визначається існуванням системи незалежних від держави самоврядних об'єднань суверенних індивідів і вільно встановлених зв'язків між ними – громадянського суспільства. Сформоване на засадах плюралізму, толерантності, лібералізму, воно спроможне протистояти як етатистським тенденціям з боку держави, так і ентропії анархізму, домагатися якомога оптимальнішого здійснення громадського самоврядування. Відкрите суперництво суспільних інтересів ініціює політичний процес, сприяє втіленню загальносоціального інтересу. Звідси очевидний висновок: щоб демократизувати суспільство, реформувати державу, необхідно займатися не лише законотворчою, політико–юридичною діяльністю, а й плекати громадянське суспільство – сприяти структурованості спільноти, усвідомленню й поважанню людьми власних і чужих прав, гідності й свободи, шануванню норм суспільно–політичної взаємодії.

Щодо політичного процесу в незалежній Україні, то його сутнісною рисою став вузькокорпоративний характер. Система політичного представництва, що склалася об'єктивно, сприяє реалізації інтересів обмеженого кола суспільних груп, а політичні інституції, які в ідеалі повинні виконувати роль представників інтересів широкого загалу (передусім політичні партії), функціонально не спроможні виконувати такі ролі. Найбільш діяльний вплив на процес прийняття рішень справляють непартійні політичні актори, а сам інститут політичних партій опинився залежним від них.

Групові інтереси, що сформувались під впливом громадянських інституцій, опонують клієнтарним та корпоративно–комунітаристським тенденціям, які сьогодні є абсолютно домінуючими. При цьому розширення простору громадянського суспільства в свою чергу має значний потенціал протидії антиліберальним явищам сьогодення: бюрократичному ринку, "тіньовим" процесам, маргіналізації соціальних груп та інститутів, розриву політикуму і соціуму, держави і суспільства, народу і влади.

Саме розбудова громадянського суспільства, а не держави розглядається дослідниками як запорука подальшого розвитку [14]. Разом з тим очевидно, що становлення громадянського суспільства має комплексну природу і органічно пов'язане з іншими напрямами демократичних трансформацій. Створити його директивним шляхом неможливо, можна лише створити умови для його самореалізації.

Нейтралізація можливих загроз, викликаних структурою соціуму, що склалася в Україні на сьогодні, можлива завдяки послідовній і успішній реалізації стратегії реформ, зокрема в тих напрямках, які могли б оптимізувати систему політичного представництва суспільних інтересів: створення умов для розширення простору

громадянського суспільства; забезпечення ефективної діяльності ЗМІ; удосконалення судової системи; оптимізація регіональної політики; посилення ролі місцевого самоврядування та політичних партій.

Всі ці напрямки перетворень безпосередньо пов'язані з соціоекономічним реформуванням – утвердженням приватної власності та посиленням її впливу на індивідуалізацію суспільного життя; із етнонаціональними перетвореннями – формуванням основ самовизначення на рівні нації, із реформами в політичній сфері: вдосконаленням механізмів регуляції відносин по лінії "влада – суспільство", врахуванням інтересів різних соціальних груп на всіх рівнях політичної практики.

Якщо спробувати сформулювати головний висновок дослідження, то він полягає у тому, що незважаючи на нерозвинутість інституціональної структури українського суспільства, в ньому вже існують передумови для становлення повноцінної системи представництва інтересів. Автор впевнений, що унікальна роль, яку відіграє і буде відігравати в Україні ця система, а також пов'язані з нею проблеми, потребують постійної уваги вчених–суспільствознавців. Тому і своє завдання автор вбачав не в тому, щоб поставити крапку і закрити тему, а навпаки, в тому, щоб підняти до неї інтерес і стимулювати подальше дослідження. Тим самим, має бути подолана тенденція недооцінки ролі і значення даного елемента політичної системи, що сьогодні зберігається і в наукових, і в політичних колах.

1. *Де Токвіль А.* Про демократію в Америці: У 2 т. / Пер. з франц. Г. Філіпчука та М. Москаленка; Передмова Андре Жардена. – К., 1999. – 590 с. 2. Політологія / Під заг. ред. *Ю.І. Кулагіна, В.І. Полуріза*. – К., 2002. – 612 с. 3. Технологии политической власти. Зарубежный опыт / *В.Иванов, В.Матвиенко, В.Патрушев, В. Молодых*. – К., 1994. – 263 с. 4. *Фролова М.* Политическая стратификация. – М., 1995. – 108 с. 5. *Bentley A.* The Process of Government. – Evanston: Prinsipia Press, 1949. – P. 342. 6. *Джордан Г.* Группы давления, партии и социальные движения: есть ли потребность в новых разграничениях? // Мировая экономика и международные отношения. – 1997. – № 1. 7. *Truman D.* The Govermental Process. – New-York: Alfred A. Knopf, 1958. – P. 408. 8. *Нагорна Л.* Політична культура українського народу. Історична перспектива і сучасні реалії. – К., 1998. – 278 с. 9. *Цвих В.Ф.* Профспілки і громадське суспільство: особливості парадигми відносин: Автореф. дис... д–ра політ. наук: 23.00.02 / Київ. нац. ун–т ім. Т.Шевченка. – К., 2004. – 36 с. 10. *Макаренко В.* Групповые интересы и властно–управленческий аппарат: к методологии исследования // Социологические исследования. – 1996. – № 12. 11. *Перегудов С.* Корпоративные интересы и государство // Независимая газета. – 1997. 12. *Truman D.* The Govermental Process. – New-York: Alfred A. Knopf, 1958. – P. 408. 13. *Useem M.* The Inner Circle. New-York; Oxford, 1984. – P. 26–76. 14. *Нагорна Л.* Політична культура українського народу. Історична перспектива і сучасні реалії. – К., 1998. – 278 с.

Надійшла до редколегії 07.10.06

О.О. Заславська, асп.

ПОЛІТИЧНИЙ МАРКЕТИНГ ЯК ОСНОВА ОРГАНІЗАЦІЇ ВИБОРЧОЇ КАМПАНІЇ

Розглядається політичний маркетинг як методологія організації виборчої кампанії, визначаються основні етапи процесу організації політичного маркетингу, а також технологічна схема організації виборчої кампанії.

This paper considers political marketing as the methodology of organization of the election campaign. Basic stages of the process of political marketing organization and the technological scheme of the election campaign's organization are analyzed.

При характеристиці виборчих процесів застосовуються найрізноманітніші дефініції. Дуже часто вживається такий терміни, як "політичний маркетинг". Виникає цілком закономірне запитання: що це поняття означає?

Поняття "політичний маркетинг" тільки зовні здається добре розробленим. Враження це складається через те, що останнім часом його часто застосовують стосовно різних аспектів політики, політичних паблік рилейшнз, особливо – коли мова йде про організацію виборчих кампаній. Проте теоретичні проблеми політичного маркетингу не є достатньо розробленими. Це пов'язано із складністю самого предмета вивчення та з нерозробленістю його цілісної концепції. Такий стан призвів до того, що сам зміст поняття розмився.

В даній роботі ми розглянемо та проаналізуємо деякі методологічно важливі й актуальні у наш час у науковому й політичному планах проблеми, які стосуються взаємозв'язку політичного маркетингу й організації виборчих кампаній.

Розпочнемо аналіз проблеми з уточнення того, що саме розуміють під "маркетингом". Термін "маркетинг" походить від англійського слова market – ринок. Запроваджений він був представниками Гарвардської економічної школи США, які, вивчаючи процеси стихійності та непередбачуваності капіталістичного ринку, дійшли висновку, що саме ці його характеристики спричиняють економічні та політичні кризи в суспільстві. Не виходячи за межі основних постулатів ринкової економіки, вони розробили основи механізму управління та планового регулювання, що дістав назву "маркетинг".

Для розуміння цього поняття обмежимося посиланнями на два ключових визначення:

1. Виходячи з того, що маркетинг є видом людської діяльності, спрямованої на задоволення потреб за допомогою обміну, класичним представляється формулювання концепції маркетингу, дане Ф. Котлером: "Концепція маркетингу стверджує, що запорукою досягнення цілей організації є визначення потреб цільових ринків і забезпечення бажаної задоволеності більш ефективними й продуктивними, ніж у конкурентів, способами" [1].

2. В.П. Голубков представив саму сутність, парадигму маркетингу в такий спосіб: "Маркетинг відповідно до його широкого розуміння – це соціально–управлінський процес, за допомогою якого індивідууми й групи людей шляхом створення продуктів й їхнього обміну одержують те, чого вони потребують. В основі цього процесу лежать наступні ключові поняття: потреба, бажання, попит, продукт, обмін, угода, ринок" [2].

Наведені визначення свідчать про те, що хоча маркетинг спочатку виникає як теорія й практика господарювання в умовах ринку товарів і послуг, у дійсності – це концепція розробки, виробництва й збуту того, на що є попит. Отже, оскільки в населення є попит не тільки на матеріальні товари й послуги, але й на реалізацію й засвоєння певних норм і цінностей (припинення вживання наркотиків, розвиток спорту, захист навколишнього середовища й т.п.) можна говорити про некомерційний маркетинг. А, оскільки такий же попит є й на "просування на ринку" різних ідей, у тому числі – політичних, можна говорити про маркетинг ідей і такий його різновид – як політичний маркетинг.

Автори монографії "Основи некомерційного маркетингу" С.Н. Андрєєв і Л.Н. Мельниченко виділяють три основні передумови виникнення некомерційного маркетингу:

- ✓ об'єктивне існування некомерційної сфери й некомерційної (неприбуткової) діяльності;
- ✓ наявність вільного некомерційного обміну результатами цієї діяльності;
- ✓ наявність конкуренції у некомерційній сфері [3].

Якщо виходити з того, що наявність некомерційного обміну результатами діяльності й конкуренція, що виникає при такому обміні в демократичному суспільстві,

© О.О. Заславська, 2007

Kyiv National Taras Shevchenko University

мають місце практично повсюдно, то справедливо буде припустити, що некомерційний маркетинг може охоплювати найрізноманітніші області людської діяльності, котрі не обмежуються лише виробництвом і просуванням товарів і послуг, а саме: політику, охорону здоров'я, освіту, спорт, релігію, науку, мистецтво і т.д.

Найбільш розвиненим у цьому плані в українському суспільстві виявився політичний маркетинг, котрий у самому загальному плані задовольняє такі суспільно значимі потреби особистості, як реалізація її громадянських прав і свобод, потреба в участі в управлінні державою, у безпеці, у реалізації принципів соціальної справедливості.

У 1960 – 1970 роки з'явився новий підхід до вивчення виборчих кампаній: почали орієнтуватися на розробку ефективних технологій їх організації і проведення. Такий підхід одержав назву політичного (виборчого) маркетингу.

Політика, як один із найстаріших видів діяльності цивілізованого людства, досить широко використовує технології і методи маркетингу. Насамперед це стосується процесу виборів. Відтак деякі автори роблять спробу дефініціювати політичний маркетинг як діяльність у період виборів. Російський дослідник Ф. Ільясов, зокрема, зазначає: "Політичний маркетинг – це система "особистісного" ("створення" і висування кандидатів), "програмного" (розробка програмних, ідеологічних та інших документів) та інформаційного (реклама, PR) впливу на виборців з метою здобуття влади" [4]. В. Музикант: "Політичний маркетинг – грамотне, коректне й цілеспрямоване виявлення, наголошування й демонстрація різним соціальним і національним групам виборців саме тих якостей і чеснот претендента на лідерство, до яких ці групи виявляють особливий інтерес" [5].

У зарубіжній спеціальній літературі висловлюється думка, що політичний маркетинг з'явився близько 60 років тому, коли Д. Ейзенхауер першим із претендентів на посаду президента США скористався послугами рекламної агенції для організації своєї передвиборчої кампанії. Під політичним маркетингом західні дослідники розуміють сукупність теорій і методів, якими можуть користуватися політичні організації, органи влади та окремі політичні лідери з подвійною метою: визначати свої цілі, завдання і програми та впливати на поведінку громадян.

Політологічний словник пропонує таке визначення: "Політичний маркетинг – це різновид некомерційного маркетингу, діяльність, спрямована на створення, підтримання чи зміну поведінки людей щодо конкретних політичних лідерів, організацій, ідей громадського значення. Вдале застосування прийомів маркетингу у політиці дозволяє досягати популярності, перемагати на виборах і триматися на вершині політичного олімпу" [6].

Американський політолог Г. Маузер виокремив три основні паралелі, які можна провести між комерційним маркетингом і організацією виборчої кампанії:

✓ існування конкуренції між різними організаціями, які змагаються за лояльність певної адресної групи, обраної як "мішені" (групи виборців), пропонуючи при цьому різні альтернативи (певних політичних кандидатів). Аби завоювати певну кількість голосів, необхідно продемонструвати свої переваги перед суперниками;

✓ і виборці, і споживачі покликані відігравати аналогічні ролі і на комерційному, і на політичному ринку: вони виявляють "попит", приймають рішення щодо вибору певного товару чи кандидата із запропонованих їм альтернатив відповідно до своїх цілей і на підставі аналізу доступної їм інформації. Окрім того, для вивчення споживачів і виборців можуть застосовуватися схожі психологічні та соціологічні моделі й теорії;

✓ канали комунікації, які використовуються представниками сучасних маркетингових служб і політичними кандидатами, схожі: особистий контакт (кампанія "від дверей до дверей", збори, робота спеціальних агітаторів тощо), телефонні дзвінки, особисті поштові послання громадянам, ЗМІ, наочна агітація та реклама тощо [7].

Проблема політичного маркетингу ще не набула у вітчизняній політологічній науці відповідного осмислення та висвітлення і спеціальних монографічних праць практично немає. Щоправда, останнім часом намітились певні позитивні зрушення. Проблеми теорії і практики політичного маркетингу висвітлено в монографіях відомих українських вчених В. Бебика, А. Пойченка, Г. Почепцова, Ф. Рудича, В. Полторака та інших як у вигляді окремих розділів, так і цілісних праць, в українських політичних журналах опубліковано останнім часом низку статей з цих питань.

Незважаючи на порівняно недавнє використання в нашій політологічній науці, термін "політичний маркетинг" він одержав уже чимало цілком прийнятних визначень. Найбільш вдалим і тим, що найчастіше використовується як цитата, можна вважати тлумачення В. Бебика. Під політичним маркетингом він має на увазі "сукупність форм, методів і технологій дослідження, проектування, регулювання і впровадження в суспільно–політичну практику тих чи інших установок суспільної свідомості з метою завоювання чи утримання контролю над ринком влади... дослідження суспільної свідомості з метою "упакування" і "продажу" йому таких характеристик, які різні соціальні групи населення готові "купити" за певну соціальну ціну" [8].

Таке визначення в цілому відповідає трактуванням зарубіжної політології. Приміром, у французькому виданні з політичного маркетингу дається наступне тлумачення: "Політичний маркетинг – це сукупність теорій, методів, якими користуються політичні організації й органи влади з двоякою метою: визначити свої завдання і програми і вплинути на поведінку громадян..." [9].

У політиці, особливо під час виборів, застосовують такі ж маркетингові інструменти, що й на товарному ринку. Однак їх компонування та взаємозв'язок обумовлені особливим впливом людського фактора і специфікою ринку політики.

Термінологія, що характеризує виборчий процес, досить неоднозначна і включає в себе не лише специфічні поняття ("характеристика електорату", "імідж кандидата", "мотивація електоральної поведінки"), а й загальні категорії та поняття економічної теорії ("ринок", "попит", "пропозиція", "ціна") і маркетингу ("сегментація ринку", "позиціювання", "середовище маркетингу"), які вимагають певної адаптації для адекватної характеристики виборчих процесів.

Важливо з'ясувати: маркетинговий підхід у політиці є однією з численних технологій політичної діяльності чи йдеться про одну з загальних теорій політичного процесу, що існує поряд із традиційними теоріями?

Технологізацію політичних процесів (й у цьому розумінні вибори також можна розглядати як процес формування і "нав'язування" виборцям певного іміджу, постійного контролю діяльності політика та партії за допомогою опитувань громадської думки тощо) О. Соловйов узагалі називає політичним маркетингом [10]. А С. Пшизова вважає, що "маркетинг – не просто нова технологія забезпечення демократичного представництва. За маркетингового підходу до політики принципово змінюються взаємовідносини між агентами політичного процесу, і це потребує осмислення у значно ширшому теоретичному контексті… Із сукупного "суверена", володаря "загальної волі", що виявляється через інститу-

ти представництва, "народ" перетворюється на сукупність індивідуальних групових суб'єктів–споживачів на ринку політичних товарів. До того ж, за допомогою маркетингу відбувається не тільки виявлення політичного попиту. Він свідомо формується" [11].

Застосування маркетингового підходу дає можливість забезпечити по–справжньому вільну конкуренцію на політичному ринку. Маркетинговий підхід у політиці – реальність, а політичний маркетинг є новою, комплексною (що виникла на "перетині" політології, соціології, економіки, психології й низки інших наук) теорією, яка активно розвивається й водночас є практикою організації політичних паблік рилейшнз. Це ще раз підтверджує тезу: і політичний маркетинг, і виборчі кампанії – явище комплексне. Воно базується на досягненнях низки суміжних дисциплін.

Деякі автори розглядають політичний маркетинг як особливий набір: сукупність методів, прийомів, інструментів збирання, організації та виробництва інформації і її трансляцію для досягнення бажаного політичного ефекту (у процесі виборів, ухваленні важливих політичних рішень) [12]. Як зазначає Ф. Котлер, "маркетинг політичних кандидатів перетворився на важливу галузь діяльності, яка вимагає особливої спеціалізації всіх, хто до неї прилучився" [13].

Політичний маркетинг розвивається швидко і багатоаспектно, починаючи від звичайних піарівських кампаній пасивного характеру і закінчуючи активним, індивідуальним підходом до проведення виборчих кампаній, використанням соціальних технологій, базуванні на психологічному підході до виборця, де виникають нові форми політичного маркетингу і нові засоби його здійснення.

Голова Наукової ради російського центру з навчання виборчим технологіям О. Ковлер визначає політичний маркетинг як "…сукупність теорій і методів, якими можуть користуватися політичні організації та органи влади з двоєдиною метою: визначити свої завдання і програми та вплинути на поведінку громадян" [14].

Виборчий (електоральний) маркетинг, як складова маркетингу політичного, виконує вужче завдання – допомогти політичним партіям і кандидатам розробити, підготувати і провести ефективну виборчу кампанію. Французький фахівець М. Бонгран вважає, що виборчий маркетинг – це "сукупність технічних засобів, які мають на меті забезпечити тісніший зв'язок кандидата з його потенційним електоратом, познайомити кандидата з максимально більшою кількістю виборців і з кожним виборцем окремо, підкреслити різницю між ним та його конкурентами і, використовуючи мінімум засобів, досягти в ході кампанії оптимальної кількості голосів виборців, необхідної для перемоги". Отже, метою електорального маркетингу є допомогти політичним партіям і окремим кандидатам розробити концепцію ефективної виборчої кампанії та втілити її на практиці [15].

Як видно, навіть у тих визначеннях, які наведені, мова йде або про окремі аспекти політичного маркетингу (виборчі кампанії й т.п.), або про деякі методи, засоби, реалізації впливу на людей у процесі політичної діяльності. Що ж стосується самої сутності, обґрунтованості, нарешті, легітимності маркетингового підходу до політики, то ці проблеми розглядаються недостатньо.

На підставі вищесказаного можна запропонувати наступні визначення:

1. Політичний маркетинг – це теорія і практика політичного процесу, при якому використовуються деякі ринкові принципи, що забезпечують функціонування сучасних демократій і надають кожному громадянину можливість вільного вибору політичного товару. Зрозуміло, що таке визначення ближче підходить до нормативної політології та соціології і акцентуючи увагу, насамперед, на соціально–політичній ролі політичного маркетингу як засобу, необхідного для розвитку будь-якого демократичного суспільства на сучасному етапі.

2. Політичний маркетинг у практичному плані можемо вважати механізмом використання ринкових принципів, форм і методів в організації політичного життя, що забезпечує виробництво і поширення політичних товарів і послуг з урахуванням споживчого попиту і створення можливості його задовольнити на основі вільного вибору громадянина–покупця. Наведене тлумачення терміну більше підходить до використання в практичній політології. Звичайно, забезпечення вільного вибору на ринку повинне бути, крім всього іншого, предметом турботи державних структур, законодавчої і виконавчої влади аналогічно тому, як економічний ринок регулюється державою.

З приведених визначень терміна випливає і різноманіття його функцій. Сучасні українські фахівці з політичного маркетингу В. Бебик, В. Полторак, В. Ребкало і деякі інші, трактуючи це явище як цивілізоване змагання за право управління політичною сферою, формулюють його основні функції. Узагальнюючи і підсумовуючи їхні висловлення, можна запропонувати наступний перелік функцій політичного маркетингу й основні етапи їхньої реалізації:

1. Дослідження політичного ринку: макро– і мікросередовища політичного ринку (у першу чергу, соціально–економічних і соціально–політичних умов, у яких проходить політична діяльність); структури і параметрів політичного ринку (зокрема, співвідношення політичних сил, рейтингів політиків, впливових партій); специфіки "політичного товару" (програм, іміджів політиків), споживачів цього товару та їхньої мотивації (стан громадської думки з актуальних політичних проблем); ефективності політичної реклами і контрреклами.

2. Створення і забезпечення функціонування політичної маркетингової інформаційної системи, у рамках якої накопичується, узагальнюється, аналізується різноманітна політична інформація, що надходить через канали партійної роботи, засоби масової інформації, маркетингові дослідження політичного ринку, політичну розвідку і контррозвідку (різноманітні банки політичної інформації, досьє).

3. Оцінка стану політичного ринку і прогнозування його розвитку: аналіз умов функціонування ринку; його сегментація (виділення цільових груп електорату); прогноз можливості змін на політичному ринку (в поведінці та іміджі, в рейтингу популярності політиків, і результатах голосування й ін.).

4. Політико–інженерна діяльність – регулювання політичної сфери суспільства, визначення типу виборчої системи, території округів, склад виборчих комісій та ін., що іноді безпосередньо пов'язано з горезвісним питанням використання "адмінресурсу", успішне застосування якого, на думку деяких аналітиків, може дати додатково до 20 % голосів. Сюди ж примикає розробка всіляких політичних моделей, програм, проектів, технологій, спрямованих на ефективну реалізацію "політичного товару" на політичному ринку (у тому числі іміджів політиків, партійних програм, проектів ЗМІ, виборчих технологій тощо).

5. Іміджмейкінг – розробка відповідних іміджів різних політичних діячів і партій, всіляких інших державних інститутів, що виступають суб'єктами політичного процесу, а також різних програм, ідей, концепцій тощо

6. Політичні "паблік рілейшнз" (PR) – доведення "політичного товару" до споживача, тобто власне реалізація на практиці всіляких технологій, проектів, засобів впливу на формування громадської думки, управління

ними, організація маркетингової політичної діяльності, включаючи діяльність з політичного консультування

7. Управління політичним маркетингом – планування системи політичного маркетингу (розробка стратегій виборчих кампаній, їхні тактики і т.д.), контроль за здійсненням політичних піар–акцій, корекція при необхідності використаних форм і методів політичної діяльності [16].

Представлена структура організації процесу політичного маркетингу може коригуватися, доповнюватися, однак, на наш погляд, вона досить повно характеризує основні елементи його реалізації.

Якщо "укрупнити" описані вище процеси політичного маркетингу, то до сфери його впливу можна віднести:

✓ дослідження політичного ринку, нагромадження різноманітної інформації про політичний ринок, політичний "товар", його потенційних і реальних споживачів;

✓ політико–інженерну діяльність, тобто розробку різноманітних проектів і технологій, завданнями яких є регулювання політичного ринку;

✓ управління політичним маркетингом, тобто планування й реалізація системи підготовлених маркетингових заходів, контролю за їх здійсненням тощо.

Зупинимося на висвітленні деяких аспектів використання маркетингового підходу в політиці в процесі організації виборчих кампаній.

Якщо розглядати в комплексі, виходячи з методології політичного маркетингу, весь процес організації виборчої кампанії в демократичному суспільстві, то він може бути представлений у вигляді технології (див. рис. 1), найважливішими елементами, етапами реалізації, у рамках якої виступають наступні:

1. Прийняття рішення щодо участі у виборчій кампанії, типі й активності участі. Цей етап має важливе значення, містить використання елементів політичного менеджменту й маркетингу. Тим більше, що тип й активність участі в кампанії можуть бути різними: ставка на обов'язкову перемогу на виборах; участь у кампанії з метою "розкручування" свого політичного іміджу (для подальшої політичної діяльності) або бізнесу; участь для підстрахування основного кандидата й т.д. Зрозуміло, що все це буде визначати як ухвалення рішення про участь у виборах, так й основні контури стратегії кампанії.

2. Організація виборчої інженерії – етап, що має місце не завжди. Під подібною інженерією розуміють адаптацію найважливіших виборчих процедур для ефективної реалізації інтересів тих або інших кандидатів або політичних еліт, що беруть участь у виборах. З однієї сторони, це може бути внесення змін у виборче законодавство – яскравий приклад: обговорення проблем впровадження пропорційної системи виборів у Верховну Раду України на початку 2004 р., коли пропонувалися різні спроби врахування інтересів мажоритарщиків на виборах 2006 р.

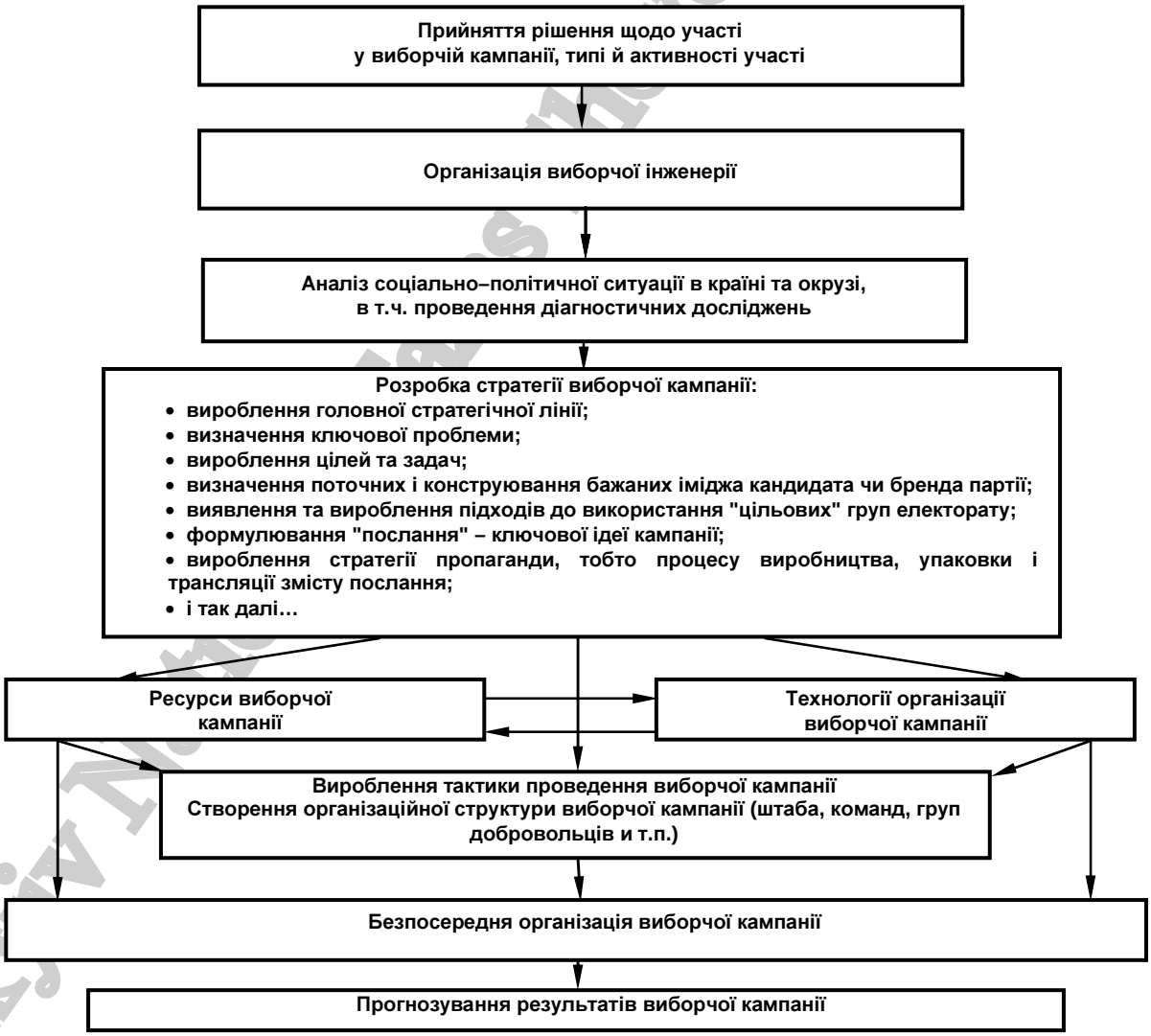

Рис. 1. Технологічна схема організації виборчої кампанії

Kyiv National Taras Shevchenko University

З іншого боку, мова може йти про формування складу виборчих комісій (наприклад у лютому 2004 р. був сформований новий склад ЦВК з урахуванням внесення в його склад кандидатів, рекомендованих опозиційними партіями й блоками). Ще один момент: до виборчої інженерії відносять можливі зміни границь виборчих округів, а також часу проведення виборів. Зрозуміло, що не всі кандидати можуть реально використати процедури виборчої інженерії.

3. Аналіз соціально–політичної ситуації й проведення діагностичних соціологічних і політологічних досліджень (з використанням опитувань суспільної думки, фокус–груп, тестування й ін.) з метою вибору виборчого округу для балотування того або іншого кандидата або визначення його шансів на обрання у випадку, якщо проблема округу вже тим або іншим способом "вирішена".

4. Розробка стратегії виборчої кампанії, тобто вироблення як загальних, так і часткових підходів до визначення того, яким чином, на базі "розкручування" яких проблем, з опорою на які соціальні або інші групи електорату буде організовуватися конкретна виборна кампанія.

5. Аналіз ресурсів виборчої кампанії, які можуть бути використані кандидатом і його конкурентами, виділення найважливіших з них з метою підготовки до кампанії й застосування на різних її етапах.

6. Розробка загальних, фундаментальних технологій організації виборчих кампанії, тобто використання тих або інших виділених для її проведення ресурсів – мається на увазі те, яким чином, у якій формі будуть ці ресурси використані.

7. Вироблення тактики проведення виборчої кампанії й створення її організаційної структури: штаб кампанії, її менеджер, комітет підтримки, комерційна структура й скарбник, юрисконсульт, групи добровольців, дільничні координатори, прес–секретар, консультанти, керівники спеціальних програм й акцій і т.д.

8. Безпосередня організація виборчої кампанії, що включає в себе реалізацію на практиці всіх технологій (організаційно–політичних, соціологічних, інформаційно–комунікативних, психолого–іміджмейкерських й інших), проведення піаровських і рекламних заходів.

9. Прогнозування на основі використання різних методик (статистичних, соціологічних й ін.) попередніх результатів виборів з метою коректування технологій участі в них, можливо, прийняття рішень про припинення кампанії або "передачі" своїх голосів іншому кандидатові [17].

Таким чином, аналіз сучасної політологічної літератури і нашого політичного життя свідчить про те, що термін "політичний маркетинг" усе ширше входить у науку, як і саме явище – у нашу реальну дійсність, стає пріоритетним напрямком наукових досліджень і практичного застосування їхніх рекомендацій у політику.

Найважливішою умовою його формування є наявність визначених демократичних основ у суспільстві; з другої сторони, становлення цивілізованого політичного ринку буде сприяти подальшій демократизації громадського життя.

Комплекс технологій політичного маркетингу – це явище, що є характерним саме для сучасного етапу розвитку демократії з її "третьою хвилею", що сформувалася багато в чому під впливом нових глобальних комунікацій і новітніх технологій, у тому числі електронних ЗМІ, Інтернету, системи "паблік рілейшнз", сучасної реклами, іміджмейкінга і ін.

Сучасний політичний маркетинг – це методологія і практика політичного життя сучасних демократій. Вона дозволяє, використовуючи сучасні політичні технології, представити розмаїтість "товарів" на політичному ринку і забезпечити кожному громадянину можливість зробити свій вибір. У цьому випадку є надія на формування легітимної, а отже авторитетної й ефективної державної влади. Новизна багатьох політичних технологій, їх значні можливості поряд з недостатньо високим рівнем політичної культури в суспільстві приводять найчастіше до практики відвертого маніпулювання свідомістю людей в інтересах певних політичних сил і кандидатів. Проте завершуючи короткий аналіз проблем політичного маркетингу й використання маркетингового підходу в політиці, у першу чергу – у процесі виборчих кампаній, хотілося б зупинитися не на його недоліках (використанні "чорного" піару, некоректному застосуванні політичних і виборчих технологій), а на головних достоїнствах політичного маркетингу й заснованих на ньому виборчих технологій. Як справедливо відзначає Є.Г. Морозова, маркетинговий підхід до політичного ринку, політики в цілому звільнив політичну думку від макроісторичного й макросоціологічного детермінізму, сприяв реабілітації індивіда, який переслідує особисті інтереси та діє в політичному просторі автономно й усвідомлено, дав інтерпретацію поведінки основних діючих осіб політичного ринку – виборця, депутата, чиновника [18]. Тому подальший розвиток маркетингового підходу до політики дасть нові імпульси розвитку політичної теорії в цілому.

1. *Котлер Ф.* Основы маркетинга. – М., 1990. – С.62. 2. *Голубков В.П.* Маркетинговые исследования: теория, методология и практика. – 2–е изд. – М., 2000. – С.5. 3. *Андреев С.Н., Мельниченко Л.Н.* Основы некоммерческого маркетинга. – М., 2000. – С.9. 4. *Ильясов Ф.Н.* Политический маркетинг. Искусство и наука побеждать на выборах. – М., 2000. – С.10. 5. *Музыкант В.П.* Теория и практика современной рекламы. – М., 1998. – Ч. 2. – С.5. 6 Політологічний енциклопедичний словник / За ред. *Шемшученка Ю.С., Бабкіна В.Д.* – К., 1997. – С.191-192. 7. *Балашова А.Н.* Технология избирательной кампании в западной политической науке // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 12: Полит. науки. – 2000. – № 2. – С.74-75. 8. *Бебик В.М.* Політологія: теорія, методологія, практика: Підручник. – К., 1997. – С.173-174. 9. *David D.* Le marketing politique. – Paris, 1978. – С.17. 10. *Соловьев А.И.* Политология: Политическая теория, политические технологии. – М., 2000. – С.415. 11. *Пшизова С.Н.* Демократия и политический рынок в сравнительной перспективе // Полис. – 2000. – № 2. – С.37. 12. *Пухкал О., Дикий О.* Політичний маркетинг // Вісн. Акад. пр. і соц. відносин Федер. профспілок України. – 2002. – № 1(14). – С.198-201. 13. *Котлер Ф.* Основы маркетинга. – М., 1990. – С.47. 14. *Ковлер А.И.* Избирательные технологии: российский и зарубежный опыт. – М., 1995. – С.5. 15. *Гриценко О.М.* Мас–медіа у відкритому інформаційному суспільстві й гуманістичні цінності: Монографія. – К., 2002. – С.108. 16. *Полторак В.* Політичний маркетинг та організація виборчих кампаній // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. – 2002. – № 1. – С.61-79. 17. *Полторак В.А., Петров О.В.* Избирательные кампании: научный подход к организации. – К., 2004. – С.32-33. 18. Там само. – С.31.

Надійшла до редколегії 23.10.06

Д.Ю. Ключникова, асп.

ЗМІНА РОЛІ ГРОМАДСЬКОЇ ДУМКИ В ПРОЦЕСІ ТРАНСФОРМАЦІЇ СУСПІЛЬСТВА

Кожна посткомуністична країна (така як Україна) має багато труднощів у формуванні громадської думки. Дуже важливим виявляється вивчення цього явища. Для стабілізації даної ситуації необхідним є зростання ролі громадської думки.

Each postcomunist country (such as Ukraine) has many difficulties in forming of public opinion. It is very important to learn this phenomenon. For the stabilization of the situation it is quite necessary to increase the role of public opinion in these countries.

Сучасні посткомуністичні суспільства, в тому числі і Україна, досі знаходяться в складному та невизначеному становищі. Після розпаду Радянського Союзу постало питання, яким шляхом йти далі. Такий період носить назву трансформаційного, переломного. Він означає перехід від того, чого вже немає до того, чого ще немає, але має бути.

© Д.Ю. Ключникова, 2007

Kiev National Taras Shevchenko University

В таких суспільствах важливе місце займає проблема формування громадської думки на нових засадах.

Соціальна трансформація супроводжується проникненням і втіленням демократичних принципів в країнах, для яких через їх цивілізаційний устрій демократія є нехарактерною, зі стійкими та багатовіковими автократичними та деспотичними традиціями. Внаслідок цього демократичні принципи організації соціуму, передбачені під виглядом соціального ідеалу, руйнують "ядро" та "архетипи" пострадянського суспільства і ведуть до втрати його ідентичності. Перехід до демократії виявляється складною проблемою для країн пострадянського періоду. Сучасна соціальна трансформація може розглядатися як перехід від цивілізації "традиціоналіського" типу до "техногенної". Різниця між ними – в технології суспільного виробництва і управління, в сутності соціальних відносин і механізмі саморегулювання, що забезпечують функціональну стабільність суспільства. В даному випадку під терміном "цивілізація" мається на увазі деяка стійка соціальна спільність, що зберігає свою унікальність, "самість" на певному відрізку історії, не дивлячись на все, що впливає на неї ззовні.

Техногенна цивілізація формує свою систему світосприйнятних орієнтирів. Основними з них є такі:

- ✓ розуміння людини як діяльнісної істоти, що протистоїть світу в своїй перетворюючій діяльності;
- ✓ розуміння самої діяльності як креативного, інноваційного процесу, спрямованого на перетворення об'єктів зовнішнього світу і такого, що забезпечує владу людину над об'єктами;
- ✓ сприйняття природи як закономірно впорядкованого поля об'єктів, які виступають матеріалом та ресурсами перетворюючої діяльності;
- ✓ цінність активної самодіяльної особистості;
- ✓ цінність інновацій та прогресу;
- ✓ цінність наукової раціональності.

Варто відмітити, що система світоглядних орієнтацій, яка панує у процвітаючих країнах західної цивілізації, не сприймається в пострадянських країнах. Причинами цього, на думку Кривеги Л.Д. є те, що, по–перше, структури ментальності радянської та західноєвропейської людини є різними; по–друге, втілення західноєвропейських устоїв супроводжується соціально–економічною кризою суспільства, що викликає у населення негативні асоціації та ностальгічні настрої; по–третє, людина лише внаслідок зміни особистісного буття, покращення якості власного життя та підвищення рівня споживання сприймає ті чи інші світоглядні орієнтири, а недостатній об'єм позитивних результатів лише збільшує сили відторгнення.

Трансформація є свідченням того, що ті народи та країни, які довгий час розвивалися на іншій цивілізаційній основі, сприймають адекватно цінності більш розвинутих в техніко–економічному відношенні країн. Будь-яка спроба імплантувати систему зовнішніх по відношенню до даного соціуму світоглядних орієнтацій є утопічною та нездійсненною.

Так, на думку С.Хантінгтона, "в ісламській, конфуціанській, японській, індуській, буддійській та православній культурах майже не знаходять ніякого відгуку такі західні ідеї, як індивідуалізм, лібералізм, конституціоналізм, права людини, рівність, свобода, верховенство закону, демократії, вільний ринок, відокремлення церкви від держави". Тому характерним для початкового періоду трансформації соціуму є запозичення зовнішніх форм та масової культури "зразкової" цивілізації.

Процеси соціальної трансформації перш за все виявляють деструктивні моменти в функціонуванні соціальних інститутів, послаблення соціального контролю та державного регулювання суспільного життя. Так, статус національних отримали такі проблеми соціальної трансформації:

- ✓ зростання соціальної нерівності та люмпенізація значної частини населення;
- ✓ розширення, бюрократизація та корупція державного апарату;
- ✓ соціальна міфотворчість, ідеологічна невизначеність та авторитаризм у політичній практиці.
- ✓ криза науки, освіти та культури;

Специфікою соціальної трансформації є супротив силовому світоглядному полю в суспільстві. Досвід показує, що частіше за все після його зверження з'являється нова форма світоглядного насилля, проти якого і була спрямована соціальна енергія.

Будь-яка перехідна епоха несе в собі загрозу появи нігілізму. Коли старі цінності отримали негативну оцінку і відходять, а нові ще тільки починають формуватися та стверджуватися, є великий ризик виникнення сумніву в істинності нових цінностей, виникненні нігілістичного світосприйняття, спалахи руйнуючої хвилі соціальної діяльності. Постає питання: якщо втрачається світоглядна орієнтація, на якій базувалися існуючі порядки, то чому індивід має приймати нову орієнтацію і підкорятися новій організації та регламентації? На думку Кривеги Л.Д., це відбувається через відповідність стратегічним інтересам виживання індивіда, а нова світоглядна орієнтація тут розглядається як спасіння та вихід із тупика, як перспектива життєдіяльності людини.

Аналіз процесів соціальної трансформації пострадянського простору показав, що в основному висуваються програми та процеси окремих, фрагментарних перетворень соціальної системи, аніж обґрунтування логіки перетворення соціуму в цілому. Крім цього, існує величезна прірва між прийняттям програми реформування тієї чи іншої сфери суспільства та її практичною реалізацією.

Однією з типових рис трансформаційних суспільств, а отже і України, є зростання соціальної напруженості. Більшість українських вчених визнають, що ситуація в Україні продовжує погіршуватися, зростає соціальна напруженість та конфліктність в українському суспільстві. Однією з причин того, чому Україна та інші посткомуністичні країни опинилися в такому складному політико–економічному та соціальному становищі є те, що ці держави ввійшли в дуже складний період своєї історії, для якого є характерним збіг кількох перехідних процесів. Перш за все, українське суспільство здійснює перехід від колонії радянської імперії до створення незалежної держави. Крім цього, хоча українське суспільство вже не один рік здійснює перехід від тоталітаризму до демократії, цей процес пов'язаний з багатьма труднощами та небезпекою. Побудова громадянського суспільства в Україні постає сьогодні не лише як просто мрія, а виявляється суровою необхідністю, умовою виживання країни та стабілізації її розвитку. Важливою проблемою трансформованого українського суспільства є вироблення власної ролі у світовому співтоваристві, формування відкритого для світу та особистості українського суспільства. Так як жодна з відомих західних теорій не може пояснити, як одночасно та без реальної загрози соціальної катастрофи або повернення до тоталітарного минулого здійснити цей неминучий та болісний фундаментальний перехід від одного соціального порядку до іншого. Крім цього, тут мається на увазі не просто великий часовий проміжок, а і особливий стан суспільства, головними характеристиками якого є соціальна напруженість та конфліктність (негативна і позитивна).

Одним із проявів соціальної напруженості є політична напруженість. Причинами серйозних негативних соціаль-

Kyiv National Taras Shevchenko University

них напруженостей в українському суспільстві є низька ефективність функціонування інститутів політичної системи. На думку Небоженка В.С., для сучасного етапу політичного розвитку України є характерною боротьба між різними гілками влади (між Верховною Радою, Президентом та Кабінетом Міністрів; суперечності між місцевою та центральною владами). Крім того велика кількість політичних партій не свідчить про стабільність політичної системи, адже вони не мають позитивного образу серед населення. У масовій свідомості ставлення до партій є дуже суперечливим, довіра до них є низькою.

Якість та структура політичної еліти також впливає на політичну стабільність та напруженість у суспільстві. Дані соціологічних досліджень свідчать що, довіра як до органів центральної влади, так і до політичних лідерів є дуже низькою. Так, згідно з результатами моніторингу Інституту соціології НАН України, у 2002 році рівень довіри населення нашої країни до центральних та місцевих органів влади (за 5 бальною шкалою) складав: до Верховної Ради України – 2,09; до Уряду – 2,22; до Президента – 2,22; до місцевих органів влади – 2,34 бали. Крім того, 90% населення України відчуває своє безсилля як перед центральною, так і перед місцевою владами. Саме тому для покращення ситуації дуже важливим виявляється зростання ролі громадської думки в суспільстві.

Сучасне суспільство неможливе без громадської думки. Вона є одним із найстаріших феноменів сучасного соціуму. Роль громадської думки найбільше зростає на переломних етапах розвитку історії. Вплив на громадську думку, використання та маніпулювання нею багато в чому визначили спочатку процеси перебудови, потім розпаду СРСР і поглиблення всесторонньої кризи країн колишнього Союзу. Багато проблем в сучасній Україні обумовлені саме труднощами формування громадської думки.

Саме тому існує велика необхідність вивчення громадської думки. Громадська думка – це не тільки регулятор соціальних процесів, а також і джерело та механізм розвитку суспільства. Крім того, громадська думка є недостатньо досліджуваним явищем суспільства. На думку відомого соціолога Грушина Б.А., навряд чи в соціології знайдеться ще якесь поняття, зміст якого викликав би такі багаточисельні суперечки. Системних уявлень про громадську думку потребують політики і управлінці, бізнесмени та діячі культури. Кожна людина мабуть хоче знати, що думають про соціальні проблеми оточуючі. До природнього бажання знати думку людей з тих чи інших питань далеко не завжди підштовхує цікавість, скоріш за все – практичні потреби, жадоба слави, грошей, успіху справи, взаєморозумінню.

Роль громадської думки та необхідність її вивчати зростає в критичних точках суспільного розвитку, коли є деяка багатоманітність вдалих та невдалих варіантів руху суспільства, а вибір одного з них залежить від стану суспільної свідомості, ходу боротьби ідей, панування тієї чи іншої позиції в засобах масової інформації.

Проблема становлення суб'єктів громадської думки у посттоталітарних суспільствах є досить складною. У країнах Заходу звичайно розглядали і розглядають проблему ідентифікації носіїв громадської думки у досить стабільному соціально–політичному контексті, враховуючи вплив на їх конституювання процесу індустріалізації, урбанізації, інформатизації суспільства, наслідків світових воєн тощо. А історія становлення суб'єктів громадської думки у посттоталітарних суспільствах відбувається на грунті політичних процесів, які, на думку В.Оссовського, "багато в чому визначили напрям розвитку соціальної структури країн так званого соціалістичного табору, а отже, формування в межах цієї структури суб'єктів громадської думки".

Саме тому вивчення громадської думки отримує дуже важливе значення для трансформаційних суспільств (і, зокрема, України), які знаходяться перед проблемою вибору варіанту розвитку. Одна з причин існування проблеми – відсутність достатньо зрілої компетентної громадської думки. В суспільстві панує стан невизначеності, що сприяє поглибленню хаосу в суспільстві.

Варто відмітити, що без систематичного вивчення і врахування громадської думки неможливим є розвиток індивідуальної свободи і колективної ефективності, демократії, сучасний рівень якої передбачає свободу висловлювань та дій, а також підпорядкування себе вимогам більшості.

Громадська думка звичайно властива будь-якому типу суспільства, але не в кожному з них вона виявляється важливим соціальним інститутом. Багато тут залежить від розвиненості демократії.

В умовах тоталітаризму громадська думка не є основним інститутом суспільства. Але, ми не можемо стверджувати, що в тоталітарних суспільствах взагалі немає громадської думки, так як там існують засоби масової інформації, відбуваються мітинги, збори та демонстрації, існує система агітації та пропаганди, що допомагає розповсюджувати ідеї в суспільстві.

Громадська думка в тоталітарних суспільствах розвивається за іншими принципами, ніж у демократичних державах. Основними рисами розвитку громадської думки в тоталітарних суспільствах є:

- ✓ характер думки формується у верхніх ідеологічнихс ешелонах влади і розповсюджується в широких масштабах;
- ✓ маніпулювання свідомістю людей в силу її недорозвиненості;
- ✓ контроль не над інститутами влади, а над різного роду спільнотами, колективами, особистостями, підкорення їх інститутам влади;
- ✓ відсутність багатоманітності точок зору, базування на вузькій ідеології – класовій, націоналістичній, расовій;
- ✓ наявність утопічної мрії про щасливе майбутнє всього людства чи про всезагальне процвітання нації;
- ✓ нерозвиненість критичної функції – будь-яка критика суспільства з боку громадян вважається злочином;
- ✓ наклеювання ярликів як на окремі особистості, так і на цілі соціальні групи.

В процесі еволюції тоталітарне суспільство переростає в авторитарне, що відрізняється деяким пом'якшенням політичної системи. Відбуваються зміни і в громадській думці. Звужується сфера насилля над людиною, яка виражає опозиційну думку. В офіційній громадській думці на зміну повному запереченню опозиційних поглядів приходять спроби аргументації, обгрунтування офіціозу. Характерним є розподіл громадської думки на погляди для народу та для партійної верхівки.

Так як сучасний етап розвитку країн колишнього Радянського Союзу характеризується переходом від авторитарного до демократичного суспільства, то перехідний характер суспільних структур визначає маргіналість рис масової свідомості. На даному етапі розвитку нашого суспільства громадська думка втілює в собі риси авторитаризму та демократизму. При цьому спостерігається її поверховість, нестійкість, різкі перепади настрою населення, політизованість позицій та суджень.

Теперішня громадська думка є дуже далекою від науки. Вона некомпетентна і містить значний потенціал деструкції та кризи. Життєві приклади доводять це: наприклад, спочатку з'являється повідомлення про якийсь процес в засобах масової інформації, а потім вже цей процес реалізується в житті.

Таким чином, сучасна громадська думка в більшості країн СНД відрізняється маргінальною кризисністю. Для

http://Journal.mod.shevchenko.univ.ua

того, щоб громадська думка сформувалась у один із найважливіших соціальних інститутів демократичного суспільства, необхідно:

✓ створити умови для вільного вираження людьми своїх думок, перш за все через засоби масової інформації;

✓ розвинути незалежні засоби масової інформації, ліквідувати державну монополію як на інформацію, так і на ЗМІ;

✓ підвищити рівень компетентності громадської думки, залучаючи в ЗМІ спеціалістів;

✓ налагодити систематичний та багатоаспектний моніторинг громадської думки завдяки застосуванню соціологічних досліджень;

✓ полегшити в суспільстві право меншості на висловлювання, врахування та розповсюдження їх думок, які досить часто виявляються компетентніше за думки більшості;

✓ створити правові основи функціонування і розвитку громадської думки, перш за все ЗМІ та масових опитувань.

Отже, однією з основних рис, властивих демократичній країні, є можливість вільно виразити власну точку зору з будь-якого питання. Саме тому, важливим завданням для України та інших пострадянських країн є зростання ролі громадської думки.

Демократичне суспільство можливе тоді, коли громадська думка буде не просто залишатися важливим явищем, а стане зрілим інститутом суспільства. Таким чином, вивчення громадської думки є дуже актуальним та важливим напрямом діяльності спеціалістів різних профілів. Від його стану та динаміки зростання залежить доля нашого суспільства.

Надійшла до редколегії 23.05.06

Н.О. Новакова, асп.

ПРОБЛЕМА РЕВОЛЮЦІЇ ТА ЕВОЛЮЦІЇ В ПРАЦЯХ В.ЛИПИНСЬКОГО

Стаття присвячена аналізу проблеми шляхів суспільно–політичного розвитку в працях В.Липинського. Особлива увага приділяється дослідженню умов еволюційного розвитку, ролі національної еліти в суспільно–політичних перетвореннях.

The article deals with analyses of the ways of socio–political development in the works of V.Lipinskiy. Special attention is devoted to research of conditions of evolutionary development, role of national elite in the socio–political transformations.

Наразі політична система України проходить процес трансформації. Політичні рішення, що змінюють фундаментальні характеристики системи часто приймаються скоріше під тиском обставин, ніж в контексті чіткої обґрунтованої стратегії. Для оптимізації трансформаційного процесу варто звернутись до історії політичної думки України, вивчення якої дає нам розуміння тенденцій, особливостей, притаманних українському політичному процесу. Особливо важливим в цьому контексті стає вивчення політичної думки початку ХХ сторіччя, оскільки цей період також був перехідним і численні проблеми, поставлені тодішніми дослідниками є не вирішеними і залишаються актуальними й на сьогодні. Видається важливим дослідити роботи В.Липинського, який присвятив багато уваги проблемам суспільно–політичного розвитку.

Дослідження праць В.Липинського викликає увагу багатьох науковців як в межах України, так і закордоном. Цій тематиці присвятили свої роботи Ю.Вільчинський, Я.Дашкевич, М.Забаревський, І.Лисяк–Рудницький ті інші. Однак, не зважаючи на велику кількість наукових праць, питанню суспільно–політичного розвитку в працях В.Липинського не було присвячено спеціальних досліджень. Тому метою даної статті є аналіз поглядів В. Липинського на еволюційні та революційні шляхи суспільно–політичних змін.

В.Липинський вважається засновником консервативної школи в українській політичній думці. Він послідовно обстоював ідею незалежної української державності. На думку дослідника, від існування держави залежить існування нації. Велику роль в творенні держави В.Липинський надавав еліті. При цьому елітою в його розумінні є кращі представники всіх суспільних прошарків. На чолі держави, на думку дослідника, має стояти лідер нації, монарх. Ідея монархії має консолідувати суспільство. Це має бути трудова, правова і спадкова монархія на чолі з гетьманом. В.Липинський виокремлює три основні форми і методи державного правління: демократія з республікою; охлократію з диктатурою; класократію з правовою монархією. Демократичний метод властивий республіці і заснований на відкритій конкуренції та боротьбі за владу між різними групами суспільства. Охлократичний метод характерний для диктатури і заснований на владі окремих суспільно–політичних груп. Лише за класократії, яка складається з представників всіх суспільних класів і верств, держава існує для нації.

В.Липинський, в працях присвячених проблемі суспільно–політичного розвитку, послідовно відкидає насильницькі методи політичної боротьби, ставлячи політичний розвиток в залежність від розвитку культури.

Характеризуючи позицію В.Липинського з питань суспільно–політичного розвитку, І.Лисяк–Рудницький зазначає, що у нього три типи устрою (классократія, демократія та охлократія) чергуються з певною послідовністю: послаблена надмірним розвитком матеріального добробуту класократія вироджується в демократію, в свою чергу її "гробокопом" стає охлократія, в боротьбі проти якої наново гартується класократія. І.Лисяк–Рудницький наголошує, що В.Липинський не визнавав безумовного детермінізму в цьому коловороті, але приділяв велике місце об'єктивним закономірностям соціального становлення, не відкидаючи при цьому фактору свободи волі. В.Липинський визнавав наявність факторів, що сприяють суспільно–політичному розвитку, але він рішуче відкидав ідею "автоматичного" прогресу: "кожне поступове досягнення людства має бути окуплене трудом та жертвами і виборене зусиллями розуму і волі. Тому і здобутки прогресу, зокрема в царині суспільної організації та державного будівництва, ніколи не є остаточними; вони повсякденно загрожені розкладковими тенденціями, і їх треба раз у раз відстоювати та наново закріплювати" [1].

Інші дослідники творчості В.Липинського характеризують його погляди як протилежні революційним. Зокрема, М.Забаревський стверджував, що погляди В. Липинського були у великій суперечності з соціально–революційним світоглядом [2]. Я.Дашкевич, критикуючи В.Липинського, зазначав, що він не розумів необхідності революції, намагався бути її критиком, при цьому поділяючи революціонерів на чорних і білих, чернь та еліту [3].

В своїй концепції суспільно–політичного розвитку В.Липинський виділяв поняття соціальної статики та динаміки. Він писав, що в політичній творчості потрібно рахуватись із статикою громадського життя (мова, територія, державно–політична система, ступінь розвитку духовної та матеріальної культури), що складають "суму результатів творчості предків наших". Лише на цій основі потрібно органічно будувати майбутнє. Сам характер

© Н.О. Новакова, 2007

Kyiv National Taras Shevchenko University

розвитку суспільства, на думку В.Липинського, залежить від факторів, які складають соціальну статику [4].

Іншим, але не менш важливим фактором політичного розвитку В.Липинський вважає здатність політичної еліти використовувати у практиці данні політичної науки. Така здатність залежить від ступеню політичного досвіду нації (який зберігається в традиції), від ступеню "волюнтаризму" нації; від ступеню інтелігентності нації (здатність спокійно і правдиво спостерігати політичні явища, знаходити між ними зв'язок і уявляти наслідки тієї чи іншої дії) [5].

На думку дослідника, для побудови держави та її ефективного функціонування недостатньо того, щоб національна еліта була активною та здатною діяти. Головне, щоб дії цієї еліти були узгоджені та відповідали настроям суспільства.

Варто зазначити, що для сучасної України ця думка В. Липинського набуває все більшої актуальності, адже одна з головних причин того, що країна вже 15 років перебуває в так званому "перехідному" періоді, є неузгодженість позицій політичної еліти як щодо кінцевої мети суспільно–політичних трансформацій, так і щодо тактичних дій.

В.Липинський аналізує поняття держави та громадянства з точки зору соціальної динаміки. В цьому аспекті він визначає державу як спільність людей, які вже здобули політичну владу. Тоді як громадянство складається з людей, які ще не здобули політичну владу, людей, якими правлять: "Якщо громадянство як резервуар сили, бажаючих влади, знаходиться в стані вічної внутрішньої боротьби, вічного кипіння, вічного руху вперед, вічної нерівноваги в боротьбі за владу, то держава як організація людей, що вже здобули собі владу, має вже нахил до стримування руху, бо творить вже тверді, скристалізовані, непорушні форми" [6].

Співвідношення між стримуючою силою держави і рухом вперед громадян позначається на стані суспільства. Воно може призвести до:

а) в нічим необмеженого хаотичного та анархічного руху вперед і, в решті решт, до громадянської війни ("самовирізування"), яка настане за відсутності стримуючої сили держави;

б) до припинення будь-якого розвитку, коли держава поневолить слабке, нездатне до самоорганізації суспільство;

в) до гармонійного розвитку тоді, коли сила добре організованої держави і сила добре організованої громадськості врівноважують та доповнюють одна одну [7].

Саме третій варіант В.Липинський вважає найкращим, бо він гармонійно врівноважує суспільні сили та веде до органічного розвитку.

В суспільстві, на думку В.Липинського, існує дві протилежні сили, лише за умови їх рівноваги можливий нормальний розвиток. Перша з них – це активна, "порушуюча" або революційна сила нових лідерів (провідників), нових кандидатів на владу. Вони постійно виділяються серед загальної маси та спираються на "імперіалізм", змішаний з містицизмом революційних ідеологій та хочуть усунути стару владу та стати новою владою. Друга – це пасивна, стримуюча або консервативна сила народних мас. Вони силою своєї інертності стримують прагнення нових лідерів до змін. Але якщо авторитет держави буде слабким, то народ, не дивлячись на власний консерватизм, може підтримати контр еліту та революцію [8].

Отже, в процесі суспільно–політичного розвитку нації, держава, як знаряддя примусу, виступає "регулятором" цього руху. Нормальний гармонійний рух та розвиток нації може відбуватись тільки тоді, коли панівну верству в її прагненні до влади стримує сильна держава, яка, з іншого боку, також регламентує дії народу та підтримує стабільність. Розвиток держави, при цьому, має відповідати рівню культури, якого досяг народ: "В процесі руху нації, держава, як матеріальне знаряддя примусу, єсть регулятором цього руху. Коли вжити образного порівняння, вона у відношенню до внутрішніх, собі протилежних сил підлеглого їй громадянства, єсть уздою на панів, а двигачем для народу. І нормальний гармонійний рух та розвиток цілої нації може відбуватись тільки тоді, коли "пани" (організатори продукції та ідеології громадянства) в своїх змаганнях вперед, до поширення свого впливу і захоплення влади, сильною державою добре загнуздані, і коли "народ" (пасивна маса громадянства, яку порушують і революціонізують ріжні активніші пани) цею самою державою весь час поволі підважується за поступовими змаганнями панів, відповідно до його восприїмчивості на рух. Міряється ж ця восприїмчивость народня тою степенню духової та матеріальної (тобто звязаної з ідеологією та продукцією) культури, яку маси вже в попереднім розвитку собі присвоїли і в своїх поняттях узаконили" [9]. Якщо держава не може контролювати баланс між консервативними та революційними течіями в суспільстві, то, пануюча еліта втрачає свій вплив, "позбавленні дисципліни пани починають тягнути кожен в свій бік" і замість розвитку відбувається розкол, в результаті якого держава руйнується під тиском народу, організованого новими революційними лідерами. Тоді замість занадто слабкої держави з'являється держава занадто сильна і замість розвитку ми спостерігаємо повернення назад, до нижчого щабля, бо народ як інертна сила прагне до повернення назад. Це спостереження В.Липинського, нажаль, справедливе і для сучасної України, де відсутність єдиної, визнаної всіма політичними силами, стратегії розвитку призводить до нескінченних перерозподілів сфер впливу, невизначеності пріоритетів у державній політиці.

Схема нормального розвитку нації на думку В.Липинського, є наступною. Частина еліти, яка панує на певній території завдяки своїм моральним та матеріальним ресурсам, грає роль стримуючого, "консервуючого" чинника. Контреліта, яка бореться з панівною верствою за владу, виконує в житті суспільства "порушуючі, поступові" функції. Найбільша ж частина нації – пасивні народні маси – сприймають рух вперед та розвиток нації тільки тоді, коли темп перетворення в суспільстві відповідний їх сприйняттю. Це можливо лише якщо активна сила поступової частини обмежена стримуючою силою консерваторів.

Отже, на думку В.Липинського, щоб розвиток нації міг відбуватись нормально, потрібно:

✓ щоб необхідна для цього розвитку боротьба прихильників радикальних змін з консерваторами відбувалась в рамках одного, визнаного обома сторонами, державного утворення, тобто, щоб обидві ці сторони боролись одна за утримання влади, друга – за її здобуття в одній державі. Цього не може бути, якщо одна сторона спирається на силу іншої сторонньої держави;

✓ щоб ця боротьба велась на ґрунті одного спільного для консерваторів і радикалів основного закону – за його реформу чи перегляд, але не за повне знищення, бо тоді це протистояння може бути вирішене лише фізичним винищенням сторін;

✓ щоб консерватори, тобто та частина еліти, що знаходиться при владі, і яких задовольняє наявний стан речей, були достатньо організовані, щоб стримувати занадто радикальні прагнення прихильників змін та мали вплив на суспільство;

✓ щоб ця консервативна сила "не лякалась поступовців", не знищувала їх, не унеможливлювала необхідну суспільству свободу, і тим самим не знищувала єдину силу, що сприяє розвиткові суспільства. Ці дві сили мають існувати тільки разом.

В сучасній Україні з вище перерахованих умов нормального розвитку, повністю виконується хіба що перша, тобто політична еліта визнає Україну незалежною

Київський національний університет імені Тараса Шевченка

державою, але очевидно, що для збалансованого розвитку цього замало.

"Сильний, єдиний і добре організований поступ може існувати тільки при сильному, єдиному та добре організованому консерватизмі" [10]. Для суспільно–політичного розвитку, на думку В.Липинського, потрібна стабільність суспільства, заснована на консерватизмі: "В такій, позбавленій сильного консерватизму, нації не може бути ясних – репрезентованих завжди консерватизмом – понять про те, що існує реально; а тому і не може бути ясних понять і про те, як це реально існуюче змінити; чого для здійснення реального поступу домагатись, і на що в цьому здійсненні реально опиратись" [11].

Нормальне і гармонійне співвідношення консерваторів та поступовців, на думку дослідника, полягає в наступному:

✓ поступовці в своїй боротьбі за владу обмежені стримуючою їх занадто радикальні бажання організованою силою консерваторів;

✓ в цьому процесі боротьби поступовці, в своїй найсильнішій та найбільш здатній до влади частині, поволі вливаються в ряди консерваторів, які цю частину поступовців допускають до державної влади та приймають в свої лави;

✓ допущені до влади та прийняті в лави консерваторів, поступовці привносять до руху вперед: імперіалізм та містицизм;

✓ силою привнесених в консервативні ряди прикмет руху, поступовці порушують пасивну народну масу за допомоги державної організації, створеної консерваторами. Остання допомагає поставити розвиток в певні рамки [12].

Отже, при такому гармонійному співвідношенні найкращі та найсильніші поступовці, приєднуючись до консерваторів, підсилюють їх, дають поштовх суспільно–політичним перетворенням. З часом, ця частина поступовців сама стає консервативною. Тоді з'являється нова хвиля поступовців, з яких, в свою чергу, знов виділяються кращі, які попадають до влади. Таким чином відбувається оновлення еліти, але поступовість цього оновлення забезпечує збереження наступності, відсутність різких "стрибків".

Такий гармонійний і нормальний розвиток нації припиняється тоді, коли слабнуть її консервативні сили і коли поступ, позбавлений стримуючої його сильної консервативної організації, перетворюється в більш або менш тривалу, в скорочену або хронічну революцію. Тоді до влади пробиваються не найкращі поступовці, і не шляхом боротьби в рамках закону, а "різне неперебродивше революційне шумовиння", яке не цурається жодних засобів, щоб цю без авторитетну владу захопити. Воно повністю розвалює державу, руйнує її авторитет в очах народних пасивних мас, і разом з авторитетом знищує всю силу держави.

Знищивши державу, революція викликає реакцію: "І як революція є, завдяки слабкості знікчемнілого консерватизму, виродженим поступом, так і реакція є виродженим консерватизмом, викликаного наслідками нікчемного поступу" [13]. Вона виявляється в гіпертрофії держави: в створенні такої державної влади, яка при внутрішній слабкості своїх творців, внутрішню силу, притаманну правовому, творчому консерватизму заміняє безправною диктатурою і використанням інертності мас.

В.Липинський не одноразово наголошує, що при еволюційному розвитку суспільства боротьба еліт в середині держави йде в правових рамках при повазі до засадничих чинників суспільства: держави, правової бази. В той же час, революція виходить за рамки права. Це "розперезаний поступ", який відбувається завдяки неправовим засобам поза законом і в наслідок призводить до руйнування правових традицій, а разом з ними і держави, та надбаної матеріальної та духовної культури.

Отже, В.Липинський є послідовним прибічником еволюціонізму. Як умову суспільно–політичної еволюції він розглядає достатній рівень розвитку політичної культури та науки. Суспільно–політичний розвиток для нього – це досягнення балансу в суспільстві між активною та пасивною частиною еліти. Завдяки ефективній циркуляції еліт, більш радикальні представники еліти потрапляють до влади і не лають суспільству опинитись в стані стагнації. Разом з тим вони не можуть відкинути позитивний досвід попередніх поколінь. Таким чином, суспільство використовує найкращі ідеї еліти і рівномірно розвивається.

Причиною революції, за В.Липинським, є слабкість пануючої еліти, її нездатність керувати далі і, звичайно, наявність нової еліти, яка може очолити рух проти старих керівників: "Всяка революція означає тільки те, що під владою старих правителів витворились серед даного громадянства нові, бажаючі влади провідні сили. Ці кандидати на владу для здійснення своїх імперіалістичних хотінь підіймають народ проти його правителів старих тоді, коли останні ослабли" [14].

Твердження, що революції робить народ В.Липинський вважає хибним, навпаки, на його думку, народ ніколи не може використати здобутки революцій, бо наслідком є ще більш жорсткий режим, ніж був повалений: "...народ як такий ніколи не може скористатись з революцій, зроблених силою його більшості. Провід достається тим, хто зумів використати народну силу. І як сильніші вони беруть народ в свої нові державні кліщі, тим цупкіші, чим більше їх влада є дійсно народна, чим більше вона обмежує всякий рух вперед, всякий поступ, всяку свободу" [15].

В.Липинський пов'язує революції з емоціями та пристрастями, з домінуванням ірраціонального. Бо будь-яка стара влада, краща та більш ліберальна, ніж та, яка з'явиться після революції. Тому, "..коли б маси могли керуватись логічним розумінням, а не почуттями та пристрастями, вони б ніколи ніяких революцій би не робили. Бо вони б знали, що всяка революція готує для народу тільки нову владу, і що всяка провідна верства, сама вже своєю попередньою активністю і тяжкою порушуючою працею зужита, знесилена і упасивнена, більш подібна і більш близька до народу, більш в своєму імперіалізмові поміркована (бо більше вже досвідом влади умудрена) і тому менше для народу небезпечна, ніж переміжна своєю більшою активністю і більшим імперіалізмом, сильніша верства нова" [16]. Очевидно, тут В.Липинський має на увазі, що як правило напередодні революції владу посідають ліберальні правителі. Вони прагнуть до поступового реформування суспільства, але народ вже збурений і прагне більш радикальних змін. Але, розмірковує дослідник, "людство напевно тоді б в нерухомості завмерло б. І тому певну нездатність мас до думання і предвижування – нездатність, яку скрізь і завжди використовують всі поступовці і революціонери – треба мабуть зарахувати до найбільш сприяючих рухові сил природи" [17].

В есе "Хам і Яфет" В. Липинський ще раз наголошує на необхідності рівноваги між елітами, прагненнями до стабільності та до оновлення в середині країни. Він пише: "Хамство є скрізь, це правда. Скрізь є "гін" до вибілювання себе із своєї громади, до непослуху їй, до насмішки над її авторитетами. Але скрізь поруч цієї сили відсередкової, руйнуючої, єсть сила доосередкова, здержуюча. І власне оця друга сила перемагає завжди в тих людських громадах, що стають окремими державами, націями" [18].

Аналізуючи історію України, В.Липинський нарікає на неприйняття ідеї еволюції українцями. Як тільки створюється певний державний лад, встановлюється порядок, замість його поступового вдосконалення вибухає революція. Саме в цьому дослідник вбачає причину нашої безде-

Kyiv National Linguistic University

ржавності. В. Липинський рішуче засуджує таку модель розвитку, оскільки вона ніколи не призведе до створення самостійної України, а лише загонить її в рабство.

В.Липинський наводить приклади східноєвропейських національних держав, що розвивались еволюційно, пройшли через монархію і мають свою державу, тому що продовжують старе, а не починають кожен раз нового.

Дослідник також піднімає питання легітимності революційного уряду. Він каже, що якщо повністю відкидаються традиції, ніхто не може обґрунтувати своє право на владу, починаються міжусобиці і країна занурюється в анархію: "Ти казатимеш: віднині шануйте і слухайте мене, бо я не Гетьман, а представник нації і народної стихії. А тобі на це: і ми представники нації та народної стихії, а ти кого слухав, шанував? Ти казатимеш: ви ж мусите мене любити і бути мені вірними, бо я ваш провід. А тобі на це: кого ж ти любив і кому вірний був, коли кликав нас во ім'я злоби до бою; себе ж любимо не менше ми, ніж ти. Ти скажеш: Україну любив я і був вірним Україні. А тобі на це: і ми така сама Україна як ти. Ти казатимеш: що я здобув, то нація мусить зберігти, законсервувати. А тобі на це: що ж ти консервував, коли в ім'я нації поскидав тих, хто були до тебе? Ти казатимеш: Але ж тільки на зробленім можна далі будувати, бо інакше випаруємо в вічному кипінні, а тобі на це: хіба ж ти сам не навчав нас, що хто почуває в собі гін, той мусить будувати все наново, на новім корінні? Ти скажеш: послухайте ж хоч мого досвіду кривавого, здобутого відданням всіх сил боротьбі за волю України. А тобі на це: не потрібні нам всі твої дурні теорії, ти ж сам навчав нас вірити тільки життю, гонові, стихії. Ти скажеш: ви ж від мене учитесь, защо ж скидаєте? А тобі на це: бо коли вчиш, то ти вже камінь придорожній, похмурий слід історії, а такими ти нам погорджувати звелів. – Тоді проти вас я піду силою! – нам тільки цього і треба, бо сила нації, сила отаманів вся за нами..." [19].

В.Липинський також пропонує більш широке трактування терміну революція. Він не зводить революцію до перетворень в політичній сфері, а поширює значення терміну "революція" на якісні зміни в культурі, свідомості. Якщо до революції в вузькому розумінні він ставиться негативно, то до революцію, потрактованої широко, він оцінює позитивно. Така революція, За В.Липинським, це широка можливість інтелектуальної еліти творити нові форми матеріальної та духовної культури. До певного часу цю революцію стримували організовані форми примусу – релігія і монархія: "Революційна буржуазія, скинувши ці чинники, дала підлеглим їй народам такий перманентно революційний, анархічний і нічим необмежений порив до матеріальної та духовної творчості, якого ті народні маси вже не можуть витримати, і проти якого вони починають бунтувати. Найбільшим революціонером в цьому сенсі в Росії був Вітте, а найбільшим реакціонером – Ленін. Бо влада більшовиків спирається на народну інертність і знищує всякий поступ" [20]. Рушійною силою революційних перетворень у В.Липинського виступає еліта і тому революція може настати тільки тоді, коли пануюча еліта втратить свою монолітність і сформується контреліта. При цьому повинне бути порушене нормальне циркулювання еліт, тобто контреліта має бути позбавлена можливості посісти місце у владі легітимним шляхом. Пророчими видаються слова В.Липинського про те, що наступної революції в Росії не буде доти, доки одна частина пануючих більшовиків не підніметься проти другої частини.

В.Липинський, критикуючи революцію, зазначав, що вона не несе в собі розвитку, а скоріше відкидає суспільство назад. Він наголошує, що революція не може ототожнюватись зі звільненням, оскільки наслідком її завжди є більш жорсткий політичний режим, ніж був напередодні. В.Липинський критично ставиться до визначення народу як рушійної сили революції, він стверджує, що революції завжди робляться елітою і користь від революції також буде лише для еліти, яка отримає владу, а не для народу.

Виходячи з проведеного аналізу теоретичної спадщини дослідника, можна зробити висновок, що В.Липинський є послідовним прихильником еволюційного розвитку політичної системи. Але не можна забувати, що на погляди В.Липинського впливали історичні події, свідком яких він був. Дослідники творчості В.Липинського наголошують, що для його поглядів характерна ґенеза.

Зокрема, у есе "В.Липинський як історик кризової доби" Л.Білас відзначає: "Для другої редакції України на Переломі характерним є і те, що Липинський рідше вживає поняття "розвій" (тобто розвиток) і еволюція" [21]. Якщо ми звернемось до зазначеної Л.Біласом праці та до іншої роботи В.Липинського, присвяченої аналізу доби Хмельниччини, "Участь шляхти у великому українському повстанні під проводом Богдана Хмельницького" [22], то помітимо, що аналізуючи даний період, В.Липинський цілком позитивно оцінює події, революційні за своїм характером. На наш погляд, цьому є два пояснення. По–перше, В.Липинський великого значення надавав процесам формування національної еліти, а в даний період ці процеси мали місце [23], а також вважав Хмельниччину – періодом, коли могла зародитись українська дідична монархія. По–друге, схоже, що дослідник в зазначених працях більше цікавився процесами творення національної еліти, зародження у неї національної самосвідомості, ніж аналізом сутності революції, він називає трансформаційні процеси, що відбувались на той час у суспільстві то революцією, то переворотом, наприклад : "Революція – яка силою і розмахом перевищувала все, що тогочасна Європа бачила – цей стихійний переворот, довершений під проводом людини велетня народом…" [24].

Отже, можна зробити висновок, що В.Липинський в питанні суспільно–політичного розвитку є прибічником еволюціонізму. Як одну з головних умов суспільно–політичної еволюції він розглядає достатній рівень розвитку політичної культури та науки. Послідовний розвиток для нього – це досягнення балансу в суспільстві між активною та пасивною частинами еліти. Завдяки ефективній циркуляції еліт, більш радикальні представники еліти потрапляють до влади і не дають суспільству опинитись в стані стагнації. Разом з тим, вони не можуть відкинути позитивний досвід попередніх поколінь. Таким чином, суспільство використовує найкращі ідеї еліти і рівномірно розвивається. Тільки таким шляхом, на думку В. Липинського, можна розбудовувати державу.

1. *Лисяк–Рудницький І.* Історичні есе: В 2 т. – К., 1994. – Т. 2. – С.142. 2. *Забаревський М.* В.Липинський і його думки про українську націю і державу. – Відень, 1925. – С.6. 3. *Дашкевич Я.* Липинський і українська революція // Український час. – № 1(13). – С.51. 4. *Липинський В.* Повне зібрання творів, архів, студії / Ред. Я. Пеленський; НАН України, Ін-т Східноєвропейських досліджень. – К., 1995. – Т. 6. – Кн. 1: Листи до братів–хліборобів: Про організацію українського монархізму: Твори. – С.352. 5. Там само. – С.352. 6. Там само. – С.385. 7. Там само. – С.370-372. 8. Там само. – С.394-395. 9. Там само. – С.395. 10. Там само. – С.396. 11. Там само. – С.396. 12. Там само. – С.398-399. 13. Там само. – С.399-401. 14. Там само. – С.391. 15. Там само. – С.392. 16. Там само. – С.392. 17. Там само. – С.392. 18. *Липинський В.* Хам і Яфет // Сучасність. – 1992. – № 6. – С.64. 19. Там само. – С.69. 20. *Липинський В.* Повне зібрання творів, архів, студії / Ред. Я. Пеленський; НАН України, Ін-т Східноєвропейських досліджень. – К., 1995. – Т. 6. Кн. 1: Листи до братів–хліборобів: Про організацію українського монархізму: Твори. – С.391. 21. *Білас Л.Р.* В.Липинський як історик кризової доби (Вступне есе) // *Липинський В.* Твори, архів, студії / Східно–Європейський дослідний інститут ім. В.К. Липинського. – Філадельфія, 1980. – Т. 3. – С.XLVI. 22. Участь шляхти у великому українському повстанні під проводом Б.Хмельницького / Іст. секція; Ред. Л.Р. Вілас // *В.Липинський*. Твори, архів, студії / Східно–Європейський дослідний інститут ім. В.К. Липинського. – Філадельфія, 1980. – Т. 2. – 637 с. 23. Там само. – С.25–75. 24. Там само. – С.5.

Надійшла до редколегії 16.10.06

Kyiv National Taras Shevchenko University

Я.М. Тимошик, студ.

ТЕОРЕТИЧНА СПАДЩИНА СТЕПАНА БАНДЕРИ У КОНТЕКСТІ УКРАЇНСЬКОГО НАЦІОНАЛІЗМУ: ПОЛІТОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ

Аналізуються праці одного з найвидатніших ідеологів та практиків теорії українського націоналізму Степана Бандери, які зберегли свою актуальність до сьогоднішнього дня.

The works of Stepan Bandera, one of the most famous ideologists and experts of Ukrainian Nationalism Theory, which have been actual since then, are being analysed

У зв'язку з подіями Помаранчевої революції проблема українського націоналізму та вплив теоретичного вчення Бандери на її розв'язання стають як ніколи актуальними. Як зазначає у своєму перекладі доповіді американського професора Домініка Арела онук Степана Бандери Степан, "одним з "непрямих ефектів" Помаранчевої Революції (ПР) можна назвати зміни у сприйнятті українського націоналізму у середовищі західних науковців. У доповіді в Кембриджському університеті 25 лютого, присвяченій аналізу минулорічних президентських виборів в Україні, Арел зокрема зазначив: "Помаранчева Революція була найбільш значущою політичною подією в Східній Європі після падіння Берлінської стіни. Але в її суті є парадокс. Суттю революції було творення політичної нації, зміна природи політичного режиму в Україні та переорієнтація напрямків політичного розвитку на "відкрите суспільство"… Проте Помаранчева Революція стала можливою лише завдяки сильному національному руху в Україні. Під словом "національний" мається на увазі "націоналістичний"… Якщо Україна тепер є на шляху до відкритого суспільства, то це здебільшого завдяки силі її націоналізму" [1].

Актуальність впливу теоретичної спадщини Бандери на Помаранчеву революцію також чітко простежується і в працях інших дослідників. Для прикладу, Іван Патриляк у своїй статті "Теоретична спадщина Степана Бандери та сьогодення" пише: "Помаранчева революція є завершальним акордом у боротьбі з большевицькою системою політичної влади, яка протягом останніх тринадцяти років існувала в Україні у законсервованій, частково "деідеологізованій" формі, зберігаючи свої характерні риси – несвободу, приниження особистости, пограбування природних багатств країни, антинаціональне спрямування, аморальність" [2]. Дослідник розвиває свою думку словами Степана Бандери: "Большевицька Москва слушно вбачає в українському націоналістичному революційно–визвольному русі найнепримиреннішого, небезпечного ворога, що безупинно веде боротьбу з нею на всіх фронтах і відтинках, який все наступає, не тільки підтримує, але й успішно посилює, скріплює протибольшевицьку визвольну революцію" [3].

Патриляк стверджує, що у вченні Бандери варто замінити лише слова, що характеризують сутність російського політичного режиму, – "большевицьку" на "імперіялістичну", "постбольшевицьку" чи "путінську", – і міркування С. Бандери, висвітлені півстоліття тому, віддзеркалюватимуть нинішню політичну ситуацію.

Незважаючи на те, що тема українського націоналізму та ролі його провідників у боротьбі за відновлення Української державності вже більше десяти років перейшла з розряду заборонених і наукових публікацій з цієї проблематики останнім часом побільшало, говорити про об'єктивність значної кількості з них, на жаль, передчасно. З одного боку, такий стан справ пояснюється тим, що постать С. Бандери взялися активно досліджувати його політичні супротивники, здебільшого поза межами нашої держави. З іншого, праці самого С. Бандери донедавна були недоступними для дослідників в Україні, оскільки тривалий час перебували за кордоном. З українських науковців дану проблему досліджували Олег Баган [4], Ярослав Грицак [5], Петро Дужий [6], Петро Мірчук [7]. Деякі аспекти цієї проблеми порушує в своїй книзі О. Солтовський [8] та С. Рудницький [9]. На сучасному етапі найглибше цією проблематикою займається Іван Патриляк.

Український націоналізм пройшов багато етапів на шляху свого становлення, але, здається, він і донині ще є недовершеним. Як і будь-який націоналізм, український – багатогранний, він має різні форми вияву, які залежать від тих чи інших історичних подій. В різні часи, можливо, мінялися методи націоналістичної боротьби, але суть самої ідеології залишається сталою протягом десятиліть чи навіть століть.

Дослідження творчості будь-якого мислителя, філософа чи науковця неможливе без певного уявлення про епоху, в яку він жив, і про його життєвий шлях, який так чи інакше впливав на саму творчість.

Степан Бандера народився 1 січня 1909 р. в селі Угринів Старий, Калуського повіту на Галичині, яка (разом з іншими західноукраїнськими землями – Буковиною і Закарпаттям) в той час належала до Австро–Угорської імперії, в сім'ї греко–католицького священика. Коли Степанові було вісім років, в Україні почалася національна визвольна революція 1917–1920 років. Безумовно, в сім'ї українського священика ці події не могли не обговорюватись. Ось що пише про це сам С. Бандера: "У жовтні–листопаді 1918 р., як несповна десятирічний хлопець, я пережив хвилюючі події відродження і побудови Української держави. Мій батько належав до організаторів державного перевороту в Калуському повіті, я був свідком формування ним з селян довколишніх сіл військових відділів, озброєних захованою у 1917 р. зброєю. Від листопада 1918 р. наше родинне життя стояло під знаком подій у будуванні українського державного життя та війни в обороні самостійности" [10].

Як бачимо, ще з дитячих років Степан Бандера був ознайомлений з тим, що йому довелося робити впродовж усього свого життя, а саме – зі збройною боротьбою за визволення України та з побудовою національної держави. Не викликає сумніву, що події тих років сформували з малого Степана "вічного революціонера", адже саме тоді він заручився любов'ю до рідної землі, культури, релігії та ідеєю створення єдиної української держави. Далі була Стрийська гімназія, навчання у Львівській політехніці, підпільна робота в ОУН, яку він почав рядовим членом, а вже через три роки став першою особою в ОУН на українських землях під владою Польщі.

Пізніше було кілька арештів, здійснених польською владою, але Бандері завжди вдавалося залишати місця позбавлення волі, не затримуючись там надовго. В 1940 р. стався конфлікт між Бандерою та іншим лідером ОУН Андрієм Мельником. "Тому, що полк. А. Мельник не хотів поступатися в політичній і персональній площинах, у лютому 1940 р. створено Революційний Провід ОУН, очолений Степаном Бандерою. Рік пізніше Революційний Провід скликав II–й Великий Збір ОУН, на якому одноголосно вибрано головою Проводу Степана Бандеру. Під його проводом ОУН знову стає кипучою революційною організацією" [11].

© Я.М. Тимошик, 2007

Ukrainian Catholic University

Як зазначає Галина Гордасевич у своїй книжці "Степан Бандера – людина і міф", "покоління, до якого належав Степан Бандера формувало свій політичний світогляд під великим, – навіть вирішальним, – впливом документів… "Декалог", "12 прикмет характеру українського націоналіста", "44 правила життя українського націоналіста" [12]. Ці три положення відповідно було розроблено Степаном Ленкавським, Осипом Мащаком та Зеноном Коссаком. Вони сприймалися українською молоддю як певні заповіді чи закони життя, їх неухильно дотримувалися всі українські націоналісти. Саме віра в націоналістичну ідеологію, одним з творців якої в ті часи був Степан Бандера, сприяла революційній боротьбі західноукраїнського населення в середині XX ст.

Теоретична спадщина Степана Бандери становить собою цілу низку статей на політичну, революційну та визвольну тематики, а також на критику більшовицької системи та політики фашистського поневолення вільних народів. Ці статті написані здебільшого тоді, коли Степан Бандера перебував за межами України, вимушено спостерігаючи за визвольною боротьбою з–за кордону. Це було зумовлено неможливістю перебування Бандери на території України, оскільки з усіх українців він був ворогом номер один як для радянської, комуністичної верхівки, так і для німецько–фашистських окупантів. Пізніше його статті було об'єднано в єдину збірку "Перспективи української революції", видання якої на території України стало можливим лише після 1991 р.

Українську національну революцію Степан Бандера визначав як боротьбу за саме життя і волю народу та людини, а також боротьбу за зміст, підстави і форми життя, за його розвиток і за поступ. В одній із своїх статей він так охарактеризував сутність свого високого чину борця за Українську державу: "…це боротьба проти московсько–большевицького імперіалізму, який прямує до панування над усім світом і з тією метою поневолює, визискує і нівечить народи та людини; це боротьба проти большевицько–комуністичної системи, яка в ім'я спекулятивної доктрини та на послугах імперіялізму однієї партії переводить на організмі двістімільйонових мас поневолених народів найважливіший в історії експеримент, всупереч природі, волі та добробуту цілих народів і людини; це боротьба за оборону самого існування волі й розвитку всіх народів, поневолюваних большевизмом, і за оборону людського, вільного і гідного життя народніх мас та кожної людини" [13].

Як бачимо, Українська національна революція – це революція не лише українського народу, а й інших народів, які були незадоволені поневоленням їхньої території Радянським Союзом. Вже пізніше до лав УПА вступали вірмени, грузини, білоруси і, напевно, вони боролися не лише за Україну, а й за майбутню долю своїх поневолених націй, але під проводом революційної ОУН.

Ідеологія української національної революції, розроблена Степаном Бандерою, побудована на протиставленні до більшовицької ідеології. В основу своєї ідеології Бандера поклав ідеї свободи релігії, сумління, думки і слова, рівності та братерства, ідеї соціальної справедливості, природної гармонії. "Наша ідея волі, самобутности та свобідного розвитку народів є протиставлення большевицькому поневоленню, нівелюванню і винищуванню цілих народів. Наша ідея соціальної справедливости – протиставна большевицькому фальшивому зловживанню соціяльними гаслами для обдурювання мас чужих народів і прикривання найреакційнішого соціяльного гноблення в цілому СССР. Наша ідея рівності та братерства всіх людей в народі – протиставна до большевицької клясової теорії та до їхньої практики, яка перетворює народні маси в невільників і жебраків з одного боку, а з другого – дає необмежене панування і сваволю панівній кліці комуністичної партії" [14].

З даною критикою соціальної справедливості в більшовицькій ідеології важко не погодитись, оскільки з історії відомо, в яких соціальних умовах перебувала правляча верхівка – так звана номенклатура, порівняно з простим населенням – так званим робітничим класом.

З подібного боку Степан Бандера розглядає і роль держави в суспільно–політичному житті. Він вважав, однією з головних ідей ідею позитивної, творчої ролі держави, яка має обороняти, організувати і сприяти вільному життю та розвиткові народу і людини. Саме така ідея, на думку ідеолога, є протиставна більшовицькій системі гноблення, визиску і нівечення людини та народніх мас держави, що одним великим концентраційним табором.

Таким чином, метод протиставлення двох різнорідних ідеологій дає Бандері можливість показати недоліки більшовицької ідеології в порівнянні з українською націоналістичною. "Наша революція, – наголошує він, – є в постійному наступі. Її ідеї і програма в зударі з большевицькою дійсністю перемагають, бо вони правдиві, вартісніші і сильніші…" [15].

Для будь-якої революційної боротьби ідеологія є керівним фактором, але однієї її недостатньо, потрібна ще сила духу і фізична міць, а для цього потрібні ідеологічний та політичний вишкіл. ОУН у цьому плані була підготовлена на відмінно. В "Моїх життєписних даних" Бандера писав: "Зорганізовано систематичну кадрово–вишкільну працю на всіх організаційних щаблях. Ставлено три головні види вишколу: ідеологічно–політичний, військово–бойовий і вишкіл підпільної практики (конспірація, розвідка, зв'язок і т.ін.)" [16].

Формування ідеологічно та політично грамотних борців, як того вимагала національна революція, дало змогу організовано вступити в боротьбу спочатку проти Радянського Союзу, а пізніше проти Німеччини. Степанові Бандері дуже часто закидають факт співробітництва з німецькими окупантами у 1941 р. Справді цей факт має місце в історії, оскільки спочатку головнокомандування третього Рейху обіцяло, що з їхнім приходом на територію СРСР Україні буде надана можливість створити принаймні власну автономію. Коли Бандера зрозумів, що його обдурили, співробітництво було припинено і розпочалася відкрита боротьба оунівців на два фронти.

Голова проводу революційного ОУН розглядав три фази революції. Перша і друга – це фази боротьби, третя – державного будівництва. Кожній з цих фаз він дав конкретну характеристику. "У першій фазі, – зазначається в програмній статті, – проходить процес затяжної прогресуючої підпільної боротьби… В цій фазі проходить основоположний конструкційний процес: наші ідеї і програма опановують найширші маси українського народу, поширюються на інші народи, уярмлені большевизмом, визначають для них бажаний зміст і форми життя в усіх ділянках, стають дороговказами їхньої дії – їхньою метою, мобілізують і організують змагання за реалізацію нашої програми" [17].

Другою була фаза визволення, в якій "завершується затяжна визвольна боротьба, всі сили зосереджуються у безпосередній відкритій боротьбі большевицьким режимом і його силою, в остаточному загальному зриві народів".

Третя фаза була практично реалізована українським народом у 1991 р., але Бандера ще тоді прогнозував такий результат як успіх революційної боротьби. Останню фазу він визначав як "будування на місці знищеного СССР незалежних національних держав, забезпечення їхньої незалежности назовні, здійснення ідей і програми визвольної революції в державному і суспільно–політичному ладі, у змісті і побудові цілого життя".

Обмеження визвольної боротьби кожного народу його власними національними кордонами, ведення визвольних змагань кожного народу окремо, як стверджує Степан Бандера, давало лише б вигіднішу позицію бо-

льшевикам, уможливлювало б їм льокалізувати окремі вогнища революції, використовувати їхні відокремлення і перемагати одного противника за одним. Тому під цими словами можна поставити знак рівності між українською революцією і визволенням усіх поневолених народів. НЕ можна не погодитися з автором програмної статті, що кожна визвольна боротьба одного народу, яка послаблює большевизм і веде до його повалення, такою ж самою мірою допомагає визвольній справі інших поневолених большевизмом народів.

С. Бандера не покладав великих надій на відчутну допомогу в українській справі зарубіжних держав чи міжнародних організацій. У цьому питанні він акцентував увагу на наступному: "Сторонні сили та міжнародня політична коньюнктура можуть мати значення допоміжних, але не вирішальних сприятливих чинників. Беремо їх до уваги в такому розумінні й використовуємо їх, але відкидаємо всякі орієнтації на посторонні сили чи зовнішню коньюнктуру, що вони самі принесуть визволення і що досить обмежитися вичікуванням їх і достосуватися до них" [18].

З цього можна зробити висновок, що правляча верхівка ОУН покладалася винятково на власні сили, хоча й не відмовлялася від допомоги інших держав, але лише на рівні спільної боротьби з більшовизмом. Пізніше Бандера зазначав, що ОУН не має наміру виступати проти міждержавних союзів, блоків чи політичних об'єднань. Він вважав їх корисними і важливими в міжнародному політичному житті. Він навіть на виключав можливості входження України в певний політичний союз на правах рівноправного членства. Основною і невід'ємною передумовою для цього вважав державну самостійність України.

Важливим у теоретичній спадщині Бандери є місце ідеї та людини в ідеологічному русі, які були виражені в українській національній революції. Бандера вважав, що обидва ці складники однаково важливі і необхідні для існування ідеологічно–політичного руху. Він визначав головні ідеї і світоглядні засади в ідеологічному русі та керівні програмні постанови в політичному як такі, що творять "душу", внутрішній зміст руху, а люди, які визнають і поширюють ці ідеї творять його живий, діючий організм.

Теорія єдності ідеології й людини, важливість їхнього синтезу і тут протиставляється більшовицькій концепції, оскільки в останній важливою була лише перша складова, а людина завжди розглядалася як засіб побудови комунізму.

Вчення Бандери про революцію дає можливість тепер зрозуміти мету і зміст всієї визвольної боротьби, яка, практично, велася зі створення Української Військової Організації 1920 р. до здобуття незалежності України у 1991 р. Хоча і діяльність українських націоналістів на території України як організованої сили фактично припиняється в березні 1950 р., коли в бою в селі Білогорща під Львовом було вбито Головного Командира УПА Романа Шухевича ("Тарас Чупринка"), визвольні змагання за Українську державу не припиняються, адже голова проводу ОУН Степан Бандера хоч і за кордоном, але працює над втіленням поставленої цілими поколіннями українців мети – створення Української Самостійної Соборної Держави, що й було реалізовано у серпні 1991 р.

Організація Українських Націоналістів була не лише ідеологічним центром визвольних змагань за українську державність в середині XX ст., а й міцно організованою політичною силою, яка на практиці намагалася втілювати всі ті завдання, які проголошувались на її з'їздах та були розроблені оунівськими ідеологами. Про місце ОУН у внутрішньополітичному житті України Степан Бандера висловлювався так: "Внутрішньо–українська політика Організації Українських Націоналістів є і завжди мусить бути визвольницькою, а не партійною. Тобто, вона змагає до формування такого внутрішньо–українського життя, до створення такого укладу і взаємовідношення українських сил, які за всякої ситуації найкорисніші для визвольницьких змагань, а не тільки для скріплення позицій самої ОУН" [19].

З цих слів можна зробити висновок, що Бандера не був проти існування в Україні інших політичних сил та рухів. А це вже свідчить про наявність політичного плюралізму, що є елементом демократичного суспільства. Тому всі звинувачення стосовно того, що ОУН намагається узурпувати владу в Україні, виключаються цим фактом самі по собі.

Петро Дужий у другій частині своєї праці "Степан Бандера – символ нації" особливу увагу приділяв першій політичній програмі ОУН – маніфесту Організації Українських Націоналістів, які було опубліковано у грудні 1940 р. "Маніфест, – стверджує дослідник, – кредо українського націоналістичного руху, це дороговказ на шляху національно–визвольної боротьби народу за осягнення найвищого Ідеалу нації... Зміст Маніфесту – революційний, стиль – бойовий, на повний голос зазвучало в ньому гасло "Свобода народам і людині!", відображене в Декларації прав людини, проголошене майже вісім років пізніше Організацією Об'єднаних Націй і в інших міжнародніх документах, прийнятих для унормовування суспільних процесів і взаємин між народами й державами" [20].

Цей Маніфест складався зі вступу, дев'яти розділів та висновку, який був виражений у формі заклику до визвольної боротьби. Ось деякі пункти даного Маніфесту:

Боремося за визволення українського народу та всіх поневолених Москвою народів.

Боремося проти московського імперіялізму всіх видів, а зокрема проти большевизму, що довів національно–політичний, релігійний, культурний, соціяльний і господарський гніт до крайніх меж.

Боремося проти крайнього пониження людини в її праці та в її хаті, проти обтяжування жінок найтяжчими обов'язками під брехливою основою "урівноправлення".

Боремося за гідність і свободу людини, за право визнавати одверто свої переконання, за свободу всіх віро сповідувань, за повну свободу совісті.

Боремося за право працюючих виявляти одверто свої політичні переконання словом і друком, відбувати свобідно прилюдні збори та творити свої політичні, громадські та професійні організації.

Боремося проти насильницького виселювання з рідних земель [21].

Даний Маніфест можна охарактеризувати як ліберально–демократичний, оскільки він містить елементи обох ідеологій. Націоналізм же як ідеологічна доктрина не заперечує використання елементів тих чи інших ідеологій, якщо вони не заперечують його сутності.

Після розламу ОУН на дві частини на другому Великому Зборі ОУН було названо подальшу діяльність і виступи групи Андрія Мельника під іменем ОУН як диверсія. Після цього Степан Бандера став ототожнювати ОУН лише з організацією, якою керував безпосередньо він сам. "Український націоналістичний, революційно–визвольний рух, сформований Організацією Українських Націоналістів, зродився і виріс органічним порядком з двох основних елементів: націоналістичної ідеології і з революційної дії, безкомпромісової збройної боротьби за державну самостійність з боку Української Військової Організації" [22]. Тут простежується чітка логіка ходу збройної боротьби, яка починається зі створення УВО та діяльності її частин на території України, пізніше плавно перетікає в діяльність збройних загонів ОУН і закінчується формуванням потужно організованої військової сили – Української Повстанської Армії.

Українська національна революція велася не тільки в межах території України, але й активно підтримувалася з–за кордону, оскільки і там існував генеральний провід ОУН. Тим більше в часи, коли перебування Степана Бан-

дери на Україні було неможливим, цей провід мав як ніколи велике значення для визвольної боротьби. А найголовнішим завданням для закордонного ОУН була всіляка підтримка визвольної боротьби на території України. Було створено цілу зв'язкову мережу між кількома країнами з залученням кількох тисяч зв'язкових, які в умовах високої конспірації передавали накази головного проводу закордонного ОУН чинним командирам ОУН–УПА в Україні.

Головним завданням для цієї організації Степан Бандера вважав поширення серед усіх народів правдиві відомості про змагання України, про її ідейні позиції й ролю в обороні всього людства, його наступу і свободи перед більшовизмом. І роботу цю слід було поширювати, на думку провідника, так, щоб у всіх народів знайти симпатії до справжньої української справи і спонукати їх оцінювати її реальну важливість для міжнародного розвитку.

Як у будь-якої політичної організації у закордонному ОУН були свої проблеми. Першою була внутрішня боротьба та суперечності певних українських політичних сил, яка зводилася до беззмістовної конкуренції з відстоюванням абстрактних суспільно–політичних доктрин, які були відірвані від живої політичної діяльності.

Другою хворобою української політичної діяльності закордоном було те, що всі негативні внутрішньо–українські ворожнечі переносились на зовнішньополітичну ситуацію і залишали на ній свій відбиток. Великої шкоди українській політиці завдавали суперництво українських політичних центрів і груп. Чи не з цієї причини незабаром постала ініціатива щодо консолідації українських політичних сил за кордоном. Ініціатором цього починання стала Національна Рада. Провід закордонної частини ОУН прийняв платформу, на якій був готовий увійти до Національної Ради. Наведемо головні витяги з цього документу:

1. Організація Українських Націоналістів заявляє готовність увійти до Української Національної Ради на еміграції, не зважаючи на те, що до тепер між ОУН і іншими політичними угрупованнями, які входять до Української Національної Ради, не дійшло до узгіднення української визвольної політики. За правильність цієї визвольної політики і її реалізацію буде ОУН змагатися на форумі Української Національної Ради.

2. ОУН(р) визнаватиме переформований, оновлений і розбудований на широкій політичній і громадській базі, відповідно до нинішніх умов українського визволення, єдиний на еміграції Державний Центр Української Народної Республіки з усіма прерогативами, які повстають від того визначення.

3. Рішення ОУН(р), зазначені в тт.1 і 2 цієї постанови основуватимуться на тому, що Державний Центр Української Народної Республіки визнає Українську Головну Визвольну Раду (УГВР), як керівний революційний орган, що постав у процесі боротьби з німецькими і московськими окупантами 1944 р. на Рідних Землях з ініціативи УПА, і що УГВР залишає за собою ці завдання керівного органу боротьби до повного досягнення мети – утворення Самостійної Соборної Української Держави.

4. Питання усталення взаємовідносин між Центром Української Народної Республіки і Українською Головною Визвольною Радою належить до компетентних органів обох сторін [23].

Бажання ОУН іти на компроміс з іншими політичними силами свідчить про серйозність діяльності революційних оунівців за кордоном. Організація Українських Націоналістів була тією основою, на якій ґрунтувалася українська національна революція, вона була не лише ідейним натхненником визвольної боротьби, але й діяла практично. Опинившись у скрутному становищі на території України, ОУН не склала боротьби, а продовжувала шукати інші шляхи реалізації своїх ідей. Взагалі феномен ОУН ще й досі повністю не розкритий, але ми, принаймні, маємо свідчення Степана Бандери як безпосереднього учасника ОУН, як одного з творців її ідеології.

Вся історія України пронизана боротьбою за Українську державність. У різні епохи на цю боротьбу український народ надихала націоналістична ідеологія. Перші постулати ідеології, сформульовані Тарасом Шевченком, пізніше були взяті на озброєння та доповнені іншими видатними українськими діячами, зокрема Іваном Франком, Миколою Міхновським, Дмитром Донцовим, Ярославом Стецьком, Степаном Бандерою та ін.

Вплив Степана Бандери на ідеологію українського націоналізму важко дослідити, оскільки все ж його більше вважають практиком націоналістичного руху, ніж теоретиком. Одне беззаперечне: ті праці, які вийшли з–під пера Бандери, відіграли значущу роль в українській націоналістичній ідеології та послужили головною рушійною силою під час руху опору ОУН–УПА на території України й поза її межами. Бандера у своїх працях сформулював своє бачення ведення революції, проаналізував місце та роль людини і ідеології, вплив ОУН на визвольницьку боротьбу.

Навіть на сучасному етапі історії України, коли вже здобуто державність, але ще не сформовано політичної нації, творчість Бандери відіграє неабияку роль. Те, про що писав Головний Провідник ОУН півстоліття тому справдилося під час Помаранчевої революції в Україні 2004 р.

Однією з причин "помаранчевої революції" було масове невдоволення українського народу десятилітнім режимом Кучми, і саме народ виявив у певний підходящий час свій рішучий протест. Про передумови такого протесту йдеться в ще одній програмній статті С. Бандери "До питання основних кадрів національно–визвольної революції": "Жодна система, яка не хоче сама себе знищити, не виховує і не готує кадрів, готових до революції проти неї. Вона може тільки, всупереч своїм намаганням, сама собою, своїми діями створювати серед опанованого народу невдоволення, ненависть і вороже ставлення до себе, до носіїв і підпор даної системи – це створює пригожий грунт – психологічний, національно–політичний і суспільно–економічний – для наростання і формування кадрів, готових до боротьби з під гніту даної системи, за її повалення і створення нового ладу" [24].

Сьогодні можна по–доброму дивуватися політичній прозірливості Степана Бандери, який півстоліття тому зумів охарактеризувати ті політичні процеси, які відбулися в Україні на початку XXI ст.

Як відомо, масштабність і роль певного мислителя, політичного чи релігійного діяча певною мірою визначається тим, чи зберігають з часом свою актуальність та універсальність його думки, висловлені стосовно якоїсь конкретної ситуації. Ідеї Степана Бандери зберегли свою актуальність до сьогоднішнього дня, тому його по праву можна вважати одним з найвидатніших ідеологів та практиків теорії українського націоналізму.

1. *Бандера С.* (онук). Доповідь професора Кембриджського університету Д. Арела про Українську Помаранчеву революцію. – С. 2. – Рукопис. 2. *Патриляк І.* Теоретична спадщина Степана Бандери та сьогодення // Визвольний шлях. – 2005. – № 1. – С.95. 3. Там само. – С.95. 4. *Баган О.* Націоналізм і націоналістичний рух. – Дрогобич, 1994. – 193 с. 5. *Грицак Я.* Страсті за націоналізмом. – К., 2004. – 344 с. 6. *Дужий П.* Степан Бандера – символ нації: У 2 ч. – Львів, 1997. 7. *Мірчук П.* Нариси історії ОУН. – Львів, 2001. – 344 с. 8. *Салтовський О.* Концепції української державності в історії вітчизняної політичної думки. – К., 2002. – 396 с. 9. *Рудницький С.* Чому ми хочемо самостійної України. – Львів, 1994. – 416 с. 10. *Бандера С.* Перспективи Української революції. – Дрогобич, 1998. – С.2. 11. Там само. – С.11-12. 12. *Гордасевич Г.* Степан Бандера – людина і міф. – К., 2001. – С.17. 13. *Бандера С.* Перспективи Української революції. – С.45. 14. Там само. – С.46. 15. Там само. – С.48. 16. Цит. за: *Дужий П.* Степан Бандера – символ нації: У 2 ч. – Львів, 1996. – Ч. 1. – С.81. 17. *Бандера С.* Перспективи Української революції. – С.51. 18. Там само. – С.55. 19. Там само. – С.83. 20. *Дужий П.* Степан Бандера – символ нації. – Ч. 2. – С.65. 21. Там само. – С.66-69. 22. *Бандера С.* Перспективи Української революції. – С.162. 23. Там само. – С.101-102. 24. Там само. – С.285.

Надійшла до редколегії 04.11.06

ФІЛОСОФІЯ

Л.В. Габелюк, асп., КНУКіМ, Київ

ІНФОРМАЦІЯ ЯК РЕСУРС ЗДІЙСНЕННЯ ПОЛІТИЧНОЇ ВЛАДИ

В статті аналізується поняття інформації як ресурсу здійснення політичної влади. Розглядаються напрямки інформаційної діяльності в процесі формування духовної і світоглядної орієнтації особистості та включення її в політичну діяльність як повноцінного суб'єкта влади.

This article reviews the concept "information" as a resource for realization of the political power. The paper considers the approaches of the information activity in the process of forming the cultural and world outlook orientation of personality. In addition the person is being considered for inclusion in the political activity as a full subject of a power.

У міркуваннях про роль інформації у становленні та реалізації політики слід враховувати, що, по–перше, політичне знання – суб'єктивне і є завжди ціннісно навантаженим результатом аналізу й рефлексії, а також індивідуальної інтуїції й досвіду політичних суб'єктів. Така суб'єктність політичного знання має засадниче значення для визначення інформаційної політики, оскільки сучасна політична теорія трактує *суверена* (реального, а не фіктивного, учасника політичного процесу й політичної комунікації) як того суб'єкта, який самостійно приймає рішення, процедурно наперед не задані (причому, найчастіше – в умовах невизначеності). Отже, реальним учасником політичної комунікації в інформаційному просторі є той (або ті), хто приймає (приймають) на засадах доступних йому (їм) вірогідних або імовірнісних знань певні рішення в цілковито конкретних ситуаціях на засадах пошуку й аналізу інформації.

Симбіоз трьох факторів – інформації, знань та інформаційно–комунікаційних технологій – визначає на сьогодні існування тієї глобальної моделі розвитку, яку зазвичай асоціюють із практичним використанням ресурсів інформаційного суспільства для вирішення практичних проблем держав, регіонів, міст, громадян [8, с.129].

Розвиток сучасного світу визначає парадигма становлення інформаційного суспільства, яка істотно змінює існуючі уявлення про владу та її ресурси. Слід зазначити, що поняття "інформаційне суспільство" з'явилось у другій половині 60–х років минулого століття і часто вживається разом із низкою термінів синонімічних ("технотронне суспільство", "суспільство знання", "постіндустріальне суспільство"), що, напевно, засвідчує неусталеність відповідного поняття [4, с.457].

Ставлення до інформації в інформаційному суспільстві може бути найрізноманітнішим, починаючи від пасивного споживання й технічного використання аж до свідомого конструювання нових систем знань. Суб'єкта політичної дії вирізняє цьому якісно новому інформаційному просторі активне настановлення щодо інформації як умови й безпосереднього приводу владної комунікації, в яку він ангажується разом з іншими такими ж суб'єктами задля актуальної присутності в інформаційно–політичному просторі. Специфіка такого простору виражена, зокрема, в характерних правилах "владної гри" як динамічного балансу суб'єкт–об'єктних позицій та опозицій, а також відповідних форм поведінки, інтересів й настановлень, пов'язаних зі здійсненням "інформаційної політики".

Отже, не буде особливим перебільшенням сказати, що в інформаційному суспільстві будь-яка політика зводиться у кінцевому підсумку до "інформаційної політики". Практично це означає, що якщо суспільні відносини традиційного типу у процесі добору моделі "інформаційної політики" не пов'язані із необхідністю перейматися питанням про природу інформації й форми її присутності (відсутності) в просторі політики, то нині, за умов визнання інформаційного простору, провідним фактором змін на всіх рівнях соціальної та політичної модернізації зазначене коло питань перетворюється у ключове, від якого істотно залежить вибір реальної стратегії побудови політики в інформаційному полі. При цьому доводиться враховувати різноманітні типи взаємодії тих елементів інформаційного процесу, які, з одного боку, визначають конкретний зміст політики, а з іншого, – характеризують інформаційний простір саме як простір політики.

Отже, в поняття "інформаційний простір" у зазначеному його розумінні входять специфічні форми та патерни людської поведінки й діяльності, якісно відмінні від тих, що існували на попередньому етапі суспільного розвитку [7, с.15]. Специфіка цього простору виражена, у свою чергу, у різноманітті характерних правил "владної гри", а також суб'єктно–об'єктних опозицій, відповідних форм поведінки, інтересів та настанов, пов'язаних зі здійсненням "інформаційної політики". Не буде особливим перебільшенням сказати, що в інформаційному суспільстві будь-яка політика зводиться у кінцевому підсумку до подібної "інформаційної політики" (у широкому розумінні цього засадничого поняття).

Якщо в традиційних типах суспільних відносин у пошуках відповіді на питання щодо інформаційної політики немає необхідності перейматися природою інформації й формами її присутності (відсутності), то в сучасному світі визнання інформаційного простору провідним фактором глобальних перетворень на всіх рівнях економічної, соціальної та політичної модернізації перетворює зазначене питання у ключове для реальної побудови стратегій формування особливої політики щодо інформаційних процесів, які, з одного боку, визначають конкретний зміст інформації, а з іншого, – характеризують інформаційний простір саме як політичний простір з позицій його суверенності або несуверенності, демократичності або автократичності тощо. До елементів подібних знань належить також той особливий тип знань, що забезпечують типи політичних комунікації й задають способи поведінки тих суб'єктів (учасників) політичного процесу, які формують ціннісну й цільову структуру політично–інформаційного простору [5, с.218].

Будь-яке політично цілеспрямоване й вмотивоване настановлення щодо інформації слід розглядати як безпосередній привід для політичної комунікації між різними суб'єктами та об'єктами влади. У цьому контексті інформаційна відкритість або закритість зовсім не означає кількість інформації, розповсюджуваної "ззовні всередину" чи "зсередини назовні", а настановлення на комунікацію з іншими суб'єктами чи об'єктами політико–інформаційного простору становить, по суті, природу *"інформаційної політики".*

До таких особливих елементів належить, у першу чергу, той особливий тип знань, що забезпечує політичні комунікації; задає способи політичної поведінки в просторі інформаційних потоків й обмінів та визначає особливий тип політичних суб'єктів (учасників політичного процесу), які формують ціннісну й цільову структуру політико–інформаційного простору [2, с.218].

© Л.В. Габелюк, 2007

Kyiv National Taras Shevchenko University

Дослідники проблем інформаційного суспільства частіше всього виокремлюють як атрибутивну ознаку реалізації влади в цьому новому соціумі інтенсифікацію інформаційних потоків, на який уже не спричинюють більше істотного впливу державні кордони й різноманітні політично вмотивовані перешкоди [3, с.22]. При цьому іноді слушно, а іноді не зовсім слушно підкреслюють марність спроб впровадити ту або іншу форму цензури, оскільки такі спроби обмежити вільне розповсюдження інформації наносять збитків передусім тій країні, яка прагне цих обмежень. Дійсно, такі спроби відлучають країну від об'єктивно вмотивованих процесів формування глобального інформаційного суспільства та пов'язаних з цим переваг поділу праці в постмодерному суспільстві, але безглуздо, водночас, заперечувати існування тих або інших видів цензури ("темників"), запроваджуваних із "благородними намірами" боротьби з тероризмом, злочинністю тощо.

З іншого боку, незаперечним є той факт, що використанню інформації як владного ресурсу, який можна на певний час втаємничувати, істотно утруднене багатоманітністю каналів зв'язку у глобальному інформаційному суспільстві, яка істотно ускладнює запобігання витокам інформації, "чутливої" для держави та політичних суб'єктів. Зазначене стосується як державної таємниці, так і подробиць "політичної кухні", які дедалі частіше "смакують" представники ЗМІК, уподібнюючи політиків до діячів шоу–бізнесу. Наслідком є формування "суспільства спектаклю" (Гай Дебор).

Отже, в інформаційному суспільстві істотно загострюється проблема безпеки та контролю інформаційного простору, яку сучасні держави намагаються розв'язувати шляхом впровадження особливих форм освіти, за посередництвом рекламних та пропагандистських кампаній, прищеплювання громадянам "безпекових взірців поведінки" тощо. Йдеться як про традиційні методи запровадження законних підстав, на яких певна інформація може або не може бути "запущеною" в обіг в національному та інтернаціональному інформаційному просторі, так і про суто маркетингові методи, на засадах яких відбувається "спонсорування" державою виготовлення й розповсюдження інформаційних продуктів (із медійними включно), які відповідають цілям і завданням державних та міждержавних програм.

За таких умов особливого значення набуває збалансована інформаційна політика держави, спроможна реалізувати не лише її власні (державні) інформаційні права, але й права громадян на вільний доступ до інформації, її виготовлення й поширення. Йдеться також про захист інформації, яка становить не лише державну або комерційну, але й персональну таємницю. Саме тому концептуальні засади інформаційної політики мають бути визначені таким чином, щоб відповідно були врівноважені (збалансовані) інформаційні права держави, суспільства та особистості (інституційних державних та недержавних акторів), забезпечені відповідними методами та формами впливу держави й громадянського суспільства на об'єкти інформаційної сфери й способи управління наявними інформаційними потоками й ресурсами.

Інформація як владний ресурс часто є об'єктом навмисної маніпуляції та маніпулятивного контролю за розподілом інформаційних потоків. Йдеться про таке "дозування", коли певна інформація досягає заздалегідь наміченої цільової групи з метою досягнення заздалегідь запланованого ефекту (мікротаргетинг). При цьому об'єктом інформаційної діяльності в потрібний час, в потрібному місці часто є та група, що сама згідна, щоб її використали як інструмент впливу на інші групи. Політичне знання у даному цільовому контексті є суто ситуативним у тому розумінні, що застосовується тільки задля маніпулювання певного спектру ситуаціями та їхніми учасниками (акторами). Подібні методики отримали широке розповсюдження у США під час проведення виборів президента та до Конгресу [6].

Важливо зафіксувати якісну відмінність між пасивним споживанням політичної інформації й активним "конструюванням рішень" із діяльнісними настановленнями щодо політично значимої інформації, яка даному разі виконує функціональну роль фактора інтерактивної комунікації і розцінюється з позицій політичної доцільності. Це зауваження справедливе, зокрема, стосовно інформаційного простору ЗМІК, у якому учасники політичної комунікації є узалежненими від своїх інтересів діячами, які відповідно до цих інтересів інтерпретують і спрямовують інформаційні потоки, використовуючи їх як ресурс здійснення влади.

Водночас слід врахувати той факт, що політично вмотивоване знання є стимулом для "перманентної революції знань". Звідси – потреба особливої етики поведінки в політико–інформаційному просторі, який був би не лише конкурентоспроможним, але й спроможним задавати умови відкритої комунікації й ефективного партнерства для здійснення повноцінної інформаційної політики. У подібному випадку мова йде не про політичні комунікації взагалі, а про такий тип комунікативної взаємодії із базовою характеристикою якісної політичної інтерактивності, що припускає такі суб'єкт–об'єктні відносини учасників комунікації (особливо комунікації масової), за умов яких суб'єкти й об'єкти політичного процесу час від часу міняються ролями. Саме таким процесом є демократія, яка у даному разі прибирає форм і різновидів інформаційної демократії.

Теоретики теорії масової комунікації зі школи Гарольда Лассуела розглядали свого часу цей політико–комунікативний процес в контексті пошуку відповідей на запитання: "хто, що, якими каналу, кому й з яким ефектом повідомляє". Кібернетичні пошуки послідовників Норберта Вінера впровадили, у свою чергу в науково–практичний обіг уявлення про зворотні зв'язки як основу самокоригуючого процесу комунікації. Але більшість моделей комунікативної дії будувалися все ж таки довкола уявлень про єдиного суб'єкта, – автора первинного повідомлення, тобто з політичної точки зору передбачали автократію. Всерйоз проблему інтерактивності, тобто такого підходу до актів комунікації, який скерований на пошук взаєморозуміння, рефлексії й спільного творення змістів, запровадили в науковий і практичний обіг в 1970–і роки представники Франкфуртської школи марксології, які розглядали простір комунікацій як основний політичний фактор сучасного світоустрою. Ідея інтерактивності, з позицій зазначеної школи означає відмову від попереднього однобічного розуміння комунікації в термінах відносин активного суб'єкта з пасивним об'єктом. Ініціатор повідомлення вважається таким, що не домінує над отримувачем повідомлення, якого сприймає як рівного собі учасника комунікації. Таким чином, комунікацію розглядають як одну із базових умов повноцінної інформаційної політики, одним із засадничих принципів якої є інформаційна рівність (симетрія).

У контексті цього новітнього розуміння міняються уявлення стосовно масштабів політичного суб'єкта, здатного стати активним агентом політичного процесу (учасників (акторів) інформаційної політики і простору, у якому вона розгортається). У класичних політичних схемах масштабність даного виміру безпосередньо узалежнена від актуальної соціальної структури, елементами якої є такі складні утворення, як клас, соціальна група з її специфічними інтересами та різноманітні

інституції, – держава, суспільно–політичні рухи тощо. Окрема особистість або мала чи велика група можуть існувати в цьому ієрархічно організованому просторі лише як виразники інтересів більших груп.

Інформаційне суспільство із його принципово новим розумінням інформаційного простору змінює зазначене співвідношення масштабів й конфігурацію "силових ліній" політики: відповідно до принципу "ефекту метелика" навіть окрема людина (мала група), здатна до виробництва потрібних знань і наділена ресурсом інтерактивності за підтримки "нейтральної" інформаційної інфраструктури може виявитися значимішою для розв'язання певних ситуацій, аніж держава.

Подібні зміни призводить до стирання межі між публічним і приватним. Дотепер у більшості людських стилів життя способи поведінки в публічній і приватній сферах життєдіяльності розрізнялися. Поява цієї обставини пов'язана зі зміною механізму соціального представництва, коли окрема людина виступає від імені соціальної структури (інституції). Настанови, що виконуються нею, належать не їй і характеризують не її особисто, а якусь спільність, з якою вона може себе ідентифікувати. Саме звідси походить політична коректність, професійна етика й взагалі будь-які правила публічної присутності, що становлять основу етичного ставлення до іншого.

Важливим є й те, що будь-який суб'єкт інформаційної політики–комунікації відповідає за простір у цілому – у тій мірі, у якій визнає й дотримується прийнятих на себе етичних й професійних норми і очікує того ж від інших учасників комунікації.

На сучасному етапі діяльність окремих людей, груп, колективів і організацій усе в більшій мірі залежить від їхнього інформування і здатності ефективно використовувати наявну інформацію. Перш ніж розпочати певну діяльність, необхідно провести велику роботу зі збору і переробки інформації, її осмислення та аналізу. Пошук раціональних рішень у будь-якій сфері вимагає обробки великих обсягів інформації, що часом неможливо без залучення спеціальних технічних засобів.

1. *Григор О.О.* Європейський досвід побудови інформаційного суспільства // Державне управління в умовах інтеграції України в Європейський Союз: Матеріали наук.-практ. конф. / За заг. ред. В.І. Лугового, В.М. Князєва. – К., 2002. – С.359-361. 2. *Григор О.О.* Основні аспекти теоретико-методологічного аналізу концепції інформаційного суспільства // Вісник УАДУ. – 2003. – № 2. – С.456-463. 3. *Дубас О.* Інформація як суспільна цінність і політичний чинник // Борисфен. – 2002. – № 7 (133). – С.15-17. 4. *Ібрагімова І.* Інформаційна політика крізь призму національної безпеки // Українська Академія держ. упр. при Президентові України: Збірник наукових праць. – К., 2000. – Вип. 1. – С.26-40. 5. Інформаційне суспільство: Дефініції: людина, її права, інформація, інформатика, інформатизація, телекомунікації, інтелектуальна власність, ліцензування, сертифікація, економіка, ринок, юриспруденція / *Брижко В.М., Гальченко О.М., Цимбалюк В.С.* та ін. – К., 2002. – 219 с. 6. *Кашин Василий*. Электорат как потребитель // Ведомости. – 1 ноября 2006. 7. *Ковальова О.О.* Концептуальні засади процесу розширення Європейського Союзу // Грані. – 2003. – № 2. – С.79-82. 8. *Ковальова О.О.* Стратегії євронтеграції: як реалізувати європейський вибір України: Монографія. – К., 2003. – 340 с. 9. *Колодюк А.В.* Проблематика переходу до інформаційного суспільства // Політичний менеджмент. – 2004. – № 6 (9). – С.129-137. 10. Комунікативна стратегія розширення Європейського Союзу як політичний інструмент легітимізації інтеграційного процесу // Грані. – 2003. – № 5. – С.138-142.

Надійшла до редколегії 26.10.06

О.В. Комар, канд. філос. наук

ДОГМАТИЗМ ТА РЕВОЛЮЦІОНІЗМ В ЕПІСТЕМОЛОГІЇ (ДО ПРОБЛЕМИ РЕКОНСТРУКЦІЇ ТЕОРІЇ ПІЗНАННЯ)

У статті розглядаються деякі проблеми сучасної теорії пізнання.
This article is about some problems of contemporary theory of knowledge.

Сучасна теорія пізнання перебуває у кризі: позбувшись статусу philosophia prima, вона ризикує цілком втратити свій предмет. Підстави для такого песимістичного прогнозу більш ніж вагомі, якщо зважити на останні епістемологічні тенденції, зокрема, все частіше зустрівані заяви авторитетних філософів про "смерть епістемології", необхідність її елімінації або, щонайменше, радикальної перебудови. У цій статті я спробую показати, що хоча "не все гаразд у Датському королівстві", і існує необхідність перегляду деяких традиційних проблем епістемології, тим не менше, "чутки про її смерть були дещо перебільшеними". Для цього слід звернутися до причин такого стану епістемології, які, на мою думку, пов'язані з позитивістським спадком: по–перше, з певним розумінням поняття і статусу епістемології, по–друге, з догмами емпіризму. Далі розглянемо основні революційні напрямки епістемології та їхній зв'язок з означеною догматичною базою.

Дві догми емпіризму – поділ речень на аналітичні і синтетичні та редукціонізм – є добре відомими завдяки У.Куайну. Д.Девідсон додає ще "третю догму" – егоцентристську суб'єктну спрямованість теорії пізнання та картезіанський словник. Згадані догми підпадають під загальну тенденцію, що чітко окреслилась протягом останніх двох десятиліть, яка передбачає дотримання, як мінімум, наступних умов: 1) розуміння теорії пізнання як епістемології, а останньої – як логіки науки; 2) фізикалістичний редукціонізм або натуралізація епістемології – зведення епістемології до природничих наук. Як можна зрозуміти з такого означення, я вважаю, що тенденція до реформаторських зрушень, задана "Натуралізованою епістемологією" Куайна і підхоплена сучасними філософами, такими як А.Голдман, П.Чорчленд, Д.Девідсон, витікає з розвитку "другої догми емпіризму" або редукціонізму, взятому, щоправда, не у вузькому контексті емпіричних речень, а в його застосуванні до певної сфери філософського знання. Критиці цього питання, а також пов'язаній з ним проблемі реконструкції епістемології і буде присвячено наступний розгляд. Вжитий термін "емпіризм" вказує на те, що, по–перше, вся англо–американська епістемологія, у тому числі й сучасна, має переважно емпіричний характер [1], по–друге, емпіризм передбачає натуралістичну або фізикалістичну онтологію.

Радикальні позиції щодо подальшої долі теорії пізнання представлені з одного боку прибічниками "смерті епістемології", з іншого – революційними сцієнтистами. Чутки про "смерть епістемології" почали поширюватися у кінці 70–х рр. і були пов'язані у першу чергу з книгою Річарда Рорті "Філософія і дзеркало природи" (1979) і книгою Майкла Вільямса "Безгрунтовна віра" (1977). Ці філософи та їх послідовники стверджують, що традиційна епістемологія себе вичерпала, а у новій немає потреби. Таке переконання, що об'єднує різних філософів "постаналітики", хоча і виходить з дещо різних уявлень, тим не менше, найчастіше пов'язане з невдачею фундаменталістського проекту обгрунтування знання. Останню ж часто помилково змішують із невдалою спробою логічного позитивізму побудувати за-

© О.В. Комар, 2007

вершену систему науки. Щодо такої позиції слід зауважити, по–перше, що вона відображає типове для постмодернізму, який у той час саме набував популярності, тяжіння до "безгрунтовності", недовіру до критеріїв, структурованості і необхідності. Звідси цілком зрозуміла неприязнь Рорті до традиційної концепції епістемології як такої, що відшуковує загальні підвалини або фундамент знання і основну проблему вбачає в його обгрунтуванні (justification). Однак на сьогодні маємо значно більше підстав говорити про "смерть" самого постмодернізму, аніж епістемології. По–друге, помилка Рорті, яка об'єднує його з прихильниками натуралізації епістемології, полягає у змішанні традиційної епістемології і епістемології у розумінні логічних позитивістів, тобто лише як логіки наукового знання. Таке розуміння епістемології, з одного боку, надає їй надто великі повноваження, з іншого – надто звужує її межі. Цю особливість варто підкреслити: сучасні "революціонери" свої звинувачення спрямовують на адресу теорії пізнання, хоча насправді мають у свідомості образ позитивістської епістемології.

Останній момент потребує детальнішого розгляду, але вже не з позицій прозвісників "смерті епістемології", погляди яких є симптоматичним вираженням розчарування в англо–американській позитивістській традиції, що не витримала тягаря надто великих сподівань, з характерним наступним кроком – "перекиданням" в протилежний табір континентальних філософів. Значно цікавішою є критика епістемології, що виростає на грунті когнітивних наук і має привабливі риси для більшості філософів і науковців, окрім тих, хто намагається зберегти status quo філософії, оскільки а) відображає типове уявлення про зв'язок епістемології та науки за аналогією форма/зміст; б) має революційно–прогресистський характер, тобто необхідність змін подається як внутрішня необхідність розвитку науки. Такі реформаторські тенденції можна прослідкувати на прикладі натуралізованої епістемології У.Куайна, революційного сцієнтизму і релаєбілізму. Звісно, згадані теорії не охоплюють усієї картини сучасної епістемології, але відображають, на мій погляд, типові зразки як зовнішньої (перші дві теорії), так і внутрішньої (остання) критики епістемології.

Натуралізована епістемологія

Натуралізована епістемологія може бути представлена щонайменше у двох варіантах, у залежності від напрямку редукції. Класичний варіант, представлений Куайном та його послідовниками, зводить епістемологію до психологія, яка, у свою чергу, редукується до нейрофізіології. Еволюційна епістемологія і, частково, конструктивізм виводять епістемологію з біології. Виникнення самого терміну "натуралізована епістемологія" пов'язане, звичайно ж, з однойменною статтею У.Куайна, у якій він, аналізуючи пертурбації, що відбувалися з епістемологією протягом її історії, від заняття нею основного місця як фундаменту науки у Канта, до редукції до природничих наук разом з усією споглядальною філософією логічними позитивістами, приходить до висновку, що епістемологія має змінити свій статус. Оскільки епістемологія досліджує знання, а воно є "вихідними даними", отриманими внаслідок процесу обробки "вхідних даних" (стимулів від наших органів чуття), то епістемологія досліджує природні явища, а саме – людського суб'єкта. Тому епістемологія не повинна мати якогось особливого філософського статусу: "Епістемологія, або щось подібне до неї, просто займає місце розділу психології і, відповідно, природничої науки <…> Стара епістемологія намагалася включити у себе природничу науку; вона будувала її з чуттєвих даних. Навпаки, епістемологія в її новому образі сама включена до природничої науки як розділ психології. Але при цьому попередні претензії на включення природничої науки у рамки епістемології зберігають свою силу" [2]. Така точка зору пропонує замінити звичне для епістемології поняття "обгрунтування" на біхевіористське поняття відношення між відчуттями і теорією.

Куайн, на відміну як від логічних позитивістів, так і від сучасних "епістемологічних нігілістів", які проповідують смерть епістемології, не вважає, що епістемологія себе повністю вичерпала, і що її існування взагалі було помилкою, тим не менше, він не підтримує філософів, що продовжують вбачати у традиційній епістемології "першу філософію", основу усіх наук загалом. Нова епістемологія, асимільована з природничими науками, займає значно скромніше місце вже у межах емпіричних наук, що досліджують пізнавальні процеси, а не над ними. У цьому полягає сутність "натуралізації".

Куайнівські ідеї знайшли широкий відгук, адже вони грунтуються як на донедавна популярному в психології біхевіоризмі, так і на когнітивних науках, які лише почали розвиватися у середині століття. Крім того, у Куайна, хоч його інколи зараховують навіть до постаналітиків, зберігається ностальгічне позитивістське уявлення про можливість редукції усіх видів знання до природничих наук, і навіть про можливість верифікації.

Іншим варіантом натуралізованої епістемології можна вважати еволюційну епістемологію, яка є інтерпретацією знання на основі біологічної теорії дарвінізму. Започатковує розгляд знання як еволюційного пристосування організму К.Лоренц, розвивають цю ідею К.Поппер, Д.Кемпбелл, К.Хукер, К.Хахлвег та ін. Еволюційна епістемологія є антифундаменталітською та фалібілістською, вона відкидає більшість традиційних понять, таких, як "обгрунтування", "чуттєві дані", "верифікація", однак Поппер, як і більшість його послідовників, поділяє догматичне уявлення про те, що традиційна епістемологія – це наївний емпіризм, і що наукове знання є найкращим зразком знання взагалі, тому саме цей різновид має досліджувати епістемологія ("...вивчення зростання наукового знання є, я гадаю, найбільш плідним способом вивчення зростання знання взагалі, оскільки зростання наукового знання можна вважати зростанням звичайного людського знання, *вираженого в ясній і чіткій формі*" [3]). Окрім біологічного редукціонізму, еволюційна епістемологія містить ще один новаторський елемент: це "епістемологія без суб'єкта пізнання", причому я маю на увазі не лише відому попперівську концепцію "об'єктивного знання" як змісту "третього світу", але і те, що розглядаючи знання лише як "безпосереднє продовження еволюційного розвитку" [4], біоепістемологи відходять від суб'єктної парадигми, що має вагомий наслідок – епістемологія не може вирішити фундаментальні проблеми власними силами, без апеляції до природничонаукових пояснень.

Близькою за змістом до еволюційної епістемології є біологічна версія конструктивізму У.Матурани та Ф.Варели. Конструктивісти так само пов'язують знання з пристосуванням живого організму до довкілля і розширюють поняття від властивості свідомості (чи нервової системи) до властивості всього організму в цілому. Об'єднує ці концепції і спільний історичний фундамент: обидві розглядають генетичну епістемологію Ж.Піаже як одне з ідейних джерел. Однак конструктивісти, на відміну від Поппера, не підтримують наукового реалізму, більше того, відверто заявляють про продовження своїми ідеями скептичної традиції (зокрема, Глазерсфельд).

Наскільки ж серйозну загрозу становить натуралізована епістемологія для традиційного проекту *обгрунтування* знання? Якщо не брати до уваги позицію К.Поппера, який взагалі замінює поняття "обгрунтуван-

ня" досить розмитим "вирішення проблем" (що не знімає питання, наприклад, наскільки *обгрунтованим* у конкретному випадку є рішення про фальсифікацію теорії), то можна відмітити наступні особливості. З позицією релаєбілізму натуралізовану епістемологію зближує перенесення уваги з аналізу переконань самих по собі та умов їх істинності на процеси формування переконань та когнітивну діяльність пізнаючого суб'єкта. Обгрунтування певного переконання, таким чином, невід'ємне від умов, норм, особливостей сприйняття тощо, тобто завжди має враховуватися те, що переконання завжди є чиїмось переконанням. І, якщо проблема верифікації емпіричних суджень виглядає більше проблемою емпіричної психології, і навіть біології, що досліджують особливості формування чуттєвих даних, то, наприклад, вплив цінностей, норм поведінки, схильностей до прийняття цього чи іншого рішення, має бути справою натуралізованої епістемології.

Якщо розуміти натуралізовану епістемологію як редукцію епістемології до науки у широкому значенні емпіричного знання загалом (причому, включаючи "неемпіричні" математику та логіку), то суттєвої загрози для проблеми обгрунтування вона не створює, особливо якщо зважати на те, що мова переважно йде про емпіричне обгрунтування. Як мінімум, це виглядатиме як суперечка між апріористською та апостеріористською епістемологією, як максимум – передбачає реконструкцію епістемології у напрямку надання їй більшого емпіричного змісту поруч із зменшенням теоретичної автономії. Якщо ж розуміти її як редукцію до науки у вузькому значенні фізичного редукціонізму, у такому разі постає наступний вибір: або відмовитися від традиційної епістемології і прийняти сцієнтистське розуміння пізнання, або довести, що сцієнтизм є хибною теорією обгрунтування. У цьому сенсі слід зважити на зауваження Дж.Денсі, який стверджує, що натуралізована епістемологія є суто екстерналістською позицією, за якою обгрунтування зводиться лише до причинного зв'язку між вхідними і вихідними даними. Навіть якщо ми зводимо епістемологію до науки, слід зважити на те, що "Наука сама по собі не є суто натуралістичною" [5]. І якщо ми шукаємо інтерналістські відповіді на питання епістемології, то її натуралізований варіант не спроможний їх дати.

Сцієнтизм

Сцієнтизм або революційний сцієнтизм в епістемології є такою позицією, яка стверджує, що усі традиційні епістемологічні проблеми є хибними, а тому не є проблемами взагалі. Епістемологія має бути подолана, оскільки вона позбавляється предмету свого дослідження. "Епістемологія, зауважують ці революціонери, була у першу чергу пов'язана з питаннями про оцінку доказів, обгрунтування, процесів формування переконань. Але розвиток *наук* про пізнання зараз встановлює, – вони стверджують, – що немає таких сутностей, як переконання/ віра (beliefs)" [6]. Ця теза – "жодних переконань" ("no–belief thesis"), якщо вона виявиться істинною, загрожує не лише епістемології, але і всім гуманітарним наукам, які використовують епістемологічні поняття, адже вони також мають виявитися хибними.

Революційні сцієнтисти, такі, як Чорчленд і Стіх, вважають, що епістемологія грунтується на поняттях фолк–психології, або поняттях нашого буденного сприйняття, які з точки зору природничих наук виявляються хибними. З розвитком когнітивних наук і нейрофізіології відпаде потреба у такому неточному описі нашого знання, що використовує терміни на зразок "віри", "бажання", "болю", "знання" тощо, оскільки їх замінять терміни мікроопису станів нашого мозку. На буденному рівні, наприклад, людина вважає, що вона бачить червоний колір, тоді як правильно було б говорити про світлову хвилю певної довжини. Так само ми зможемо з часом описувати і стани нашої свідомості, використовуючи термінологію нейрофізіології, тому проблема "коли певне переконання може вважатися обгрунтованим?" відпаде, оскільки замість референтів зовнішнього світу ми будемо говорити про подразники, які дають "вхідні дані", а замість знання – про "вихідні дані", які є наслідком обробки мозком інформації, обгрунтування ж буде вимірюватись відсутністю когнітивного дисонансу. Зауважте, що, на думку сцієнтистів, такий опис є не просто більш точним у порівнянні з буденною мовою, а єдиноістинним, тому редукція має змінитися елімінацією. Таким чином, для епістемологів просто не лишиться роботи, тому неправим був навіть Куайн, який вважав, що епістемологія буде вирішувати певні завдання поруч з емпіричними науками. Для сцієнтистів ніяких суто епістемологічних питань існувати не повинно, усі вони виникають внаслідок недостатнього знання діяльності нашого мозку.

Доля епістемології, однак, виявляється тісно пов'язаною із статусом сучасної психології. Філософська теорія пізнання, яка користується тим самим понятійним апаратом, що і "фолк–психологія", традиційно задавала категоріальну основу емпіричної психології. Оскільки ж, як відмічалося раніше, з точки зору когнітивних наук ці поняття, а отже, і науки, що на них грунтуються, є хибними, тому що не відображають реальної роботи свідомості, не лише епістемологія, а й натуралізована епістемологія, разом з емпіричною психологією, має бути відкинута. Науковці ефективніше виконають цю роботу, аніж філософи – таким є вердикт елімінативістів, представників найрадикальнішого редукціонізму. Можна висунути багато заперечень проти позиції елімінативізму, але я зупинюся лише на кількох найсуттєвіших моментах. На перший з них вже неодноразово вказували критики (наприклад, А.Голдман [7]): елімінативізм є самоспростовним хоча б тому, що його представники використовують для доведення істинності своїх позицій ті ж самі поняття, які вони оголошують хибними. Зокрема, подумайте, яку логічну форму має речення в устах елімінативіста "*Я переконаний, що переконань не існує*". Другий аспект, на який варто звернути увагу, полягає у тому, що елімінативізм ігнорує феноменальний аспект свідомості. Навіть якщо істинне те, що епістемологія не може вірно відобразити механізми свідомості, які породжують знання (а чи дійсно вона на це претендує?), ми не можемо ігнорувати того факту, що віра, переконання, знання доволі точно описують ментальний досвід людини. Експлікація цього досвіду у термінах теорії пізнання є важливим моментом дослідження людської свідомості, водночас нехтування ним ставить під сумнів повноту наукового опису. Не важко також помітити, що ця теорія передбачає елімінативістську теорію свідомості, і цілком очевидно виходить із чітко заданої онтології. Це означає, що стани свідомості тотожні до станів мозку, причому не допускається навіть функціональне розрізнення чи поміркований дуалізм властивостей. Зрозуміло також, що як і у філософії свідомості, ця концепція, перенесена на епістемологічну проблему обгрунтування, так само ігнорує нетотожність пояснення і розуміння з встановленням причинного зв'язку між подіями. Ця проблема є актуальною навіть для пояснення фізичних явищ, тим паче зрозуміло, що знання того, що відбувається у мозку при формуванні певного переконання взагалі нічого нам не дасть для розуміння когнітивної діяльності людини, оскільки *епістемологія як мінімум потрібна для того, щоб зробити висновки когнітивних наук соціально прийнятними.*

Дещо пом'якшені варіанти окресленої позиції базуються на переконанні в помилковості якщо не усього понятійного апарату епістемології, то принаймні її основного "картезіанського" спрямування, звідки випливає і вже згадуваний фундаменталістський характер традиційної теорії пізнання. Досить чітко такий погляд задекларовано Дональдом Девідсоном (який, до речі навіть Куайна (!) звинувачує у картезіанстві) у статті з показовою назвою "Епістемологія екстерналізована" [8]. Традиційна епістемологія виходить з очевидності станів свідомості для її носія, отже базовим є знання "від першої особи". Натомість когнітивісти заперечують легітимність такого інтроспекціонізму, що надає привілейований гносеологічний статус окремому суб'єкту, вважаючи, що аналіз знання "від третьої особи" є більш виправданим [9].

Наступним вагомим недоліком традиційної епістемології є, на думку її критиків, недостатня увага, що приділяється дослідженню когнітивних механізмів та ментальних процесів, які породжують знання. Цей недолік можна визначити як *статичний* характер традиційної епістемології. Остання переважно досліджує логічну форму, достатні та необхідні умови визначення знання, причому знання виступає завжди як наслідок раціональної діяльності суб'єкта. Таким чином, поза увагою залишається, наприклад, проблема зміни переконань [10], що відповідають умовам знання, а також проблема використання типізованих схем [11] при оцінці індивідуальної спостережуваної події. Типовою невдачею, до якої епістемологію привели тенета формалізму, є, наприклад, сумнозвісна "проблема Геттіера", яку, до речі, часто наводять на доказ банкрутства традиційної епістемології. Уникнути цих недоліків можливо, відійшовши від традиційної епістемології, яка має лише два різновиди обгрунтування знання, фундаменталізм та когерентизм, що рівною мірою не здатні уникнути подібних звинувачень (сумнівним лишається питання, чи можуть проміжні версії, на зразок "фундагерентизму" С.Хаак, чимось зарадити). Однією з найпопулярніших версій трансформування епістемології шляхом перегляду теорії обгрунтування є релаєбілізм.

Релаєбілізм

Релаєбілізм (від англ. "reliable" –"надійний, вартий довіри") – це сучасна теорія обгрунтування, найвідомішими захисниками якої є А.Голдман, Ф.Дрецке, Р.Нозік (зародки ідей містяться ще у працях Ф.Рамсея), яка є частково причинною за характером і стверджує, що обгрунтування має різні рівні, а також визнає застосовність психології до епістемології. Е.Сосе наступним чином визначає концепцію релаєбілізму: "Віра S у p у час t є обгрунтованою, якщо вона є наслідком процесу набуття віри або ретенції, що є надійним (прийнятним) або веде до достатньо великої переваги істинних переконань над хибними переконаннями" [12]. Релаєбілізм робить зв'язок між обгрунтуванням і істиною атрибутивним, а не референційним, тобто критерієм обгрунтованості є те, що ми приймаємо за індикатори істинності переконання. Таким чином, акцент з якщо не об'єктивного, то принаймні, інтерсуб'єктивного результату – обгрунтованого переконання – переноситься на процес обгрунтування або процес формування переконання. Замість безособистісного "За яких умов певне переконання може вважатися обгрунтованим?" має значення "Які докази суб'єкт S має на користь обгрунтованості p?".

Такий процесуальний характер за концепцією релаєбілізму має будь-який процес обгрунтування, тобто переконання є обгрунтованим тоді і тільки тоді, коли воно є наслідком надійного процесу. Розглядаючи обгрунтування як наслідки певних раціональних процесів, релаєбілізм принаймні частково вирішує проблему спростовності переконань, яка полягає у тому, що певне переконання, яке є істинним у даний момент часу, може виявитися хибним у наступний момент, наприклад, за умови зміни контексту. Оцінюючи переконання, ми апелюємо до процесу його утворення, який і задає умови його істинності, причому істинність є імовірнісною, а не абсолютною. Від пробабілістських теорій бейєзіанського зразку релаєбілізм відрізняється тим, що епістемічне обгрунтування аналізується в термінах швидше невизначених, аніж визначених імовірностей [13].

Зрозуміло, що такий підхід передбачає тісний зв'язок з психологією, оскільки процеси обгрунтування залежать від когнітивної діяльності свідомості. Це містить певну небезпеку для традиційного розуміння епістемології, оскільки остання позбавляється автономного метатеоретичного статусу внаслідок зближення з емпіричною наукою.

Виходячи з того, що традиційна епістемологія створює ідеалізований і спрощений образ пізнання, натуралістично налаштовані філософи поруч із відмовою від її послуг (у найбільш радикальній версії) пропонують відшукання альтернативних варіантів. Зокрема, А.Голдман від релаєбілізму як теорії обгрунтування приходить до концепції нової дисципліни, яка має поєднати здобутки когнітивної психології з нормативним характером епістемології. Щоб відрізнити її від останньої, А.Голдман називає нову теорію epistemics [14]. Філософ таким чином керується тенденцією до утворення міждисциплінарних досліджень, вказуючи на неможливість дослідження пізнання без апеляції до загальнонаукових знань про свідомість. І хоча така практика у сучасній науці досить поширена (напр., утворення психо- та соціолінгвістики, синергетики тощо), виникають сумніви у необхідності утворення ще однієї дисципліни, оскільки більшість згаданих проблем можна вирішити апеляцією до філософії свідомості, яка дійсно потрібна для вирішення епістемологічних питань.

Отже, підсумовуючи вищесказане, можна ствердити, що усі описані позиції стосовно долі сучасної епістемології, як революційні, що відмовляють їй у праві на існування, так і реформаторські, що позбавляють її самостійності, безумовно виявляють наявність кризи в епістемології і вказують на її причини. Однак, на мою думку, інтерпретації цих причин є не зовсім вірними. Зокрема, слід розрізняти, користуючись термінологією Р.Карнапа, "зовнішні" і "внутрішні" питання епістемології. Критики частково вірно вказують на притаманний самій епістемології та теорії обгрунтування, як її центральній частині, догматизм (картезіанська установка, статичність, зв'язок фундаменталізму з достовірністю тощо), однак ці питання є "внутрішніми" і мають вирішуватись у межах теорії пізнання без апеляції до інших дисциплін. Проте є коло питань, на які вказує Голдман та інші філософи–когнітивісти, що дійсно потребують глибинного (у тому числі і нейрофізіологічного, і психологічного) дослідження свідомості. Однак для їх вирішення не потрібно створювати нових наук на зразок epistemics, оскільки така дисципліна, а саме – філософія свідомості – вже існує, хоча і варто зауважити, що у сфері дослідження свідомості філософи щодалі частіше звертаються до досягнень різних як природничих, так і гуманітарних наук. Що ж стосовно "зовнішніх" до епістемології питань, які піднімають проблему її ліквідацію чи зведення до емпіричної психології, то сама їх постановка, гадаю, викликана догматичним (в окресленому на початку статті сенсі) приписуванням теорії пізнання функцій, їй не властивих. Якщо ж взяти до уваги, що епістемологія не є ані логікою науки, ані теорією виключно наукового пізнання, то стає, зокрема зрозумілим те, що дослідження саме буденного пізнання (у термінах фолк–

психології) є прерогативнішим, крім того, цінність епістемології визначається не лише її нормативністю, тому продовжують існувати питання, що можуть розглядатися тільки в її межах. Дослідження цих питань, і у першу чергу проблеми обгрунтування знання, залишається перспективним епістемологічним завданням.

1. Для того, щоб переконатися у цьому, варто переглянути "класичні" праці таких авторів, як Д.Армстронг і П.Моузер, чи подивитися на зміст основних збірників праць, виданих за останні роки, напр., Empirical Knowledge. Readings in Contemporary Epistemology / Ed. by P.Moser. – London: Rowman & Littlefild Pubs., 1996; The Blackwell Guide to Epistemology / Ed. by J.Greco and E.Sosa. – Oxford, 1999; Epistemology: the Big Questions / Ed. by L.M.Alcoff. – Blackwell; Oxford, 1998. 2. *Куайн У.В.О.* Натурализованная эпистемология / Слово и объект. – М., 2000. – С.379. 3. Эволюционная эпистемология и логика социальных наук: Карл Поппер и его критики. – М., 2000. – С.98. 4. *Хахлвег К., Хукер К.* Эволюционная эпистемология и философия науки // Современная философия науки: знание, рациональность, ценности в трудах мыслителей Запада. – М., 1996. – С.158. 5. *Dancy J.* An Introduction to Contemporary Epistemology. – Cambridge, 1994. – P.238. 6. *Haack S.* Evidence and Inquiry. Towards Reconstruction in Epistemology. – Oxford & Cambridge, 1993. – P.198. 7. *Goldman A.I.* Epistemics: the Regulative Theory of Cognition // The Journal of Philosophy. – 1978. – V.LXXV, № 10. – P.509-523. 8. *Davidson D.* Epistemology Externalised // Dialectica. – 1991. – V.45, № 2-3. – P.191-202. 9. З приводу цього цікаво відмітити, що у філософії свідомості зараз намічається протилежна тенденція: звертається увага на проблему феноменальної свідомості, що передбачає дослідження з точки зору першої особи, на відміну від традиційного наукового підходу, що завжди був "об'єктивним" і "third–person". 10. Цю проблему детально досліджує Джон Поллок: див. його працю *Pollock J.L.* Contemporary Theories of Knowledge. – Rowman & Littlefield Pubs., 1986, а також статті, вміщені на сайті www.u.arizona.edu/~pollock/; 11. Відомо багато варіацій на тему таких схем в когнітивній психології: "прототипи" Роша, "антиципаційні схеми" Найссера, "фрейми" Мінського, "сценарії" Шенка, "когнітивні карти" Толмана, "глибинні структури" Хомського тощо. 12. *Sosa E.* Reliabilism and Intellectual Virtue // Empirical Knowledge / Ed. by K.Moser, 1996. – P.189. 13. *Pollock J.L.* Contemporary Theories of Knowledge. – 1986. – P.114. 14. Ibid.

Надійшла до редколегії 28.02.06

І.В. Кондратьєва, доц.

ДОХАЛКІДОНСЬКІ ЦЕРКВИ ТА ПРОБЛЕМА ВИТОКІВ МОНОФІЗИТСТВА

У статті розглядаються деякі проблеми історії раннього християнства.
This article is about some problems of history of Earle Christian Charch.

Дохалкидонські інституції, розглядаються як субтрадиції у багатовекторній перспективі християнського світу більшістю дослідників пов'язуються з їх виразною монофізитською основою та розкольницькими тенденціями, особливо помісними внаслідок неприйняття ними рішень IV Вселенського (Халкидонького) собору 451 року. Відповідно, церкви Єгипту, Ефіопії, Ерітреї, Вірменії. Сирії та Індії трактуються або як ті інституції, які в своєму віровченні дотримуються нелогічної за своєю сутністю монофізитської єресі, або ж як розкольницькі структури, лідери яких в силу багатьох причин пішли на розрив з єдиною Вселенською церквою.

Втім, наскільки подібні вкрай узагальнені трактування відповідають принципам релігієзнавчого осмислення? Тобто, наскільки правомірним в дослідницькій літературі є ототожнення т.зв. нехалкидонських церков з монофізитськими, з одного боку. З іншого – чи доречним є уявлення про них як винуватців розколу єдиної кафолічної церкви?

В першу чергу, потребує з'ясування термін "монофізитство" та відповідне явище, яке ним позначається. Є.Денисов у своїй статті "Монофізитство". Єресь чи схизма?" наполягає на необхідності вирізняти два смисли у понятті "монофізитство": богословський та історичний. При цьому: "в першому випадку використання цього терміну є виправданим, а ось у другому, мабуть, що ні, бо історичне монофізитство є скоріше розколом, схизмою, ніж єрессю в строгому смислі цього слова" [1]. На нашу думку, слово "монофізитство" доречно вживати лише у христологічній перспективі. Принаймні за походженням своїм поняття "монофізитство" належить до розряду христологічних. Етимологічно, з грецької мови mono–physis означає "одна природа". Йдеться про акцентуацію на одній божественній природі Ісуса Христа. Відповідно, монофізитство набуває понятійного статусу саме у христологічній перспективі. Іншими словами, термін "монофізитство" зобов'язаний своєю появою христологічним суперечкам, які розгорнулись на Сході християнської ойкумени в першій половині У століття. При цьому в лексиконі грецької мови поняття "монофізит" утверджується в кінці УП століття у значенні протилежності "халкидоніту". Для прикладу, з цим терміном обізнаний автор такої пам'ятки східно християнської традиції УП століття як "Розповідь про справи вірменські".

У суто христологічному ракурсі, монофізитство за виразом О.Клемена "утверджує що у Христі є лише одна природа – щоправда, "складова", Боголюдська, але з явним переважанням Божественного, розчиненням людства у Божестві, між тим як людство Ісуса є цілковито прозорим і позбавленим власної плотяності" [2]. Принагідно акцентуємо на логічній підставі монофізитських міркувань. Один з відомих богословів–монофізитів, Філоксен Маббугський з приводу сутності "єдиноприродності" доволі чітко висловився: "За природою Він – Бог і якщо Він став тим, чим Він не був, то, не будучи людиною, він став Богом, але, будучи Богом, став людиною, залишаючись, як і до цього, Богом" [3].

Таким чином, неодмінною монофізитською установкою є акцент на божественній детермінанті. Тобто втілений Бог–Слово уособлює собою одну природу, яка у випадку сходження обертається людським єством лише для того, щоб скласти з ним єдиноприродність. Іншими словами, суттю монофізитства (незважаючи на його численні модифікації) є утвердження тези: Ісус Христос є істинним Богом, але не істинною людиною. Як наслідок, – можна погодитись з думкою священика О.Давиденкова, який наполягав на тому, що монофізитська христологія виходить з "ідеї божественного єства Бога Слова, його безумовної єдності і самототожності до і після Втілення. Однак, не маючи можливості відкинути подвійність єств як факт, безсумнівно даний в Одкровенні, монофізитська думка всі свої зусилля спрямовує до того, щоб утвердити і обґрунтувати єдність єства" [4].

Подібна христологічна наповненість поняття "монофізитство" зазнає в подальшому різноманітних змістовних перекривань й навіть новацій, які, в свою чергу, стали джерелом вкрай неоднозначних суджень в дослідницькій літературі. Для прикладу, Андре де Алльо у своїй монографії про Філоксена Маббугського свідчить, що термін "монофізит" правомірно застосовується до філософії Філоксена, тому, що для нього Бог–Слово є предметом Втілення [5]. Вальтер Самуель у праці "Христологія Севіра Антиохійського" визначає монофізитство як доктрину про те "що в особистості Втіленого Христа після Втілення існує тільки єдина природа Божественна" [6]. принагідно звернемо увагу у наведених вище міркуваннях на важливість Боговтілення для визначення монофізитства як такого.

© І.В. Кондратьєва, 2007

Далі, на думку В.Болотова "монофізитство як доктрина, складається з двох моментів: матеріального і формального. Перший вирішує питання про характер, про якість людської природи у Христі; другий займається кількісною стороною, стверджує у Христі буття однієї природи, а не двох" [7]. В цьому випадку ми маємо справу зі структуралізацією проблеми монофізитства. Натомість Г.Флоровський виходить з антропологічної перспективи, оскільки вбачав "весь пафос монофізитства у самозневаженні людини, у гострій потребі подолати людське як таке" [8]. Крізь призму осмислення трансцендентності розглядає цю проблему Вальтер Едіней. У праці "Грецькі і східні Церкви" він акцентував на тому, що монофізити утверджують одну природу у Христі, змішуючи воєдино людську і божественну природи і "придушуючи кінечне, залишали для нашої свідомості лише нескінченне" [9].

Крім того варто враховувати історичні модифікації та регіональну контекстуальність монофізитського руху. Ще О.Брілліантов в свій час зауважував: "монофізитство єретиків не було подібним на подальше історичне монофізитство у власному смислі" [10]. Але незважаючи на деякі смислові розбіжності у тлумаченні терміну, все–таки поширеним в історії людства стає сприйняття монофізитства як христологічної єресі, сформованої при певних історичних обставинах та ініційованої богословами, вороже налаштованими до рішень Халкидонського собору. Зокрема у хрестоматійній статті В.Соловйова, присвяченій монофізитству сказано, що це: "христологічна єресь, заснована архімандритом Євтихієм чи Євтихом, підтримана олександрійським патріархом Діоскором і засуджена церквою на Халкидонському (четвертому Вселенському) Соборі (451 рік). Сутність монофізитства полягає в утвердженні, що Христос, хоча і народжений з двох природ, чи єств, але не в двох перебуває, оскільки в акті втілення невимовним чином з двох стало одне, і людська природа, сприйнята Богом–Словом, стала належністю його Божеству, втратила будь-яку власну дійсність і лише у думках може відрізнятись від Божественної" [11].

Отже поступово, христологічне підґрунтя монофізитства починає пов'язуватись з інституціональною визначеністю і сам феномен стає позначенням тих церков, які не визнають авторитету IУ Вселенського собору. Звідси й закид у єретичності монофізитської доктрини, яка уже не вписувалась після 451 року у догматично узгоджену канву Вселенської церкви. Звісно, що у працях релігієзнавців та філософів монофізитство визначається здебільшого не як єресь, а як просто релігійне (богословське) вчення чи напрямок. Зокрема, І.Гаюк у своєму ґрунтовному дослідженні "Вірменська церква як унікальний феномен християнського світу" тлумачить монофізитство винятково як "один з провідних напрямків християнського богослов'я, яке стало віросповідною базою для формування Давньосхідних національних християнських Церков" [12]. Принагідно зауважимо, – подібне твердження українського релігієзнавця буде предметом подальшої докладної верифікації. Проте, перш ніж з'ясувати, – чи є все–таки орієнтальні церкви за своєю віросповідною основою форпостом монофізитства, доречно торкнутись проблеми його витоків.

Питання походження монофізитства належить до дискусійних та неоднозначно трактованих в дослідницькій літературі. Різноманіття думок просто вражає. Розпочнемо з суджень, автори яких наполягають на більш широкому історичному та богословському кругозорі. Так О.Лєбєдєв у своїх численних працях появу монофізитства пов'язує з крайнощами спіритуального олександрійського напряму богословствування, що знайшов сприятливі умови у середовищі східного чернецтва. В.Соловйов вбачав у монофізитстві пережиток поза біблійних східних спіритуалістичних вірувань. О.Дьяконов визначав монофізитство як продукт східно–семітичного благочестя. Протоієрей В.Добротворський у своїй праці "Несторіанство і монофізитизм" пише про більш абстраговані речі, а саме про відчутний вплив східних ідей про ницість людської особистості і про вкорінену нездатність її до живого союзу з божеством.

Дослідники–патрологи щодо питання генези монофізитства вдаються до регіональної чи часової локалізації або ж прив'язують до певних вчень чи до тієї чи іншої персони. Для прикладу. О.Іванцов–Платонов корені монофізитства шукає у докетичних вченнях, які особливого поширення набувають в Єгипті. Про Єгипет як батьківщину монофізитства писав також Б.Нелюбов. При цьому, на його думку: "Першими монофізитами були ті, хто виступав проти несторіан, захищаючи Ш Вселенський собор в Ефесі і святителя Кирила Олександрійського" [13]. Є.Денисов початок монофізитства пов'язував з рухом за відміну угоди 433 року, укладеної Кирилом зі східними єпископами. Й.Мейєндорф виявляє певну категоричність, стверджуючи: "монофізити – послідовники Діоскора і Тимофія Елура, які вважали Халкидонський собор поверненням до несторіанства і тому заперечували його" [14]. Проте більшість богословів пов'язують появу монофізитства з поширенням поглядів Аполінарія.

На думку О.Брілліантова: "Вчення про єдину природу Христа... було відоме уже в IУ столітті і своїм походженням воно зобов'язане було застосуванням до факту втілення аналогії людської природи" [15]. При цьому видатний російський богослов і церковний історик безпосередньою причиною постання монофізитства вважав поширення на Сході христологічних поглядів Аполінарія. Більше того, у своїй праці "Походження монофізитства" він переконливо обґрунтовує підробленість проникнутих аполінарійськими ідеями багатьох творів, які підписані іменами таких авторитетних отців церкви як Григорій Чудотворець, Афанасій Великий, папа Юлій і папа Фелікс. Зокрема, за свідченням О.Брілліантова: "Григорію був приписаний "Докладний виклад віри"; Афанасію, у вигляді уривка із "Слова про втілення" – сповідання віри Аполінарія, подане у 363 році Йовіану" [16]. Звідси, за його міркуваннями, Кирило Олександрійський піймався на ці підробки, результатом чого виявляється доволі дискусійна формула, запропонована Аполінарієм "одна природа Бога–Слова Втіленого". Тому, безапеляційно стверджує О.Брілліантов "сутність монофізитства, яке таким чином виникло, зводилась вочевидь, в його початковій тенденції, до найсуворішого, без будь-яких на перших порах поступок, проведення аполінаристської термінології, але без основного припущення аполінаріанства про неповну людську природу Христа" [17].

Відтак, зважаючи на аргументи О.Брілліантова, ідейним попередником монофізитства слід визнати вчення Аполлінарія. Принагідно про Аполлінарія Лаодікійського як про отця чи предтечу монофізитської доктрини писали В.Болотов, прот.О.Іванцов–Платонов, Л.Карсавін, А.Карташов, Г.Флоровський, М.Поснов, А.Спасський, С.Булгаков, І.Меллер, К.Шьонборн, С.Бозовітіс.

В зв'язку з констатацією цього твердження, доречно буде акцентувати на основних тезах богослов'я Аполлінарія, конкретніше на його христологічних поглядах. Аполлінарій Лаодікійський (+ 392 року) в історію християнської думки увійшов як богослов, який вперше поставив христологічну проблему. Йому був властивий дух спекулятивного пошуку і йому було недостатньо прийняти до відома "у що саме віруємо" – він намагався розв'язати питання боговтілення шляхом розміркову-

вань. Аполлінарій вчив про неможливість поєднання в особі Ісуса Христа "двох досконалих істот". Натомість, згідно з його поглядами, у Христі Бог–Слово заміщає душу людини Ісуса. Звідси й рецидиви можливого умалення людської природи Христа. З цього приводу доволі влучним виявляється висловлювання Л.Карсавіна, яке передає суть розмірковувань Аполлінарія: "Він заступав місце розуму в людині". "О, нова віра! О, Божественне змішування: Бог і плоть склали одну природу! Нова віра, звичайно, але – безумна, справжній початок вчення про "одну природу" у Христі, чи монофізитства" [18]. Принагідно, вчення Аполлінарія про те, що Божество замістило собою людський розум у Христі постає близьким до монофізитства, – але чи є воно йому ідентичним? Видатний церковний історик А.Спасський у своєму ґрунтовному дослідженні "Історична доля творів Аполлінарія Лаодікійського" з коротким попереднім нарисом його життя акцентує на сутності аполінаріанства як такого. На його думку: "вчення про те, що у Спокутувальнику Божество замінило собою розум людський і являє собою те, чому в історії догматики присвоюється назва аполлінаріанства, аполлінаріанської єресі" [19]. Втім зауважимо, Аполлінарій заперечує, що "людина поєдналась з Богом", тобто заперечує сполучення двох особливих істот – людини і Бога. Натомість він сповідує "Бога втіленого", тобто сутність Бога і людини проголошується єдиною. Як наслідок, – Христос в уявленні Аполлінарія не є Богом і людиною: він тільки уподібнюється людині, здається людиною, словами самого богослова "Христос не є людиною, але є начебто людиною, тому що не єдиносутнісний з людиною за володарюючою її частиною" [20].

Відповідно, Аполлінарій започатковує низку неминучих вирішень христологічних питань в майбутньому й зокрема на Халкидонському соборі. Саме від аполлінарійства відштовхуються, з одного боку, антиохійська христологія з її положеннями про подвійність природ у Боголюдині з іншого – олександрійська христологія з її тезою про єдність Боголюдини, на основі якої формується вчення монофізитів. Але головне, – христологічна термінологія Аполлінарія Лаодікійського відкриває шлях для творчості тих богословів, у працях яких формується монофізитська доктрина. Більше того, багато послідовників Аполінарія поступово вливаються в ряди монофізитів.

Особливо ж відзначимо, що ідейним базисом монофізитства виявилась своєрідно потрактована формула Аполлінарія "одна природа Бога–Слова втілена". В дослідницькій літературі до цих пір домінує точка зору, згідно з якою, цей вираз є "чеканкою аполінаріанської школи". Зауважимо, що Константинопольський собор 381 року остаточно утверджує саме цю формулу. Кирило Олександрійський у першій половині У століття сприймає формулу Аполлінарія, як підкріплену авторитетом каппадокійських отців і використовує її як незамінну для демонстрації православного розуміння христологічної проблеми в дискусіях з несторіанами. Тобто, Кирило Олександрійський послуговувався формулою "одна природа Бога–Слова втілена" як вагомим аргументом проти положення антиохійців про подвійність природ у Христі.

Формулу Аполлінарія у викладі Кирила Олександрійського взяв за основу свого богословствування архімандрит Константинопольський Євтихій з іменем якого пов'язується безпосередня поява монофізитства. Принаймні у більшості довідникових та енциклопедичних статей, взятих з релігієзнавчих, філософських і богословських видань Євтихій визнається засновником монофізитського руху. Щоправда, автори більшості статей повністю погоджуються з авторитетною думкою В.Соловйова, висловленою ним у "Енциклопедичному словнику Брокгауза–Ефрона" (том XIX). Потім його стаття "Монофізитство" відтворена була у другому томі енциклопедичного словника "Християнство" за редакцією С.С.Аверинцева.

Звідси й рецидиви ототожнення монофізитства та євтихіанства, які можна знайти у працях О.Лебедева, О.Брілліантова, А.Спасського, ієромонаха Сергія (Троїцького), С.Брока, Ст.Холла. Зокрема О.Лєбєдєв наголошує: "Він [Євтихій – І.К.] перший сформулював монофізитське вчення і формулював його так, що Діоскор, патріарх Олександрійський не вважав за потрібне нічого додавати до нього" [21]. Зауважимо до цього, що Діоскор після Холкидону вже не поділяв радикальних поглядів Євтихія, хоча за свідченням В.Болотова, він остаточно не звільняється від його впливу, виявляв непослідовність [22]. Додамо, що рецидиви ототожнення монофізитств та євтихіанства є можливими, але у генетичному відношенні.

Втім у вітчизняному релігієзнавстві поступово утверджується думка про проблематичність визнання Євтихія основоположником монофізитського руху. Зокрема, такої думки дотримується І.Гаюк у своєму дослідженні "Вірменська церква як унікальний феномен християнського світу" (2005). Аргументом львівського релігієзнавця послужили твердження багатьох богословів про посередній рівень богословствування Євтихія. Вона констатує: " Євтихій не був ні засновником, ні центральною фігурою цього [монофізитського – І.К.] руху, про що свідчать його посередні здатності, відсутність як належної освіти, так і богословського таланту, низький рівень теологічної підготовки. Більше того: його плутані визначення не визнавали як відомі богослови так і всі Давньосхідні Церкви" [23]. Але, – наскільки доречними є подібні категоричні висловлення І.Гаюк?

У випадку з Євтихієм ми маємо справу з некритичним відтворенням свідчень тих церковних письменників У ст. які особисто не знали і не читали Євтихія. Так, про посередність богословських поглядів архімандрита Константинопольського чи не вперше повідомляють папа Лев Великий і єпископ В'єнський Авіт. А потім їх авторитетні думки стали основою для появи теологуменів католицьких і православних дослідників про Євтихія як про нездару в сфері богослов'я.

Проте факти з життєдіяльності Євтихія свідчать про протилежне. Зокрема, на підставі матеріалів Константинопольського собору 448 року можна стверджувати про обізнаність Євтихія з творами святоотцівської літератури. Принаймні заслуговує на увагу аргументація Євтихія і його ґрунтовні відповіді на закиди Флавія, Флорентія і Євсевія Дорілейського. Показовий факт: Євтихій захищаючись сипить цитатами з творінь святих отців Кирила Олександрійського та Афанасія Олександрійського. До цього, словесну перепалку між єпископами на основі ґрунтовного вивчення соборних актів наводить у своєму церковно–історичному творі В.Болотов [24]. Сам церковний історик зауважує: "З'ясування Євтихія з отцями Константинопольського собору часткова пояснили сокровенні мотиви його прагнень і побоювань, частково відтінили його богословствування деякими тонкими штрихами" [25]. Ще приклад. О.Лєбєдєв у праці "Вселенські собори IV і V століть" повідомляє про те, що Кирило Олександрійський по завершенні роботи III Вселенського Собору прислав Євтихію екземпляр актів цього собору. Вірогідно тому, що він цінував думку архімандрита Константинопольського. Зауважимо також, що більшість теологів, як наприклад А.Т'єррі, що стверджують про богословську посередність Євтихія є конфесійно упередженими. При цьому доволі зрозумілою є логіка їх розмірковувань. Відтак на їх думку – як можна наполягати на богословській обізнаності тих церковних письменників, які виявились єретиками, а значить не розуміли важливих істин християнського віровчення. Як приклад конфесійної заанга-

жованості можна навести міркування візантиністськи орієнтованого богослова і філософа Г.Флоровського: "Євтихій зовсім не був богословом і свого вчення не мав" [26]. Щоправда на цій же сторінці він констатує: "Але в його [Євтихія – І.К.] наполегливості відчувається дещо більше, відчувається прихована думка про невимірюваність Христа з людьми і по людськості..." [27].

Отже Євтихій, – архімандрит Константинопольський, лідер столичного чернецтва, цей строгий послідовник Кирилових анафематизмів просто не заслуговує образливих закидів у його неспроможності як богослова.

Тепер доречно виявити міру монофізитського наповнення богословського доробку Євтихія. Принагідно з'ясуємо, – чи був він засновником монофізитськиго руху? Іншими словами, варто перевірити гіпотезу львівського релігієзнавця І.Гаюк, яка стверджує, що "Євтихій не був ні засновником, ні центральною, ні навіть значною фігурою монофізитського руху" [28].

Про богослов'я Євтихія дізнаємось на підставі соборних актів, церковно–історичних праць його сучасників (Євагрія Схоластика, Захарії Ритора, Сократа Схоластика) та витинів з творів авторитетних богословів У–УШ століть. Зокрема, вчення Євтихія докладно розбирається архієпископом Флавіаном у його листі до папи Лева Великого. На думку В.Болотова "він [Євтихій – І.К.] перший (на соборах) стисло сформулював положення про відношення Священного Писання до Священного переказу" [29]. У переповідані Євтихія: "Я дотримуюсь викладу святих отців і соборів – Нікейського і Ефеського і готовий підписатись під ними; якщо ж мені трапиться зустрічати в отцівських висловлюваннях якусь обмовку чи помилкову думку, то я не засуджую його і не сприймаю, а досліджую одне св.Писання, як більш тверде, ніж виклад отців" [30].

Що ж до христологічних поглядів Євтихія. У своєму вченні йому вдалось виявити той ухил богослов'я Кирила, який в остаточному підсумку приводить до монофізитства. Звернемо увагу на основне христологічне положення Євтихія. Цитуємо: "Сповідую, що Господь наш складався з двох єств до сполучення, а по сполученні сповідую одне єство" [31]. Звісно, що єство це він вважав божественним. Саме наведене вище євтихіанське положення стає знаменням монофізитського руху. Євтихій, утверджуючи своє credo був переконаний в тому, що строго дотримується поглядів Кирила Олександрійського. Зокрема основою викладу його христології поданої у крайньому кирилівському варіанті стала відома формула "одна природа Бога–Слова Втіленого" (нагадаємо, що належить ця формула Аполлінарію Лаодікійському, він наполягає на вживанні терміну "сполучення". Тому згідно з його міркуваннями, до сполучення в Ісусі Христі були дві сутності, а після сполучення стала одна.

В остаточному підсумку, згідно з поглядами Євтихія, людство розчиняється у Христі; воно поглинається божественною природою. Саме в цьому полягає сутність євтихіанства як гетеродоксії християнського світу. В зв'язку з цим правомірно навіть стверджувати про монофізитство крайнього євтихіанського толку. Зауважимо, що в подальшому для більшості нехалкідонітів Євтихій став таким же єретиком, як і для православних. За повідомленням О.Брілліантова "крайні висновки Євтихія були потім відкинуті монофізитами, так що "євтихіани" у власному смислі опинились ізольованою сектою" [32]. В свій час існувала навіть секта євтихіан, про яку свідчить Іоан Дамаскін у своїй праці "Про сто єресей". Але підкреслимо ще раз, – за сутністю своєю вчення Євтихія являє собою лише логічно витриманий до кінця, крайній варіант строкатого за своїми різновидами монофізитства. Більше того, монофізити повністю узгоджувались з Євтихієм у питанні про єдину природу. Звідси й поява у пізніших трактатах монофізитських богословів христологічних розмірковувань Євтихія частіше без вказування його імені.

Окремо слід розглянути питання неприйняття монофізитами вчення Євтихія, на якому часто наголошують дослідники. Зокрема, для І.Гаюк подібне неприйняття є свідченням непричетності Євтихія до руху монофізитів. Зауважимо до цього, – монофізити не сприймали лише один аспект вчення Євтихія, а саме його радикальний висновок, що "Ісус Христос не є єдиносутнісним нам", тобто що він не має жодного відношення до людської природи. Можливо в цьому слід вбачати результат побоювань Євтихія щодо недопущення надмірного наближення втіленого Бога до простих людей. Хоча варто вказати на суттєву поправку. Після словесних баталій на Константинопольському соборі Євтихій погодився визнати "єдиносутність Ісуса Христа з нами лише по людськості" але все–таки він непохитно відстоював тезу про одну природу Ісуса Христа по сполученні. Звісно, що цю тезу роздули в своїх трактатах богослови–халкидоніти й, відповідно, почали вбачати в цьому корінь єресі "злочестивого Євтихія". Деякі з них відверто ідентифікували радикалізовану тезу Євтихія з його вченням як таким.

Що ж до змістовного зв'язку вчення Євтихія і Кирила. Для православних дослідників архімандрит Євтихій, один з учнів олександрійського святителя, стає родоначальником єресі, яка за своєю суттю суперечить всім положенням христології святителя Кирила. Втім сам Євтихій вдається до буквального доктринального послідовного відтворення христологічних поглядів Кирила, поданих останнім у знаменитих дванадцяти анафематизмах проти Несторія. Доволі показовим є його свідчення на суді Константинопольського собору. Євтихій, захищаючи від нападок архієпископа Флавіана проголошує: "Я читав блаженного Кирила, святих отців і святого Афанасія: вони визнавали два єства перед сполученням, а після сполучення і втілення вони визнавали вже не два, а одне" [33]. Для порівняння, наведемо висловлення третього анафематизму Кирила: "Хто в єдиному Христі після сполучення (єств) розділяє особи, сполучаючи їх тільки союзом гідності, тобто у волі чи в силі, а не, краще, союзом, що полягає у єднанні єств (істот), – хай буде анафема" [34].

Таким чином Євтихій лише довів до логічного завершення і дещо спрощено, але максимально чітко передав смисл неясної Кирилової христології, яка, в свою чергу, виявляється змістовно пов'язаною з аполінарієвими інтенціями. Узагальнюючи, Євтихія слід визнати родоначальником монофізитської гетеродоксії. До висловлених вище аргументів на користь цього положення можна додати і наступний. На Халкидоні формула Кирила "дві природи до сполучення і одна після" (детермінанта монофізитства) була проголошена Євтихіанською, внаслідок чого Діаскор, вірний послідовник Кирила теж був визнаний євтихіанином. Тобто євтихіанство уже в середині V століття стійко пов'язується з утвердженням "однопри-родності" після сполучення двох природ у Христі.

Христологічні погляди Євтихія стали предметом живого обговорення на IV Вселенському соборі, який відбувся у жовтні 451 року в малоазійському містечку Халкидон. Оскільки неприйняття рішень цього собору зумовило появу орієнтальних церков, то звісно що варто докладніше розглянути ті перипетії, які розгорнулись на соборних сесіях у Халкидоні. Собор був скликаний за вимогою тодішнього папи Лева та імператора Маркіана (правив з 450 по 457 рік). Зауважимо при цьому, що в процесі його роботи відчувалась вміла організованість з боку державницьких структур й навіть їх прихована на-

National Taras Shevchenko University

ціленість на прийняття тих рішень, які вигідні були імператору. Додамо, що його інтереси на соборі представляли повноважені з сенату і архонти. Маркіан прагнув миру в церковному житті Візантії, а тому доклав значних зусиль, щоб єпископи дійшли спільної згоди щодо христологічних питань. За свідченням Євагрія Схоластика: "Маркіан побажав, щоб всі однаково шанували Бога і язики, що розділилися із–за нечестя знову благочестиво сполучились і щоб божественне прославилось шляхом однієї і тієї ж хвали..." [35]. До речі., події Халкидонського собору докладно описані Євагрієм Схоластиком в його другій книзі "Церковної історії" і переповідані у церковно–історичних працях В.Болотова, М.Поснова. А.Карташова. Узагальнюючи, – рішеннями собору були засуджені архімандрит Євтихій і Діаскор, патріарх Олександрійський. Щоправда Діаскора судили не за вчення, а за виявлені ним порушення дисциплінарного характеру. Зокрема Діаскор наважився відлучити папу Лева від церкви і, звісно, що надто зухвало проявив себе на Ефеському соборі 449 року. Більшість православних богословів та істориків пишуть про вчинене ним на соборі "розбійництво".

Але головне, – на соборі була здійснена верифікація і творче сприйняття христологічних доктрин, орієнтоване на пошуки компромісу між антиохійцями та олександрійцями. В результаті з'являється важливий для подальшого розвитку християнської думки Халкидонський орос. Зокрема у тексті віровизнання стверджується: "Отже, наслідуючи святих отців всі узгоджено повчаємо сповідувати одного і того ж Сина, Господа нашого Ісуса Христа, досконалого в Божестві і досконалого в людстві, істинного Бога і істинну людину, того ж єдиносутнісного нам по людству, у всьому подібного нам, крім гріха, народженого превічно від Отця по божеству, а в останні дні заради нас і заради нашого спасіння від Марії Діви Богородиці по людству, одного і того ж Христа, Сина, Господа, єдинородного в двох єствах незлитно, незмінно, нероздільно і нерозлучно пізнаваємого, – так що поєднанням ніяк не порушується розрізнення двох єств, але тим більше зберігається властивість кожного єства і сполучається в одне лише і одну іпостась, – не на дві особи розсікається чи розділяється, але одного і того ж Сина і єдинородного Бога Слова, Господа Ісуса Христа..." [36].

Догматичний зміст цього, наведеного вище соборного визначення можна звести до такого резюме. По–перше, у Христі констатується два єства, що зберігають свої властивості. Тим самим була знята формула "одна природа", що спричинювала христологічні суперечності. Словами А.Карташова:" з Кирилової тканини, звісно, була викинута отруйна горошина – mia physis" [37]. По друге, рішенням собору були ототожнені поняття особа (просопон) і іпостась, але розведені були поняття природа (фюзіс) та іпостась. Зауважимо, що Кирило Олександрійський в своїх творах вдавався до рівнозначності цих понять. Втім саме тенденція до ідентичності понять природа та іпостась була основою монофізитського богословствування. В зв'язку з цим варто прислухатись до слушної думки о.О.Давиденкова, який акцентував: "особливістю монофізитського богослов'я виявляється принципова відмова від розрізнення в христології між поняттям природа і іпостась" [38]. По–третє, основу особистості Христа складає божественність, а не людськість.

Але кульмінацією ороса стали його чотири заперечувальні прислівники, які, на думку отців повинні були стати на заваді усіляким єретичним ухилам. Йдеться про основоположні принципи – незлитно, незмінно, нероздільно, нерозлучно. За образним висловлюванням А.Карташова: "Халкидонський собор поставив у христологічному оросі начебто простенькі перегородки, бар'єр, який упереджує, від зривання у безодню єресей. Бар'єр дуже тонкий, ледь помітний, мереживний, що складається всього з чотирьох заперечень" [39].

Загалом утвердження христологічного оросу знаменувало собою неприйняття монофізитства, хоча офіційно собор не виносить вироку жодному вченню. Втім незважаючи на позицію примирення й навіть деяку поступливість антиохійцям у христологічному питанні, Халкидонський собор своїми рішеннями зумовив протилежні наслідки. Насамперед, словами Г.Флоровського: "Халкидонський орос став причиною трагічного розколу в Церкві. Історичне монофізитство є саме неприйняття і відторгнення Халкидонського собору, розкол і розрив "синодитами" [40]. До цього синодитами в дослідницькій літературі часто називають прихильників рішень Халкидонського собору.

Чому ж все–таки компромісний собор привів до розколу християнського світу? З одного боку, слід вказати на нез'ясовані на сесіях собору важливі догматичні питання і в першу чергу, христологічні. Неоднозначність і деяка туманність формулювань халкидонського оросу лише зашкодила його популяризації і засвоєнню в колах богословів. Більше того, халкидонський орос приховував в собі потенції обопільного неприйняття з боку тих, хто виступав проти умалення людськості у Христі так і з боку тих, хто не допускав знецінення Його божественності. Зокрема, монофізити звинувачували Халкидонський собор у потуранні вченню Несторія, а деякі з них називали синодитів не інакше як несторіанами. До речі, монофізити вважали халкидонський орос несторіанським за духом і не сприймали його в ім'я православ'я, вираженого на їх думку у Кирилових формулах. До цього у своїх богословських працях монофізити часто називають себе православними, чи правовірними. Несторіани, в свою чергу, православних визнавали монофізитами, а до появи останніх – аполлінаристами. Як наслідок, – неминучим виявився конфлікт двох непоступливих богословствувань. Конфліктним було питання відношення двох природ, божественного і людського в особі Христа. Розробка формули на догматичному рівні уже приховувала в собі різні й причому богословськи правильні можливості її вирішення. Словами протоієрея В.Добротворського: "Далі цієї нещасної формули тодішні розумні люди нічого не бачили; з однаковою силою вона тяжіла над несторіанами і монофізитами, однаково діючи на обмеження і ускладненість їх релігійного розуміння, для утворення їх догматичних теорій" [41].

В будь-якому випадку Халкидонський собор, який взяв на себе роль арбітра у христологічних суперечках, безсумнівно, не справився з цією функцією. Більше того, на його сесіях не була подана оцінка того руху, який потім отримав назву монофізитського. Слушне зауваження в зв'язку з цим висловив В.Болотов. На його думку: "Вселенський собор не роз'яснив категорично високо–важливого для історії Сирії питання: що в діяльності антагоністів монофізитства було безсумнівно правильним, що можна їм пробачити з огляду на обставини часу, і що, про всяк випадок, заслуговує засудження" [42].

Але з іншого боку, Халкидонський собор офіційно зводить нанівець христологічні суперечки. Принаймні, вже не спостерігається відвертого протистояння антиохійськогого та олександрійського богословствування. Натомість після Халкидону антиохійська христологія зазнає стабілізації і, як наслідок, стилізації. Олександрійське богословствування, в свою чергу, зазнає розпорошення, що виявляється в існуванні численних епігонських вчень. Поява останніх була реакцією проти догматичного оформлення Халкидонського оросу.

Таким чином Халкидонський собор заклав догматичні основи диференціації християнського світу. А зосереджувальним пунктом диференціації виявляються різні підходи у вирішенні христологічної проблеми.

1. *Денисов Е.Ю.* Монофизитство. Ересь или схизма? // Восток. – 1994. – №5. – С.101. 2. *Клеман О.* Истоки. Богословие отцов Древней Церкви: Тексты и комментарии. – М., 1994. – С.362. 3. Див.: *Мейендорф Й.* прот. Иисус Христос в восточном богословии. – М., 2000. – С.43. 4. *Давыденков О.* свящ. Традиционная христология нехалкидонитов с точки зрения святых отцов и Вселенских Соборов Православной Церкви. – М., 1998. – С.88. 5. *de Halleux A.* Philoxene de Mabbog. Sa vie, ses ecrits, sa theologie. – Louvain, 1963. – P.359, 363, 514. 6. *Samuel V.C.* Christology of Severus of Antioch // Abba Salama. Athens, 1973. – Vol. IV. – P.29. 7. *Болотов В.В.* Лекции по истории древней церкви. Т.I: Введение в церковную историю. – К., 2005. – С.333. 8. *Флоровский Г.В.* Восточные отцы V–VIII веков. – М., 1992. – С.35. 9. *Adeney W.F.* The Greek and Eastern Churches. – New York, 1932. – P.124. 10. *Бриллиантов А.И.* К вопросу о философии Эригены. К истории арианского спора. Происхождение монофизитства: Труды по истории древней Церкви. – СПб., 2006. – С.68. 11. *Соловьёв В.* Монофизитство, монофизиты // Христианство. Энциклопедический словарь. – М., 1995. – Т.2. – С.171. 12. *Гаюк И.В.* Армянская церковь как уникальный феномен христианского мира. – Львов, 2005. – С.25. 13. *Нелюбов Б.* Древние Восточные Церкви. V. Армянская Церквь // Альфа и Омега. – 1999. – № 2 (20). – С.332. 14. *Мейендорф Й.* прот. Иисус Христос в восточном богословии. – М., 2000. – С.32. 15. *Бриллиантов А.И.* К вопросу о философии Эригены. К истории арианского спора. Происхождение монофизитства: Труды по истории древней Церкви. – СПб., 2006. – С.68. 16. Там само. – С.69. 17. Там само. – С.76-77. 18. *Карсавин Л.П.* Святые отцы и учители Церкви (раскрытие Православия в их творениях). – М., 1994. – С.143. 19. *Спасский А.А.* Историческая судьба сочинений Аполлинария Лаодикийского с кратким предварительным очерком его жизни. – СПб., 2005. – С.461. 20. Див.: Там само. – С.463. 21. *Лебедев А.П.* Из истории Вселенских соборов IV и V веков: Полемика А.П. Лебедева с прот. А.М. Иванцовым–Платоновым. – СПб., 2004. – С.170. 22. Див.: *Болотов В.В.* Рассказы Диоскора о Халкидонском соборе // Христианское Чтение. – СПб., 1884. – Ч. I.– С.73-75. 23. *Гаюк И.В.* Армянская церковь как уникальный феномен христианского мира. – Львов, 2005. – С.62; 24. *Болотов В.В.* Лекции по истории древней церкви. Т. I: Введение в церковную историю. – К., 2005. – С.250–253. 25. Там.само. – С.250. 26. *Флоровский Г.В.* Восточные отцы V–VIII веков. – М., 1992. – С.20. 27. Там само. – С.20. 28. *Гаюк И.В.* Армянская церковь как уникальный феномен христианского мира. – Львов, 2005. – С.64. 29. *Болотов В.В.* Лекции по истории древней церкви. Т. I: Введение в церковную историю. – К., 2005. – С.248. 30. Там само. – С.248. 31. Там само. – С.253. 32. *Бриллиантов А.И.* К вопросу о философии Эригены. К истории арианского спора. Происхождение монофизитства: Труды по истории древней Церкви. – СПб., 2006. – С.81. 33. Деяния Вселенских соборов. – СПб., 1996. – Т. III. – С.289. 34. [Кирилл Александрийский] Изъяснение двенадцати глав, изложенное в Ефесе Кириллом, архиепископом Александрийским, когда Святой Собор потребовал яснейшего изложения их. // Восточные отцы и учители Церкви V века. – М., 2000. – С.66. 35. *Евагрий Схоластик.* Церковная история. – СПб., 1999. – С.183-184. 36. Деяния Вселенских соборов. – СПб., 1996. – Т. III. – С.48. 37. *Карташёв А.В.* Вселенские соборы. – Клин: Атлас-Пресс, Христианская жизнь, 2004. – С.343. 38. *Давыденков О.* иерей. Велия благочестия тайна: Бог явися во плоти. – М., 2002. – С.41. 39. *Карташёв А.В.* Вселенские соборы. – Клин: Атлас–Пресс, Христианская жизнь, 2004. – С.345-346. 40. *Флоровский Г.В.* Восточные отцы V – VIII веков. – М., 1992. – С.28. 41. *Добротворский В.* прот. Несторианство и монофизитизм в связи с верованиями и судьбами Востока // Духовный вестник. – Харьков, 1863. – Т. IV. – С.21. 42. *Болотов В.В.* Лекции по истории древней церкви. Т. IV: История церкви в период Вселенских соборов. Отд. 3. – К., 2005. – С.297.

Надійшла до редколегії 22.10.06

М.В. Онопрієнко, канд. філос. наук

ПРИКЛАДНА НАУКА ЯК ПРЕДМЕТ ДОСЛІДЖЕННЯ ФІЛОСОФІЇ НАУКИ

Розглянуто феномен прикладного знання у філософському, методологічному та наукознавчому контекстах.
The phenomenon of applied knowledge in philosophical, methodological and science of science contexts is considered.

Поняття фундаментального і прикладного знання широко вживаються не тільки в науці, але й у повсякденному досвіді, вони вплетені в існуючу практику людини, що не виключає необхідності відповідної наукової їх експлікації, оскільки вони мають неоднозначне тлумачення і більш точного значення набувають лише у відповідному культурному контексті.

Проблема співвідношення фундаментального і прикладного знання обговорюється протягом десятиліть вченими, інженерами, організаторами науки, методологами, філософами, наукознавцями (Е.Шредінгер, І.Пригожин, Б.Є.Патон, М.Г.Басов, О.Ю.Ішлінський, В.М.Глушков, Б.Г.Кузнецов, В.С.Стьопін, В.Г.Горохов, М.О.Розов, Г.М.Добров та ін.). Як правило, вона розглядається через дихотомію, опозиційність фундаментального и прикладного знання. Але такий підхід майже вичерпав ресурси своєї аргументації. Зараз більш перспективним є соціально–культурний контекст аналізу поняття "прикладна наука", а також органічне поєднання філософсько–методологічного, наукознавчого і соціокультурного аспектів розгляду співвідношення фундаментального і прикладного знання, що і є завданням цього дослідження.

Ставлячи проблему визначення поняття "прикладна наука", доречно було б навести думки двох нобелівських лауреатів про труднощі такого визначення. М.М.Семенов вважав, що поділ науки на прикладну і фундаментальну має умовний характер, бо це, так би мовити, паралелі і меридіани – вони є на глобусі, але на самій планеті їх немає, їх вводять для зручності. П.Л.Капиця про співвідношення фундаментальних і прикладних досліджень казав, що це питання зводиться до того, хто виробив яблоко: той, хто його зірвав, або той, хто посадив яблоню. Саме про це кажуть і філософи: "Між фундаментальним і прикладним немає чітких меж, та все ж є суттєві відмінності. Корінною відмінністю є те, що їхній зміст різною мірою відображає практичну спрямованість знання. Якщо "фундаментальне" відображає суттєво нове в знанні, перспективне у використанні цього знання у практиці, але пов'язане з останньою більш опосередковано, то "прикладне" репрезентує знання, які втілюються у практику безпосередньо і відповідають її теперешнім, цьогочасним запитам. У цьому значенні "прикладне" близьке за змістом з поняттям практичного. Та між ними не існує відношення тотожності, бо прикладне завжди є практичним, але не будь-яке практичне є прикладним, оскільки "прикладне", на відміну від практичного, базується на "фундаментальному", похідне від нього. Тобто "фундаментальне" та "прикладне" – не просто антиподи, вони репрезентують єдність протилежностей. У самому змісті цієї суперечності закладена практична сторона наукового пізнання, на відміну від суперечності "теоретичне–емпірічне". Ще однією важливою відмінною рисою "фундаментального" є те, що воно завжди орієнтоване на практичне застосування, а теоретичне – ні" [1].

Науково–технічний розвиток у XX ст. ще більш розмив і до цього не дуже чіткі грані між фундаментальним і прикладним знанням, істотно змінив їхню природу. Так, Б.Є. Патон вказав на появу нового типу наукових досліджень, названих їм цілеспрямованими фундаментальними [2], що у максимальній мірі відповідають потребам інтенсивного розвитку виробництва, органічно з'єднують теоретичні, експериментальні і прикладні задачі в рамках єдиного дослідницького циклу й орієнтовані на одержання кінцевих результатів у виді великих технологічних рішень.

Ідеї про практичне значення науки ведуть своє походження ще від Ф. Бекона, який вважав, що "правиль-

© М.В. Онопрієнко, 2007

Kyiv National Taras Shevchenko University

но відкриті і встановлені аксіоми озброюють практику не поверхово, а глибоко і тягнуть за собою багаточисельні ряди практичних застосувань" [3]. Нерозривний зв'язок фундаментального і прикладного в суспільній практиці є загальновизнаною думкою: результати фундаментальних досліджень сприяють задоволенню практичних потреб суспільства. З цього витікає перше визначення прикладних досліджень *як механізмів застосування фундаментальних знань в чуттєво–предметній діяльності людей*. Саме практика ставить перед пізнанням цілі, завдання теоретичного оволодіння дійсністю, і в цьому смислі вона виступає як джерело пізнання. Вироблені у процесі пізнання наукові знання стають джерелом нових форм практичної діяльності, виконуючи відносно до останньої прикладну проектуючу функцію.

Можна погодитися з думкою, що система методології прикладного знання включає елементи загальної методології науки, основи методології технічного пізнання, методологію технічного винаходу і конструювання, методологічні питання взаємодії науки і техніки [4]. Система методології прикладного знання містить у собі і методологію технічних наук, що знайшли в XX ст. самостійний науковий статус, але вочевидь виходить за межі технічного пізнання: прикладними є до речі сільськогосподарські та інші галузі знань. Але саме на прикладі технічних наук найбільш раціонально розглянути принципові питання методології прикладного знання.

Прикладні, технічні знання існували до появи експериментальної науки і зробили істотний вплив на формування основних понять про природу. Але перетворення їх у наукове знання відбулося вже під впливом прогресу експериментального і теоретичного природознавства, оскільки моделі опису технічних властивостей і процесів могли бути почерпнуті тільки з природознавства.

Багато особливостей прикладного знання виникають із двоїстої природи його об'єктів, що уявляють собою синтез "природного" і "штучного" [5]. Наявність цих двох типів характеристик об'єктів диктує необхідність вивчення прикладною наукою співвідношення природних і технічних властивостей об'єктів. Виявляючи це співвідношення, можна прокласти шлях від природничонаукових знань до практичного використання. Важливим завданням прикладного знання є розкриття зв'язків між особливостями функціонування і будовою об'єкта, виявити взаємозв'язок прагматичних властивостей об'єкта, його структурних особливостей і природних процесів.

Становлення прикладних наук зв'язано з процесом з'єднання теоретичних засад природознавства і технічного досвіду по схематизації виробничих структур. Контакти між технічною творчістю і наукою протягом довгого часу аж до сучасної науково–технічної революції були необов'язковими, оскільки техніка розвивалася на емпіричній основі. Активне і масове використання досягнень науки в технічній практиці викликало безліч специфічних питань, що не могли бути дозволені в рамках природознавства. Це і викликало оформлення спеціальних прикладних наук. Специфічним завданням прикладного пізнання є конструювання об'єкта. Оскільки така операція не здійснюється в природознавстві, вона підсилює активний момент прикладного пізнання, підкреслює соціальну значимість конструкції й аналогічна за своєю спрямованістю на створення цілісного об'єкта з діяльністю художника. Метод конструювання припускає єдність науки, мистецтва і досвіду і узгоджується з іншим специфічним методом прикладного дослідження – оптимізацією, за допомогою якого досягаються оптимальний синтез і взаємообмеження різних закономірностей технічного, соціального, економічного і естетического змісту [6].

Перетворення природного об'єкта в практично корисний засіб досягається шляхом зниження чи усунення ефекту дії одних його властивостей і створення необхідного їхнього набору для практичного використання цього засобу. Отже, результат прикладного знання є однією з можливих форм реалізації певного фізичного, хімічного чи якого–небудь іншого процесу, відповідні властивості якого сприяють його практичному застосуванню.

Якщо в природничих науках підсумком пізнання є побудова ідеалізації, за допомогою якої виявляється закон, то прикладні науки не можуть цим обмежитися. Теорія технічного об'єкта може бути побудована на основі природничонаукової теорії. Абстрактно–теоретичні уявлення фундаментальних наук поєднуються в прикладному знанні зі структурно–функціональними уявленнями про практичну їх значущість і на цій основі виростає наукове прикладне знання [7]. Різна спрямованість фундаментального і прикладного пізнання (перше зв'язано з відкриттям законів об'єктивного світу, друге – з розкриттям і освоєнням корисних дій законів) створює ситуацію, у якій ці два види наукового знання взаємно доповнюють один одного. Форма використання природних процесів в прикладній науці сприяє досягненню соціальних цілей, виступає як засіб соціального перетворення світу.

На відміну від природознавства, що розкриває закони природи у формах, що склалися незалежно від потреб і цілей людини, прикладне знання завжди соціально орієнтоване на створення економічно ефективних і практично необхідних засобів, на оцінку простоти й ефективності шляхів їхнього використання. Соціальна природа прикладної науки, її орієнтованість на людину вимагають не тільки вивчення цього аспекту, але і включення в прикладне знання соціологічних компонентів, що розширює підвищити пізнавальну ефективність прикладної науки.

Проектування технічних засобів так чи інакше зв'язано з рішенням соціальної задачі впливу техніки на людину. Упровадження великих технічних комплексів вимагає обліку їхнього впливу на природне середовище і здоров'я людини, рішення проблем комунікацій, зайнятості людей у виробництві і т.д. Тому сучасне прикладне знання у виді технічного проектування повинне підходити до технічних структур як органічного елемента соціального цілого. Комплексна автоматизація й інтенсифікація виробництва актуалізувала дослідження проблем ефективного розподілу функцій між людиною і технічними пристроями, оптимального узгодження характеристик "людської ланки" системи з її технічними ланками. Аналіз функцій людини в системах керування, процесів переробки і збереження інформації, формування рішень, керуючих дій людини, її надійності, а також групової діяльності людей, що обслуговують технічні системи, стає необхідним елементом процесу проектування нових технічних систем і важливою функцією прикладного знання.

Важливе завдання прикладного знання – доведення результатів фундаментальних наук до стадії створення нової техніки. Це складна, багатоаспектна соціально–економічна задача включає розробку наукових і технічних ідей у формі, придатної для швидкого й ефективного використання у виробництві, забезпечення сприйнятливості підприємств до нововведень з наступною організацією виробничого освоєння науково–технічних досягнень і широке їхнє використання в різних галузях народного господарства. Повний цикл утілення науки у виробництві включає такі ланки: фундаментальні дослідження, прикладні дослідження, розробка нових технічних засобів, технічна підготовка виробництва і власне матеріальне виробництво.

Прикладні дослідження можуть виходити при рішенні технічної задачі з експериментальних результатів фун-

Kyiv National Taras Shevchenko University

даментальних досліджень і тоді у функцію прикладного дослідження входять не тільки пошук можливостей технічного втілення цього відкриття, але і теоретичний його опис. Однак частіше прикладне дослідження спрямоване на пошук технічних утілень фундаментальних ідей і теорій. Задача прикладного дослідження складається в пошуку різних варіантів реалізації досліджуваного процесу. При цьому встановлюються обмеження, що накладаються на комбінацію елементів законами природознавства, а також призначенням технічного об'єкта. Отже, задача прикладних досліджень полягає в пошуку принципів організації предметних структур, що здійснюють ті чи інші процеси, і в дослідженні особливостей протікання процесів у сконструйованих дослідником структурах.

На відміну від прикладних досліджень, винахідницька діяльність, як правило, не звертається до теоретичних засобів, а полягає в комбінуванні вже перевірених практикою прагматичних рішень для створення нової їхньої системи.

Саме прикладні дослідження складають основу для здійснення стійкого зв'язку природознавства, технічних наук і інженерної діяльності. Прикладні дослідження значно розширюють інженерні можливості, даючи теоретичний апарат, необхідний для побудови технічної теорії. Вони виступають як пошук структурних елементів і принципів організації структур за допомогою відшукання предметних форм процесу. Прикладне дослідження забезпечує інженера сукупністю знань, за допомогою яких з'являється можливість рішення задачі створення технічного об'єкта. Знання про способи здійснення природних процесів, почерпнуті з природничих наук, є відправним пунктом для відшукання конструктивних елементів створюваного технічного об'єкта. У результаті саме прикладні дослідження виступають тією сферою науки, що трансформувала природничонаукові теорії, з яких технічні науки черпають ідеї для формування власне технічних ідей.

Найважливішою ланкою в процесі з'єднання науки з виробництвом є розробка технічних засобів, що представляє собою вихідний етап створення будь-якої техніки. Ця ланка розташовується між прикладними дослідженнями і технічною підготовкою виробництва і включає великий комплекс робіт від спеціалізованих наукових досліджень і проектування до створення дослідного зразка нового технічного засобу. Це самостійний етап у ланцюзі наукових досліджень і виробничої практики, що не може бути віднесений тільки до науки або тільки до виробництва. На цьому етапі відбувається інтеграція знань з різних галузей науки і практики.

Актуальною є проблема організації прикладної науки. Україна успадкувала від радянської системи організації науки розподіл наукової системи на сектори, причому одним із самих великих наукових секторів, поряд з академічною і вузівською наукою, є галузева наука. Поняття "галузева наука" відбиває специфіку радянської моделі організації науки – побудову мережі наукових установ, підлеглій галузевій структурі народного господарства. Під галузевою розуміється наука, покликана вирішувати практичні задачі техніки, технології, їхньої організації і т.і. У принципі це прикладна наука. Однак прикладні задачі в СРСР вирішував і так званий заводський сектор науки – заводські дослідницькі служби, і вузівські наукові установи, і академічна наука. Специфіка галузевої науки полягала в тім, що це прикладна наука, прив'язана до задач і системи керування галузей економіки, це "міністерська наука".

Виникла галузева наука з потреб задач швидкої індустріалізації країни. В основу перших інститутів, організованих у 1920–30–і роки, був покладений проблемний принцип, що не прив'язував їх жорстко до якої–небудь промислової галузі. Кожен інститут був науковим центром у своїй області і виконував весь комплекс робіт, починаючи від фундаментальних досліджень до промислового освоєння, включаючи в ряді випадків і випуск відповідних продуктів.

Реальність розвитку науки в централізованій державі внесла, однак, корективи в цю схему. Організація прикладної науки повинна була розв'язати протиріччя між прагненням наблизити її до виробництва (отже, децентралізувати, розподіливши її ланки між підприємствами) і прагненням пристосувати її до системи керування в тоталітарній державі, а також сконцентрувати обмежені тоді наукові сили в деяких, але досить великих інститутах. Становлення централізованої, планової системи керування економікою сприяло тому, що взяла гору друга тенденція. Велика частина наукового персоналу відійшла до інститутів, менша – до заводських лабораторій.

Прикладні дослідження перетворилися в самостійний сектор наукової системи, що припускав побудову мережі науково–дослідних інститутів відповідно до галузевої структури промисловості, територіальний їхній розвиток з наближенням до виробництва, передачу результатів наукових розробок безпосередньо підприємствам, участь наукових установ у розгляді планів промислового виробництва і розвитку підприємств.

Галузева наука – це система наукових установ, підвідомчих керівництву галузей (міністерств) і виступаючих самостійними господарськими одиницями, чим і відрізняється вона від заводської науки, осередки якої (лабораторії, конструкторські бюро) є структурними підрозділами промислових підприємств. Галузеву науку можна також трактувати як централізовану частину промислової науки, призначену для рішення великих задач, а заводську – як децентралізовану, розподілену по підприємствах для їхнього поточного обслуговування. Заводська наука по суті була орієнтована винятково на завдання підтримки технологій, що існували, і відповідного рівня виробництва, тому вона не спроможна була визначати тенденції науково–технічного розвитку. Тому стратегічне значення для розвитку прикладної науки мав саме так званий галузевий сектор наукової системи.

Курс на підпорядкування виробничим задачам привніс у галузеву науку ідеологію "наукового супроводу виробництва". Кожна операція в технологічних лініях, кожен вузол у конструкції виробу розглядалися як потенційний об'єкт удосконалювання, тому створювався відповідний підрозділ у структурі галузевого інституту чи конструкторського бюро. Усе це вело до непомірного розростання галузевих інститутів, до громіздкої внутрішньої інститутської структури, що копіювала структуру виробництв, що обслуговуються [8].

Ще одна особливість галузевої науки полягала в розчленовуванні прикладних досліджень на ланки науково–виробничого ланцюжка з виділенням власне дослідницьких, конструкторських, технологічних, проектних організацій. У підсумку це привело до виникнення проміжних бар'єрів, що гальмували хід розробок.

Закріплення інститутів за визначеними видами виробництв означало їхню вузьку спеціалізацію. Наукові установи з галузевих усе більш перетворювалися у відомчі. Міністерства і відомства усе більш залучали інститути до рішення управлінських задач, створювали ланки, що служили як би продовженням міністерського апарата. Це вело до бюрократизації галузевої науки, а також до розростання інститутів. Чисельність деяких з них перевищила 10–тисячний рубіж. Відомчість породжувала монопольне положення кожного інституту у своїй галузі, коли йому "на відкуп" віддавалися всі но-

Kyiv National Taras Shevchenko University

вовведення, адресовані даному виробництву. Тим самим виключалася науково–технічна конкуренція – рушійна сила прогресу.

Інститути, що на початку XX ст. розглядалися як прогресивна форма організації науки, поступово перетворилися в опорні ланки централізованої системи наукової діяльності, що характеризувалася всеохоплюючим плануванням і твердим контролем. Інститут, а не наукова проблема, став основним об'єктом фінансування, планування й оцінки. Великі інститути ставали монополістами цілих наукових напрямків.

Планово–централізований механізм керування розвитком науки, хоча і дозволив вирішити ряд важливих для суспільства задач, у цілому виявив свою неефективність, створював перешкоди розвитку ініціативи й активності вчених, виявився громіздким для динамічного життя науки, став основою для зміцнення бюрократичних тенденцій у сфері науки на противагу механізмам саморегуляції і самоорганізації.

З усіх секторів науки перспективи галузевої науки в умовах радикальної трансформації суспільства залишаються найбільш проблематичними. Разом з тим у цьому секторі наукової системи фактично не проводяться цілеспрямовані реформи. Низька інноваційна активність вітчизняних підприємств привела до того, що вантаж фінансування галузевої науки ліг в основному на державу. Прикладна наука покликана орієнтуватися на практичну реалізацію нових знань з метою підвищення рівня життя населення, забезпечення конкурентноздатності економіки, охорони навколишнього середовища і зміцнення оборонного потенціалу країни. Вона зобов'язана враховувати ринкові механізми розвитку економіки. Однак галузева її структура перешкоджає цьому.

В основу класифікації наукового знання на фундаментальне та прикладне покладений ціннісний критерій наукових досліджень та засади їхнього буття в культурі. Для прикладного знання є саме характерним високий рівень аксіологічної, праксеологічної спрямованості наукових досліджень. З цим пов'язаний специфічний понятійний апарат, місце прикладного знання в ланцюгу соціокультурного втілення науки. Завдання прикладних досліджень полягає у пошуку принципів організації предметних структур, що здійснюють ті чи інші процеси, і в дослідженні особливостей протікання процесів в умовах, що моделюються дослідником. Саме прикладні дослідження виступають тією сферою науки, що трансформує природничонаукові теорії, з яких прикладні дослідження черпають ідеї для прагматичних здійснень.

Висновок з проведеного аналізу: прикладна наука – це форма праксіологічного зняття невизначеності в фундаментальних дослідженнях. Разом з тим треба мати на увазі, що пізнавальні та ціннісні настанови прикладних досліджень відрізняються від тих, що притаманні фундаментальним дослідженням [9]. Оцінка результатів тут здійснюється не за критеріями істинності, а за практичною ефективністю, тому існує небезпека використання позанаукових критеріїв цінності. Ця остання проблема є перспективною і потребує додаткових досліджень.

1. *Дротянко Л.Г.* Фундаментальне і прикладне знання, як соціокультурна та праксеологічна проблема. – К., 1998. – С.33. 2. *Патон Б.Е.* Наука. Техника. Прогресс. – М., 1987. – 414 с. 3. *Бэкон Ф.* Новый Органон // Соч. – Т. 2. – М., 1978. – С.35. 4. Социальные, гносеологические и методологические проблемы технических наук. – К., 1978. – С.24. 5. *Иванов Б.И., Чешев В.В.* Становление и развитие технических наук. – Л., 1977. – С.9. 6. *Фигуровская В.М.* Основы методологии технического познания // Проблемы методологии науки. – Новосибирск, 1985. – С.236. 7. *Чешев В.В.* Техническое знание как объект методологического анализа. – Томск, 1981. – 194 с. 8. *Лахтин Г.А.* Организация советской науки: история и современность. – М., 1990. – 224 с. 9. *Пружинин Б.И.* Лженаучное и вненаучное знание в современной культуре. "Круглый стол" в журнале "Вопросы философии" // Науковедение. – 2001. – № 2. – С.208-209.

Надійшла до редколегії 06.05.06

В.В. Приходько, доц.

ЯК ВЛОВИТИ РОЗУМ?

В статті аналізуються філософські перспективи і можливі результати переосмислення поняття розуму, відштовхуючись від традиції німецької класичної філософії.

The philosophical perspectives and possible results of recomprehension of concept "reason" are analyzed in article depend on tradition of German classical philosophy.

I

Питання, яке оголошено тут в якості теми, може видатись незрозумілим з огляду на те, що майже вся філософська традиція проникнута апеляціями до розуму як до чогось зрозумілого самого по собі. Він виявляється скрізь і впізнається одразу як найкращий друг не тільки філософами, але і широким загалом – розум в бутті, розум в історії, розум в повсякденності тощо. Але така ситуація скоріше нагадує певну нав'язливість, ніж прояснений образ. Такий діагноз ситуації стає очевидним, якщо зважити на засади німецької класичної філософії, яка не може не вважатись парадигмальною для сучасного філософування з усіма її позитивами і негативами. Чого тільки варті критики розуму Канта і, якщо можна так сказати, фундаментальна археологія розуму Геґеля. Одночасно це звільняє певною мірою від вникнення в усі перипетії філософії розуму докантівського періоду, даючи міцний фундамент для прояснення сучасної проблеми "невловимості розуму" у співвідношенні з філософськими вченнями німецьких класиків. Парадигмальність німецької класики настільки є потужною для нас, що ми лише через неї вглядаємось у глибину тисячоліть філософування. Однак не доречно розглядати її як перепону, а скоріше як масштаб для сучасного мислення, без якого око сучасного філософа приречено блукати, не маючи змоги зосередитись на чомусь значущому.

Проблема невловимості розуму вочевидь постала через замкнення багатьох людських здатностей і взагалі людського існування на суб'єктивності, що призвело до відчуження від світу, за влучним діагнозом Ханни Арендт [1]. Людство само позбавило себе світового простору і, метафорично кажучи, задихається в смороді виробничого цеху homo faber'a. Суб'єкт–об'єктне відношення стало найбільш яскравим результатом такої суб'єктивної редукції людського світу. Суб'єкт–об'єктна парадигма дозволила продукувати різноманітні засадничі опозиції, на основі яких будувалися різноманітні філософські теорії, це: дух (форма) – природа (матерія), душа – тіло, розум – віра, мисляча субстанція – протяжна субстанція, свідомість – річ тощо. Але найголовніше, що непохитною залишилася подвоєність, світовий розрив, при всій спробі теорій збудувати цілісну систему. При такому розриві все набуває однобічності: щось обов'язково опиняється або по один бік, або по інший, не маючи змоги бути по обидва боки. Так і розум опиняється або на боці суб'єкта чуттєвого досвіду, як в

© В.В. Приходько, 2007

Kyiv National Taras Shevchenko University

емпіризмі, або на боці суб'єкта математичного конструювання, як в раціоналізмі. Це і створює проблему того, де його шукати: він стає привидом, який з'являється то там, то тут по закутках розколотого світу або на тлі божественного, наприклад, як у Декарта, або на тлі відчуттів, як у Лока. Але зрештою розум сам себе не виказує, ховаючись деінде. І ми слушно можемо запитати, а чи це – взагалі розум? Або чи він взагалі є?

Такий стан справ безумовно не задовольняв німецьких класиків. Тому їхня філософія, обравши собі за висхідний пункт (можливо окрім Канта) філософію Спінози, прагне подолати цей світовий розрив, щоб зберегти розумність засад людського існування перед загрозою ірраціональної безодні, в якій би зник світ людини: наука, релігія, мистецтво, мораль і культура взагалі. Тут з'являється одіозне для багатьох сучасних філософів положення про тотожність суб'єкта і об'єкта. Але єдність, яка відновлюється в такий спосіб, виявляється *знанням*, а не людським світом. Отже, так чи інакше німецькі класики остаточно виразили наслідки суб'єктивної редукції світу людини до знання. Так само відбувається звуження розуміння самого розуму, який прив'язується до сфери знання. Такий замкнений на сфері знання розум можна назвати *розсудком*.

Але що це за знання і чи все знання можна назвати таким? Безперечно знання, яке замінює людський світ, має свої характерні риси. Серед таких фундаментальними виявляються: 1) ієрархічна субстанційність; 2) доцільна процесуальність; 3) інструментальна методичність; 4) фіктивна (анонімна) конструктивність; 5) насильницька монологічність.

Під *ієрархічною субстанційністю* слід розуміти самодостатність знання, його незалежність від будь чого окрім себе. Знання є causa sui, тому воно наявне скрізь як причина, навіть в якості причини незнання, тому непізнаване виявляється поки що непізнанним. Окрім того, як остаточна причина, знання вводить ієрархію передування, або причинно–наслідковий зв'язок, де суть наслідку знаходиться у його причині, вибудовуючи таким чином ланцюг знецінення наслідків. Наслідок може бути важливим лише в міру своєї причинності.

Ступінь важливості наслідку може бути визначений через *доцільну процесуальність*. Остання надає через покладання мети як майбутньої причини причинно–наслідковому зв'язку статус процесу. Отже, розглядати наслідок як причину означає бачити процес. Однак мета не вносить нічого принципово нового, тому що телеологія стає просто зворотнім боком каузальності, але вираженим в ієрархії ступенів всезагальності.

Щодо *інструментальної методичності* слід зазначити, що єдність каузальності і телеології ґрунтується на рефлексивному відношенні причини і мети. Цим відношенням є метод, який перетворює будь-який елемент ієрархії на засіб, якій одночасно є і причиною, і метою. Таким чином, причина і мета стають інструментальними координатами знаходження будь чого в світі, редукованого до знання.

Фіктивна конструктивність. Ієрархія знання встановлена через методичну рефлексію є конструкцією. Будь-який елемент методичної конструкції – каузально і телеологічно описаний – собою нічого не являє, тобто є фікцією, чимось між причиною і метою, чимось випадковим як засіб, продуктом уяви. Отже, конструкція є ієрархією фікцій і водночас знищенням самої ієрархії як продукту уяви. В конструкції не може бути чогось самобутнього. Це суцільні сутінки світу, який стає анонімним і байдужим щодо його мешканців.

Знання як конструкція з рештою не дає можливості сумніватись у тому, що насправді існує тільки знання. Тобто, знання перетворює все існуюче на фікції, в такий спосіб обґрунтовуючи себе і утверджуючи себе над усім існуючим. В цьому і полягає його *насильницька монологічність*, яку виражає закон тотожності.

Отже, можна в цілому назвати це знання тотальністю, субстанцією. Слід лише додати, що категорії "суб'єкт" і "об'єкт" є елементами методичної конструкції, в якій тільки і може знайти собі місце існуюче в редукованому до тотальності знання світі: суб'єкт виражає каузальний ряд, а об'єкт – телеологічний. Тому можна припустити, що редукція людського світу до суб'єктивності стала наслідком поступового усунення перепон на шляху виробництва і одночасного його прирівнювання до найважливішого способу існування людини. (Тобто, погоджуючись з Ханною Арендт, Юрґеном Габермасом, можна стверджувати про *антропологічну* обумовленість історичних змін, який би характер, деструктивний чи конструктивний, вони не носили.) Таким чином, тотальність знання є людським світом, повністю підлаштованим під потреби виробництва. Бар'єром для виробництва виступав горизонтально (а не ієрархічно) структурований світ, який не давав змоги концентруватися лишень на певному способі життя, відкриваючи неспівмірність і неосяжність багатьох подій, по відношенню до яких можна зайняти позицію, але не можна ними заволодіти. Метафорично кажучи, вершину можна захопити, але горизонтом ніколи не можна заволодіти. Можна лишень додати, що Просвітництво, зосереджуючись на науковості, несла людям замість релігійної ієрархії світу ієрархію засновану на розумі, звуженому до розсудку. Місце в цій новій ієрархії *урозсудженого* розуму людина може зайняти лише будучи методично озброєною в світі виробництва. Людина тут є професіоналом. Наука вимагає професійної освіти. Навіть релігія починає пояснювати нову ієрархію, як це сталося з протестантизмом, що дуже добре показав Макс Вебер у своїй праці "Протестантська етика і дух капіталізму" [2]. І Карл Маркс, і Макс Вебер праві, розкриваючи історичне явище капіталізму як трансформацію різноманітного людського світу у єдиний світ виробництва, де домінує розсудкова раціональність (щодо цього можна згадати, наприклад, діагноз Герберта Маркузе у його праці "Одновимірна людина" [3]).

Отже, ще раз тотожність суб'єкта і об'єкта в знанні досягається процесуальним чином: вже не має статичного розташування поряд уламків від розколотого цілого, натомість активна взаємодія. Розум, або сутнісно вже розсудок, стає контролером цього активного відношення між суб'єктом і об'єктом. Наслідком діяльності контролюючої інстанції зведеного до розсудку розуму стає *метод* як відрефлексована цілісність процесу (на зразок того як це вже робив, наприклад, Декарт у своєму вченні про метод), тобто ми можемо повернутись до будь якого його моменту, що гарантується правилами методичного виведення. Отже, редукований до знання людський світ ґрунтується на методі.

Повертаючись до німецької класичної філософії, слід зауважити, що вона демонструє фундаментальний парадокс невідповідності, умовно кажучи, між своєю формою і своїм змістом. Під формою тут слід розуміти той спосіб, в який виражається думка, а він підпорядкований методичному виводу, а відтак і редукції розуму, що можна побачити, наприклад, у постійній апеляції до важливості розсудку при всій важливості розуму, тобто перший є фундаментальнішим для людини як розумної істоти, або нав'язливе прагнення перетворення філософії на науку, без чого перша не мала б жодної цінності. Зміст же включає висхідні інтенції думки, які безумовно перевищують розсудкову форму, виходять за її

Kyiv National Taras Shevchenko University

межі, а тому вони якраз і стають парадигмальними для сучасного філософування.

Найяскравішим підтвердженням такої невідповідності нового змісту старій формі є, якщо, так би мовити, системні зсуви, які з одного боку негативні щодо розсудкової дедукції, але позитивні для прояву нових перспектив філософування. При чому слід в нашому контексті розуміти їхню фундаментальність і важливість як для філософій самих німецьких класиків, так і для сучасного філософування. Тому можна ці зсуви назвати парадигмальними. У філософії Канта такий зсув відображений поняттям *речі–у–собі*. Для Фіхте ним стає положення про нездоланний розрив, hiatus, між свободою і буттям, який долається *стрибком*. Філософія Геґеля містить зсув у положенні про вільне *самовідпущення* духу в інобуття, природу. Безперечно і Шелінґ не оминув у своїй філософії парадигмального зсуву при спробі виразити принципову єдність суб'єкту і об'єкту в понятті *нерозрізненості* обох в абсолютному. (Щодо останнього слід додати, що він вже за життя вдався до критичного переосмислення здобутків філософії, яке Шелінґ чітко виразив у протиставленні "негативної" і "позитивної" філософії.) Але що об'єднує всі ці випадки? Викриття обмеженості розуму, яка виявляється у *вічній поцейбічності* суб'єкта, що нездатна сприйняти інакше, відмінне, потойбічне, тому що методично озброєний розсудок суб'єкта може будувати лише ієрархію гомогенного, але не горизонт гетерогенного. А звідси ми можемо говорити про суперечливість як фундаментальний спосіб існування суб'єктивності, про протиріччя як рушійну силу духу, за Геґелем. Все це, як вже було сказано наслідок редукції світу до суб'єктивності і його розколу на суб'єкт і об'єкт.

II

Викритий діагноз чітко показує втрату розумом своєї повноти і справжнього універсалізму через його редукцію до розсудку, який безмежно панує як методичний контролер звуженого до ієрархічної тотальності знання людського світу. Таким чином, поняття розуму, яке висунуте Просвітництвом, потребує переосмислення, а для цього вже істотний внесок зробили самі німецькі класики, хоча і непрямо [4].

Можливо філософська велич Канта полягає якраз в тому, що вона слугує дороговказом для якнайширшого використання можливостей людського розуму, які сам німецький філософ і продемонстрував. "Критика чистого розуму" чи не вперше демонструє суттєву відмінність між розсудком і розумом. Розум виводиться Кантом із тіні розсудку. Надаючи розумові суто регуляторне відношення щодо конструювання досвіду, філософ насправді, *по–перше*, звільняє його від інструментального і методичного використання навіть в самому процесі пізнання, *по–друге*, наділяє його здатністю незалежного ідейно позначеного позиціювання щодо ходу і результатів пізнання і, *по–третє*, "постійне провокування розуму на метафізику" постає ще однією його фундаментальною характеристикою, сутність якої у не у ієрархічному, а горизонтальному розгляді проблеми пізнання. Метафізична настанова розуму орієнтує не на процес пізнання, на *смисл* пізнання, який розкривається у ситуативному зв'язку з "світом в цілому", "безсмертям душі" і "богом". Останні в свою чергу, з одного боку, зливаються для кожного пізнання у перспективу істини як гносеологічного ідеалу, а, з іншого боку, дають змогу усвідомити обмеженість пізнання іншими сферами людського існування, відкриваючи через межу, "річ–у–собі", горизонтальну структуру людського світу. Тому світ ноуменів перебуває *поряд*, а не нагорі, в перспективі, а не у визначеності.

Етика Канта демонструє такий само підхід, який чітко визначений мислителем як "метафізика нравів". Боротьба з евдемонізмом – це боротьба з суб'єктивізмом і одночасно з нерозумною, розсудковою дією, яку скеровує зла воля на підставі схильностей, що замикають людину в природній ієрархій необхідності. Тому для Канта тільки воля спрямована на виконання обов'язку (добра воля) може бути розумною, тобто взагалі мати смисл. Обов'язок – метафізична настанова практичного розуму, в якій ми тільки–но і можемо осягати власну дію в її обмеженості розумними істотами поряд, в горизонті практики, а не в ієрархії користі. Категоричний імператив, таким чином, відображає ситуацію як умову можливості практичного розуму і як зміст обов'язку. Відповідно благо є для кожної дії практичним ідеалом, завдяки якому вона стає осмисленою, а відтак розумною, тобто людською. Отже, практичний розум надає позицію щодо власної дії в горизонті практики.

Безумовно можна було б продовжити аналіз вчення Канта, звернувшись, наприклад, до розумної перспективи політики, яка виявляється горизонтом публічності, але достатньо вже сказаного, щоб розгледіти обриси розуму; до того ж важливо окреслити певні здобутки інших німецьких класиків в цій справі. Тому коротко визначимо головні знахідки Фіхте, Геґеля і Шелінґа.

Щодо філософії Фіхте слід сказати, що при всій її неоднозначності для філософської думки XIX – першої половини XX століття саме сучасні історико–філософські дослідження (Дітера Генріха [5], Райнхарда Лаута [6], Віторіо Гьосле [7] та ін.) відкрили перспективи її нового розуміння. Так чи інакше одним із найважливіших відкриттів Фіхте є розумне усвідомлення інтерсуб'єктивності (або інтерперсональності – в термінах Лаута) людського світу. Розумність моральних засад життя, виражених Кантом, доповнюється розумністю правових в перспективі ідеалу справедливості, без яких неможлива осмисленість суспільного життя і його продуктів (людської дійсності). Головним продовжувачем цієї ідеї стає Карл Маркс, наділивши її конкретним змістом соціального аналізу і збагативши власним дослідженням розумних засад господарювання: абсурдна (тобто позбавлена смислу) капіталістична (і взагалі будь-яка класова) ієрархія виробництва позначена "сизифовою" примусовою працею має бути осмислена в комуністичному горизонті, який праці надає емансипативного значення – робить її вільною – і різноплановою, універсальною, а не одноманітною [8].

Фіхте причетний також до відкриття розумних засад релігії всупереч ресинтементальному ставленню до божества, що вже відмітив Макс Шелер [9]. Бог не тримається на страху, не є *над* людьми, бо таким чином релігійне життя стає суворо ієрархічним, і тут для людини немає місця любові, а відтак і смислу. Любов постає справжнім горизонтом людського життя, яке має смисл, тільки коли Бог *поряд*, а безсмертя ідеалом для перспективи релігійного життя.

Ядром переосмислення розуму для Геґеля стала історичність. Історичний розум відкриває горизонт інакшого як такого, тобто будь яке явище людського світу включає присутність відмінного від нього. Так у "Феноменології духу" теорія пізнання набуває свого сенсу через традицію свого формування в культурі [10]. В історії філософії сама філософія постає як співбуття філософів. В філософії історії історія є співіснуванням народів. Хоча це велике прозріння затьмарене процесуальністю, доцільністю і протиріччям як виразом присутності інакшого. Але в подальшому філософська герменевтика звільнила історичний розум від нашарувань філософії суб'єкта.

Kyiv National Taras Shevchenko University

Шелінґ, в свій час входячи до кола романтиків, безперечно не міг обійти в своїй філософії мистецтво. Саме включення мистецтва до кола філософських проблем є однією з його заслуг. При чому в своїй філософії мистецтва він відкрив розумні засади мистецтва, які долають безпорадність пізнання у схопленні суб'єкт–об'єктної тотожності. Мистецький образ може виразити недоступну для розсудку нерозрізненість, а отже виразити смисл пізнання самого. В своїй пізній філософії Шелінґ створює в "Філософії одкровення" нову метафізику буття (онтологію) як релігійну герменевтику слідів присутності божества: смисл буття розкривається в горизонті символічної традиції релігії. Фундаментом розумного осмислення буття є розрізнення сущого та існування, що дозволяє вивести буття із ієрархії сущого, де панує необхідність. Таким чином зароджується екзистенціальна філософія.

Немає сенсу казати про те, що всі ці нові мотиви розуміння розумного життя були підхоплені багатьма філософами сучасності. Але це також потребує подальшого дослідження в перспективі нової філософії розуму.

Повертаючись до висхідного питання нашої роботи: "Як вловити розум?", слід сказати, що обриси нового розуміння поняття розуму можуть бути окреслені наступним чином:

✓ *по–перше*, розум – це здатність позиціювання, тобто те, що Кант наділяє регуляторним відношенням до досвіду, або те, що, за Гансом–Ґеоргом Ґадамером, відповідає за "пізнання пізнаного" [11]. Інакше кажучи, він нічого не продукує сам по собі, але дозволяє орієнтуватись;

✓ *по–друге*, розум як орієнтуюче позиціювання відкриває горизонт людського світу, а не ієрархію сущого;

✓ *по–третє*, відкриття розумом горизонту людського світу відбувається як розуміння смислів в ситуації. Ситуація показує, що людський світ не даний як суще, а є постійною проблемою, яку вирішують розумні істоти разом через комунікацію. Тобто він нам не даний, а заданий. Як каже Ганс–Ґеорг Ґадамер: "Он (мир – П.В.) передается нам как постоянно открытая бесконечности задача" [12]. Отже, розум носить комунікативний (прагматичний в термінах Карла–Отто Апеля [13]) характер, який передбачає використання мови.

Складність схоплення розуму з одного боку полягає в принциповій неможливості його об'єктивації, а відтак у неспроможності "наївної" рефлексії (термін Ганса–Ґеорга Ґадамера [14]). Розум є рефлексивним актом через який тільки–но й існують розумні істоти як члени комунікативної спільноти. Підтвердження цього ми знаходимо у Карла Ясперса: "Нечто в нас … побуждает за пределы нашей субъективности, притягивает к объекту, не будучи само чем–то осязаемым, то, посредством которого мы, собственно говоря, и живем в философском понимании, называется разумом" [15]. З іншого боку сам такий спосіб існування носить проблематичний (ситуативний) характер, тобто наявність проблеми якраз і вказує на розум без відносно рішення, тому що розум нічого не вирішує (це парафія розсудку). Інакше кажучи, як можна вловити те, що існує як проблема?!

На останок слід зазначити, щоб попередити необачні судження проти розсудку, що останній так само заслуговує на увагу в людському житті, але розкриття його смислу є завданням окремої роботи. Це закладено в сутність самого комунікативного досвіду, де розсудок безумовно набуває свого беззаперечного смислу.

1. Див. *Арендт Х.* Між минулим і майбутнім / пер. з англ. – К., 2002. – 322 с. 2. Див. *Вебер М.* Избранные произведения. – М., 1990. – С.44-345. 3. Див. *Маркузе Г.* Одномерный человек. – М., 1994. – 368 с. 4. Пор. *Лой А.М.* Ситуація розуму та "ситуйований розум" // Філософська думка. – 2006. – № 3. – С.26-46. 5. Див. *Henrich D.* Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie. – Stuttgart: Reclam, 1982. – 216 s. 6. Див. роботи: *Lauth R.* Hegel vor der Wissenschaftslehre. – Mainz: Abhandlung der Geistes – u. Sozialwiss. Klasse; Akad. der Wissenschaft und der Literatur. – 1987. – № 1. – 182 s.; *Lauth R.* J.G.Fichtes Gesamtidee der Philosophie // Zur Idee der Transzendentalphilosophie. – München; Salzburg: Verlag Anton Pustet. – S.73-125; *Lauth R.* Transzendentalphilosophie in Abgrenzung gegen den absoluten Idealismus Schellings und Hegels // *Lauth R.* Transzendentale Entwicklungslinien von Descartes bis zur Marx und Dostojewski. – Hamburg: Meiner, 1989. – S.360-372. та ін. 7. Див. *Хесле В.* Гении философии Нового времени. – М., 1992. – 224 с. 8. Див. *Маркс К.* Экономическо–философские рукописи 1844 года // Социология^ Сборник. – М., 2000. – С.177-325/ 9. Див. *Шелер М.* Ресентимент в структуре моралей. – СПб., 1999. – С.115-116/ 10. Пор. *Habermas J.* Erkenntnis und Interesse. – Frankfurt am Mein: Suhrkamp,1973. – S.14-36/ 11. Див. *Гадамер Г.Г.* Философия и герменевтика // Актуальность прекрасного. – М., 1991. – С.14/ 12. Цит. за рос. виданням. Там само. – С.14/ 13. Див. збірку робіт: *Апель К.О.* Трансформация философии. – М., 2001. – С.344/ 14. Див. *Гадамер Г.Г.* Философские основания XX века // Актуальность прекрасного. – М., 1991. – С.16-26/ 15. Цит. за рос. виданням: *Ясперс К.* Философская вера // Смысл и назначение истории.– М., 1994. – С.440.

Надійшла до редколегії 22.10.06

М.Г. Тур, канд. філос. наук

ТЕОРЕТИЧНІ СТРАТЕГІЇ ЛЕГІТИМАЦІЇ ПОЛІТИКИ

У статті пропонується постметафізичне розуміння політичного. Автор аналізує різноманітні підходи до легітимації політики в сучасному соціально–філософському дискурсі, звертаючись насамперед до праць Ж.Баландьє, Ю. Габермаса, К. Касторіадіса, Н. Лумана, К. Шміта.

The article offers postmetaphysical conception of "the political". The author analyses various approaches to the legitimation of politics in modern social–philosophic discourse mainly with reference to the works by G. Balandier, J. Habermas, C. Castoriadies, N. Luhman, C. Schmitt.

Легітимаційна проблематика обертається по суті навколо легітимації політичного панування. Проте, що становить сутність феномену політичного? Що слід розуміти під політикою? Як політика співвідноситься із владою і інститутом держави? У вітчизняному соціально–філософському дискурсі якщо і торкаються цих питань, то в тлумаченні їх все ще помітна інерція до контексту матеріалістичного розуміння історії. Особливо забракло досліджень присвячених проблемі легітимації політики у контексті її постметафізичного розуміння.

У статті ставиться за мету на фоні експлікації феномену політичного в площині політичної антропології *(I)*, окреслити постметафізичне розуміння політики та схарактеризувати специфіку підходів її легітимації в сучасному соціально–філософському дискурсі, репрезентованому передусім працями Ю. Габермаса, К. Касторіадіса, Н. Лумана та ін. *(II)*.

I

У вченні про ідеальну державу Платона політичне визначається в контексті загального блага, яке досягається на шляху перетворення індивідуального в єдиний організм, "тіло" держави. Зрештою, політична проблема зводиться до проблеми відповідності справедливості і щастю. У подальшому розвитку політичної філософії це платонівське розуміння держави знову і знову реанімується в різних подобизнах чи то у вченні церкви про ідею тіла Христова, чи в образі Левіафана в політичній філософії Гобса.

Політичне вчення Арістотеля розвивається у руслі платонівських ідей. Вихідною тезою постає постулювання природи людини як zoon politicon. Будь-яка діяльність сус-

© М.Г. Тур, 2007

пільної людини спрямована на благо. Щоб досягти найвищого блага, потрібно спрямувати на це синтетичні зусилля суспільства. Формою репрезентації сукупних суспільних стосунків є держава. Оскільки у телеології Арістотеля граничною метою будь-яких наук і мистецтв є благо, то цілком природно, що на досягнення вищого блага спрямована політика – найважливіший різновид наук і мистецтв. Благо держави Арістотель вбачає в такий політичній діяльності, що спрямована на забезпечення справедливості, отже, загальної користі. "Государственным благом является справедливость, т.е. то, что служит общей пользе" [1]. Відтак ідея блага здобуває нормативного виміру. Сувора справедливість у спрямуванні на загальну користь (благо) править за легітимаційний критерій державної політики та визначення правильних форм держави (царська влада, аристократія та політія) [2].

Свободу індивіда Платон й Арістотель пов'язують не з політичною діяльністю і державним пануванням, а з пануванням розумного первеня, як субстанції, що підкоряє людську чуттєвість. Свободною є людина, яка володіє фронезисом (від дієслова phronein – мати розум, здоровий глузд), тобто така, що веде своє життя не під тиском інстинктів, а керуючись практичним розумом (розсудливістю). Спрямована на вчинки розсудливість позначається як "управляющее знание, или искусство, т.е. политика", що становить законодавчу науку [3]. Знання розсудливості постає джерелом не тільки свободи, а й досягнення індивідуального блага (етика) та загального блага (політика). Причому політика стосується знання розсудливості трояко: "одна хозяйственная, другая законодательная, третья государственная, причем последняя подразделяется на рассудительность в принятии решений и в судопроизводстве" [4].

Антропологічний підхід до тлумачення політичного, закладений політичною філософією античності сьогодні набув рівня окремої наукової дисципліни – політичної антропології. Скористаємося поняттєвою дихотомією "максималісти – мінімалісти", запровадженою Жоржем Баландьє, для характеристики позицій щодо питання визначення і кваліфікації феномену політичного.

Максималісти ідентифікують урядування з суспільним цілим. Фундатором цієї традиції можна розглядати Арістотеля, який у своїй *Політиці* ототожнює державу з соціальним угрупуванням. До цього табору слід віднести також марксизм. Маркс у праці "До критики гегелівської філософії права" (1843) доводить, що не держава є вінцем історії (Гегель), а громадянське суспільство. Він наголошує, що держава існує "лише як політична держава", цілісність останньої становить "законодавча влада". Становий елемент її становить громадянське суспільство як її "*політичне буття*". Отже, громадянське суспільство ототожнюється з політичним суспільством, яке проникло "в *законодавчу* владу *всією масою*, по можливості *цілком* ..." [5].

У XX ст. максималістській підхід найбільш виразно демонструє видатний німецький теоретик політики і права К. Шміт. Вважаючи неправильним ототожнювати державне з політичним, він тлумачить політичне як тотальний феномен, який не має своєї власної предметної області у суспільстві і здатний отримувати свою силу із різноманітних сфер життя людей: релігійної, економічної, моральної тощо. Універсальну сутність політичного він пропонує вбачати в граничному розрізненні, до якого можна редукувати будь-яку у специфічному розумінні політичну діяльність, а саме: до розрізнення друга та ворога, на основі якого формується політична єдність, тобто як "степень интенсивности ассоциаций или диссоциаций людей, мотивы которых могут быть религиозными, национальными ... хозяйственными или же мотивами иного рода" [6]. Не можна не помітити, що визначення політичного у Шміта є надзвичайно розпливчастим, тому важко побачити різницю в тлумаченні ним теологічного і політичного. Ототожнення політичного і божественного найбільш виразно проступає у ситуації надзвичайного стану, коли суверен стає немов би "божественним", отримуючи можливість оголошувати надзвичайний стан. Цим актом він демонструє звільнення від самообмежень і уз, що виходили з боку закону. Отже, через можливості, які відкриває для суверена надзвичайний стан, його суверенна влада стає подібною на божественну. У цьому контексті богословські рішення здобувають суверенне і політичне значення. Проте, чи може мати людська діяльність абсолютну владу, подібно божественній? Звичайно ні, оскільки вона розгортається в рамках природних і соціальних детермінант. З іншого боку, навіть божественний суверенітет є обмеженим порядком, встановленим всевладдям божественної волі, тобто воля Бога не може бути самосуперечливою. Шміт закладає суверенітет на принципі децизіонізму, коли воля, що приймає рішення, не має жодних правових обмежень. У такий спосіб він приходить до алогізму: підносить виняток із правил (надзвичайний стан) до абсолюту, забуваючи, що ситуація надзвичайного стану повинна бути вписаною в правовий контекст, щоб бути такою. Очевидно, що Шміт, як цілком слушно наголошує П. Козловські, "упрощает диалектику нормы и исключения" [7], що можна розглядати результатом його хибної інтерпретації суверенності як богословського постулату.

Альтернативу максималістам становлять мінімалісти, які або відверто заперечують ототожнення політичного з урядуванням (державою), або ж ставляться до цього неоднозначно. Серед таких особливої уваги заслуговує теорія політичного Макса Вебера, що концептуалізується ним в широкому контексті теорії суспільної раціоналізації. По–перше, він вказує, що політика історично передує державі. Більше того, держава не тільки не охоплює собою всю сферу політичного, а постає тільки одним із історичних його виявів. По–друге, позиція Вебера контрастує з марксистською, за якою політичні відносини за своєю суттю є відношеннями класовими, детермінованими економічними процесами. Звідси формула: політика є лише концентрованим виявом економіки. Відтак політика постає одним із елементів надбудови над економічним базисом.

На противагу Марксу, Вебер розглядає політику не елементом надбудови над економікою, а як окрему сферу соціальних відносин в галузі влади і панування. Поняття панування (Herrschaft) становить серцевину його теорії політичного, оскільки цим поняттям охоплюються стосунки між управлінням і покорою. У такий спосіб у центрі його уваги постають мотивації суб'єктів політичних відносин та відношення між етикою та політикою. Витлумачуючи владу як легітимне насильство Вебер наголошує, що насильство (влада) є тільки засобом політики. Він намагається розв'язати етичну проблему напруження між засобами і метою політичної діяльності, поставлену ще Н. Макіавеллі. У статті "Покликання до політики" Вебер констатує, що практично будь-яка етично навантажена дія лежить у полі диз'юнкції або етики переконання, або етики відповідальності. Очевидно, що там де засоби оцінюється в перспективі мети, етика переконання зазнає краху. З іншого боку, прихильник етики переконання не терпить етичної ірраціональності світу, оскільки "він є космічно–етичним "раціоналістом" [8]. Дослідивши парадокси політики Вебер доходить методологічно далекосяжного висновку про взаємодоповнюваність етики переконання та етики відповідальності, який в подальшому стає методологічним

фундаментом для К.–О. Апеля в розгортанні стратегії розв'язання сучасної проблематики політичної етики, ядро якої становить напруження між "консенсуальним універсалізмом та стратегічною належністю до системи самоствердження" (політики – *М. Т.*) [9]. Він, зокрема, зазначає, що "в стратегічно спотворених ситуаціях інтеракції та комунікації може бути морально дозволеним застосовувати відкрите або приховане насильство (...) як насильство–проти–насильства, отже, стратегія–проти–стратегії" [10]. Проте це аж ніяк не означає, що при цьому знімається кантівське розрізнення між моральністю і легальністю. У площині дискурсивної етики правова держава конституюється між мораллю і політикою, відповідально опосередковуючи ці дві сфери. Морально релевантний потенціал правової держави здатний не тільки забезпечити громадянський мир (у смислі Гобса), а й вивільнити індивіда, який має бути морально відповідальним, від вантажу застосування насильства. Завдяки цьому долається, з одного боку, обмеженість концепції Гобса, а з іншого – метафізичний дуалізм кантівської системи на шляху постметафізичного дешифрування кантівської формули людини як "громадянина двох світів" [11].

Соціологія політичного Вебера найвиразніше продемонструвала методологічні переваги антропологічних спроб локалізації політичного у межах соціальної дії. Разом з тим, дехто пов'язував політичне лише з такою соціальною дією, яка була спрямована на здійснення впливу на процес прийняття рішень, що стосуються громадських справ (М.Г. Сміт). У цій площині політична дія протиставлялася адміністративній, попри їх тісне сплетення в процесі урядування. Маніфестацією першої поставала влада, а другої – авторитет. "Перша присутня на рівні висування більш–менш чітко сформульованих "програм" і прийняття рішень, друга – на рівні організації та виконання" [12].

Цікаву паралель цій тезі знаходимо у К. Мангайма. Він посилається на австрійського соціолога і політика А. Шефле, який в суспільному і державному житті у будь-який даний час виділяв дві структурні складові. Першу становлять повсякденне державне життя у вигляді повторювальних суспільних явищ, які немов би застигли в своїй усталеності. Друга складова – це явища плинні, що перебувають в процесі становлення. Перший компонент він називає управлінням, яке діє за наперед визначеними схемами та правилами (раціоналізована структура); другий – політикою, де створюються нові соціальні явища і державні акти (ірраціональна сфера) [13]. На наш погляд у цій площині відкривається справжній смисл метафоричної формули політики як мистецтва можливого, тобто як плинного, не передбачуваного, що не піддається остаточній раціоналізації і в цьому розумінні – ірраціонального.

Безсумнівним пріоритетом Вебера є те, що він вперше в соціології виразно ставить проблему легітимності панування, оскільки жодне панування не здатне здійснюватися тривалий час на покорі, воно шукає опори в згоді підлеглих. Запроваджена Вебером тритомічна типологія ідеальних типів легітимного панування модифікувала собою усі наступні теоретичні підходи політичної соціології і антропології. Функція політичного так само як і держави, за Вебером, маркірується застосуванням легітимного примусу. Витлумачуючи силу як ultima ratio політики, він наслідує Гобса. І в цьому – його обмеженість. Скоріше можна погодитися з Баландьє в тому, що примус здатний лише позначати політичне, ніж визначити його сутність. Примус постає тільки одним серед інших механізмів політичної влади таких, як ритуали, церемонії або процедури, що слугують збереженню суспільства. Влада тлумачиться ним як атрибут будь-якого суспільства; вона виникає як продукт змагання і як засіб його підтримки. Отже, головне завдання влади вбачається в охоронній функції – "боротися проти ентропії суспільної системи, яка загрожує йому безладом" [14]. Щодо сутності політичного, то вона ґрунтується на соціальній нерівності та живиться із джерела сакрального.

Розглянемо цю тезу більш докладно. Новітні антропологічні дослідження тубільних суспільств переконують, що легітимна влада править за своєрідну субстанційну містичну якість, яка пов'язана, з одного боку, з боротьбою за володіння нею, а з іншого – живиться енергією потенційної соціальної нерівності, закладеної в генеалогічному, ритуальному, економічному ладі. Чинник потенційної відмінності слугує інструментом політичного в досягненні соціальної монолітності й порядку. Відтак політика постає ладоутворюючою силою. У цьому контексті своєрідно витлумачується посада, яка отримує моральний та релігійний характер, оскільки конотується з політико–ритуальними функціями. Поняття посади, або титулярного поста безпосередньо вказує на ранг, стан (верству) соціальної стратифікації. Отже, функція політичної влади полягає тут в тім, щоб зорганізувати легітимне панування за допомогою соціальної ієрархії. Первинною формою виникнення природної нерівності постає спорідненість. На ґрунті дослідження сегментарних суспільств була відкрита залежність між стосунками спорідненості і політичного. Було з'ясовано, що у цих суспільствах спорідненість накидає модель політичному, оскільки "політичні стосунки виражаються в термінах спорідненості", а "маніпуляції" спорідненістю постають одним із засобів політичної стратегії [15].

Особливої ваги у справі розуміння природи політичного, легітимності політичної влади, циркуляції ладу набуває усвідомлення спільності атрибутів влади і сакрального. Вже Е. Дюркгейм, досліджуючи первісні форми релігійного життя австралійських племен виявив сакральні підвалини влади, оскільки лад будь-якого суспільства первісно постає вписаним до ладу вищого. Так, для традиційного суспільства лад космосу правив за зразок впорядкування суспільного життя. Більш пізні дослідження тубільних культур в площині політичної антропології підтверджують висновок, що політична влада ідентифікується з силами, що керують всесвітом. Тому у вигляді нерозривної цілісності сприймається – "світовий лад, накинутий богами, й лад, суспільства, споконвіку, встановлений предками чи засновниками держави" [16]. Лад божественний (космічний) репрезентує вічність, хаос – безладдя і смерть. Непорушність існування першого підтримується ритуально, а другого – політичними діями. У цьому проявляється спорідненість сакрального і політичного, їх паралелізм у підтримуванні загального порядку. У цьому розумінні політична влада отримує амбівалентний характер. З одного боку, вона репрезентує субстанцію сакрального, яке матеріалізує свою трансцендентність у владі. З іншого боку, влада отримує в ньому свою легітимність. Тут варто згадати, що надання політичному порядку та політичним ролям космічної релевантності П. Бергер і Т. Лукман називають граничною легітимацією [17]. Причому останнє пов'язується не так з конкретною особою, як із функцією здійснювати потужний вплив. І ця владна сила панує вічно. Субстанціалізацією її може бути феномен *manaho* як в угандійських ньоро, або поняття *nam*, вироблене архаїчним суспільством верхньовольтських мосі [18]. У ці репрезентації вписується змагання за оволодіння нею певним ритуалізованим способом, ієрархізація способу передачі її політичним апаратом.

Сакральне ідентифікуються з королівською владою. Персоніфіковане в особі короля, воно фіксується в регаліях, сакральних знаках і символах королівської влади. Оскільки персона суверена постає втіленням безпеки, гарантом підтримання гармонійного поєднання соціального ладу з божественним, цілком природно, що всі зу-

Kyiv National Taras Shevchenko University

силля підданих мають бути спрямованими на підтримку і зміцнення його влади, його особисту безпеку, що постає передумовою усякого життя. Відтак, зрозуміло, чому будь-які заміри проти влади, а також її носіїв, поки вони не втратили цей зв'язок з сакральним, розглядаються як блюзнірські. Раптова смерть носія вищої влади наводить жах на підлеглих, оскільки відбувається розрив зв'язку ладу земного життя з вищим ладом, що загрожує хаосом. Необхідно негайно за допомогою відповідних ритуальних магічних процедур відновити зв'язок політичного з сакральним. Відновленню соціальних структур, а також зв'язку соціального ладу з ладом всесвіту слугують, окрім іншого, і таки ритуали, як процедури ініціації та поховання, бо смерть – це символ безладу.

Політична антропологія платонівсько–арістотелівської традиції своєрідної трансформації зазнає в християнській теології Августина. Як відзначає Козловські, Августин намагається розв'язати двоєдину політичну проблему панування. З одного боку, – розв'язати проблему ставлення до панування взагалі, а з іншого – ставлення до панування держави в умовах існування державної церкви [19]. Виходячи із розірваності розумної сутності людини та безсилля розуму після гріхопадіння, панування його над людськими пристрастями стає неможливим. Природу людини обумовлює не розум, а її свободне воління. Відтак політика вже не розглядається сферою втілення істини і розуму. Ці претензії перебирає на себе християнство, що висувається на роль істинної та абсолютної релігії. Якщо у Платона і Арістотеля істина людського існування і благого життя реалізувалася у полісі, тобто державній формі, то в Августина, як відзначає Козловські, істинним існуванням людини стає не політичне, а релігійне існування, що виражається в любові до Бога [20]. У контексті вчення про два гради політика підкоряється релігії, бо божественна істина отримує безумовний пріоритет над істиною політичною. За Августином, держава не здатна реалізувати свої претензії на забезпечення щасливого і благого життя на землі. Благо дарує лише Бог та церква, яка репрезентує його в земному житті. Функція держави обмежується лише здатністю гарантувати виживання й свободу громадян та захист їх власності.

II

У Новий час у міру розгортання секуляризаційних процесів відбувається десакралізація політичного та змирщення влади, змінюється характер самого політичного панування. Промовистою ілюстрацією цієї тези слугує концепція політичного Дж. Лока. У контексті контрактуалістичної теорії сферу політичного він локалізує у громадянському суспільстві, яке протиставляється природному стану. Політична влада у вигляді уз громадянського суспільства виникає внаслідок передачі індивідами своїх прав суспільству шляхом укладання угоди з іншими людьми. І ця влада, наголошує філософ, "проистекает лишь из договора и соглашения и из взаимного согласия тех, кто составляет это сообщество" [21]. Причому визначним чинником існування політичної влади та її смислу постає власність. Влада надається правителям на благо їх підданих, щоб гарантувати їм володіння і користування власністю.

В соціальній філософії, соціологічній та політологічній теоріях сьогодні існує чимало концептуальних варіантів постметафізичного тлумачення політики. Започатковує цей дискурс у своїй "*Політичній теології*" (1922) неогобіст Шміт, у якого простежується стійка тенденція елімінації моралі із сфери політики і влади. Шміт констатує, що в XIX ст. в своїй масі освічені люди відмовляються від уявлень про потойбічне на ґрунті позитивістської байдужості до будь-якої метафізики. В ідейно–історичному контексті розвитку теорії держави цього періоду він відзначив два характерні моменти: усунення усіх теїстичних і трансцендентних уявлень і утворення нової, демократичної ідеї легітимності, яка заступає місце традиційного поняття легітимності на основі монархічного принципу [22].

Втім демократизація суспільного життя обернулася тотальною політизацією людського буття. У свідомість населення, яка в цей час постає надзвичайно мобільною, проникає радикально світське, постметафізичне поняття політичного. Серед головних рис його Габермас називає розрив з традиціоналізмом "природних" континуумів, сприйняття політичної практики під знаком самовизначення і самоздійснення народу та довіра до раціонального дискурсу, який розглядається в якості підвалини в процесі легітимації будь-якої форми політичного панування [23]. Постметафізичне розуміння політичного, та політичної практики, нові уявлення про її легітимність та теоретичні стратегії легітимації виникають внаслідок трансформації самого політичного панування. На зорі зародження демократичного руху владу уособлювали цілком зримі інститути і персони в особі короля, аристократії та духовенства, в боротьбі проти деспотизму яких народ відстоював свої права. Сьогодні політична влада набула ознак деперсоналізації. Тому демократичний рух дедалі більше втрачає первісні форми політичного супротиву, трансформуючись в боротьбу за імперативи в економічній і управлінській системі. За цих умов характерною ознакою нашого сьогодення стає етичний дискурс, що, на думку К. Касторіадіса, є наслідком банкрутства віри в політику в процесі тоталітаризації її в останні два століття, коли вона розглядалася як універсальний засіб вирішення всіх проблем.

Феномен політичного Касторіадіс визначає у контексті експліцитної влади, яка створює свої власні інституції та значення, в легітимації яких вдаються до екстрасоціальних зовнішніх джерел: Бога, законів історії, законів ринку. Цікаво, але джерело виникнення політики так само як і філософії він вбачає в розривах тяглості традиції, які мали місце, на його думку, в історії двічі: у Давній Греції та Західній Європі. Йдеться, мабуть, про сократівський інтелектуалізм та розум нового часу. Паралель між політикою і філософією він вбачає в здатності їх ставити під питання: політика – "усталені інституції", а філософія – "ідолів роду" [24]. Отже, злам традиції пов'язується з відмовою некритичного прийняття авторитетів, цінностей, смислів тощо. Стосовно інституцій це виявляється в їх етичній оцінці: якою мірою вони слугують утвердженню соціальної справедливості. У цьому контексті смисл політики полягає в трансформації інституцій в демократичному напряму. Саме така політика здобуває ознак "прозорої, експліцитної політики щодо усталення бажаних інституцій" [25]. Відтак він характеризує демократію як режим, що потребує дискусії в якості своєї субстантивної підвалини, оскільки в демократичному суспільстві "важить лише "форма" або "процедура", які програмують прийняття рішень. Отже, саме "форма" або "процедура" надають режиму ознаки демократичності. У такий спосіб Касторіадіс демонструє формально–процедурний спосіб легітимації політики. Втім, його позиція різко контрастує з формально–процедурною легітимацією політики в площині дискурсивної етики Апеля–Габермаса тим, що концепцію суспільства він закладає не в парадигмі комунікації, а на засадах фундаментальної онтології. У поняттєвих рамках теорії імажинарної інституції суспільство тлумачиться ним як таке, що, подібно трансцендентальному суб'єкту, розколюється на "те, що творить", і на "створене", інакше кажучи, – на те, "що інституціоналізує", і на "інституціоналізоване". Творче ядро суспільства виникає із процесу розвитку "нормальної ситуації" політичного, початок якому становить акт заснування інституту, як абсолютно нового, що вирвалось із конти-

нууму часу. Втім, у цьому поняттєвому контексті бракує місця для інтерсуб'єктивної практики усуспільнених індивідів, за яку вони відповідають. Через це така практика, як цілком слушно закидає йому Габермас, зрештою, щезає у створюваних імажинарністю анонімних вихорах інституціоналізації "завжди нових світів" [26].

Габермас у працях "Фактичність і значущість" (1992) та "Залучення іншого" (1996) запропонував процедуралістську концепцію постметафізичної політики, яка розробляється ним на основі метакритичного аналізу "ліберального" і "республіканського" розуміння політики. За ліберальною моделлю суть політики зводиться до боротьби за позиції у суспільстві, які дозволяють розпоряджатися адміністративною владою, а формування політичної волі здійснюється за моделлю ринку. Так виникає концепція держави як охоронця економічної спільноти.

За республіканським варіантом парадигмальним зразком політики постає діалог. Своєрідність політичного дискурсу, себто способу формування політичних рішень і волі, визначає деліберативний стиль, що постає передумовою конституювання суспільства як політичного цілого. На цій основі суспільство центрується у державі, а демократія стає тотожною політичній самоорганізації суспільства [27]. Деліберативна політика здобуває полемічно спрямованого вектору проти адміністративного апарату, намагаючись демократичними засобами приборкати цілераціональні імпульси держапарату. У цьому контексті можемо говорити про концепт держави як моральнісної спільноти.

Позиція Габермаса ближче до республіканської моделі розуміння політики, хоча він намагається синтезувати переваги двох контрагентних сторін. У перспективі дискурсивної етики деліберативна політика ставиться в залежність не від колективної спроможності сукупного цілого громадян, який діє за зразком філософії свідомості як цілеспрямований цілокупний (макро–) суб'єкт, а від інституціоналізації відповідних процедур. На відміну республіканській моделі в теорії дискурсу діє продуктивний потенціал інтерсуб'єктивного порозуміння як в інституціоналізованій площині (у парламенті), так і у площині неформалізованих мереж політичних комунікацій. З іншого боку, подібно до ліберальної моделі, в ній чітко розмежовується сфера держави від сфери суспільства. Основу автономної громадськості тут становить громадянське суспільство, що протистоїть як економічній, так і адміністративній системам [28].

Відповідним чином відрізняються і моделі легітимації. За ліберальним розумінням завдання демократичного формування волі, що інституціоналізується в результатах виборів, полягає виключно в легітимації реалізації політичної влади. Щодо республіканізму, то тут легітимність законів та політичної практики прив'язується до демократичної процедури їх породження. Теорія дискурсу успіх деліберативної політики пов'язує з інституціоналізацією відповідних процедур і комунікативних передумов.

У такий спосіб на понятті процедури деліберативної політики закладається нормативна модель концептуалізації держави і демократичного суспільства. Із логіки дискурсу випливає принцип політичного плюралізму та необхідність доповнення парламентського формування думок і волі неформальним формуванням думок всіх громадян у площині політичної громадськості (Öffentlichkeit) при сприянні політичних партій. Дискурсивному концепту демократії відповідає картина цілком децентрованого суспільства, в якому відбувається процедуралізація народного суверенітету і зворотний зв'язок політичної системи з периферією мереж політичної громадськості. У будь-якому разі, ця концепція демократії не оперує більше як поняттям суспільного цілого, центрованого в державі, так і поняттям цілого, вираженого системою конституційних норм, що формально–правовим способом здійснюють гармонізацію у суспільстві владних позицій і інтересів індивідів за моделлю ринкових відносин. У такий спосіб в дискурсивній теорії відбулося остаточне подолання мисленнєвих фігур філософії свідомості.

На інституціональні рамки процедур і комунікативні передумови формування громадської думки і волі покладається головний тягар соціальної легітимації. Результатом деліберативної політики постає комунікативно вироблена влада, яка народжується в середовищі громадськості із структур цілісної інтерсуб'єктивності і невикривленої комунікації. Комунікативна влада народного суверенітету, розчиненого в безсуб'єктності комунікативних потоків громадськості, сама "панувати" не здатна, а тільки шляхом програмування використання адміністративної влади, піддаючи її легитимуючому тиску [29]. У такий спосіб комунікативна влада нейтралізує загрозливий потенціал, з одного боку, соціальної влади, тобто стратегічний вплив на суспільство з боку окремих індивідів, обумовлений їх позиціями в соціумі, а з іншого – приборкує норовливий характер можновладців [30]. Отже, початки політики містяться у середовищі громадськості, а не на інституціональному чи системному рівні.

Антитезу дискурсивно–теоретичній версії розуміння політики, як і усім класичним "староєвропейським" підходам, становить тлумачення політики в поняттєвій перспективі системно–функціонального аналізу Н.Лумана. У сучасному суспільстві, диференційованому не ієрархічно, а функціонально, політика тлумачиться ним як одна серед інших операційно замкнених систем, кожна з яких оперує власним кодом: наука – істиною, економіка – грошима, політика – кодом влади. Луман виходить із того, що у міру зростання комплексності і змінюваності соціальної системи суспільства політична влада вже не легітимується чинником моралі. Вона самолегітимується на основі прийняття зобов'язуючих рішень, як передумов поведінки, у власній структурі рішень політичної системи [31], її структур і процедур, які "уможливлюють і випадковість коду влади і контроль над нею" [32]. У такий спосіб місце старих обґрунтувань природного права або формально–обмінних методів утворення консенсусу посідає легітимація шляхом процедури і рівності шансів.

Засадничим поняттям системно–теоретичної моделі суспільства є поняття комунікації, в смислових межах якого система постає рефлексивно самовіднесеною. На цій підставі розрізняється система і навколишній світ та передбачається спостерігач, який здійснює їх опис і самоопис (іно– і самореференцію) [33]. У цьому смисловому полі встановлюються відношення між політикою і державою. Остання тлумачиться формою самоопису політичної системи суспільства. Разом із тим, із цього поєднання політики і держави випливає, що зміни у семантиці держави з необхідністю викликають зміни у семантиці політики. Так, оскільки сферою діяльності держави загального добробуту постало суспільство як ціле, то політична діяльність поширилася на всі інші функціональні системи суспільства, "де виникала потреба в зобов'язуючих рішеннях" [34]. У цьому розумінні політика метафорично "ідентифікується" з "головою або душею" соціальної системи. Отже, у Лумана також проступає тотальний вимір значення політичного: "Політикою є те, що політична система описує як політичне – від кольору поштової марки до складу дитячого харчування ..." [35] й у такий спосіб, попри контроверзу поняттєво–теоретичних перспектив, луманівське тлумачення політики наближується до традиційної політичної філософії і теорії. Однак, все ж залишається відкритим питання: Яким чином може бути практично реалізована вкорінена в адміністративному апараті практика самолегітимації політики в демократичному, етично відповідальному суспільстві?

Висновки

У політичній антропології політичне узасадничується соціальними діями, ядро яких виражають інтереси груп щодо влади. Генетичним джерелом політичної влади постає соціальна неоднорідність, обумовлена віком, статтю, відношеннями спорідненості, соціальним статусом тощо.

Субстанційну основу політичного становить сакральне, яке, з одного боку, матеріалізує свою трансцендентність в політичній владі, а з іншого – легітимує її.

Суспільна раціоналізація та секуляризаційні процеси призводять до десакралізації політичного та змирщення влади; змінюється характер самого політичного панування. В новочасну добу Гобсом закладається на інструментально–стратегічному розумі поняття політичної влади як засобу реалізації приватного інтересу, із якого виводиться суспільне благо. Цей парадигмальний підхід своєрідно модифікується і трансформується в концепції М. Вебера, який серцевину політичного побачив в пануванні, а політичну владу редукував до легітимного насильства, у позитивізмі Шміта, який виявляє стійку тенденцію елімінації моралі із сфери політичного, і отримує своє завершення у Лумана, який, продовжуючи інтенції правового децизіонізму Шміта, наголошує на самолегітимуючому потенціалі політичної системи.

Ядро постметафізичного розуміння політики становить розрив з традиціоналізмом "природних" континуумів, сприйняття політичної практики під знаком самовизначення і самоздійснення народу та легітимація політичного панування на основі раціонального дискурсу. Специфічні моделі розуміння постметафізичної політики та її легітимації демонструють ліберальна, республіканська і дискурсивно–етична концепція. У першій в традиції Лока формування політичної волі здійснюється за зразком ринку, а легітимацію забезпечує демократичний процес; у другій в традиції Арістотеля на передумовах деліберативності конституюється суспільство як політичне ціле. Легітимація законів та політичної практики прив'язується до демократичної процедури їх породження. У процедуралістській концепції постметафізичної політики Габермаса кантівська інтенція практичного розуму трансформується в принцип дискурсу. Успіх деліберативної політики пов'язується з інституціоналізацією відповідних процедур і комунікативних передумов, які несуть на собі головний тягар легітимації інституціоналізованого у суспільстві формування громадської думки і політичної волі. Громадська думка через канали загальних виборів і спеціальні форми участі трансформується в комунікативну владу, яка авторизує законодавця і легітимує діяльність адміністрації. У такий спосіб політична влада народжується в процесі комунікації.

Для створення більш повної картини постметафізичного розуміння політики та стратегій її легітимації подальше дослідження можливе у напряму постмодерністського проекту, в якому розуміння політики прив'язується до процедур риторичної форми, що формують поняттєвий і інституціональний світ через репрезентацію, розвиваючи моделі альтернативних форм соціального існування. Відтак політика подається як цілком випадкова арена соціальних дій.

Особливий вектор подальшого дослідження проблеми політичного становить глобалізація світу, оскільки у цій перспективі політичне, за словами У. Бека, "вырывается за категориальные рамки национальных государств и даже из ролевой схемы того, что считалось "политическим" и "не–политическим" действием" [36]. Тому неабиякий інтерес викликає аналіз того, наскільки продуктивними виявляються, насамперед, дискурсивно–етична, системно–теоретична і постмодерністська концепції в розв'язанні проблем, породжених глобалізацією світу, коли національні держави стають адресатами проблем світового суспільства.

1. *Аристотель.* Сочинения: В 4 т. – М., 1983. – Т. IV. – С.467. 2. Див.: Там само. – С.456. 3. Див.: Там само. – С.180. 4. Там само. – С.181. 5. *Маркс К.* До критики гегелівської філософії права // К.Маркс і Ф.Енгельс. Твори у 30 т. – Київ, 1958. – Т.1. – С.332-333. 6. *Шмитт К.* Понятие политического // Антология мировой политической мысли: В 5 т. – М., 1997. – Т. II. – С.301. 7. *Козловски П.* Общество и государство: неизбежный дуализм. Пер. с нем. – М., 1998. – С.115. 8. Див.: *Вебер М.* Покликання до політики // *Вебер Макс.* Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика. – К., 1998. – С.183. 9. *Апель К.-О.* Ситуація людини як етична проблема // Єрмоленко А.М. Комунікативна практична філософія. – К., 1999. – С.247. 10. *Апель К.-О.* Дискурсивна етика: політика і право. – К., 1999. – С.37. 11. Див.: Там само. – С.39. 12. Цит. за: *Баландьє Ж.* Політична антропологія. – К., 2002. – С. 37. 13. Див.: *Манхейм К.* Диагноз нашего времени. – М., 1994. – С.98. 14. *Баландьє Ж.* Політична антропологія. – С.43. 15. Див.: Там само. – С.57. 16. Див.: Там само. – С.108. 17. Див.: *Бергер П., Лукман Т.* Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. – М., 1995. – С.169. 18. *Баландьє Ж.* Політична антропологія. – С.105, 108. 19. Див.: *Козловски П.* Общество и государство: неизбежный дуализм. – М., 1998. – С.63. 20. Див.: Там само. – С.71. 21. *Локк Дж.* Два трактата о правлении // *Локк Дж.* Сочинения: В 3 т. – М., 1988. – Т. 3. – С.363. 22. Див.: *Шмитт К.* Политическая теология: Сборник. – М., 2000. – С.78. 23. Див.: *Хабермас Ю.* Демократия. Разум. Нравственность: Московские лекции и интервью. – М., 1995. – С.62. 24. Див.: *Касторіадіс К.* Демократія як процедура і як режим // Політика та етика . – К., 1999. – С.50. 25. Там само. – С.51. 26. Див.: *Habermas J.* Der Philosophische Diskurs der Moderne. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985. – S.383-384. 27. *Хабермас Ю.* Вовлечение другого. Очерки политической теории. – СПб.: Наука, 2001. – С.393. 28. Див.: *Habermas J.* Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und Staatstheorie. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994. – S.362. 29. Там само. – S. 364. 30. Там само. – S. 415. 31. *Luhmann N.* Legitimation durch Verfahren. Neuwied–Berlin. 1969. – S. 7, 30. 32. *Луман Н.* Власть. – М., 2001. – С.91. 33. Див.: *Луман Н.* Общество как социальная система. – М., 2004. – С.46. 34. *Horster D.* Niklas Luhmann. – S.161. 35. Цит. за: *Horster D.* Niklas Luhmann. – S.162. 36. *Бек У.* Что такое глобализация? – М.: Прогресс-Традиция, 2001. – С.9.

Надійшла до редколегії 03.11.06

І.А. Фур'єр, асп.

НАУКОВЕ ЗНАННЯ ЯК ДИСКУРС

У статті розглядаються певні аспекти поняття "дискурс", важливі для аналізу наукового знання. Виявляються можливості розгляду науки через поняття "дискурс", як особливого дискурсивного типу мислення та пізнання, яке постає як проблема влади над природою. Виявляється загальний характер змін, що відбуваються у мові класичної та постнекласичної науки.

The article considers some aspects of concept "discourse", that are important for analysis of scientifik knowledge. This can exposes possibility consideration of science through concept "discourse", special discourse type of thought and knowledge, that is problem of control over nature. The article exposes general character of change in language of classical and post-nonclassical science.

Активістський класичний світогляд наукового пізнання, що ініціював експансіоністське ставлення до природи, поступово змінюється, оскільки виявилась його обмеженість у зв'язку з появою глобальних проблем людського існування. Саме вони є індикатором того, що класичний тип раціональності, його можливості вичерпано.

Оновлення сфери науки пов'язане з появою та розвитком "наук про складність" (синергетики, нелінійної динаміки, хаосології, теорії катастроф і біфуркацій та ін.). Наука у постнекласичний період свого розвитку шукає альтернативи активістському підкоренню природи та вимагає нового осмисленого підходу. У зв'язку з

© І.А. Фур'єр, 2007

Kyiv National Economic University

виникненням Nonlinear studies перед філософією постають проблеми, пов'язані з потребою переосмислення наукової картини буття природи та людини для якісно іншого ставлення до світу.

Актуальність розгляду зазначеної проблематики обумовлена тим, що пошук шляхів, спроможних вивести природознавство з–під влади класичного активістського світогляду, пов'язаний із необхідністю перегляду самого наукового знання, існуючого за принципом підкорення природи, володарювання "другої природи" над "першою". Постає проблема науки як влади над природою. Один із підходів до шляхів вирішення цієї проблеми визначається насамперед тим, що став можливий такий розгляд наукового знання, який існує завдяки змінам, що відбулись у змісті поняття "дискурсу".

Основним завданням даної статті є розгляд певних аспектів поняття "дискурс", важливих для аналізу наукового знання.

"Дискурс" – багатозначне поняття, що в історії класичної філософії використовувалося для характеристики послідовного розгортання шляхів мислення. У сучасній філософії в рамках лінгвістичного повороту воно змінюється насамперед на розуміння дискурсу як типу мислення, що виявляється у тексті. Розгляд проблематики, пов'язаної з поняттям "дискурсу" вимагає звернення до праць філософів–постмодерністів, праць зі структурної лінгвістики, соціальної філософії (М.Фуко, Р. Барт, Ж. Деріда, С. Ароновіц, Ж. Бодрійар, Ван Дейк , М. Пеше, П. Серіо та ін).

Якщо застосувати саме лінгвістичну теорію дискурсу до самої науки, то за внутрішньолінгвістичною типологізацією науковий дискурс є типом дискурсу, що має визначену структуру. Вона складається з одиниць мовленєвої діяльності різного комунікативного статусу, мовномисленєвих сил з різними векторами та спрямованістю на адресата. Основною мовнодіяльнісною силою дискурсу знання є сила аргументації, де "знання розширює свободу вибору подальшою розумової/матеріальної активності адресата, та водночас її обмежує, оскільки у дискурсивній формі воно є цілеспрямовано структурованим комплексом сигматичної інформації, що впливає на множинність елементів концептуальної картини світу адресата" [1].

Адресат має пройти шлях пізнання за координатами, що прокладені автором дискурсу. Сам характер обмежень та можливість такого цілеспрямованого впливу на картину світу адресата наукового дискурсу свідчить про існування проблеми, що випливає з самого факту впливу на суб"єкта пізнання – проблеми співвідношення знання і влади.

Так, досліджуючи генезу науки як дискурсу влади, А.П.Огурцов пише: "Для того, щоб розкрити сполученість науки і влади, виявити владні функції науки, зрозуміти науку як одну з форм влади, необхідно було знайти нові засоби дослідження науки, запропонувати нові поняття, що дозволяють вхопити єдність науки й відношень влади. Одним з таких понять було поняття "дискурсу", запозичене зі структурної лингвістики, але використане у більш широкому сенсі" [2].

Досліджуючи поняття дискурсу, автори монографії "Сучасний науковий дискурс" зазначають, що у випадках, коли деяке соціокультурне товариство для своїх внутрішніх потреб редукує національну мову до одного з її сурогатів, штучної мови, природна мова перетворюється на дискурс, тобто на фіксований тип текстів і на внутрішньо властиву цьому типу текстів лексичну систему та граматику [3].

За "слідами" таких штучних обмежень можливо простежити загальний характер змін, що відбуваються. Розгляд самої науки як дискурсивної мовної практики дозволяє осмислити гру перешкод та обмежень, які в даний момент накидаються мові, – завважує Фуко. Те, що таким чином розглянута, наука "вводить у дію, – в загадці наукової мови, – це не її право бути наукою, це сам факт, що вона існує" [4].

Сама ідея влади над природою через знання має довгу історію. Насамперед з нею пов"язують виникнення експериментальної науки Нового часу. Так, Ф.Бекон пише про практичну цінність і спрямованість науки, яка є засобом досягнення влади, передусім, влади над природою. Відстоюючи програму активного вторження людини в природу, Бекон стверджує, що наука в змозі дати людині безсмертя і вічність, і людина подібно до Бога зможе досягти повної влади над природними силами – засобом до цього є експеримент і техніка, які створюють " другу природу".

Однак, ще Л.Фейєрбах підмічає досить істотну рису, що стосується усієї подальшої долі науки, проголошеної як "знання – сила". Ця риса властива самому Ф. Бекону і виявляється у тому, що "Бекон був дуалістичною, повною суперечностей істотою" [5] – пише Фейєрбах. Суперечність полягає в тому, що, з іншого боку, у "Великому Відновленні Наук" Бекон каже, що від прагнення до могутності пали янголи. Якими б не були величезними людські знання, – пише Бекон, – кількісна сторона знання не загрожує небезпекою зарозумілості від власної могутності, така небезпека чатує на нас лише зі сторони якісної, оскільки, зокрема, серед янголів "Небесної ієрархії" Діонісія Ареопагіта "перше місце займають янголи любові, друге місце – янголи світла, третє ж та інші належать янголам престолу, панування та янголам могутності і влади, так що з самого цього порядку та розподілу досить ясно, що янголи знання та просвітництва є вищими за янголів влади та могутності" [6].

Людина, – пише далі Бекон,– отримала рай для того, щоб споглядати творіння та давати йому ймення і лише судження про добро та зло привело до падіння, коли людина перестала підкорятися природі та покладатися лише на себе, однак природа перемагається лише підкоренням їй, адже поки у мислення та дослідження немає ніякої іншої мети, окрім самого знання, розум є не обмеженим вузькими рамками, коли ж він "переходить до практики, так, що свої вимоги починають наполегливо висувати дії, вибір, рішення, ось тоді– то загадки стають обтяжливими та страшними, жахливо розривають та мучать людський розум, тягнуть його у різні боки, буквально роздирають на частини..." [7].

Причини такої розірваності та суперечності сягають ще міфу про гріхопадіння – символу однієї людської "історії", коли Єва спокусилася стати сильною. У раю Логосу ще не існує розрізнення між зовнішнім та внутрішнім, душею та тілом, людина, онтологічно вписана до тварного світу, є присутньою "при сущому", де навіть "техне" – дієва причина творення, за Арістотелем, що лише збирає в одне і виводить з неіснування до явленості оформлений світ, і майстер твору – співучасник цілого.

У пізній теорії потреба дізнатися, "що всередині іграшки", змушує "розділити", "відрізати", "огородити огорожею" окрему ділянку, виділити предмет знання – "розчаклувати світ", перетворивши його на "другу природу", де людина є захищеною, знає і діє, виходячи з суто людського бачення предмету.

Вперше відбувається штучне розділення самої мови на поле різних дискурсів і поява нового типу мислення – дискурсивного. Саме тому, – пише К.А. Свасьян, досліджуючи становлення європейської науки, – "наукова революція в цьому розумінні виявляється, скоріше, лінгвістичним переворотом, або заміною певної системи

норм мовної поведінки іншою та новою", коли відбувається "лінгвістичне витіснення безпосередніх данностей сприйняття; світ, даний не як "самий світ" ("життєвий світ"), а як "дискурс про світ" [8].

Це вже деяка самоізольованість штучного синтаксису, що у першу чергу стосується математизації мови. Якщо у піфагорейському досвіді число несе на собі якість світу, тут воно стає кількісною інструментальністю.

Сама анатомічна техніка розділення призводить до того, що "намагаються писати історію біології у XVIII столітті, однак не усвідомлюють, що біології не існувало ... та що на це були найпростіші причини: неіснування самого життя" [9]. За досить точною думкою Свасьяна, ми маємо справу зі старим казусом "яблука": чому механіка починається саме з факту падіння **тіл** і світ живого постає у логіці патологоанатома, починаючи не з подолання ваги за прикладом рослин, що зростають вгору у небо, як органіка, а з факту падіння мертвих мас, наслідком чого було витіснення самого духу живого до белетристики дискурсивним типом мислення. Це розірваний світ, де людині, зведеній до білкових синтезів, пропонується "шість днів на тиждень різати трупи на доказ відсутності "душі" та присутності лише "води" та лише "альбуміну", а на сьомий день відвідувати церкву чи виступати з докладом "про моральну відповідальність вченого", коли той, хто "винаходить "бомбу" потрапляє до енциклопедії, той же, хто її скидає – на шибеницю" [10].

Генезу такої роздвоєності Свасьян вбачає у заміні типу мислення, що належить "індивідуальному гнозису", гібридом цезаропапізму римської церкви, у перемозі латинського духу юристики над грецьким Логосом як мовою, що призвело до відриву тілесного, або "буквального" мислення світу від інших типів мислення. На Восьмому Вселенському соборі трихотомія "дух" – "душа" – "тіло" була зведена до дихотомії протистояння тіла та душі, яке перетворюється поступово на недовіру науки до душі та цілком "тілесне" емпіричне витлумачення природи.

Мова як Логос та мова як дискурс є не різними позначеннями одного предмету, а різними його баченнями, різними типами мислення світу. Логос, круг грецького космосу – набуває центру, в якому людина самоусвідомлює себе як "Я", однак абсолютизація "буквального" мислення має наслідком втрату внутрішнього смислу раю, рай починають шукати та будувати фізично (шукали земного раю, та наштовхнулися на Америку – завважує Свасьян, кажучи не про одного Колумба).

Бог, вигнаний за втратою духовної основи сприйняття його як живого, сам твориться за подобою земної влади, де панує людина, що шукаючи речей самих по собі, наштовхується лише на методи людського поводження з ними. Новий спосіб бачення світу і природи – лише змісти власної свідомості чи інтересів (ще не у розумінні Гуссерля, який намагається повернутися до самих речей, лікуючи кризу європейської свідомості, яка підміняє речі нормами мовної поведінки).

"Природа, що вперше за свою історію здобула строго наукового пояснення, постала як цілком анонімний труп, що пройшов повну формалінологічну обробку; сказати, що вона "випустила дух", було б більш ніж доречною метафорою – у буквальному сенсі слова" [11].

Знання ж втягується у такий тип владної інституалізації, що нагадує діалектику переродження початкового християнства у адміністративно–церковний апарат і соціальну кар"єру. "Друга природа" визначається цим типом знання як наукова та технічна цивілізація, побудована людиною, що самостверджується у своїх можливостях, часто за рахунок як самої "першої природи", так і за рахунок своєї людської природи.

Виникає питання, чому людина, що, "отримує простір для руху, але водночас стає бездомною" [12], будуючи "другу природу" як культуру, так, що її сила у XX столітті "доведена" як сила повновладного господаря у світовій імперії тоталітарного Модерну і демократичної свободи, ніби поставлена у ситуацію, коли вона має постійно доводити свою силу все більше та більше. Навряд чи людина, впевнена у своїй силі, потребує її доведення та навіть мови про неї. І тут ми маємо справу з діагнозом Гітлера чи Буша, що є діагнозом культурі, який їй поставив Паскаль: "Найбільше дивує мене те, що ніхто не дивується своїй слабкості" (у одному з російських перекладів це стало – "собственному неразумию") [13].

Це сила, що обертається безсиллям і діагнозом Ф.Кафки у новелі "Сільський лікар": "Такі люди у наших краях. Вони вимагають від лікаря неможливого. Стару віру вони втратили, священник закрився у себе в чотирьох стінах та рве на собі в пасма церковні ризи; нині очікують дива від лікаря, від слабких рук хірурга. Що ж, як вам завгодно, сам я у святі не просився; хочете принести мене в жертву своїй вірі – я й на це ладен; та й на що можу я сподіватись... Хор школярів на чолі з учителем шикується у шеренгу перед домом та на досить простеньку мелодію співає:

Роздіньте його, і він вилікує,
А не вилікує, так вбийте!
Адже це лікар, лише лікар…

І ось я перед ними голий; запустивши пальці до бороди, спокійно, схиливши голову, дивлюсь я на цих людей. Ніщо мене не зачіпає, я відчуваю себе вище за них та радію своїй першості, хоч мені від неї не легше, оскільки вони беруть мене за голову та за ноги і відносять до ліжка. До стіни, з того боку, де рана, кладуть мене. А потім усі виходять з кімнати; двері закриваються; спів стихає; хмари затягують місяць; я лежу під теплою ковдрою; непевно видніють кінські голови у отворах вікон.

– Знаєш, – шепоче хворий мені у вухо, – а я тобі не вірю. Ти такий же бідолаха як я, тий і сам на ногах не тримаєшся..." [14].

Спокуса Єви стати сильною, як Боги, створила світ, який ми маємо сьогодні, хоча ще Ф. Бекон пише про те, що природа може бути побачена інакше і її пізнання може бути таким, ніби "божественна природа забавлялась невинною та дружелюбною грою дітей, що ховаються, щоб знаходити один одного, та, у своїй поблажливості, терпимості та доброті до людей, обрала собі сотоваришем для цієї гри людську душу..." [15].

Однак суперечливість полягає в тому, що саме для Бекона науковий дискурс пов'язаний з відкриттям, винаходом, індуктивним досвідом, експериментом, метою яких є "пізнання причин і прихованих сил усіх речей та розширення влади людини над природою, аж поки все не стане для неї можливим" [16]. Науковий дискурс, за Беконом, пов'язаний не зі спогляданням сутності речей, а з науково–технічним перетворенням природи, що ґрунтується на її методичному тлумаченні і дослідженні. Так досягається "відновлення знання, яким володів Адам до гріхопадіння, і відновлення мови Адама, що забезпечувала його владу над природою" [17].

Створюється тип наукового мислення світу, науковий дискурс, у якому, пише Ж. Деріда, задіяні такі механізми влади, що, грунтуючись на виборі певних переваг, ідеалів і критеріїв науковості, забезпечують оцінку одних областей знання як ненаукових, а інших – як таких, що відповідають ідеалам науковості. Тим самим досягається панування одних ідеалів науковості, зокрема, ідеалів точності та доведеності у всьому корпусі знання, та придушення інших критеріїв науковості і сфер знання.

М.Фуко говорить про те, що воля до знання є модусом волі до влади. Переходячи від "археології знання" до пояснення "генеалогії влади", Фуко проводить думку про те, що будь-який дискурс є елементом у полі силових відношень. Науковий дискурс, включений у поле відношень влади, утворює їх компонент і не може бути очищений від владних функцій та характеристик. Знання стає тим, про що можна говорити в мовній практиці, яка знанням уточнюється; це область, визначена об'єктами, які набудуть або не набудуть науковий статус; це також простір, де суб"єкт може обрати певну позицію, щоб говорити про об"єкти, з якими він має справу та поле координації і субординації висловлювань, де поняття виникають, визначаються, застосовуються і перетворюються, де саме знання визначається можливостями використання та привласнення.

Застосувавши поняття дискурсу до науки, ми отримуємо можливість перегляду суперечливої історії думки та знання, розглянутої, за словами Фуко, під таким кутом, щоб віднайти поза самими висловлюваннями намір суб"єкта, що говорить, його свідому активність, тобто те, що він хоче сказати, і гру підсвідомості, яка вийшла на поверхню, всупереч йому самому, у тому, що він сказав. "Йдеться про те, щоб реконструювати іншу мову, знайти те німе, шепітне, невичерпне слово, що зсередини наповнює життям голос, який чується, відновити тонкий і невидимий текст, що проникає в прогалини між написаними рядками й іноді зміщує їх. Аналіз думки є завжди алегоричним у стосунку до мови, яку вона використовує. Його запитанням незмінно є: що говорилося в тому, що було сказано?" [18].

Так реконструюючи через мовний аспект наукове знання, філософія, знову і знову залишаючи людину під питанням, виявляє, що вона сама є сьогодні проблемою "екології мови, глибше: думки, в основі – життя, і, можливо, критерієм відношення виявиться не те, що тут дедукуються "чисті поняття розсудку", а те, що тут – важко дихати" [19].

Такі симптоми деякими сучасними дослідниками оцінюються як симптоми втомленості культури. Симптом виражений у втомленості від її монологічно–рефлексивної традиційної форми, що насамперед найбільш очевидним чином представлений у науковій рефлексії – пише Л.П. Киященко. За її думкою, мова, яка філософує, сама здатність мови стати у мета–позицію стосовно до будь-якої позначеної нею предметної області, робить її межі відкритими для осмислення. Це дозволяє в рамках постнекласичної науки інтерпретувати саме наукове пізнання як такий феномен самоорганізації міждисциплінарних комунікативних практик, що орієнтується на еврістичний потенціал мови як такої.

"Комунікативна діяльність з точки зору мови, – пише Киященко, – дає можливість існувати по ту сторону строгих дихотомій. Так, роль спостерігача, що пропонується синергетичною моделлю опису пізнання, зводиться до паритетного учасника діалогу з природою. Паритетність набуває форми, з одного боку, активного запитування природи, а з іншого – вибір цього запитування визначається не характером того, хто запитує, а невизначеністю майбутнього" [20].

Саме синергетичне мислення, – вважає Киященко, – виникає мірою навчення та засвоєння мови синергетики і лише за цієї умови дає можливість сприйняти відповідні йому синергетичні форми реальності, адже в цілому сама мовна реальність має характер принципової незавершеності, відкритості світу у парадоксальній стихії мови, що включає в себе умови можливості як буття, так і становлення.

Пізнання, яким його бачить синергетичне мислення, за думкою М.К. Мамардашвілі, – система, що має насамперед знакову природу, – є завжди живим елементом усередині науки, взятої як ціле, що характеризується постійними коливаннями у бік руйнування нормативних структур, виходу до певного доструктурного стану знання і зворотним рухом в бік нової можливої структури, це експериментування з формами, в яких у Всесвіті існують "об'єктивні структури, що пов"язані з присутністю людини в ньому, вплітають її, незалежно від неї самої, у наскрізні інформаційні потоки, які прорізають своїми петлями і циклами минуле і майбутнє та зустрічають нас у точці теперішнього" [21] – пише Мамардашвілі.

В точці теперішніх змін, що відбуваються у науковому дискурсі, виявляються можливості трансдисциплінарного розгляду поняття дискурсу, проблеми сполученості влади і науки, розгляду наукового знання через мовний аспект як дискурсу. Трансдисциплінарність, зрушення меж різних дискурсів, сама поява синергетичного типу мислення виявляє нову можливість "усунути тему суперечності, яка втрачається й віднаходиться, розв"язується й завжди відроджується в недиференційованій стихії Логосу" [22].

Аналізуючи науковий дискурс як знання, що поєднане з відношеннями влади, можливо зробити висновки про те, що такий аналіз виявляє проблеми поєднання владних відносин не лише з науковим знанням, а й з науковою спільнотою, соціальним інститутом науки. Владні відносини знаходять своє вираження в інституалізації знання, у виборі певних ідеальних об"єктів та пояснювальних схем, у самій науковій мові.

За характером обмежень, що накладаються на наукову мову, розглянуту як дискурс, можливо простежити і характер змін, що відбулись у науковому знанні. Вже у самому походженні поняття "дискурс", яке походить з грецької (шлях, розповідь, логос), латини (аргумент, бесіда), французької (мовлення), вбачаються деякі основні значення (логос, аргумент, мовлення), що можливо розглядати як такі, що є різними шарами, рівнями існування наукового дискурсу, який набуває змін, виявлених за характером штучних обмежень наукової мови:

- ✓ дискурс як Логос: мова грецького Логосу, де знання як теорія є спогляданням цілого впорядкованого космосу, в який вписана людина;
- ✓ дискурс як аргумент: виділення предмету пізнання через латину, розділення мови на поле різних дискурсів, де "життєвий світ" безпосередніх речей підміняється нормами мовної поведінки – дискурсом про світ; поява наукового дискурсивного типу мислення світу – наукового дискурсу, основною діяльнісною силою якого є сила аргументації, де знання і розширює свободу вибору активності адресата дискурсу, і обмежує її, оскільки впливає на формування картини світу адресата. Знання пов'язується з новочасним перетворенням природи, є аргументом на користь самоствердження людини у побудові "другої природи", засобом влади над "першою", що загрожує небезпекою людської зарозумілості від власної могутності, втратою сприйняття природи як живого, раціоцентризмом;
- ✓ дискурс як мовлення, що з'являється в працях французьких лінгвістів і постмодерністів: звернення до мови як механізму здійснення когнітивних процесів, комунікативної діяльності; особливий тип мислення та пізнання світу через текст;
- ✓ у рамках постнекласичної науки наукове знання як дискурс можливо розглядати у вигляді феномену самоорганізації міждисциплінарних комунікативних практик, що орієнтується на еврістичний потенціал мо-

ви, діалог людини з природою по ту сторону строгих дихотомій, подолання обмежень класичної науки.

1. *Зернецкий П.В.* Четырехмерное пространство речевой деятельности // Язык, дискурс, личность. – Тверь, 1990. – С.64-65. 2. *Огурцов А.П.* Научный дискурс: власть и коммуникация (дополнительность двух традиций) // Философские исследования. – 1993. – № 3. – С.12-59. 3. *Лук'янець В.С., Кравченко О.М., Озадовська Л.В.* Сучасний науковий дискурс. – К, 2000. – С.16. 4. *Фуко М.* Археологія знання. – К., 2003. – С.299. 5. *Фейербах Л.* История философии. – М., 1967. – Т. 1. – С.127. 6. *Бэкон Ф.* О достоинстве и приумножении наук // Сочинения: В 2 т. – Т. 1. – С.123. 7. *Бэкон Ф.* О мудрости древних // Сочинения: В 2 т. – Т. 2. – С.288-289. 8. *Свасьян К.А.* Становление европейской науки. – М., 2002. – С.325, 344. 9. Там само. – С.389. 10. Там само. – С.409. 11. Там само. – С.355. 12. *Гвардини Р.* Конец Нового времени // Самосознание культуры и искусства XX века. – СПб., 2000. – С.185. 13. *Паскаль Б.* Мысли. – М., 2003. – С.61. 14. *Кафка Ф.* Сельский врач // Замок. – К., 1995. – С.452-453. 15. *Бэкон Ф.* Великое Восстановление Наук // Сочинения: В 2 т. – Т. 1. – С.71. 16. *Огурцов А.П.* Научный дискурс: власть и коммуникация (дополнительность двух традиций) // Философские исследования. – 1993. – № 3. – С.12-59. 17. Там само. – С.12-59. 18. *Фуко М.* Археологія знання. – К., 2003. – С.44. 19. *Свасьян К.А.* Становление европейской науки. – М., 2002. – С.279. 20. *Киященко Л.П.* В поисках исчезающей предметности (очерки о синергетике языка). – М., 2000. – С.157. 21. *Мамардашвілі М.К.* Культура і думка // Філософська і соціологічна думка. – 1990. – № 6. – С.31. 22. *Фуко М.* Археологія знання. – К., 2003. – С.245.

Надійшла до редколегії 23.02.06

С.А. Чайка, здобувач

ОНТОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ КРИТИКИ МАТЕРІАЛІЗМУ Г.І. ЧЕЛПАНОВИМ

У статті розглядаються питання філософської спадщини професора Університету Св.Володимира Г.І.Челпанова.

This article is about philosophical legacy of Snt.Volodymyr University professor G.I.Chelpanov.

Розвиток природничих наук, експериментального природознавства виявили неспроможність ідеалізму виступити адекватною методологічною базою наукового пізнання., що дало поштовх до розповсюдження позитивізму та матеріалізму. Водночас сам матеріалізм виявився обмеженим. Основним обмеженням матеріалізму було зокрема вульгарно–метафізичне протиставлення ідеального та матеріального, фізичного та психічного. Цілком зрозуміло, що це викликало критику самого матеріалізму, одним із представників якої виступив Г.І Челпанов – український та російський логік, філософ, психолог.

Вихідним в поглядах Г. Челпанова є уявлення про філософію як про осередок усіх наук, а її завданням філософів – повернути філософії споконвічне призначення, втрачений трон. "Філософія, – пише Челпанов, – вабить думку до загальних проблем буття, і внаслідок цього вона є тим осередком, фокусом, у якому збираються промені всіх знань" [1]. Стосовно ж постановки і вирішення основних питань філософії, то сам Челпанов дотримується основних принципів неокантіанства, перенесення розгляду філософських проблем із світу природи у світ людини.

Саме з цих позицій Г. Челпанов критикував позитивістів, вважаючи найголовнішим недоліком системи позитивної філософії відсутність здорового міркування про те, що підлягає нашому пізнанню, а що – не підлягає. Іншими словами, у позитивній філософії не пояснено, чому "не варто зачіпати" надчуттєві речі, відсутнє дослідження границь пізнання, ніде не прописане, що таке "річ у собі", "причинність", "субстанція" і т.д. Висновок для всього позитивізму згубний: відсутня та філософська дисципліна, що називається теорією пізнання. Навіть для людини недосвідченої ясно, що філософія як наука без цього в принципі неможлива, і, тим самим, у позитивізму вибивається ґрунт з–під ніг.

Наївними, як такі, що не відповідають дійсності, Г. Челпанов вважає твердження реалізму, згідно яких властивості предмету існують об'єктивно, а наші уявлення є тільки копії цих властивостей, відповідно з чим наш розум постає лише дзеркалом, в якому відображаються речі. З цих позицій Г. Челпанов виступає і з критикою матеріалізму, наводячи аргументи про його неспроможність визнанням апріорності категорій, зокрема простору і часу, причинності, своєрідності інтерпретації закону збереження енергії [2].

Взявши за аксіому постулат Декарта про протяжність матерії як її сутнісну властивість, і про здатність до мислення тільки духовної субстанції, Г.І.Челпанов говорив, що "протяжне" – мозок – не може стати джерелом "непротяжного" – думки.

Допустити твердження, на його думку, що "матерія мислить", можна тільки в тому випадку, якщо визнати, що атом споконвічно має свідомість. Думка є сама по собі реальність, а "властивість" є лише форма нашого сприйняття, "властивість" відкривається думкою, тому сама думка не може бути властивістю (матерії). Інакше виходить, що властивість відкривається "властивістю".

Допустити, що матерія сама по собі мислить, – означає зв'язати матеріальне з нематеріальним, непротяжне – із протяжним.

Г.І.Челпанов зазначає, що твердження матеріалістів про те, що "психічне є рух речовини", яке, нібито, має наукові докази, є помилковим [3]. Помилка ця, на його думку, обумовлена неправильним вживанням слів. Ніхто не скаже, що акти волі, бажання, віри виміряються просторово. Думка або ідея можуть належати до протяжних величин, але не можна говорити про довжину їх самих. Фізіологи, як правило, ототожнюють нервовий процес, що відбувається в мозку, із психічним процесом і переносять при цьому характеристику руху фізичного, нервового процесу на психічне явище, що супроводжує цей процес. Вживання виразів "відчуття просувається, проникає в коркову зону" замість точного й правильного "подразнення поширюється по нервовому волокну й досягає зони в корі" – призводить до підміни понять, і, в результаті, – до перенесення властивостей мозкового фізичного процесу на принципово інший психічний процес.

Матеріалісти, говорячи про духовні, психічні процеси, фактично завжди думають про фізіологічні, і це грубе ототожнення однієї реальності з іншою, небачення (а звідси – й нерозуміння) їхньої різниці супроводжується часто агресивним захистом своєї помилкової позиції. Навіть наприкінці XX ст. були вчені, які стверджували, що, вимірявши електричний потенціал якогось нейронного ансамблю, вони можуть "прочитати" думку випробуваного. Для них твердження про те, що *електричний імпульс у нервовій клітині не є "думка"* – не здавалося очевидним. Так як думка не має нічого спільного із простором, то не можна й сказати, що вона є рух речовини або певний фізичний стан речовини. Нерозуміння, небачення іншоякісності психічних явищ стосовно фізичних – джерело окультних оман [4].

Аргументом проти зведення духовного і психічного до матеріальних явищ Челпанов вважав також розгляд чинності закону збереження енергії. Закон збереження енергії, встановлений у природознавстві, стверджує, що

© С.А. Чайка, 2007

фізична енергія може перетворюватися тільки у фізичну ж (потенційну, кінетичну), і ні в що інше [5].

Оскільки свідомість не є ні кінетична, ні потенційна енергія, рух матеріальних часток мозку не може перетворитися у свідомість або психічний процес. Отже, твердження, що рух часток у мозку є причина думки – хибне. У противному випадку треба визнати хибність закону збереження енергії. Про це ж писав і Вундт в "Підставах фізіологічної психології" в 1886 р. – "закон збереження енергії порушувався б щораз, коли тілесна причина провадила б духовну дію". Р.Майєр, що відкрив закон збереження енергії, не дозволяв застосовувати його до духовних явищ.

На думку матеріалістів, психічні явища виникають саме тоді, коли в ході рефлекторної діяльності мозку з'являються відчуття, і відбитий у них подразник виступає як об'єкт.

Саме із цим пов'язаний "стрибок" – перехід до психічних явищ. Фізіологічне, таким чином, виступає як "причина" психічного. Ствердження рефлекторності психічної діяльності означає лишень характеристику способу її детермінації – ззовні. Зовнішня детермінація визнається матеріалістами єдиним джерелом психічного. Г.І.Челпанов із цього приводу пише: "Причинний зв'язок між фізичним і психічним був би доведений, якби можна було зафіксувати проміжок часу між закінченням фізичного процесу й початком психічного. Але такі експериментальні факти відсутні" [6].

Стверджуючи рефлекторний характер психічних явищ, матеріалісти часто ототожнюють психічне з "середньою" ланкою рефлексу: фізіологічний процес, почавшись у рецепторі й, досягши центральної зони, "перетворюється" там у психічний образ, а потім психічний процес "перетворюючись" знову у фізіологічний, поширюється нервовим волокном ефектора й виражається в зовнішній (фізичній) дії. Із цього приводу фізіолог Терпига пише: "Фізичний процес не може, досягши відомої частини мозку, раптово перетворитися на щось нематеріальне, щоб по закінченні деякого часу, або в іншій частині мозку знову виникнути у формі речовинного процесу" [7].

У мозку немає переривчастості, анатомічно невідомо, щоб де–небудь нервова система переривалася. Ті, хто допускають перетворення нервового руху на свідомість, бачать це таким чином, що, нібито, у певному пункті нервова діяльність припиняється й слідом за цим припиненням наступає психічна діяльність. Твердження, що фізичне – причина психічного, йому попередня, не має експериментальних доказів.

Центральна ланка, або серединна частина рефлексу, є "психічне явище" на думку І. Сєченова. І. Сєченов говорив, що в людині завжди є "цільний натуральний процес" по типу рефлексу, серединна ланка рефлексу є психічне явище, відокремити серединну ланку цілісного акту від його природного початку й кінця не можна. Таким чином, І.М. Сєченов включав психічну феноменологію в систему рефлексів і стверджував, що поза системою рефлексів психічні явища не мають місця. Ясної границі між тілесним нервовим і психічним центральним немає: нервовий і психічний процеси "злиті" і в часі нерозривні. Із цим твердженням згодні всі: і матеріалісти, і ідеалісти, і дуалісти.

І Сєченов, і Павлов різко застерігали від ототожнення психічного, суб'єктивного з фізіологічним, об'єктивним. Очевидно, їх учні й послідовники грубо вульгаризували думки своїх великих учителів, чому, можливо, сприяв сильний ідеологічний тиск.

Відтак, головна ідея "засновника матеріалістичної психології" І. М. Сєченова про *невіддільність психічних процесів від нервових, центральних, серединної ланки рефлексу від його периферійних кінців*, не суперечить гіпотезі про те, що мозок є тільки приймачем інформації, гігантським аналізатором – з одного боку, а з іншого боку – виконавчим органом – "ефектором", інструментом зміни людиною навколишнього зовнішнього світу. "Серединна", "Центральна" частина рефлексу – таємниця.

Таким чином, мозок, як тілесний орган, функціонує за принципом рефлексу, але суть "психічного", сутність психічної феноменології поняття рефлексу ніяк не пояснює.

Поняття рефлексу відображає механізм зв'язку, загальний принцип сполучення різних структур мозку, фізичних органів і нервової системи, зовнішнього й внутрішнього, об'єктивного й суб'єктивного. Принцип рефлексу свідчить також про сполучення фізичного й психічного, матеріального й духовного в "незливано–нероздільний" феномен.

На думку німецького фізіолога та філософа Е. Дюбуа-Реймона, психічні процеси стоять поза законом фізичної причинності. Рефлекторний (фізіологічний) опис елементарної дії (наприклад, озирання на власне ім'я) і психологічний опис не збігаються. Отже, коректно говорити тільки про *одночасність протікання фізичних і психічних процесів*.

"Сказати, що у світі існує тільки матерія, не можна, варто визнати, що є ще щось, що дає початок психічним явищам ... Реальна не тільки матерія, але реальне й психічне. ...Якщо немає причинного зв'язку між фізичним і психічним, то виходить, для психічного є інші джерела", – пише Г.І.Челпанов [8]. На його думку, коректно сказати: фізичні зміни в мозку *викликають* психічні процеси, але не можна сказати *породжують*, – "перетворюються".

Спробою пояснити взаємодію психічної й фізичної феноменології є також теорія *психофізичного монізму*. Ця метафізична теорія затверджує наявність однієї субстанції, прихованої від нашого безпосереднього пізнання. Ця субстанція ні матеріальна, ні духовна, ми можемо пізнати тільки її окремі сторони: одна сторона її фізична, інша – психічна. Існування такої субстанції необхідно було б визнати для можливості пояснення всіх світових явищ. Психофізичний монізм, за Челпановим, виступає одним з трьох основних рішень онтологічної проблеми, наряду з матеріалізмом та ідеалістичним (спіритуалістичним) вченням. Сутність психофізичного монізму, згідно з Челпановим, полягає у визнанні того, що "все існуюче є проявом особливого початку або особливої субстанції, котра сама по собі не є ані духовне, ані матеріальне, і стосовно якої все, що ми називаємо духовним і матеріальним, виявляється лише проявом" [9].

Спіноза зв'язок між душею й тілом спробував пояснити припущенням, що душа й тіло – це те саме, але тільки розглянуте із двох різних точок зору. Ця єдина субстанція відкривається для людини у формі атрибутів мислення й протяжності.

З погляду монізму мозкові процеси є об'єктивними для спостерігача, що не є суб'єктом цих процесів. Явища свідомості, які не роблять рухи в зовнішньому світі, утворюють суб'єктивну, психічну сторону для спостерігача і є в той же час суб'єктом.

Захисники психофізичного монізму незрозумілість тотожності психічного і фізичного намагалися пояснити за допомогою різних образних порівнянь. Наприклад, якщо спостерігач перебуває усередині кола, то коло здається увігнутим, якщо поза – то опуклим [10].

Твердження про те, що мозкові процеси є об'єктивними для спостерігача, є дещо суперечливим, адже мозкові процеси (у випадку з людиною як істотою соціалізованою), споріднені зі свідомістю, так чи інакше наділені суб'єктивними характеристиками, які не може осягнути лише сторонній спостерігач. Тому, будь-які твердження про те, що мозкові процеси є повністю пі-

Kyiv National Taras Shevchenko University

знаваними, є некоректними, адже не можна ототожнювати пізнання мозкових процесів з пізнанням свідомості людини, яка виступає трансцендентною стосовно зовнішнього спостерігача.

Отже, все вищезазначене у певній мірі окреслює постать Челпанова як науковця – філософа і психолога; зокрема, пропоновані ним три шляхи вирішення онтологічної проблеми, де до загальноприйнятих матеріалістичного і ідеалістичного він додає психофізичний монізм, очевидно, мають за підґрунтя психологічну обізнаність, що, зрештою, дозволяє розглянути звичну проблему під незвичним кутом. Також, причинний зв'язок між фізичним і психічним (а отже – матеріальним і ідеальним) Челпанов–психолог воліє шукати не в абстрактних розмірковуваннях на тему першопричини, а через фіксацію проміжку часу між закінченням фізичного процесу і початком психічного. Також, з позицій психології абсурдним здається припущення, що матерія має здатність до мислення, оскільки це означає зв'язування матеріального з нематеріальним, а, отже, – протяжного з непротяжним.

Окремої уваги заслуговує, безпосередньо, праця "Введення в філософію" Г.І.Челпанова, в якій запропоновані онтологічні погляди, розуміння ним матеріального та ідеального, а, надто, – викладена у "введенні" критика матеріалістичного вчення, також альтернативи, які Г.І.Челпанов протиставляє матеріалістичному вченню.

Слід зауважити, що, хоча не весь розділ книги "Введення в філософію", який присвячений онтологічній проблематиці, наведений нижче у якості цитат, ми приймаємо до уваги усі тези даного розділу. Дещо обмежене висвітлення розуміння Г.І.Челпановим природи "елементарних часток" (з яких, за Челпановим, складається світ і які виступають, безумовно, важливим і цікавим напрямком розв'язання онтологічної проблеми) пояснюється недостатнім обсягом даного дослідження, адже питання про природу світової будови сягає корінням в глибину античної філософії і потребує насправді ґрунтовного вивчення, а відтак – і висвітлення.

Сам Челпанов так характеризує онтологічну проблему: "Онтологічна проблема полягає у визначенні початку, або принципу, який лежить в основі дійсності, тобто у вирішенні питання, з чого складається усе те, що існує" [11]. Саме з цієї відправної точки Челпанов вважає за доцільне розпочинати розв'язання онтологічних проблем: мається на увазі – не питання первинності матеріального стосовно ідеального (або навпаки), яке властиве матеріалізму, – а споконвічна проблема пошуків основопочатку, "протоматеріалу", первинних цеглин, з яких складається усе суще.

Такий підхід до аналізу онтологічних питань, очевидно, зумовлений психологічною обізнаністю автора, оскільки питання про сутність і характер "елементарних часток", які утворюють навколишній світ, тягне за собою низку споріднених питань:

✓ що є більш реальним – матеріальне або духовне (а відтак – і психічне)?

✓ чи є можливим ототожнення матеріального з психічним?

✓ і, нарешті, що з цих двох категорій (матеріальне і психічне) є первинним?

Г. Челпанов пропонує наступний шлях, керуючись яким, можна визначитись стосовно природи "основопочатку" і, відповідно, способу його пошуків:

"Але як знайти "основопочаток"? Які взагалі існують шляхи вирішення цього питання?

У нашому досвіді нам надані два типи явищ:

✓ у *внутрішньому* досвіді нам надані почуття, думки, бажання, взагалі – так звані психічні процеси;

✓ у *зовнішньому* досвіді нам надані речі матеріальні, які мають протяжність, здатність до руху, непроникність і т.п.

Таким чином, з однієї сторони, нам надане *духовне*, з іншої сторони – *фізичне* або *матеріальне*. Окрім цих двох категорій явищ, у нашому досвіді більше нічого не існує" [12].

Питання про "основопочаток" Челпанов пропонує розв'язувати, передусім, через категорії духовного і матеріального. Тут мала б постати, задавалося б, цілком логічна проблема первинності духовного стосовно матеріального (або навпаки), але Г.І.Челпанов проблему первинності трактує з точки зору того, яким саме – *матеріальним* або *духовним* – досвідом має керуватися філософ, вирішуючи онтологічні питання (зокрема – шукаючи "основопочаток" буття), і, зрештою, яку з двох вищевказаних категорій доцільніше використовувати в якості системоутворюючої:

"Якщо філософ при вирішенні вищевказаного питання стане керуватися тим, що дано йому в якості досвіду, то яку з двох вказаних категорій явищ він повинен покласти в основу своєї системи?

Звичайно, ту, *реальність якої більш очевидна*, більш *безсумнівна*. Дехто думає, що такою "безсумнівною" реальністю є матерія або матеріальне. Що матерія існує – це, на їхню думку, не піддається сумніву, а от те, чи існує що–небудь інше – це повинно бути доведене. Матерія має, так би мовити, *первинне* існування; що ж стосується духовного, то йому властива реальність похідна; тому вони думають, що основою дійсності слід вважати матерію. У світі існує тільки одна матерія, існування тільки матерії є очевидним. Під матерією вони розуміють у більшості випадків матеріальні атоми, з яких, на їхню думку, утворюється вся дійсність і все існуюче. Тому душа, свідомість, думка є нічим іншим, як рухом матеріальних атомів. Це вчення називається *матеріалізмом*" [13].

Отже, Г.І.Челпанов, визначаючи матеріалізм в якості філософського вчення, підкреслює, передусім, те, що існування матерії, на думку матеріалістів, є безсумнівним, натомість існування будь-чого іншого має бути доведене. При цьому автор використовує дихотомію "матеріальне–духовне", що обумовлює хід і характер його подальших розмірковувань на тему буття, і що є не зовсім вірним. Можливо, що в даному випадку більш коректним було б протиставлення "матеріальне–ідеальне", а звідси – споріднене – "буття–свідомість" та "матерія–свідомість". Така термінологія, зокрема, дозволить зменшити термінологічні непорозуміння, та, зрештою, – побачити в матеріалістичному вченні сенс, який вкладали в нього автори та послідовники.

Так, матерія, згідно матеріалістичного вчення, виступає первинною по відношенню до свідомості, іншими словами – саме буття обумовлює свідомість, а не навпаки. Це твердження пояснюється тим, що, з точки зору матеріалістів, матерія є об'єктивною реальністю, існування якої є незалежним від суб'єкта і зовнішнім стосовно останнього. Отже, свідомість (яка, в свою чергу, трактується як вища форма відбиття матерії), як така, що належить суб'єктові, не може робити матерію залежною від себе, оскільки є зовнішньою стосовно суб'єкта і незалежною від нього. Саме цим пояснюється первинність матерії і те, що саме буття обумовлює свідомість, а не навпаки.

Роль свідомості при цьому жодним чином не нівелюється: вона виступає *вищою формою відбиття матерії*, виконуючи важливу функцію *ідеального* носія матерії, роблячи ідеальні відбитки матеріальних об'єктів.

Ідемо далі:

"Але можна розмірковувати й інакше. А саме, можна стверджувати, що безсумнівною реальністю є духовне,

Kyiv National Taras Shevchenko University

дух. Дійсність створюється не з матеріальних атомів, а з атомів, які можна було б назвати духовними. Це вчення – *ідеалістичне* або *спіритуалістичне*.

Можна також сказати, що все існуюче є прояв особливого початку або особливої субстанції, яка сама по собі не є ані духовне, ані матеріальне і стосовно якої те, що ми називаємо духовним і матеріальним, виступає лише проявом (*психофізичній монізм*)" [14].

Ототожнення ідеалістичного та спіритуалістичного дає привід невірно трактувати ідеалістичне, оскільки ідеалістичне виступає, таким чином, проявом сфери духовного. Сфера духовного, хоча й не належить, безсумнівно, до сфери матеріального, є поняттям настільки широким і глибоким, що потребує окремого ґрунтовного вивчення й висвітлення; ототожнення ж її з поняттям ідеалістичного, ідеального дещо деформує справжнє значення цих понять, що, зрештою, призводить до різночитань при намаганні зрозуміти сутність матеріалізму та ідеалізму.

"Таким чином, – веде далі Челпанов, – ми отримуємо три основних рішення онтологічної проблеми:

- ✓ вчення матеріалістичне,
- ✓ вчення спіритуалістичне,
- ✓ психофізичний монізм.

Онтологічна проблема, яка має своїм предметом всю дійсність, все існуюче, може отримати розв'язання лише у тому випадку, якщо ми розглянемо прояви життя живих істот, тобто той пункт дійсності, у якому відбувається очевидне зіткнення між духовними і тілесними проявами" [15].

Намагання Челпанова–психолога звести онтологічні питання до рівня окремої особи має певні позитивні сторони. До позитивних сторін можна віднести те, що формат видання ("Введення в філософію") передбачає, передусім, первинне ознайомлення читача зі складною наукою; беззаперечно, ознайомлення буде більш продуктивним, а пояснення – більш наочними і зрозумілими, якщо у якості об'єкту дослідження й наочного прикладу виступатиме людина, а отже – й сам читач. Але такий прийом має деякі негативні сторони – наприклад, те, що категорія матеріального, яка, за визначенням матеріалістів, має "існувати поза та незалежно від суб'єкта", будучи зведеною лишень до сфери фізичного (а надто – до тілесного, яке, як правило, виступає протилежністю духовного), втрачає свою "опосередкованість" і "незалежність".

Окремого коментарю заслуговують наступні твердження:

"На думку матеріалістів, психічні явища виникають саме тоді, коли в ході рефлекторної діяльності мозку з'являються відчуття, і відбитий у них подразник виступає як об'єкт"; і, там само, – "Твердження, що фізичне – причина психічного, йому попередня, не має експериментальних доказів" [16]. Повторне цитування цих двох тверджень пояснюється необхідністю обґрунтування їх в контексті експериментального методу, мова про який піде нижче.

Зауважимо, що, хоча за часів Г.І.Челпанова експериментальних доказів первинності фізичного стосовно психічного, ймовірно, не було, подібні докази з'явилися пізніше. В середині XX століття Е.В.Ільєнков провів низку експериментів за участі сліпоглухонімих (від народження) дітей, в результаті яких було встановлено, що сліпоглухоніма дитина залишалася, фактично, антропоморфною рослиною від появи на світ аж до самої смерті, і зарадити подібному розвитку подій міг лише фахівець, який, використовуючи єдиний доступний шлях донесення до дитини інформації з зовнішнього світу – тактильний, а отже – фізичний контакт – поступово навчав її користуватися звичайною ложкою. Через розпредметнення, яке відбувалося під час того, як дитина навчалася користуватися ложкою (і, як наслідок, – розуміла її призначення) соціально значущої інформації (яка закодована у будь-якому предметі, створеному людиною для людини) у дитині прокидалася свідомість і, врешті–решт, вона починала реагувати на прояви зовнішнього світу, навчалася говорити, тощо, – іншими словами, ставала *соціальною* істотою.

Тут варто згадати, яке значення надавав Челпанов експериментальному методу, і за допомогою яких саме експериментів приходив до висновку, що психічне є первинним стосовно фізичного:

"У недавній час експеримент набув несподіваного застосування в дослідженні вищих розумових процесів (судження, умовиводу, мислення понять, взагалі процесу мислення), говорю "несподіване", тому що раніше неодноразово висловлювалося переконання, що експеримент може застосовуватися тільки до елементарних психічних процесів. Експериментальні прийоми дослідження вищих розумових процесів викликали заперечення з боку такого видатного психолога, як Вундт. Тому надзвичайно важливо визначити, яке місце в психології займають ці дослідження, чи є вони експериментами, що заслуговують уваги.

Але в чому полягають дослідження вищих розумових процесів. Поясню за допомогою прикладу. Я бажаю, наприклад, вивчити природу процесу, що називається судженням. Якби я захотів досліджувати цей процес у колишній спосіб, то я вчинив би так. Я представив би який–небудь процес судження, як я його переживаю у своїй свідомості, потім другий, третій процеси, і на підставі цього зробив би висновок щодо природи судження взагалі. У цей час психологи вважають, що для розв'язання цього питання треба в лабораторії провадити систематично опитування над іншими особами.

Випробовуваному суб'єктові пропонують питання, на яке він дає відповідь у формі судження, висловленого або невисловленого, у формі "так" або "ні". Інакше кажучи, суб'єкт повинен пережити той психічний стан, що називається усвідомленням судження. Після того, як він склав судження, йому пропонують описати, що було в його свідомості, коли він складав судження або переживав той психічний стан, що називається творенням судження. Якщо я зроблю такого роду експеримент над одним, другим, третім, четвертим і т.д. суб'єктами, у мене нагромадиться матеріал, на підставі якого я можу зробити висновки щодо природи судження. Такого роду досвіди вперше почали провадитися у Вюрцбургській лабораторії професора Кюльпе.

Подібні експерименти провадилися в багатьох лабораторіях Європи й Америки. Нам варто з'ясувати, чи можна ці експерименти вважати науковими, чи можна визнати, що експериментатори стоять на правильному шляху. Першим заперечив проти них Вундт. Він засуджує цей метод, називає його ненауковим. "Ці так звані експерименти, говорить Вундт (Wundt. Logik. B. III. C. 174), навіть не суть експерименти в тому розумінні, що вироблене природознавством і сприйняте психологією. Цьому останньому поняттю як найістотніша ознака належить доцільне, супроводжуване, можливо, сприятливим станом уваги, творення (й зміна) явищ. Якщо ж кому–небудь пропонують несподівані питання одне за іншим і змушують його обмірковувати які–небудь проблеми, то це не є ні доцільне втручання, ні планомірна зміна умов, ні спостереження при можливо сприятливому стані уваги. Закономірна зміна умов того або іншого процесу зовсім відсутня, – і умови спостереження настільки несприятливі, наскільки можливо, тому що спостерігачеві навіюється, що він повинен сприйняти вплив вражень дуже складних, причому – у присутності

Kyiv National Taras Shevchenko University

інших осіб, що спостерігають його". Окрім того, на думку Вундта, особа, над якою провадиться експеримент, перебуває в несприятливих умовах: вона повинна в ту саму хвилину переживати щось і спостерігати пережите. За таких умов увага не може працювати з достатньою інтенсивністю: вона розділяється між пережитим і тим, що треба сприйняти".

Це заперечення безпідставне, тому що у всякому психічному експерименті ми маємо справу з тим самим: *ми спочатку сприймаємо й потім відтворюємо те, що сприймали.* У всякому психологічному експерименті ми *оперуємо з образами сприйманими*. Щодо цього *експерименти в області мислення нічим не відрізняються від інших експериментів*" [17].

Що ж стосується подальшого розгляду названих заперечень Вундта, то вони виходять за межі даної статті і вимагають самостійного дослідження.

Стосовно основних онтологічних засад критики матеріалізму І.В. Челпанова, то вони зводяться до наступного.

На думку Челпанова, мислення не можна трактувати лише як функцію мозку, адже це приводить нас до думки про те, що мислення є здатністю матерії, яка, за Челпановим, є хибною. На доказ хибності даної думки він наводить чимало аргументів, зокрема, те, що "причинний зв'язок між фізичним і психічним був би доведений, якби можна було зафіксувати проміжок часу між закінченням фізичного процесу й початком психічного. Але такі експериментальні факти відсутні" [18]. Також на користь хибності матеріалістичного твердження свідчить те, що протяжне – матерію – не можне ототожнювати з непротяжним – психікою. Усі свої докази, – вважає Челпанов, – матеріалізм засновує на ототожненні фізичного з психічним, і розуміння хибності цього ототожнення є підставою висновку про хибність основних засад матеріалістичного вчення. Висновків про первинність свідомості стосовно матерії Г.І.Челпанов дійшов, зокрема, аналізуючи особливості експериментальних методик в галузі психології. Г.І.Челпанов вважає, що в світі, окрім матерії, існує дещо, що дає початок психічним явищам, причому реальним виступає не тільки матерія, а й психічне. Адже, якщо немає причинного зв'язку між фізичним і психічним, то для психічного є інші джерела.

Таким чином, суперечність між матеріалістичним та ідеалістичним вченням він уводить з площини з'ясування первинності одного стосовно іншого у площину дослідження істинності реальності не тільки матерії, але психіки, яку Челпанов вважає втіленням ідеального. Звідси заперечення ним і критика матеріалізму і визначення того, що тільки ідеалістична філософія, озброєна метафізичними побудовами, здатна "дати життя" розумовій діяльності людини, вдихнути свіжу силу у знання.

Слід зауважити, що наука сьогодення має на озброєнні достатньо експериментальних доказів, здатних суперечити висновкам, зробленим Г.І.Челпановим на початку XX століття. Але це не нівелює унікальності його онтологічних поглядів, сформованих на стику наук – філософської та психологічної, які відкривають нові підходи до дослідження онтологічних проблем.

1. *Челпанов Г.И.* О современных философских направлениях: Курс лекций. – К., 1902. – С.18. 2. *Челпанов Г.И.* Мозг и душа. Критика материализма и очерк современных учений о душе. – М., 1918. – С.194. 3. Там само. – С.194. 4. *Шеховцова Л.Ф.* Духовная зрелость и решение онтогносеологической проблемы. – http://www.spbda.ru/theology/shehovcova.php. 5. Там само. – http://www.spbda.ru/theology/shehovcova.php. 6. *Челпанов Г.И.* Мозг и душа. Критика материализма и очерк современных учений о душе. – М., 1918. – С.194. 7. Там само. – С.194. 8. *Челпанов Г.И.* Мозг и душа. Критика материализма и очерк современных учений о душе. – М., 1918. – С.132. 9. *Челпанов Г.И.* Введение в философию. – М., 1912. – С.128. 10. *Ильенков Э.В.* Диалектика абстрактного и конкретного в научно–теоретическом мышлении. – М., 1960. – 398 с. 11. *Челпанов Г.И.* Введение в философию. – М., 1912. – С.122. 12. *Челпанов Г.И.* О современных философских направлениях: Курс лекций. – К., 1902. – С.123. 13. *Челпанов Г.И.* Введение в философию. – М., 1912. – С.123. 14. Там само. – С.123. 15. Там само. – С.124. 16. *Челпанов Г.И.* Мозг и душа. Критика материализма и очерк современных учений о душе. – М., 1918. – С.194. 17. *Челпанов Г.И.* Экспериментальный метод в психологии // Новые идеи в философии. – Спб., 1913. – Сб. 9. – С.31-37. 18. *Челпанов Г.И.* Мозг и душа. Критика материализма и очерк современных учений о душе. – М., 1918. – С.194.

Надійшла до редколегії 02.11.06

В.Л. Якубіна, асп.

"ТРИ КИТИ" ТЕОРІЇ ІДЕНТИЧНОСТІ МАНУЕЛЯ КАСТЕЛЬСА – ТЕХНОЛОГІЇ, ДОСВІД, ВЛАДА

Проведено теоретичний аналіз поняття "ідентичність", історія його становлення та інтерпретація у наукових працях. Автор аналізує поняття–концепти "технології", "досвід" та "влада" як фундамент ідентичності у теорії Мануеля Кастельса. Також, у статті виділено соціальні, політичні та культурологічні процеси, як такі, що пов'язані з технологічними трансформаціями та глобалізацією економіки за нового соціального устрою – Інформаційної Епохи.

The article provides a theoretical analysis of the notion of "identity", the history of its development and interpretation at research activities. The author analyzes concepts of "technologies", "experience" and "power" as fundament of identity in theory by Manuel Castells. Moreover, the item describes social, political and cultural dynamics associated with technological transformations and with the globalization of economy during new type of the social order – Information Age.

На межі XX–XXI сторіч відбулись кардинальні трансформації соціальних інститутів, наукових основоположень, також зазнало змін й "банальне" (повсякденне) мислення людини. Виникло багато концепцій, які аналізують існуючі суспільні устрої, а також роблять прогнози щодо подальшого розвитку цих конструкції. Тарас Цимбал [1], користуючись термінами **Карла Мангейма**, вважає, що сучасний стан суспільства – це стан поглинання утопією ідеологій. Він вважає, що існує два типи утопії – утопія інерції та утопія дії. До утопій інерційних належать концепції **Карла Маркса** та його послідовників, **Олвіна Тофлера** та **Даніеля Белла**. Утопія дії характеризується тим, що ніяк не пов'язана з існуючим суспільним устроєм. Вона відірвана від прогнозів на основі реально існуючої ситуації – така утопія є суспільним проектом, але від цього своєї цінності вона не втрачає. Адже утопії збагачують соціальні теорії, а соціальні теорії в свою чергу – утопії.

Звісно, теорія **Мануеля Кастельса** може бути названа утопією і навіть віднесена до виду "утопій інерційних", але цінність його концепції через таку класифікацію не втрачається. Отже, перейдемо до аналізу засад теорії (або утопії – як кому заманеться) М.Кастельса.

Трилогія **М.Кастельса *"Інформаційна епоха: економіка, суспільство та культура"*** є панорамно–енциклопедичною роботою, яка описує XX–XXI століття, але російською мовою доступні перший ("The Rise of the Network Society") та частина третього ("End of Millennium") томи трилогії. Що ж стосується другого тому ("The Power of Identity"), то він поки не є доступним

© В.Л. Якубіна, 2007

Kyiv National Taras Shevchenko University

російською мовою (увага автора статті присвячена дослідженням саме цього тому). Концепції другого тому, які стосуються ідентичностей, інформаційно–комунікативних технологій та глобалізаційних процесів будуть детальніше розглянуті у цій статті автора.

У роботі **М.Кастельса** зазначається, що поряд із змінами матеріальних технологій революційні зміни торкнулися також соціальної та економічної структур: жорсткі інститути строгої вертикальної спрямованості починають замінюватись гнучкими горизонтоподібними мережами, завдяки яким відбувається вплив влади та обмін ресурсами. Формування міжнародних ділових та культурних мереж та розвиток інформаційних технологій – явища, які нерозривно пов'язані поміж собою.

Відправною точкою формування нових економіки, суспільства та культури виступають ***технології*** : "технології – це суспільство, а суспільство не може бути зрозумілим або описаним без його технологічних інструментів" [2]. Тут ми помічаємо розходження **М.Кастельса** з концепцією ортодоксального марксизму, в якій зазначається, що технологія не детермінує історичну еволюцію та соціальні зміни. Хоча вчений й тяжіє до немарксистського напрямку у формуванні своєї теорії, та все ж вважає, що ***технології*** виступають потенціалом розвитку суспільства, що саме вони є ґрунтом для виникнення різноманітних соціальних змін. При цьому суспільство залишається вільним у виборі шляху свого розвитку. Саме тому монополізація технологій є негативним фактором для будь-якого суспільства: **М.Кастельс** зазначає, що якби IBM не розпочала масове виробництво персональних комп'ютерів, то невідомо, чи була би Америка зараз такою надпотужною країною.

А тепер слід відмітити, що технології та їх розвиток нерозривно пов'язаний з досвідом, а, отже, й з ментальністю та ідентичністю виробників та користувачів цих технологій. Тому поняття "досвіду" необхідно розкрити поряд із визначенням технологій. ***Досвід*** – це вплив людей на самих себе, через зміну співвідношення між біологічними та культурними ідентичностями.

Поряд з технологіями та досвідом важливе місце займає також феномен ***влади***, яку автор розуміє у веберівському спрямуванні – як нав'язування волі одними суб'єктами іншим за допомогою символічного або фізичного насилля. Влада в суспільстві–мережі – це доступ до "кодів" та "символів". Ці три поняття утворюють між собою нерозривні ланцюжки, адже влада має спиратися на певний досвід та технологічні важелі панування, можна навіть сказати, що володіння технологіями та досвідом надає певній людині, угрупованню або корпорації владу. Технології, досвід та влада – фундамент феномену "ідентичності" у теорії М.Кастельса, і далі ми спробуємо показати, чому це так і в чому ж новизна підходу цього соціального аналітика, порівняно з традиційними підходами дослідників.

В умовах **глобалізації** і "**транснаціоналізму**" стають архаїчними сучасні економічні й політичні інституції, зазнають девальвації традиційні етичні норми й форми ідентичності, зазначає **М.Кастельс**. Територіально–етнічна належність людини не виключає перспектив її соціалізації на іншому ґрунті, в іншій системі ідентитетів. Втім, ейфорія з приводу звільнення від "нав'язаної ідентичності" швидко зникає. Омріяна свобода часто створює жорсткий імператив відсутності умов для вільного і усвідомленого вибору.

Більшість аналітиків сходиться у тому, що історичний розвиток у XXI столітті відбуватиметься стрибкоподібно, співвідношення інерційності й динамізму в ньому важко піддається прогнозуванню. Непередбачуваність, не предикативність визначають логіку саморозвитку суспільних процесів. Кризові явища в ідентифікаційному полі вже зараз виявляються у значному збільшенні питомої ваги "*негативної*" ідентичності, що супроводжується втратою традиційних форм групової солідарності, вибудовуванням ціннісного самозахисту на основі відторгнення "*чужих*". Зона непередбачуваності зросла до такої міри, що в соціогуманістиці навіть з'явилося нове визначення "*суспільств ризику*" (**У.Бек**). У таких соціумах *"логіка позитиву"* перекривається і витісняється "*логікою негативу*", яка вже сама по собі має тенденцію до універсалізації та глобалізації.

Під *ідентичністю* у традиційних концепціях (Кастельс також не відкидає цього аспекту) прийнято розуміти результат самовизначення людини чи групи у соціальному сенсі, створення "*образу – Я*" та "*образу – Ми*", тобто віднесення/співвіднесення себе до тих чи інших спільнот за віковими, професійними, статевими, територіальними, етнічними, соціальними, культурними, цивілізаційними чи іншими ознаками. Саме поняття "*ідентичність*" з'явилося в соціогуманітарному лексиконі у 70–х рр., в зв'язку з активізацією процесів глобалізації та інтенсивнішому "діалогу цивілізацій" – Заходу та Сходу, надавши нового звучання науковому осмисленню проблем соціальної та культурно–цивілізаційної свідомості. Дослідження, виконані **Дж.Тернером** та **Г.Теджфелом** [3], створили наукову основу для розрізнення персональної та колективної ідентичностей. Класичними стали праці **Ч.Тейлора** ***"Джерела особистості. Становлення сучасної ідентичності"***, яка вийшла **1989** року і витримала кілька перевидань (за українською редакцію вона має назву ***"Джерела себе" (Київ, 2005)***) та ***"Етика автентичності"***.

Слід зазначити, що більшість дослідників чітко розмежовують поняття "***ідентичність"*** та ***"ідентифікація"***. В поняття *ідентифікації* вкладаються критерії й механізми ототожнення особи з певною спільнотою, що існують на емоційному і свідомому рівнях, дістають відображення у певних символах і становлять фундамент соціально–психологічної суспільної інтеграції. Образ "колективного Ми" створюється в ході складної взаємодії особи і певної соціокультурної спільноти. *Ідентифікація* розглядається як пізнавальний засіб для встановлення тотожності, подібності речей, процесів, явищ, осіб, а також як сам процес співвіднесення індивіда чи групи з певною субстанційною чи інституційною сферою.

Цивілізаційно–культурна ідентичність (яку автор для зручності називає "ідентичністю"), є однією з найістотніших характеристик як будь-якого індивіда, так і будь-якої спільноти. Автора цікавить: що відбувається з ідентичністю сьогодні? Як вона трансформується за доби глобалізації? Серед численних функцій, які вона виконує, слід насамперед звернути увагу на дві основні – ***пізнавальну*** і ***захисну***.

За **М.Перессіні**, "категорії ідентичності дозволяють нам зрозуміти і схопити дійсність. У світі, що невпинно змінюється, вони дають нам змогу назвати самих себе і назвати інших, виробити думку про те, ким є ми і ким є інші, визначити своє власне місце і місце інших у світі та суспільстві. Подібно до уяви або релігії ідентичність перетворює хаос на лад і надає світові форми, вносячи в нього сенс" [4].

Як справедливо зауважує французький соціолог **Д.Бунью**, "ідентичність – це ані річ, ані заощадження у банку, яким можна оперувати, який можна міняти за бажанням, а активна система взаємозв'язків та образів.

Кожен індивід живе у своєму власному світі, відгородившись від світу зовнішнього таким собі фільтром, який можна порівняти з імунним бар'єром... Скрізь знакові повідомлення випереджають виробництво товарів та послуг, а кожен із нас викроює собі з їхньої барвистої тканини костюм Арлекіна, який напереді визначає нам нові форми знання, нові межі и спорідненості, нові способи бути разом і бути самими собою" [5]. Отже, ***ідентичність – це насамперед вияв самовизначення людини або групи, явище, такою ж мірою соціально зумовлене, як і ситуативно***.

За **Д.Келлнером**, ідентичність сьогодні стає грою, яку ми вільно обираємо, театральною виставою, в якій особистість може представите себе у різних ролях, образах і типах діяльності. У *традиційних суспільствах* ідентичність особи була чітко фіксованою і тривкою, оскільки соціальні ролі були точно визначені, а відповідна міфологія суворо регламентувала сферу мислення і поведінки. Ідентичність, як предметно показав американський філософ **Д.Келлнер**, не була проблемою і тому не могла становити предмета обговорення чи дискусії. Об'єктом постійних змін і криз ідентичність стала лише в епоху Модерну. Особа починає сама себе будувати і перебудовувати, а зразки поведінки, які вона обирає, здебільшого не пов'язані з традиційними цінностями. Ідея виховання дедалі більше стає ідеєю самовиховання [6].

Людина – істота колективна, її ідентифікації з групою чи соціумом мають об'єктивну основу. У світі глобалізаційних процесів, стандартизації, розмивання кордонів вона почувається незатишно. Транснаціональні корпорації нівелюють традиційну культуру праці й спілкування, універсалізовані символи, мода, смаки знецінюють національні культурні особливості. Людина інстинктивно опирається цим процесам, шукаючи захисту в ідентифікації себе з певною групою. Різноманітні фобії і комплекси неповноцінності породжуються однією лиш вірогідністю втрати довір'я і прихильності членів групи, з якою дана особа відчуває свій споріднений зв'язок.

З іншого боку, і сама група не існує без усвідомлення власної групової специфіки, власного обличчя. За **К.Юнгом**, існування в групі штовхає її членів до взаємного наслідування, породжуючи водночас взаємну залежність. Те, що об'єднує групу, далеко не завжди має раціональні обриси. Частіше тут спрацьовує емоційно ціннісне начало, а то й просто **міф**. Мають рацію ті, хто вважає, що *"справжня мова ідентифікації – це мова міфопоетична"* [7]. Логічна конструкція, яка не має емоційного резонансу, нікого не здатна об'єднати і тому не може виступати як групоутворюючий чинник. Дійова ідентифікаційна система використовує не холодну мову чистого розуму, а мову емоцій, яка звертається до душі.

Вище вже згадувалося, що самоідентичність має досить складну структуру. Крім вже окресленої, найбільш простої схеми, поділ **на мікро– (індивідуальну)** та **макро– (групову) самоідентичність**, існує більш глибока та системна модель структури ідентичності, котра пов'язана із її сутнісними характеристиками. Вона складає певну ієрархію самоідентичності людини, своєрідну матрьошку (перелік від більш поверхневих /тимчасових/ до базового /майже незмінного/ рівня, від формально раціонального /зовнішнього/ до надраціонального /внутрішнього/, подається за **Ф.Фукуямою**, з деякими власними доповненнями та уточненнями) [8]:

Ідеологічна самоідентичність. Це рівень *сприйняття/прийняття певних нормативних, партикулярних, світських переконань та ідей на раціональній основі*. Це сфера в першу чергу раціональної самосвідомості, в якій зміни відторгнення/прийняття певних раціональних переконань відбуваються швидко і майже безболісно для людської культурно–цивілізаційної самоідентичності.

Інституційна самоідентичність. Ця сфера включає *політичну самоідентичність* людини, її усвідомлення себе громадянином/членом певної держави/політичного інституту, відношення до неї/нього і до існуючої політичної системи в цілому. Цей щабель для культурно–цивілізаційної самоідентичності є визначальним.

Соціальна самоідентичність. Це рівень *суспільної самоідентичності*, який ґрунтується на сприйнятті себе частиною/членом певної соціальної групи/прошаку/ спонтанно створеної соціальної структури. Він є значно глибший за попередні ступіні самоідентичності тому, що формується в процесі вторинної соціалізації особистості і є частиною її повсякденного життя. Це поняття вперше було обґрунтоване **Г.Теджфелом**, котрий надав перевагу соціальним зв'язкам у самоідентифікаціях і соціальній приналежності людини. Цим поняттям охоплюється весь спектр соціальних зв'язків, а, отже, по відношенню до понять "професійна" і "стратифікаційна ідентичність" воно с родовим.

Культурно–цивілізаційна самоідентичність. Це четвертий, *найглибший і найсуттєвіший для людської особистості рівень ідентифікації*, котрий не лише включає в себе три попередні рівні, але й пов'язаний з основними духовними складовими людського життя: релігією, моральними цінностями, етнічною та національною свідомістю, структурою родини, "громадянськістю", відношенням до світу.

Легко змінюючи свою природу, ідентичності раптово переходить з одного стану до іншого, як світло може виникати то у вигляді сукупності часток, то у вигляді хвиль. Нові фігури ідентичності сполучають форми, які належать до різних порядків, різних світоглядів і навіть до різних історичних перспектив [9].

А тепер звернемось до визначення ідентичності та її видів у концепції М.Кастельса:

За **М.Кастельсом, *ідентичність*** – це пошуки людиною свого практичного *досвіду* (experience) та своєї *значущості*(meaning) й місця у світі. Адже не існує людини без імені, без мови та без культури – саме вони й слугують чинниками розрізнення мене та інших; нас та їх. Ідентичність відмінна "соціальних ролей": ролі (наприклад, "бути викладачем", "бути сусідом", "бути гравцем казино") визначені суспільними нормами та організацією соціального устрою. Одночасно людина може "жити" в межах не тільки однієї ролі: гравець казино може також виконувати і роль викладача. В залежності від обставин та оточення людина виконує різні ролі, або навіть декілька ролей одночасно.

Часто ідентичності "вкорінені" у домінуючих соціальних інститутах, але, власне, ідентичностями вони можуть бути названими лише тоді, коли соціальні актори, за словами М.Кастельса "відчують їх душевними(внутрішніми) чуттями" [10] й вибудують власну значимість ідентичності, власну дефініцію себе. Значимість(meaning) – це символічна ідентифікація соціального актора у відповідності із тими діями, які він/вона виконують. Отже, ідентичності є основою для значимості, а ролі – основи дій акторів.

М.Кастельс виділяє такі форми ідентичності [11]:

Легітимна ідентичність (Legitimizing identity) – вона проявлена у теоріях націоналізму та домінування певних осіб у суспільних інститутах;

Київ Національний університет ім. Шевченка

Протидіюча ідентичність (Resistance identity) – супротив існуючим формам ідентичності;

Проектна ідентичність (Project identity) – ідентичність, яка спрямована на руйнування стереотипів та виникнення нових форм ідентичності.

Кожен з типів ідентичності призводить до різних наслідків: легітимна ідентичність генерує громадянське суспільство; протидіюча ідентичність призводить до формування угруповань та комун; проектна ідентичність продукує новий Суб'єкт, і саме вона, на думку М.Кастельса, здатна призвести до утворення нового типу суспільства та нового типу комунікації – інформаціонального. Отже, розвиток інформаціонального суспільства та самореалізація особистості між собою тісно пов'язані: інколи гармонійно, а інколи ворожо.

Поняття *ідентичності (identity)* є центральним елементом у другому томі трилогії – ***"Влада ідентичності".*** **В.Інозємцев** вважає, що найбільш близьким терміном до *identity* в російській мові є поняття "*самосознание*", в процесі читання тексту цей термін вживається у стількох значеннях, та має стільки відтінків, що ми вважаємо за потрібне перекладати його українською як "*ідентичність*", а не самоусвідомлення ("калька" з російської мови), не змінюючи стилю автора.

Ідентичність є антитетичною гранню суспільства–мережі, як причина майже всіх проявів людської природи, які є опозиційними, або такими, що вважаються опозиційними суспільному устрою: прояви ідентичності, в їх сучасному вигляді, це прояви зростаючої прірви між Мережею (**Net**) та Особистістю (**Self**) – саме тому, поняття *identity* є багатогранним, адже використовується для позначення величезної кількості проявів людини у суспільстві. М.Кастельс говорить про існування *identity* на двох рівнях: біологічному та культурному. Після розпаду Радянського Союзу у країнах пострадянського простору, на думку М.Кастельс, відбувся перехід від ідеологічної ідентичності до історичної ідентичності: кожен пострадянський народ почав повернення до своїх героїв та поетів, цінностей та стилів життя. Також М.Кастельс виводить поняття "тілесної ідентичності" (body identity), яке е результатом зміни уявлень про роль та суть сексуальності й проводить аналіз соціальних рухів, що обрали своєю метою сексуальну свободу та нові типи взаємостосунків як у приватному житті, так і в соціальному.

У 60–ті роки XX сторіччя **М.Маклюен**, як відомо, висунув концепцію переходу сучасного суспільства від "галактики Гутенберга" до "галактики Маклюена". Книгодрукування сформувало друкований символ як основну одиницю інформаційного обміну у Західній цивілізації. А винайдення фото, кіно, відео робить візуальний образ визначальною засадою нової культурної епохи [12].

Телебачення – це апофеоз "галактики Маклюена", адже воно має настільки масовий характер, що ні що інше не змогло змінити так стиль життя та звички людей, як його розповсюдження: "успіх телебачення – це наслідок базового інстинкту ледачої аудиторії" [13].

Саме починаючи з телебачення, на думку **М.Кастельса**, розпочинає своє існування "культура реальної віртуальності". Реальна віртуальність – це система, якою сама реальність повністю схоплена й занурена у віртуальні образи, у вигаданий світ, в якому зовнішні відображення не просто перебувають на екрані, але перетворюються набувають статусу досвіду людини. Такими "вигаданими світами" є телебачення, Інтернет. Ці два прояви сучасної людської культури змінили уявлення та сприйняття людей простору та часу, змінились ідентичності. Простір та час наче "зіщулюються". Часи, місцевості й культури перемішані у тісному просторі – це відображено у мистецтві, літературі, філософії й визначається як ефемерність, колаж, фрагментарність. Чітка межа переконання сьогодні підірвана різноманітністю та роздробленістю.

Чи можемо ми назвати роботу М.Кастельса книгою про глобалізацію? Думаю, що ні, але процес глобалізації й його відображення у суспільних змінах наскрізь пронизує усі теми книжки. Автор навіть навмисно застосовує поняття "глобальної економіки" для чіткого окреслення стану сучасної економіки. Глобальна економіка – це економіка, яка працює як єдина система у режимі реального часу та у масштабі усієї планети. Але, деякі регіони приймають активну участь у глобальному економічному обміні (Тихоокеанський), в той час як інші величезні регіони (Африка) виключені із глобально–мережевої системи. М.Кастельс робить висновки, що ідентичність пов'язана з регіоном – більша або менша глобалізованість (відкритість/закритість) економіки регіону, впливає на "стан" ідентичності.

Отже, на основі проведеного порівняльного аналізу поглядів на ідентичність, можна виділити особливості концепції М,Кастельса. А саме – **М.Кастельс** вважав суспільства утвореннями організованими навколо людських процесів, структурованих та історично детермінованих *способами виробництва, досвідом та владою*. Ця тріада понять є системою, кожне з понять пов'язане із іншим, **М.Кастельс** також вважає, що ці поняття взаємопов'язані з **соціальними ідентичностями**: "В новому, інформаціональному способі розвитку, джерелом виробництва виступає технологія генерування знання, обробки інформації та символічної комунікації. Зрозуміло, що знання та інформація є критично важливими елементами у всіх способах розвитку, адже процес виробництва завжди оснований на певному рівні знань та обробці інформації. Однак, специфічним для інформаціонального способу розвитку є вплив знання на саме знання як основне джерело виробництва" [14].

Отже, поняття ідентичності чітко пов'язане з структурами–мережами, які охоплюють глобалізовано–локалізований світ, а також з тріадою понять: **технології, досвід, влада**. Чи є ця теорія лише утопією віршувати читачам, але автор статті намагалась довести протилежне й показати можливості концепції М.Кастельса для дослідження сучасної ситуації у світі.

1. *Франкел Б.* Постіндустріальні утопісти. – К., 2005. – С.8–9 ("Утопічне мислення: перемінливі функції та доля"). 2. *Кастельс М.* Информационная эпоха: экономика, общество и культура. – М., 2000. – С.29. 3. Див. *Tajfel H.* Social identity and intergroup relations. – Cambridge Univ. Press. 1982 та *Turner J.C.* Rediscovering the Social Group: A self-categorization Theory. – Oxford: Basil Blackwell, 1987. – P. 42-67. 4. *Пересіні М.* Два обличчя ідентичності // Кур'єр ЮНЕСКО. – 1993. – Серпень. – С.16-17. 5. *Буньо Д.* Нові способи бути разом // Кур'єр ЮНЕСКО. – 1995. – Квітень. – С.8-10. 6. *Воропай Т.* Ідентичність в соціальній антропології Дугласа Келлнера // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. – 2000. – № 2. – С.43-50. 7. *Урнов М.* О национальной идентичности // Вестник Московской школы политических исследований. – 1996. – №6. – С.173. 8. Див. *Фукуяма Ф.* Главенство культуры // Русский Журнал. – 1997. – № 7. 9. *Фріб М.* Як осмислити посткомунізм? // Політична думка. – 1997. – № 4. – С.36-37. 10. *Castells Manuel.* The Power of Identity. – 2nd ed. p. cm. // Information Age: Economy, Society and Culture. – Blackwell Publishing Ltd, 2004. – V. 2. – P.7. 11. Там само – P.9. 12. Див: *Теплиц Т.* Всё для всех. Массовая культура и современный человек. – М., 1996. 13. *Кастельс М.* Информационная эпоха: экономика, общество и культура. – М., 2000. – С.317. 14. Там само. – С.81.

Надійшла до редколегії 15.11.06

ПОЛІТОЛОГІЯ

Л.М. Домащенко, асп.

СТЕПАН РУДНИЦЬКИЙ: ВІД ПОЛІТИЧНОЇ ГЕОГРАФІЇ ДО ГЕОПОЛІТИКИ

В статті аналізується геополітична складова творчого доробку Степана Рудницького.
This article is about geopolitical legacy of Stepan Rudnytsky.

Творчий доробок С. Рудницького є надзвичайно цікавим з огляду на проблему розмежування предметного поля політичної географії та геополітики. Розділова лінія між сферами наукових інтересів в царині останніх до цього часу чітко не усвідомлюється, що призводить як до ототожнення їх визначень, так і до викривленого витлумачення змісту того географічного чинника, що ним, як прийнято вважати, оперує геополітика. Так, під політичною географією прийнято розуміти суміжну наукову дисципліну політології і складову частину географічних наук, яка вивчає просторову організацію політичного життя, вплив географічного фактора на політику [1]. Під геополітикою – політологічну концепцію, що визнає у зовнішній політиці держав визначальну роль географічного фактора [2]. За Британською енциклопедією, геополітика – це дисципліна, що слугує визначенню національної політики із врахуванням впливу на неї факторів природного середовища [3]. Як бачимо у визначенні як політичної географії, так і геополітики акцент робиться на географічному факторі та його впливі на політику держави.

В той же час у самій геополітичній думці має місце свідоме відсторонення від політичної географії зокрема і теорій географічного детермінізму загалом. Скажімо, К. Хаусхофер, визнаючи опертя геополітики на широкий фундамент політичної географії (в цьому сенсі геополітика є наукою про відносини землі і політичних процесів), підкреслює, що перша має за мету забезпечити належними засобами політичну дію і надати спрямованості політичному життю в цілому (в цьому сенсі геополітика досліджує процеси, що мають місце на ґрунті Землі за кожного втілення влади у просторі, її розподілу, перерозподілу і загалом динаміки). Учень і послідовник К. Хаусхофера Отто Шефер висловлює цю ідею більш категорично: "Політична географія є наукою про простір. Тому політична географія спрямована на минуле, тоді як геополітика орієнтована на сучасність. Політична географія розкриває картину того, як простір впливає на державу й, якщо так можна сказати, поглинає її. На відміну від цього геополітика вивчає питання про те, як держава долає умови і закони простору й змушує його служити наміченим цілям" [4]. На думку Р. Арона, з політичною географією як із географічним розглядом міжнародних відносин, ми маємо справу, якщо основні детермінанти зовнішньої політики держав – простір, населення і ресурси – тлумачаться як суто географічні поняття, тобто незалежно від вміння і спроможності держав використати їх для забезпечення ефективності власної зовнішньополітичної діяльності [5]. Такі вміння і спроможність, що позначені Р. Ароном терміном "могутність" [6], і визначають геополітичне положення держави як нетотожне її географічному положенню.

Зважаючи на сказане вище, напрошується висновок, що звинувачення геополітики в географічному детермінізмі, абсолютизації географічного фактора, фізико–географічних характеристик простору тощо є, по меншій мірі, несправедливими. Адже вони не враховують того, що ті чи інші виміри цього географічного фактора – фізичні, етнографічні, культурно–історичні – цікавлять геополітику не самі по собі, а з огляду на завдання використання їх переваг для реалізації інтересів держави. Ось чому Н. Спайкмен вказував свого часу, що географічні фактори безперечно лишаються незмінними, однак, їх значення для політики є мінливим, а тому геополітичний аналіз, на відміну від суто географічного, стосується в першу чергу динамічного, а не статистичного аспекту якоїсь ситуації. Основу ж будь-якого серйозного геополітичного аналізу, підкреслює Н. Спайкмен, становить місцеположення земель навколо і з точки зору певної території, яка на даний момент є цікавою, бо дозволяє впливати на силові стосунки у найвіддаленіших землях. Англійський дослідник Е. Кінгстон–Макклорі зазначав, що географічні фактори, звичайно, мають суттєве значення, але світ нині поділений ходом подій на зони сил і ресурсів, стратегічно важливі зони та зони загроз, причому в різні часи деякі з них можуть бути віднесені до різних категорій або ж вміщувати у собі риси не лише однієї категорії. "Друга географічна концепція" Х. Макіндера, в якій, з урахуванням союзницьких домовленості між СРСР, США та Великобританією під час Другої світової війни, змінені географічні обриси "хартленду", свідчить як раз про відносну (а не абсолютну !) значущість географічних чинників для геополітики. Тай сама Євразія у Х. Макіндера не є відвічно стратегічно важливою "географічною віссю історії" через суто свої фізичні характеристики, а стає такою в тій мірі, в якій простір Євразії пов'язують в одне ціле нові, порівняно з морськими, засоби сполучення. Навіть у Ф. Ратцеля, контроль над морським шляхами залежить від "великих рішень", бо самі по собі ці шляхи, зазначає Ф. Ратцель, є байдужими до перебігу подій на них. Таким чином, не простір як такий, а простір як інструмент реалізації інтересів держави є центральною категорією геополітики. "Географія, яку має на увазі геополітична думка – це не фізична географія суші і моря; це географія комунікацій міжнародної торгівлі та міжнародної війни, географія ... морського і сухопутного володарювання, яке підлягає історичним змінам" [7]. Інакше кажучи, геополітика має справу не з простором взагалі, а з соціально значущими елементами простору, адже "... для того, щоб простір став об'єктом політичних претензій, він повинен мати певні властивості, тобто його наповнення – ресурси – обов'язково має бути соціально значимим" [8]. Отже, якщо політична географія досліджує державу з точки зору простору й вивчає вплив географічного середовища на політику держави, то геополітика розглядає простір з точки зору держави, роблячи акцент на розкритті і з'ясуванні можливостей активного використання політикою факторів географічного середовища і впливу на нього в інтересах військово–політичної, економічної і екологічної безпеки держави. Факти геофізики можуть бути усвідомлені як величини геополітики за умови розгляду їх у контексті аналізу конкретно–історичних форм контролю над торговельними та воєнними комунікаціями [9].

В працях С. Рудницького намічається вихід у площину саме такого розуміння предметного поля геополітики. Так, Рудницький пише про те, що існування України як самостійної політичної одиниці потребує деякого "великого прориву", який, у свою чергу, залежить не стільки від усвідомлення всіх наявних для його здійс-

© Л.М. Домащенко, 2007

Kyiv National Taras Shevchenko University

нення політико–географічних передумов, скільки від вироблення відповідного геополітичного проекту. Осереддям останнього є, знову ж таки, не сам по собі опис політико–географічних переваг української держави, а її вміння використовувати ці переваги політично і економічно. Одним з перших кроків на шляху вироблення такого геополітичного проекту має стати з'ясування принципової відмінності між українською та російською геополітикою. Якщо перша спрямована на створення та усталення української національної держави в її етнографічних границях, то друга – на утримання величі російської держави та розширення її до своїх природних кордонів. Останнім пояснюється й прискіплива увага Росії до України, її бажання, навіть за умови оновлення і демократизації, втримати останню у "московській неволі", продовжуючи закордонну політику царського самодержавства. "Головно для Московщини є Україна ... так важна, що кожен російський уряд мусить звернути свої зусилля на те, щоб Україну якнайсильніше держать у руках" [10]. Така важливість зумовлена географічним положенням України, яка обіймає окремий, суспільний простір на півдні Східної Європи, що занурюється далеко вглиб останньої. Україна межує з Балканами, Середньою Європою, Надбалтійськими краями (Білорусь), Московщиною і Передньою Азією (над Каспієм і на Кавказі).

Попри свою географічну відрубність супроти Московщини, – С. Рудницький зазначає, що природа вказала Московщині цілком інші географічні шляхи, ніж Україні, – Україна має величезне політично–географічне значення для Росії, яке полягає в тому, що вона є великим, багатолюдним і багатим краєм на південному кордоні Російської імперії. До того ж природні кордони Кавказу, Чорного моря і Карпат є кінцевими для будь-якої держави, що прагне панувати над сходом Європи. Їх досягнення неможливе без підпорядкування України. Тому через повне прилучення України російська держава, отримуючи найкращі природні кордони на півдні Східної Європи, забезпечує собі тут непохитне оборонне становище, розглядаючи його як "фортецю" для подальших експансій. Крім цього, Україна є надзвичайно важливою для Росії з огляду на її прагнення морської могутності, прагнення до відкритого моря за будь-яку ціну. Ані довжелезна лінія Північно–Льодовитого океану, ані володіння довгим східним побережжям Балтійського моря, ключі до якого належать Данії, Швеції та Німеччині, не можуть самі по собі задовольнити цього прагнення. Чорноморське ж побережжя завжди було для Росії "кріпкою базою" в її просуванні до "теплих морів". Так зване Східне питання, вважає С. Рудницький, є всього–на–всього наслідком "загорнення" України Росією, що потягло за собою низку війн з Туреччиною за Царгород і Дарданелли. Маючи останні в своїх руках, Росія стала б середземноморською державою, що перевищила б своїм значенням інші середземноморські держави. "Лиш через посідання України має Росія доступ до Чорного моря, а через те – до Балкану, Царгороду і Дарданеллів. Лиш через посідання України може Росія грозити загладою Туреччині, посягати через Кавказ по Малу Азію і Персію та глядати безпосереднього доступу до Середземного моря й Індійського океану" [11].

Залежність успіху російської політики експансії від "посідання України" С. Рудницький формулює за допомогою наступних "афористичних речень". По–перше, Україна обіймає майже третину населення Російської імперії По–друге, українське населення через свій швидкий приріст відіграє в Росії найважливішу роль. По–третє, Україна є найгустіше заселеною і найбагатшою областю всієї імперії. По–четверте, політично–географічне положення України є таким, що воно мусить спонукати державу, яка її опановує, до політики експансії на Близькому Сході. По–п'яте, панування Росії над Україною приневолює російський уряд до політики насилля усередині держави, що, в свою чергу, спричиняє експансивний характер зовнішньої політики [12]. З огляду на це, "повстання" Української держави в її етнографічних границях позбавило б Росію головних основ і причин її експансивної політики. Так, з Україною Росія втрачає ціле запілля Чорного моря та кавказького істму, які є вигідною позицією проти Середземного моря і Передньої Азії. Відповідно унеможливлюється експансія в напрямах Східної Персії, Арабського моря та Індії. Крім цього, втративши Україну, Росія змушена була б змінити своє обличчя "дуже основно", оскільки мала спрямувати свою енергію на "скультуризовання" власної території, піднесення її просвіти та матеріальної культури. "Імперіалізм мусив би піти на відпочинок, наклін до експансії мусив би повернутись до внутрішньої колонізації власної, рідко заселеної державної території" [13]. Таким чином, підсумовує С. Рудницький, втрата України означає для Росії втрату свого грізного агресивного становища супроти Близького Сходу, що тим самим стримує її великодержавні амбіції як у Східній Європі, так і в Азії.

Україна, здобувши свою державну незалежність, для попередження нової "московської неволі", – "вже не царської, а поступової", – має використати у стосунках з Росією всі переваги свого географічного розташування. (Використання державою переваг свого географічного розташування, як зазначалося вище, є вже прерогативою геополітики). "Треба коли не самостійність, то автономність України так сильно поставити й так гарно захистити перед всякими посяганнями московських централістів, щоби Україна мала із свого догідного географічного положення тільки користь, а не шкоду" [14]. Мова йде передусім про розташування України на перехресті світових торговельних шляхів. Так, Україна лежить між культурними землями Середньої Європи і багатими землями Західної Азії, між країнами Півночі і землями, які лежать навколо Середземного моря, а найкоротший сухопутний шлях із Західної Європи до Індії йде через Україну з Береста чи Львова на Київ і Харків. "Сусідство моря, 7000 кілометрів судоходних рік, безкраї рівнини та невисокі горбовини, крізь які легко провести залізниці та биті шляхи – все те каже нам, що Україна може зайняти в світовій торгівлі і лучбі дуже визначне місце" [15].

Окрім проведення водних і сухопутних шляхів так, як того вимагає "добро України", цьому можуть сприяти певні геополітичні проекти, ініційовані Україною. Зважаючи на те, що знов відбудована Російська Імперія ніколи не перестане прагнути океанського побережжя на півдні, а відтак і Чорноморського побережжя, це, передусім, має бути проект створення Балтійсько–Понтійської федерації, зложеної з Фінляндії, Естонії, Латвії, Литви, Білорусі та України. Московська політично–географічна небезпека потребує від України й пошуку зв'язків і союзів з тими могутніми державами, які панують на морях і мають значні інтереси у Передній Азії.

Для успіху зазначених проектів велике значення має, на думку С. Рудницького, роз'яснювальна робота щодо політично–географічної важливості для безпеки західноєвропейських країн існування незалежної від Московщини української держави. В цьому сенсі, вважає вчений, Україні варто позиціонувати себе як державу, що своїм положенням і основною ідеєю приневолена бути фронтом проти Росії та можливо тісно притулитися до своєї єдиної природної границі – Чорного моря. Як державу, що прагне виключно самостійності стосовно Росії заради успішної боротьби решти країн світу проти російських експансивних посягань відносно

Середземного моря і Передньої Азії. Україна зацікавлена в тому, щоб Середземне море, Суецький канал і морський шлях до Індії лишалися в руках західних і середземноморських держав. За відсутності в неї природних границь на півночі, вона буде мати на півдні міцну гарантію своєї безпеки лише за умови опертя на своє морське побережжя та на держави, які пануватимуть на Середземному морі. "Вже само існування кріпкої Української держави над Чорним і Каспійським морем зможе відстрашити Росію від імперіалістичних експансій у південному напрямі" [16]. При цьому слід наголошувати на тому, що українська національна держава ніколи не зможе використати отриманої внаслідок ствердження своєї незалежності "експансивної основи" російської геополітики. Адже для Росії Чорне море й Кавказ зажди були тільки воротами для подальшої експансії. Для України – це природні границі, природні точки опори проти вічно грізного північного колосу.

"Крім політично–географічних користей, які дає утворення Української держави ... для великих держав Європи, дає воно величезні економічні й господарсько–географічні користі" [17]. Мова йде про оптимізацію світових економічних зв'язків, яка неможлива без існування незалежної Української держави в етнографічних кордонах. Це зумовлено тим, що Росія, "загорнувши" Україну, постійно загрожує великим давнім шляхам з Європи через Передню Азію до Індії і Китаю, шляхам, які є найкоротшими між Європою та Азією і до яких час від часу повертається світова лучба. Панування над цією системою є питанням життя і смерті всіх зацікавлених в них великих держав. "Всі тенденції захопити й перервати цю рівнобіжникову систему лучби від півночі, головно в вузловій точці (Кавказ – Ніл – Перська затока), є для західноєвропейського й середземноморського гурту держав нечувано небезпечні так з економічного, як і з політичного боку" [18]. Україна ж внаслідок свого географічного положення на порозі Європи та Азії є однією з найважливіших ключових точок цієї величезної системи східно–західної системи водних і сухопутних шляхів. Оскільки останні безпосередньо чи опосередковано знаходяться під впливом України, то утворення великої Української держави над Чорним і Каспійським морем, від Карпат до Кавказу, зводить нанівець всі наміри російського імперіалізму підпорядкувати собі зазначену систему комунікацій. Відповідно від долі Української держави буде залежати результат боротьби за неї між західними і середземноморськими державами, з одного боку, та Росією, – з іншого. "Коли великі держави світу розв'яжуть українську справу на некористь українського народу, результат цієї велетенської гудучої боротьби буде дуже сумнівний" [19]. А відтак усі західноєвропейські країни мають намагатися вирвати Україну з–під російського володіння та посилити свій вплив на Україні, адже у випадку останнього вони отримають змогу будувати великі нові шляхи в старій західно–східній системі. "Ці нові лінії можуть і мусять проходити впродовж України і використовувати її вигідне лучбове географічне положення" [20].

Вигідність цього положення узагальнена Рудницьким у наступних тезах, а саме: 1) Україна є північним володарем Чорного моря, що відкриває перед нею величезні перспективи торговельно–господарського і політичного розвитку; 2) Наслідком першої обставини є важливість України для східного басейну Середземного моря; 3) Україна володіє доступом зі Східної Європи до Балкан та до Вірменії, Персії і Месопотамії; 4) Україна лежить на найкоротшому сухопутному шляху із західної Європи до Індії. "Політично–географічне зібрання усіх цих прикмет положення доказує, що Україна уявляє собою одну з найважливіших "ключових точок" цілого Близького Сходу. Доля й недоля багатьох, коли не всіх, європейських великих держав теперішності залежить від того, як уложиться політична доля України" [21]. Відповідь на це питання, як слідує з роздумів С. Рудницького, і має дати геополітичний проект, спрямований на перетворення України на транзитну державу світового значення шляхом цілеспрямованого використання нею переваг свого географічного розташування і за рахунок перехоплення у Росії ролі "ключової точки" східно–західної системи світових комунікацій.

Таким чином, згідно з С. Рудницьким, Україна має здійснити свій "великий прорив", стверджуючи себе в якості транзитної держави, що бере участь у розвитку східно–західних світових шляхів, та опираючись на підтримку західноєвропейських країн, передусім на економічну співпрацю з ними.

1. Географія політична // Політологічний енциклопедичний словник: Навч. посіб. для студентів вищ. навч. закладів. – К., 1997. – С.66-67. 2. Геополітика // Там само. – С.67-68. 3. Див.: *Андрианова Т.В.* Геополитические теории XX века: Социально–философское исследование / *Л.Э. Венцковский* (отв. ред.); РАН ИНИОН. – М., 1996. – С.7. 4. Див.: *Тихонравов Ю.В.* Геополитика: Учебное пособие. – М., 1998. – С.25. 5. Арон Р. Мир і війна між націями. – К., 2000. – С.74. 6. Там само. – С.68. 7. *Максименко В.И.* Россия и Азия, или Анти-Бжезинский (очерк геополитики 2000 года) // Восток. – 2000. – № 1. – С.56. 8. *Проскурин С.* Геополитические факторы в мировой политике // Международные отношения и внешнеполитиечская деятельность России / Под общ. ред. *С.А. Проскурина.* – М., 2004. – С.55. 9. *Максименко В.И.* Россия и Азия, или Анти-Бжезинский (очерк геополитики 2000 года) // Восток. – 2000. – №1. – С.55. 10. *Рудницький С.Л.* Чому ми хочемо самостійної України? / Упор., передмова О.І. Шаблія. – Львів, 1994. – С.122. 11. Там само. – С.80. 12. Там само. – С.166–167. 13. Там само. – С.170. 14. Там само. – С.81. 15. Там само. – С.87. 16. Там само. – С.205. 17. Там само. – С.186. 18. Там само. – С.203. 19. Там само. – С.204. 20. Там само. – С.207. 21. Там само. – С.115.

Надійшла до редколегії 22.10.06

П.М. Олещук, асп.

СИМВОЛІЧНІ ФОРМИ ЛЕГІТИМАЦІЇ ПОЛІТИЧНОЇ ВЛАДИ

Показано, що влада може залучати для власної легітимації різноманітні символічні форми. Серед типів легітимації влади найбільш символічний характер мають традиційний та харизматичний типи. Якщо перший йде шляхом залучення символів як носіїв "традиції", то другий рухається у напрямку перетворення Лідера на символ. Обидва напрямки легітимації влади спираються на ірраціональний вплив.

For power legitimation are symbols actively used. Among of power legitimation types have symbolical character traditional and charismatic types. The first uses symbols as the carriers of tradition, and the second transforms the political leader into a symbol. Both of power legitimation types use irrational influence.

Проблема легітимації політичної влади займає одне з провідних проблем сучасної політичної науки, оскільки її вирішення дозволяє пояснити причини стабільності одних і нестабільності інших режимів.

Важливість проблеми зумовлює відповідний рівень уваги до легітимації режимів з боку дослідників політики. Так, одну з перших спроб створення класифікації форм легітимації влади пропонує вже М. Вебер, що

© П.М. Олещук, 2007

Kyiv National Taras Shevchenko University

згрупував їх у три ідеальні типи (харизматичний, раціонально–легальний, традиційний).

Такі типи типів легітимації влади за М. Вебером, як харизматичний та традиційний апелюють, переважно, до ірраціональної складової людської свідомості, що складають не менш важливий компонент легітимації влади ніж раціональне обґрунтування. При цьому, ірраціональні компоненти легітимації влади не набули належної уваги у межах політичної науки, що і зумовлює актуальність та необхідність проведення досліджень у цій галузі.

Серед ірраціональних компонентів легітимації влади провідне місце займає політична символіка, котра дозволяє наочно та образно втілити будь-яку ідею, підмінити зміст формою, створити особливий "символічний світ", що діє згідно до власної логіки. Таким чином, постає нова проблема, що полягає у дослідженні впливу символічних форм на легітимацію політичної влади. Її вирішення дозволить наблизитися до усвідомлення усього комплексу механізмів легітимації влади.

Проблема символічної складової легітимації влади досліджували ряд відомих науковців. Зокрема, французький соціолог П. Бурдьє приділяє символічній легітимації влади помітну увагу. На його думку на легітимність влади помітну вплив справляє т.зв. "символічний капітал", що виражає певну специфічну форму впливу та ресурс влади. У контексті антропологічного підходу до аналізу політики вивчають проблему символічної легітимації Ж. Башлер, Р. Каюа та П. Коннертон. З позицій конструктивізму у соціології вивчають проблему символічної легітимації влади (у найзагальнішій формі) П. Бергер та Т. Лукман. К. Г. Юнг пропонує власний підхід до розуміння харизматичної легітимації влади, де символічне відіграє провідну роль. До певною міри продовжує лінію попереднього автора Р. Ленуар, що розглядає вплив на легітимність публічного виступу і його символічний зміст. Символічну легітимацію влади у контексті політичного міфу досліджував К. Флад. Велика кількість літератури присвячена проблемі історичних форм символічної легітимації.

Водночас, уся наведена вище література присвячена лише окремим аспектам символічної легітимації влади. У деяких джерелах проблема згадується лише побіжно, у інших – глибше, але лише у контексті ширшої проблематики. Серед вітчизняних джерел, фактично, відсутня література присвячена символічним формам легітимації влади. Таким чином, проблема символічних форм легітимації влади виявляється вирішеною не достатньою мірою.

На цьому тлі видається доцільним синтезувати поширені у літературі підходи та на основі цього синтезу наблизитись до глибшого розуміння проблеми залучення символічних форм до легітимації влади. При цьому, потребує обґрунтування механізм впливу за допомогою символів на свідомість громадян, його причини та наслідки. Розв'язання цих проблем і є завданнями даної статті.

Американські дослідники П. Бергер та Т. Лукман, досліджуючи феномен легітимації, зазначають, що "легітимація є процес "пояснення" та виправдання. Легітимація "пояснює" інституціональний порядок, надаючи нормативний характер його практичним імперативам" [1]. Тому легітимація виникає тоді, коли виникає новий порядок для його пояснення та обґрунтування.

При аналізі зв'язку символіки та легітимності політичної влади необхідно звернутися, насамперед, до харизматичного та традиційного типів панування (за класифікацією М. Вебера), які, за своєю сутністю, виражають ірраціональний аспект легітимації влади.

"Харизма (грецьк. *Charisma* – милість, благодать, покликання, божий дар) – виключний талан, наділеність якої–небудь особи..., дії, інституту або символу особливими якостями виключності, непогрішимості або святості в очах більш чи менш широкого кола послідовників..." [2].

За своїм походженням поняття *харизми* пов'язане з особливостями релігійної свідомості, схильної подвоювати світ, поділяючи його на сфери "*профанного*" та "*сакрального*".

Сакральне – це світ священного, світ, сповнений в очах людини глибокого внутрішнього змісту. На відміну від *профанного* (звичайного, повсякденного), *сакральне* є виразом чогось особливого, екстраординарного, захопливого.

Р. Каюа, що приділяв значну увагу дослідженню природи сакрального, писав: "Сакральне як усталена або тимчасова якість належить деяким речам (інструментам культу), певним істотам (король, священик), певному часу (неділя, Великдень, Різдво та ін.)... Освячена істота або річ може анітрохи не змінювати свого зовнішнього вигляду... Починаючи від цього моменту відповідній зміні підлягає спосіб, у який поводяться з нею..." [3].

Сакралізація означає прилучення до світу священного. Відповідно, об'єкт, що сакралізується, *починає сприйматися* іншими в якості носія чогось неординарного, особливого, що вивищує його серед інших.

На думку Ж. Башлера: "Принцип священного характеру влади міститься в самих владних стосунках., де вирізняються три основних начала: трансцендентний принцип, який є вмістилищем і онтологічним джерелом влади і якому належить коритися; намісник або носій принципу політії, якому довірено здійснювати владу; народ, що кориться тому й тому з огляду на їх трансцендентність та їх намісництво..."[4] Таким чином, сакралізація політики – спроба прилучення її суб'єктів до трансцендентного світу, світу потойбічного, що вивищує державних діячів серед загалу.

Фактично, *харизма* виступає в якості результату сакралізації особи політичного лідера. Механізми цієї сакралізації можуть бути різноманітними. Найголовнішим є те, щоб ці механізми *справляли належний влив* на свідомість.

У відповідності до типів творення харизми правителя, К.Г. Юнг, досліджуючи постаті диктаторів ХХ сторіччя, поділяє лідерів на *вождів* та *шаманів*.

"Існували два типи сильних людей у примітивному суспільстві. Один з них *вождь*, фізично більш потужний і сильний, ніж його супротивники, інший – *шаман*, сильний не сам по собі, а в силу влади, спроектованої на нього людьми... Муссоліні людина фізичної сили... Сталін належить до тієї ж категорії...Гітлер абсолютно інший. Його тіло не справляє враження сили... його очами дивиться ясновидющий... Гітлер належить до категорії справді містичних шаманів. Нічого подібного не доводилося бачити від часів Магомета..." [5].

Лідер–шаман (згідно до типології Юнга) являє собою *носія харизми*, побудованої на основі віри суспільства у *сакральні властивості* його персони. Сам лідер стає людиною–символом, людиною, вся влада якої існує у свідомості людей, що вірять у її потойбічне походження.

Очевидно, що влада такого лідера не може обійтися без легітимації за допомогою значимих символів, оскільки вона звернена до найглибших, найархаїчніших шарів суспільної свідомості.

Лідер–харизматик – символічна постать, оскільки в свідомості людей він є *чимось більшим, ніж він є насправді*. Як символічна постать, він спирається на відлагоджений механізм символічних форм, що дозволяють зберігати у підвладних відчуття сакрального.

Оскільки харизматичний лідер є непростою, а особливою людино, то і все інше має бути у нього особливим. Від одягу (досить згадати манеру одягатися А. Гітлера) і до офіційного найменування. "Кім Ір Сен наприкінці свого життя носив, серед інших, наступні титули "Великий Вождь Партії і Народу, Маршал Могутньої Республіки,

Kyiv National Taras Shevchenko University

Сонце Нації, Залізний Всепереможний Полководець, Видатний Керівник Міжнародного Комуністичного і Революційного Руху, Легендарний Герой, що Вперше З'явився у П'ятитисячолітній Історії Нашої Країни" [6].

Практично будь-який харизматичний лідер, що виявив себе у політичній сфері, зазнавав *зміну імені*. Найхарактерніший приклад: перетворення *Ульянова* на *Леніна*. Проте, зміна найчастіше торкається не стільки самого імені лідера, яке він має як і будь-яка інша людина, скільки заміни імені повсякденного н ім'я сакральне. Воно виражає не стільки саму особистість, скільки її образ. Саме за такою логікою *Адольф Гітлер* стає просто *фюрером*.

Зміна імені символізує розрив з минулим, початок нового (*справжнього*) життя. Тому будь-яке ім'я лідера є не простим набором звуків, а *символічним відображенням* його значущості та сили.

Згідно до П. Бурдьє: "...Особистий капітал, котрий можна назвати героїчним або профетичним і котрий має на увазі М. Вебер, коли говорить про харизму, являє собою результат акції інаугурації, що здійснюється в ситуації кризи, у порожнечі і мовчанні інституцій і апаратів: профетична акція дарування значимості, котра самообґрунтовується і самолегітимується ретроспективно, за допомогою підтвердження, котре її власний успіх забезпечує мові кризи..." [7]. Ключове словосполучення тут "акція інаугурації", що відображає процес сакралізації, прилучення лідера до світу священного.

Прилучення до світу сакрального може здійснюватися у різних формах. Однією з найбільш поширених є *успадкування харизми*. Дійсно, поширеною практикою протягом усього історичного процесу було проголошення спадкоємності лідера по відношенню до його харизматичних попередників.

"Й. Сталін загалом моделював себе чисто семіотично як Ленін сьогодні. Він вставляв себе в уже відпрацьовану пропагандою символізацію. Відповідно, будь-яка ідеалізація образу В. Леніна була для нього вигідною, оскільки опосередковано підіймала і його самого..." [8].

Успадкована харизма дозволяє переносити уявлення про надприродні властивості влади лідера з однієї особи на іншу.

Харизматична легітимація є глибоко символічною не лише завдяки постаті лідера, що сприймається суспільством як наділений екстраординарними здібностями. Символічність проявляється також і у "арсеналі" тих засобів і форм, у яких харизма виявляє себе перед громадськістю.

Для того, щоб люди дійсно повірили у харизму лідера, необхідно щоб вона проявлялася у якихось зовнішніх формах, які являють собою "обрамлення" для *профетичного капіталу*.

Важливими символічними формами прояву сакральності харизматика є: зовнішній вигляд (відповідність образу–архетипу старця мудреця чи полум'яного реформатора з "палаючими очима"), стиль мовлення, жестикуляція.

Мова вождя–харизматика це не заклик до дискусії, а заклинання. Як справедливо пише Р. Ленуар: " Що говорить вождь?... Вождь виголошує закон, котрий цементує суспільство як єдине тіло і засуджує все, що загрожує цій єдності. Що таке промова вождя? Це ритуалізований акт, свого рода молитва, котра виголошується зовсім не для того, щоб бути почутою... Така промова не обговорюється. Вона говорить те, що вона є, і те що вона говорить. Це соціальний порядок, що став промовою" [9]. Саме у промовах виявляється той "*шаманізм*", про який так наполегливо писав К.Г. Юнг.

Традиційна легітимація видається досить подібною до легітимації харизматичної у плані залучення символічних форм, однак змістовно вони перебувають у стані опозиції.

Як зазначає М. Вебер: "Харизматичне панування є специфічно поза повсякденним і суто особистісним..." [10]. Водночас, панування традиційне навпаки *спирається* на рутину, на численне повторення, на переконання у тому, що "так є, бо інакше і бути не може".

Відповідно, традиційне панування також залучає для своєї легітимації символічні форми, однак ці форми спрямовані не на акцентуванні *особистості лідера*, а на його *посаді*, що і надає йому значимості.

Оскільки легітимація хризматична не може бути довготривалою, то їй на зміну здебільшого переходить легітимація, що спирається на *традицію*.

Традиція звернена до повсякденності, тому вона передбачає постійне повторювання певних практик, які дозволяють перетворити відчуття влади на щось *саме по собі зрозуміле*.

Найприроднішим зовнішнім виразом традиційної легітимації є *ритуал, як комплекс символічних дій, що можуть убти проінтерпретовані суспільною свідомістю*, у якому найбільш повно виражається традиційність, лімітованість, повторюваність. Всі компоненти ритуальної моделі жорстко контролюються. Все це пов'язане з архаїчністю, історичним минулим політичного ритуалу, коли він був тісно пов'язаний з релігією.

Як зазначає з цього приводу Л. Л. Тайван: "Суворість ритуалу диктується розумінням того, що правитель, особливо якщо він засновник династії, виступає в якості агента "зовнішньої", тобто трансцендентної субстанції... Порушенням його [ритуалу] він незадовільно виконує обов'язки посередника між трансцендентним макрокосмом і профанним мікрокосмом" [11]. Ритуал як феномен зароджується в межах міфологічної свідомості і набуває свого розвитку в межах релігії. І до цього часу ритуал є невід'ємним елементом структури релігії, виразом релігійної практики. Однак необхідно зазначити, що ритуал на перших етапах свого входження у політичне життя виступає насамперед релігійним явищем, що використовується у політичних цілях.

Головне завдання ритуалу у політиці в умовах найдавніших держав – поєднання державного та релігійного, надання політичній владі легітимності через її сакралізацію, "освячення" з позицій пануючих релігійних поглядів.

"Суверени є родичами богів, займають таке саме положення чи вважаються їх посередниками. Спільність атрибутів влади і священного виявляє зв'язок, що здавна існував між ними …" [12].

Тобто, політика освячується за допомогою релігії, політичний лідер сакралізується через власне укорінення у суспільній свідомості в якості невід'ємної частини релігійного культу.

Релігійна традиція – є найбільш стійкою в суспільстві, тому цілком зрозумілим є її використання при традиційній легітимації влади.

У Середні Віки саме за допомогою яскравих візуальних ритуалів здійснювався контакт між монархом та підданими, між державою та її членами. Зокрема, у середньовічній Англії "...зустріч державця з представниками станів... носила містичний характер, оскільки у цей момент "політичне тіло" держави набувало своєї "голову"... Відкриття сесії вперше скликаного парламенту супроводжувалося багатоступеневою церемонією, основні етапи котрої включали: ходу короля в оточенні аристократів до Вестмінстерського абатства, де у соборі св. Петра відбувався молебень, повернення государя до палати лордів, і ,нарешті, урочистий вступ державця до палати лордів" [13].

Як справедливо зазначає М. А. Бойцов: "у середні віки "символічне спілкування" між властителем і підданими реалізовувалось вкрай нерівномірно – притому нерівномірність ця була як просторовою, так і часовою. У просторовому відношенні спалахи символічної актив-

Kiev National Taras Shevchenko University

ності були локальні – вони розповсюджувались кожного разу на лише на дуже невелику територію і охоплювали досить вузькі групи "підданих" [14].

Всі ті ролі, виконання яких під час легітимації влади забезпечує ритуал, проявляються, насамперед, комплексно. Ритуал забезпечує ідеологічне виправдання владній структурі та посилює її через символічну інтерпретацію. Його користь у політичному житті іде від того, що ритуал створює реальність влади, грає її, забезпечує її аурою священності та традиційних цінностей. У ритуалі сполучаються баланс влади з моделлю ідентичності спільноти.

Однак з розвитком політичної сфери відбувалося її поступове розмежування зі сферою релігії, що виразилося, зрештою, у відокремленні церкви від держави. Проте, процес розмежування релігії і політики призвів, зрештою, до взаємної часткової автономізації цих сфер, за збереження досить тісних зв'язків.

Функція легітимації політичного ритуалу з часом перестала ґрунтуватися лише на релігійних церемоніях, і політичний ритуал почав звертатися до історичного досвіду з метою у ньому викорінити уявлення про владу як легітимну, тобто таку, що пов'язана з минулим і забезпечує спадковість.

За модерної доби національні еліти почали винаходити й започатковувати ритуали, через які можна було б заявити про зв'язок із відповідним відрізком історичного минулого, а задля цього почали організовувати церемонії, проводити паради і масові зібрання та споруджувати нові будівлі, де б розмістилися нові ритуальні простори" [15].

Однак, постає питання про те, які саме події, факти історії мають бути увічнені у політичному ритуалі, шляхом їх відтворення у вигляді, наприклад, масових церемоній.

Очевидно, що це певні ключові історичні події, що справили значний вплив на життя держави, визнаються громадською думкою такими, що справили позитивний вплив на життя суспільства.

Потреба у легітимізуючому впливі минулого на теперішню владу закріплюється у своєрідному "політико–ритуальному календарі", в який включаються святкування найвизначніших знакових дат, з якими пов'язані основи державної ідеології того чи іншого суспільства.

Отже, підсумовуючи все вищесказане, необхідно відзначити, що символічні форми відіграють важливу роль під час легітимації політичної влади

Очевидно, що ця роль ґрунтується на властивостях символів та самого процесу легітимації. Так, оскільки *легітимація* пов'язана з відображенням влади у суспільній свідомості, то, відповідно, вона є не стільки об'єктивним, скільки суб'єктивно орієнтованим процесом, у якому поряд з раціональними аргументами важливу роль відіграють ірраціональні чинники. Яскравим прикладом таких ірраціональних чинників є різноманітні символічні форми, що виступають уособленням людських чуттів та емоцій.

З цього слідує, що серед типів легітимації влади, запропонованих М. Вебером, використання символічних форм буде актуальним для традиційного та харизматичного типів, що уособлюють у собі вплив на ірраціональні компоненти суспільної свідомості.

Так, якщо для традиційного типу характерним є звернення до "традиції" тобто спадку минулого для обґрунтування влади, то, відповідно, і символи тут виступають носіями цієї традиції. Виконання комплексу ритуалів, залучення матеріальних символів (корона, трон) тощо дозволяють претенденту на владу "акумулювати" у собі незримий "ореол" минулих поколінь правителів та стати живим уособленням влади. Таким чином, символи ніби "переносять" у собі якості, що дозволяють правителю претендувати на владу.

В свою чергу, харизматичний тип легітимації влади рухається у зворотньому напрямку, тобто у напрямку перетворення самого політичного діяча на символічну постать. У цьому випадку символічні форми виступають джерелом сакралізації (точніше, псевдо–сакралізації) Лідера, що перетворюється у свідомості прихильників на дещо вище за просту людину.

Таким чином, символічні форми можуть виступати джерелом впливу на суспільну свідомість, і результатом такого впливу виступає легітимність політичної влади. При цьому остання може бути нелегальною, тобто незаконною за своїм походженням та методами здійснення, але визнаною суспільством та стабільною (наприклад, нацистський режим), що підтверджує вагомість впливу символічних форм на легітимацію влади.

1. *Бергер П., Лукман Т.* Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. – М., 1995. – С.153. 2. *Ольшанский Д.В.* Политико–психологический словарь. – М., 2002. – С.524-525. 3. *Каюа Р.* Людина та сакральне. – К., 2003. – С.34-35. 4. *Башлер Ж.* Нарис загальної історії / Пер. з фр. Є. Марічева. – К., 2005. – С.129. 5. *Юнг К.Г.* Диагностируя диктаторов (Интервью, взятое Х. Р. Никербокером у К.Г. Юнга в октябре 1938 г.). // Аналитическая психология: прошлое и настоящее / *К.Г. Юнг, Э.Мэмюэлс, В.Одайник, Дж.Хаббэк*; сост. В.В.Зеленский, А.М.Руткевич. – М., 1995. – С.175-176. 6. *Ланьков А.Н.* КНДР вчера и сегодня. Неофициальная история Северной Кореи. – М., 2005. – С.261. 7. *Бурдье П.* Социология политики. / Сост., общ. ред. и предисл. Н.А.Шматко. – М., 1993. – С.211-212. 8. *Почепцов Г.Г.* Семиотика. – М.; К., 2002. – С.272. 9. *Ленуар Р.* Социальная власть публичного выступления. // Поэтика и политика (сборник статей): Альманах Российско–французского центра социологии и философии Института социологии Российской академии наук. – СПб., 1999. – С.169-170. 10. *Вебер М.* Три чисті типи легітимного панування // Соціологія. Загально історичні аналізи. Політика. – К., 1998. – С.169. 11. *Тайван Л.Л.* Власть и ритуал: опыт Индонезии // Ретроспективная и сравнительная политология. Публикации и исследования. – М., 1991. – Вып. I. – С.322. 12. *Баландье Ж.* Политическая антропология. – М., 2001. – С.100. 13. *Дмитриева О.В.* "Древняя и достойнейшая процессия" репрезентация королевской власти в парламентских церемониях второй половины XVI – начала XVII в. // Королевский двор в политической культуре средневековой Европы / Отв. ред. Н.А. Хачатурян; Московский государственный университет; Ин-т всеобщей истории. – М., 2004. – С.360. 14. *Бойцов М.А.* Архиепископ Трирский объезжает свои владения // Королевский двор в политической культуре средневековой Европы / Отв. ред. Н.А. Хачатурян; Московский государственный университет; Ин-т всеобщей истории. – М., 2004. – С.317. 15. *Коннертон П.* Як суспільства пам'ятають / Пер. з англ. С. Шліпченко. – К., 2004. – С.85.

Надійшла до редколегії 26.10.06

Т.В. Павловська, здобувач

ПОЛІТИЧНІ ПЕРЕГОВОРИ ЯК СПОСІБ РОЗВ'ЯЗАННЯ ПОЛІТИЧНИХ КОНФЛІКТІВ

У статті розглядаються конфлікти та засоби їх вирішення. Автор зосереджує увагу на теоріях переговорів.

This article connected conflicts and methods of permission. The author pays attention for the theory of negotiations.

Напевно немає людини, яка не стикалася з конфліктом. Конфлікт проявляється в діяльності всіх соціальних інститутів, соціальних груп, у взаємовідносинах між людьми. У свою чергу набув поширення саме політичний конфлікт. Передумовою політичного конфлікту, що зачіпає управлінські інститути може бути соціальний конфлікт.

Питаннями переговорів в західному світі займалися більш поширено порівняно з Україною, бо там серйозно постає проблема узгодження поведінки різних соціальних груп та інтересів. Подальший рух України в бік демократичного суспільства буде все більше потребувати навичок узгодження інтересів різних прошарків населен-

© Т.В. Павловська, 2007

Kyiv National Taras Shevchenko University

ня, різних організацій, кооперацій на міжнародному рівні, де єдиним методом досягнення згоди є переговори.

Однак об'єктом широкого наукового дослідження переговори стають лише у другій половині XX ст., коли мистецтву ведення переговорів стали приділяти особливу увагу. Одним з перших дослідників був французький дипломат XVIII ст. Франсуа де Каллере – автор першої книги, присвяченої переговорам "Про спосіб ведення переговорів з монархами".

Саме у сімнадцятому столітті почалося навчання переговірників. І людиною, яка започаткувала був Франсуа де Каллере. Ведення переговорів вважається мистецтвом, адже доля великих держав залежала від того, добре чи погано проходять переговори, від того, наскільки професійно найняті переговірники. Він виявив декілька стилів поведінки, які необхідні в переговорах, а найбільшої уваги заслуговує те, що переговірник повинен бути здатним постійно контролювати себе з тим, щоб перебороти бажання будь-що сказати перш, аніж він обміркує що він буде говорити. Головною якістю переговірника буде здатність його володіти собою, така людина буде користуватися вагомою перевагою над тим, хто легко запальний. Також де Каллере приділяє багато уваги важливості знань з культури та історії країни опонента.

Ведення переговорів вважається наукою і мистецтвом одночасно. Так, у другій половині XVIII ст. ще один французький автор Де Феліче намагався зробити деякі рекомендації, які він відніс до мистецтва ведення переговорів. В його розумінні переговори – це комплекс вмінь, що співпадають потребам часу, що дозволяють досягти більш тісного взаємозвязку в переговорах. Він виробив тактику подолання своїх емоцій, що заслуговують особливої уваги. Він притримується такої думки, що коли людина хоче господарювати над емоціями інших, вона повинна добре володіти своїми. Тільки емоції не дають змоги вникнути в зміст справи, побачити та використати ті засоби, за допомогою яких можна виграти справу.

На теперішній час державні діячі легко оперують такими поняттями як переговірник, і воно набуває поширення. Успішний результат переговорів залежить від того, наскільки людина що веде переговори дотримується правил. Переговірник покликаний по–перше, перейти на мову свого опонента, по–друге, продемонструвати повагу до його вимог, по–третє, запропонувати такий варіант рішення проблеми, що враховує інтереси опонента.

Щодо сьогодення підгрунтям різноманітних конфліктів є суб'єктивні та об'єктивні чинники суспільного життя, різноманітні суперечності, протилежності та відмінності соціальних інтересів та потреб, політичних цінностей і орієнтацій соціальних груп, класів та індивіда.

У політичному словнику дається тлумачення політичного конфлікту. "Політичний конфлікт (від лат. conflictus – зіткнення) – зіткнення, протиборство різних соціально–політичних сил, суб'єктів політики в їх прагненні реалізувати свої інтереси і цілі, пов'язані насамперед з боротьбою за здобуття влади, їх перерозподіл, зміну свого політичного статусу, а також з політичними перспективами розвитку суспільства" [1].

В основі політичного конфлікту лежать соціальні, економічні, етнічні й політичні суперечності, що об'єктивно властиво будь-якому суспільству. Політичні конфлікти характерні для кризових й перехідних періодів розвитку суспільства та людства. Суб'єктами інтересів політичних конфліктів є держави, класи, страти, соціальні групи, етноси, політичні партії та рухи, окремі особи.

Розрізняють зовнішньополітичні конфлікти – це конфлікти між двома або кількома державами за сфери впливу і панування на світовій арені. Вони можуть виникнути внаслідок розбіжності територіальних, економічних, військових та інших інтересів між державами.

Внутрішньодержавні конфлікти можуть виникнути між політичною елітою і масами. Це відбувається тоді, коли інтереси більшості, знаходяться на службі інтересів меншості.

У свою чергу конфлікти можна поділити на внутрішньополітичні та зовнішньополітичні. До перших належать міжкласові, міжетнічні та міжконфесійні. Досить часто зустрічають міжпартійні конфлікти, конфлікти між партійними лідерами, а також між гілками влади та їхніми лідерами. Зовнішньополітичні конфлікти призводять до політичної кризи, дестабілізації в суспільстві, загострення протистоянь, невпевненості мас населення і недовіри до всіх гілок влади. Цей вид конфліктів – це боротьба за провідні посади в політичній системі, а також за завоювання позицій у важливих соціально–політичних питаннях. Було помічено, що цей вид конфлікту найчастіше проявляється в перехідний період розвитку суспільства і посилюється, коли до цієї боротьби залучаються засоби масової інформації.

Не всяке зіткнення інтересів породжує конфлікт їх носіїв. Конфлікт виникає тоді, коли дії сторін, що конфліктують, спрямовані на досягнення несумісних цілей або таких, що взаємовиключають один одного. При цьому кожна зі сторін прагне контролювати і спрямовувати дії іншої сторони.

У соціальній і політичній структурі суспільства конфлікти характеризуються рівнем, масштабами, гостротою, сферою виникнення та іншими параметрами системи, а також за завоювання позицій у важливих соціально–політичних питаннях. Було помічено, що цей вид конфлікту найчастіше проявляється в перехідний період розвитку суспільства і посилюється, коли до цієї боротьби залучаються засоби масової інформації. Кульмінацією конфлікту є криза. Але ми зупинимо свою увагу саме на розв'язанні конфлікту.

Подолання конфліктів – це мистецтво і наука одночасно.

Розв'язання конфлікту може розвиватися різними шляхами, перш за все воно залежить від масштабів, складу учасників, глибини розвитку доктрини.

У разі виникнення політичного конфлікту для його сприятливого розв'язання необхідно по–перше, локалізувати конфлікт, чітко визначити його межі, тобто не допустити включення в нього додаткових факторів. По–друге, запобігати спрощенню проблем, які послугували підставою політичного конфлікту важливо вийти за межі конфліктної ситуації на рівень метопринципів щодо неї, розглянути її з погляду спільного, що об'єднує обидві сторони гуманізму, демократії, прав людини і т. ін. По–третє, не слід допускати втрати часу у важливості конструктивних зусиль і заходів, оскільки розв'язання конфлікту є одним із вирішальних факторів. Втратити його – означає мати справу на далі не лише з політичним конфліктом, але з його наслідками, які можуть бути значно небезпечними за сам факт.

Проблеми конфліктів загалом та політичних конфліктів зокрема, займається конфліктологія, яка в якості самостійної наукової дисципліни склалася в середині 20 ст. Зарубіжними політологами розроблені різноманітними методи розв'язання політичного конфлікту. А саме: уникнення конфлікту, відкладання мирне протиборство, арбітраж та п'ятий найефективний метод – переговори.

Багато науковців розглядають політичні переговори окремо від поняття переговорів.

Політичні переговори – взаємодія політичних суб'єктів або їх представників у формі прямого або опосередкованого діалогу, що передбачає узгодження інтересів і

Київ. Національна бібліотека України

направлена на нейтралізацію потенційного або врегулювання реального конфлікту.

Загалом, переговори – один із основних шляхів вирішення або врегулювання конфліктів і проблем. Їх головна відмінність від інших способів заключається в тому, що рішення в даному випадку виробляється спільно, а не приймаються за них вищестоящими або судовими (арбітражними) інституціями. Переговори, це перш за все процес спільного прийняття рішення. Головна проблема, яка вирішується у ході переговорів заключається в поступовому подоланню відмінностей в зближенні позицій їх учасників відносно вибору варіанту і конкретних умов вирішення тієї або іншої проблеми. Переговори дають змогу дійти згоди, вони відкривають шлях до співробітництва сторін, що конфліктують. Головна перевага даного методу, це те, що вони узгоджують інтереси обох учасників.

Виділяють різні типи переговорів. Вони можуть бути двосторонніми або багатосторонніми. Переговори бувають політичними, ті які ведуть на рівні глав держав і правління, міністрів закордонних справ, або дипломатичними. Не дивлячись на багатоманітність типів переговорів їм притаманна загальна закономірність, що складає предмет теорії переговорів, а саме пошук спільного рішення проблеми.

У порівнянні з іншими способами врегулювання і вирішення конфлікту переваги переговорів полягають у наступному: по–перше, у процесі переговорів відбувається безпосередня взаємодія сторін; по–друге, учасники конфлікту мають можливість максимально контролювати різні аспекти своєї взаємодії, у тому числі самостійно встановлювати тимчасові рамки і межі обговорення, впливати на процес переговорів і на їхній результат, визначати рамки угоди; по–третє переговори дозволяють учасникам конфлікту виробляти таку угоду, що задовольнила б кожну зі сторін і дозволила уникнути тривалого судового розгляду, що може закінчитися програшем однієї зі сторін; вчетверте, прийняття рішення, у випадку досягнення домовленостей, нерідко має неофіційний характер, будучи часткою справи договірних сторін; в п'ятих специфіка взаємодії учасників конфлікту на переговорах дозволяє зберегти конфіденційність.

Конфліктуючи сторони можуть по–різному розглядати переговори: або як продовження боротьби іншими засобами, або як процес вирішення конфлікту з урахуванням інтересів один одного. Відповідно до цих підходів виділяють дві основні стратегії ведення переговорів 1) позиційний торг, орієнтований на конфронтаційний тип поводження і 2) переговори на основі інтересів, що припускають партнерський тип поводження.

Питаннями переговорів займалися досить активно зарубіжні вчені такі як Р. Фішер, У.Юрі, В.Мастенбрук, а також М.Лебедєва, якою було розроблено процедуру ведення переговорів. Адже результат успіху переговорів буде залежати від того наскільки добре опоненти підготувалися до них. М. Лебедєва виокремила декілька етапів переговорів, а саме: 1) підготовка переговорів; 2) середина переговорів; 3) кінець переговорів. На кожному етапі існують рекомендації. Так, на першому етапі слід чітко представити предмет переговорів, проблему, що буде обговорюватися. На другому етапі буде мати значення те, як засвоїли п'ять основних тактичних прийомів. На останньому етапі головним буде підведення підсумку та оформлення документації.

М.Лебедева також підкреслює, що "часто для вирішення конфлікту обираються сигнали, а не переговори, при цьому наявність або відсутність каналів комунікації між ними не має значення" [2].

Зокрема, виникає потреба звернути особливу увагу на стратегію ведення переговорів на основі інтересів, що запропонована американським вченим У.Юрі та Р.Фішер, які відносяться до Гарвардської школи. Переговори на основі інтересів вважаються ефективними в тому, що жодна за конфліктуючих сторін не одержує переваг, і учасники переговорів розглядають досягнуті домовленості як справедливе і найбільш прийняте рішення проблеми. Це, у свою чергу, дозволяє оптимістично оцінювати перспективи постконфліктних відносин розвиток яких здійснюється на такій міцній основі. Крім того, угода, що дозволяє максимально задовольнити інтереси учасників переговорів, припускає, що сторони будуть прагнути до дотримання досягнутих домовленостей без якого–небудь примусу. "Мета переговорів – забезпечити ваші інтереси. Ймовірність успіху збільшиться, коли опоненти повідомлять про інтереси один одного" [3]. Тож головне, зосередитися на з'ясуванні інтересів сторін та пояснити в чому саме їх сутність. "Щоб інша сторона прийняла до уваги ваші інтереси, треба пояснити, в чому саме вони заключаються" [4].

В.Мастенбрук розрізняє поняття переговори, співпраця та боротьба і дає, таке тлумачення поняття переговорів. "Переговори – це стратегія, що необхідна у випадку, коли поставлені різні, якщо не сказати, взаємовиключні один від іншого інтереси, але разом з тим, існує ступінь взаємозалежності двох сторін, що дозволяє прийти до згоди, що вигідна для обох сторін" [5]. Безумовно, сторони не будуть погоджуватися один з одним, але тим не менше, вони б хотіли прийти до будь-якої згоди. В.Мастенбрук також приділяє увагу з'ясуванню інтересів опонентів. "Краще почати переговори з обміну інформації щодо інтересів та пріоритетів. Не поспішайте з вибором позиції – вносячи запропонування, роблячи вибір, приймаючи рішення" [6].

Слід звернути увагу на метод принципових переговорів, що був розроблений Р.Фішером та У.Юрі, бо даний метод є "золотою серединою" між тими підходами що були розроблені раніше. В цей метод було закладено чотири базових пункти а саме: 1) зробити розмежування між учасниками переговорів і предметом переговорів; 2) зосередитися на інтересах, а не на позиціях; 3) розробити взаємовигідні варіанти; 4) використовувати об'єктивні критерії.

Саме така модель переговорів дає можливість відійти від боротьби та зрозуміти, що мета переговорів заключається в тому, щоб налагодити відносини та зрозуміти інтереси один одного.

Найефективнішим методом подолання конфлікту є переговори. Бо саме переговори дають змогу дійти згоди, та відкривають шлях до співробітництва сторін, які конфліктують. Цей метод використовувався з часу виникнення конфліктів взагалі, а саме з виникненням людського суспільства. Одна із вимог, яка є досить важливою є відмова від позиційного торгу. Коли сторони наполягають на позиціях, не вникаючи в інтереси один одного, згоди звичайно, не досягають. Щоб дійти розумного рішення необхідно примирити інтереси, а не позиції. Основна проблема постає не в конфліктних позиціях, а в конфліктах між потребами, бажаннями, турботами і побоювання кожної із сторін. А такі потреби і бажання і є інтереси.

Важлива особливість переговорів полягає в тому, що їхні учасники взаємозалежні. Тому, додаючи визначенні зусилля, сторони прагнуть розв'язати виниклі між ними протиріччя. І ці зусилля спрямовані на спільний пошук рішення проблеми. Тож переговори являють собою процес взаємодії опонентів з метою досягнення погодження зі сторони рішення, що влаштовує обидві сторони.

Останнім часом у підходах прикладних конфліктологічних досліджень акцент робиться на формування переговорної культури для основи попередження і врегулювання конфліктів. При всій розбіжності різних культур на сьогодні вже існують узагальнені стандарти переговорної культури до яких зокрема відноситься розвиток у суспільстві норм щодо ненасильницького врегулювання конфліктів, наявність у широких верств населення установок і уявлень щодо принципів ведення переговорів, а також відповідних навичок, підготовка професійних учасників переговорів і проведення досліджень у галузі переговірної тематики; розвиток переговірної практики з удосконаленням правових механізмів розв'язання спорів.

Отже, переговори – це найефективніший метод подолання політичних конфліктів, бо саме переговори ведуть до вирішення проблем мирним шляхом та враховують інтереси сторін. Вибір тієї чи іншої стратегії багато в чому залежить від очікуваних наслідків переговорів для кожної зі сторін, від розуміння успіху переговорів їх учасниками. Важлива особливість переговорів полягає в тому, що їхні учасники взаємозалежні. Тому, додаючи визначені зусилля, сторони прагнуть розв'язати виниклі між ними протиріччя. І ці зусилля спрямовані на спільний пошук рішення проблеми. Тож переговори являють собою процес взаємодії опонентів з метою досягнення погодження рішення, що влаштовує обидві сторони учасників переговорів.

1. Політологічний енциклопедичний словник / За ред. *Ю.С. Шемшученка*. – К., 2004. – С.515. 2. *Лебедева М.* Политическое урегулирование конфликтов. – М., 1997. – С.186. 3. *Фишер Р., Юри У.* Путь к согласию или переговоры без поражения. – Ужгород, 2001. – С.53. 4. Там само. – С.53. 5. *Мастенбрук В.* Переговоры. – Калуга, 1993. – С.15. 6. Там само. – С.25.

Надійшла до редколегії 25.12.06

В.В. Петренко, канд. політ. наук

ФАКТОРИ ВПЛИВУ НА АУДИТОРІЮ В ПУБЛІЧНОМУ ПОЛІТИЧНОМУ МОВЛЕННІ

Стаття присвячена розкриттю факторів, які повинні враховувати політики в своєму публічному мовленні при здійсненні ефективного впливу на аудиторію.

The article deals with the factors that politicians should take into account while making the public speeches, in order to influence the audience effective.

Одним із найбільш визначальних факторів, від якого залежить ступінь впливу публічної промови, є взаємодія політика як суб'єкта, що здійснює цілеспрямований вплив та аудиторії як об'єкта, на який цей вплив направлено. Для кожного виступу політичного діяча характерною є принципова направленість на потенційну аудиторію, намагання схилити її до потрібного сприйняття політичної реальності чи до здійснення певних дій. Про особливу роль аудиторії та встановлення контакту з нею говорив ще Арістотель. У своїй "Риториці" він писав, що промова складається з трьох елементів – самого оратора, з предмета, про який він говорить, і з особи, до якої він звертається, й саме вона і є кінцевою ціллю всього [1]. Про важливість врахування особливостей аудиторії зазначають й багато сучасних дослідників. Відомий американський спеціаліст із питань ораторського мистецтва П. Сопер вважає, що розвивати в собі відчуття мовлення як взаємного спілкування, в якому думки, слова, манери постійно пристосовуються до слухача, є одним із головних завдань промовця [2].

Звичайно, ефективність впливу на аудиторію залежить, безперечно, від ідей, які містяться в промові, від "виконавських" здібностей політика, його особистісної значимості й привабливості. Разом із тим вона залежить і від того, наскільки політик орієнтований на аудиторію, її інтереси та стан під час публічного виступу, наскільки він знає і вміє враховувати специфіку аудиторії. Тому існує потреба у виявленні особливостей поведінки та сприйняття аудиторією повідомлень, від врахування яких залежить ступінь впливу публічних промов політичних діячів.

На сьогоднішній день в процесі дослідження виявлено досить широкий спектр факторів, які впливають на сприйняття і засвоєння аудиторією інформації. Знання і врахування політиком цих факторів та психологічних особливостей різних аудиторій може допомогти йому правильно будувати свої публічні виступи та ефективно спілкуватися з аудиторією.

Успішність мовної діяльність політика, його популярність залежить від того, наскільки він володіє таким способом впливу на аудиторію, як *вміння звести будь-яку складну ситуацію до простого, зрозумілого тлумачення.* Взагалі, здатність до спрощеного інтерпретування найбільш складних і важких для розуміння речей і явищ, особливо соціальних і політичних процесів, є невід'ємною умовою ефективного спілкування з масовою аудиторією. Політичний діяч повинен бути домінуючим, сильним, переконливим, але обов'язково зрозумілим. Тому що народ не любить тих політиків, які говорять занадто складно. Люди хочуть чути зрозумілі й доступні речі.

Особливого значення цей фактор набуває під час виборчої кампанії. Так, у період передвиборчої боротьби для політиків характерним є різке спрощення ситуації. Це пов'язано з неможливістю виборців розбиратися у всіх складностях соціально–політичної ситуації. І завданням політиків у передвиборчій кампанії стає зведення пропонованих політичних ідей до обмеженого набору спрощених уявлень для полегшення спілкування з масовою аудиторією. З цього приводу Г. Дилигенський пише, що в США кандидати в президенти, як правило, представляють політичну дійсність у набагато спрощеному вигляді, пропонують набагато примітивніші, однозначніші рішення, ніж тоді, коли вони стають президентами. Тому що в більшості виборців немає ні здатності, ні бажання розбиратися в складних концепціях, які вимагають розумової напруги, для них важливо просто зрозуміти головну направленість соціально–політичних програм різних кандидатів, їхню загальну ідею, яка швидше передається за допомогою простих однозначних положень [3]. Існує немало політиків, які враховуючи цю особливість аудиторії, будують достатньо просту картину реальності, де вирішення всіх проблем здається легко досяжними. Та саме це і є суттєвою особливістю передвиборчої риторики.

Ще одним, іноді досить таки впливовим, фактором, врахування якого допомагає політичному діячеві привернути до себе увагу громадськості, завоювати популярність у широких верств населення є його *здатність зарекомендувати себе як рішучого, дієвого, енергійного політика*. Тому що для прийняття з ентузіазмом масовою аудиторією тих дій, які проголошує політик у своїх виступах, потрібно щоб вони відповідали двом умовам: були досить рішучими й вражали уяву. Вважається, що політик ні в якому разі не може виглядати в

© В.В. Петренко, 2007

очах аудиторії нерішучим і таким, що не зміг сповна використати свою владу.

Та не завжди існує можливість продемонструвати політичним діячам рішучість своїх дій. Адже значних подій та критичних ситуацій у житті суспільства, які є найкращою нагодою для того, щоб зарекомендувати себе як рішучого політика, може в потрібний момент і не бути. Враховуючи цю обставину політики нерідко створюють у масовій свідомості за допомогою своїх виступів образ надзвичайних подій і екстремальних ситуацій, які насправді відсутні.

Як вважає М. Еделман, існує два способи створення критичних ситуацій за допомогою слів [4]. По–перше, це відбувається завдяки "конструюванню проблем". У подібних випадках політик може оголосити громадськості, що наступає переломний момент чи в суспільстві складається серйозна ситуація, яка потребує рішучих дій. У зв'язку з тим, що більша частина населення не володіє достовірною і повною інформацією про дійсне положення справ у країні чи світі, перевірити ці твердження практично неможливо.

Другим способом створення образу "критичної ситуації" є "конструювання ворогів". Той політик, який змагається з ворогами й перемагає їх, є для громадськості "справжнім". У політичній сфері ніщо не є таким старим і перевіреним засобом, який діє у всіх куточках політичного сприйняття і свідомості, як "образ ворога". Як свідчить історія, ті політичні лідери, які боролися з ворогами, отримували найбільшу підтримку в свого народу. При чому ці "вороги" взагалі могли не існувати в реальності, а були просто особливим психологічним утворенням.

Політики мають й інші засоби продемонструвати свою рішучість. Наприклад, вони можуть висунути грандіозні плани чи проекти. При цьому не таке вже й велике значення має те, чи втіляться ці задуми в життя. Тому що в більшості випадків вони не мають майже ніякого практичного значення, а є просто спеціальним прийомом для завоювання популярності. Таким чином, використовуючи ту обставину, що масова аудиторія надає перевагу рішучим політикам, політичні діячі можуть у своїх виступах подавати доволі вражаючу картину власної діяльності. Деяким політикам це вдається досить таки успішно.

Загалом же, названі особливості сприйняття громадськістю політичних лідерів свідчать про те, що кожен політик, який хоче мати підтримку масової аудиторії, до певної міри повинен бути популістом і використовувати популістську риторику, яка будується на відтворенні того, що аудиторія хоче почути.

Важливим фактором, який повинен враховуватися у виступах політиків, є *оптимізм/песимізм*. Аудиторія не любить політиків–песимістів. Тому виступи політичних діячів повинні бути оптимістичними навіть в найбільш критичних ситуаціях. Адже аудиторія, як правило, чекає від них не констатування проблем, а змалювання шляхів їх вирішення, підтримки своїх сподівань і знаходження виходу з нелегкої ситуації. З політичним діячем, який виголошує промови, що породжують впевненість і піднесення духу, аудиторія починає пов'язувати свої надії й очікування. Врахування цього аспекту може значно прискорити знаходження політиком спільної мови з аудиторією і допомогти йому завоювати її прихильність.

Однією з важливих закономірностей комунікації, знання якої допомагає підвищити ефективність повідомлень політика для аудиторії, є її *двоступенева структура*. Так, під час експерименту по сприйняттю тексту було виявлено, що рівень його впливу через два тижні був вищим, ніж відразу після ознайомлення з ним. Цей феномен, який отримав назву "двоступеневого потоку інформації", був розглянутий Е. Катцем і П.Лазарсфельдом, які встановили, що значна частина масової інформації потрапляє до аудиторії через так званих "лідерів думок", тобто неформальних групових лідерів, які слідкують за цією інформацією, а потім передають її по міжособистісних каналах [5]. Таким чином, виявилося, що зростання впливу через деякий час пояснювалося обміном інформацією з "лідерами думок". Тобто, люди ніби чекають, щоб їм пояснив дану проблему чи ситуацію "експерт" із їхнього ж оточення.

До "лідерів думок" належать особи, які мають такі характеристики, що відрізняють їх від інших людей їхнього кола:

- ✓ "лідери думок" активно цікавляться політичними подіями, жваво реагують на все, що відбувається. Цим вони закріплюють своє лідируюче соціальне положення;
- ✓ вони більш відкриті впливу інформаційної кампанії, ніж ті, хто не належить до їх числа;
- ✓ "лідери думок" розташовані по всій соціальній структурі, а не тільки по ієрархічній її складовій. Тому обмін інформацією відбувається як по вертикалі, так і по горизонталі;
- ✓ "лідери думок" використовують отриману інформацію для того, щоб потім передати у вигляді порад.

Таким чином, для того, щоб аудиторія сприйняла потрібні політику ідеї, доводиться в першу чергу здійснювати вплив на "лідерів думок", оскільки саме від них часто залежить те рішення, яке приймають люди. Крім того, такий опосередкований вплив на аудиторію через "лідерів думок" є прихованим, тобто маніпулятивним, по своїй суті, тому що люди не усвідомлюють того, що на їхні рішення впливає ще й хтось третій.

Ще одним важливим фактором, який потрібно враховувати політикам у своїй мовній діяльності, є така властивість аудиторії, як *селективність, тобто здатність відбирати потрібну інформацію.* Ця особливість полягає в тому, що в процесі сприйняття і обробки інформації людина, як правило, відбирає тільки ті відомості, які відповідають її уявленням, і відкидає те, що протирічить їм. Будь-якій людині властиво сприймати тільки свою інформацію, тобто ту, яка зручна для неї і її внутрішнього світу, обмежуючи обсяг своїх знань. Вибірковість сприйняття інформації людиною напряму пов'язується з комплексом її звичок, стереотипів, соціальних установок, які ґрунтуються на основі потреб людини й залежать від її соціального досвіду. Таким чином, вважається, що на деяких стадіях сприйняття людиною інформації вже закладені елементи прийняття чи неприйняття повідомлень.

В основі іншої теорії – теорії "когнітивної відповідності", яка належить до так званих "балансних теорій", лежить ідея внутрішньої збалансованості пізнавальних здібностей людини. Коли відбувається порушення цієї рівноваги, то виникає тенденція до відновлення психологічного "балансу". Цим і пояснюється стремління людини до інформації, яка підтримує її погляди, звички, установки та уникнення повідомлень протилежного характеру.Отже, зіштовхуючись із новою політичною ідеєю чи політичним об'єктом, кожна людина порівнює образ цієї ідеї чи об'єкта з цілою системою норм, цінностей, які формувалися у неї на протязі життя. У зв'язку з цим, кожному політику, який робить публічне повідомлення, доводиться пам'ятати, що при отриманні нової інформації, намагаючись її співставити з уже існуючими установками, люди можуть неадекватно оцінювати цю інформацію, вона може бути викривленою або ж не сприйнятою взагалі. Тому, для того щоб відбулися спілкування і взаємодія з аудиторією, необхідно, щоб політик та його аудиторія "говорили на одній мові", щоб вони мали спільний досвід, необхідний для однакового розуміння сказаного. Але не завжди політичним діячам

Taras Shevchenko National University

доводиться звертатися до "своєї" аудиторії, яка б розуміла їх, а швидше навпаки. Відповідно, аналізуючи потреби аудиторії, політик для здійснення ефективного впливу може закладати в свої повідомлення саме ті мотиви, які дозволяють так чи інакше змінювати уявлення та поведінку слухачів. Інформація, яку він повідомляє тій чи іншій аудиторії, має якнайбільше бути пристосованою до її досвіду та системи цінностей.

Ще одним можливим важелем впливу на аудиторію є *подання аргументів "за" і "проти"*. У мовній практиці політиків досить часто виникає питання: як краще побудувати своє повідомлення, враховуючи в ньому тільки докази "за", чи варто згадувати також і аргументи "проти"? Чи давати протилежні думки залежить від ряду факторів: рівня освіченості аудиторії, від того, чи є початкова підтримка позиції виступаючого і т.п. Аналіз впливу повідомлень на аудиторію показав, що різні типи аудиторії по–різному сприймають інформацію, в якій подаються аргументи "за" і "проти" тих ідей, що пропонуються.

Проведені експерименти довели, що якщо під час повідомлення аудиторії не подавати інформацію про контраргументи, то потім цю аудиторію легко зможе переконати той, хто ознайомить її з аргументами "проти". Якщо ж вжити повідомлення з двома видами аргументів, то таку аудиторію переконати буде набагато важче. Дослідження виявили, що після отримання протилежного повідомлення, при одноаргументованому попередньому повідомленні, існуюча точка зору зберігалася тільки у 2% аудиторії, а при двохаргументованому попередньому повідомленні цей показник становив 67% [6].

Важливим аспектом вживання протилежних поглядів є врахування освітнього рівня аудиторії. При цьому більш імовірно, що освіченіша аудиторія отримає повідомлення про поточні події, але менш імовірно, що в силу критичності розуму, вона прийме його без пошуку альтернативних джерел. Більш освічена аудиторія краще підготовлена для контраргументів. Тому якщо політик має справу з аудиторією, у якої низький рівень освіти, то для неї краще подавати тільки позитивні аргументи. Якщо ж аудиторія складається із людей освічених, то для кращого їх переконання варто згадати два види аргументів. Таке повідомлення виглядає для них більш переконливим.

Спеціалісти говорять і про іншу закономірність у вживанні протилежних поглядів: коли аудиторія налаштована прихильно до того, хто робить для неї повідомлення, або проводиться тільки його позиція, чи якщо йому потрібен безпосередній, навіть і тимчасовий ефект, тоді достатньо повідомити тільки аргументи "за"; якщо ж люди, з яких складається аудиторія, критично налаштовані до виступаючого чи є можливість того, що вони почують протилежну думку від кого–небудь ще, то потрібно давати аргументи як "за", так і "проти" [7].

Крім цього в експериментальних дослідженнях, проведених групою західних психологів, вдалося виявити ще деякі закономірності впливу на аудиторію, знання яких забезпечить політику ефективніше спілкування з аудиторією:

1. Мотивація, яка пов'язана з задоволенням потреб, що усвідомлюються людьми, впливає більш сильніше, ніж та, яка пов'язана з потребами, що не усвідомлюються.

2. Якщо два комунікатори представляють протилежні точки зору з одного й того ж самого питання, то точка зору, яка буде представлена першою, не обов'язково буде більш впливовою.

3. Порядок аргументів у повідомленні є не таким важливим для людей із тенденцією до самостійного пізнання.

4. Якщо комунікатор збирається згадати деякі контраргументи, то йому спочатку потрібно розповісти про свої доводи.

5. Ефективність впливу комунікатора зростає, якщо він спочатку виражає думки, які відповідають поглядам аудиторії.

6. Головні мотиви потрібно розміщувати на початку повідомлення, якщо аудиторія не зацікавлена в змісті інформації.

7. Повідомлення, яке базується на аргументах, має тенденцію бути більш ефективним тоді, коли аудиторія відносно інформована з приводу обговорюваної проблеми, а те, яке базується на іміджі є більш ефективним, коли аудиторія не знайома з предметом повідомлення.

8. Для комунікації характерним є так званий "дрімаючий ефект", який полягає в тому, що вплив повідомлень авторитетного комунікатора через деякий час послаблюється, а вплив повідомлень неавторитетної особи зростає.

9. Існує також і явище асиміляції, коли близькі позиції комунікатора й аудиторії сприймаються нею як ще більш ближчі, ніж у дійсності, та явище контрасту, коли далекі точки зору при сприйнятті здаються набагато дальшими, ніж насправді.

10. Подання висновків, плану дій, за яким люди повинні здійснити певні дії, виправданими є при спілкуванні з малоосвіченою аудиторією. Висновки для такої аудиторії мають бути зрозумілими. Більш освічена аудиторія любить робити висновки сама [8].

При спілкуванні з аудиторією важливо також враховувати *значення різних частин промови, таких як вступ, основна частина й висновок.* Від того, наскільки правильно вони будуть побудовані, у певній мірі залежить чи досягне політик поставленої мети.

Спеціалісти стверджують, що найбільше значення для впливу мають вступна й заключна частини виступу. Саме вони формують думку слухачів. Середня частина не має такого вагомого значення. Все це обумовлено закономірностями сприйняття людиною інформації. З точки зору логіки й особливо з позиції психології сприйняття, перший і останній елементи виступу, тобто початок і кінець промови, є найбільш важливими. Тут діє так зване "правило рамки". Суть цього правила в особливому психологічному законі пам'яті, який був сформульований у XIX столітті Г. Еббінгаузом: початок і кінець будь-якого інформаційного ряду, з чого б він не складався, зберігається в пам'яті людини краще, ніж середина [9]. Тобто, основна інформація повинна бути представлена на початку та в кінці тексту, ніби окантовуючи його. Саме "рамка" промови перш за все привертає до себе увагу і надовго залишається в пам'яті. Слова, які містяться у вступі та заключній частині виступу, впливають на слухачів найсильніше.

Таким чином, початок і особливо кінець промови – це найбільш впливові її частини. Виходячи з цього, кожен політик, надаючи підвищеного значення вступові та заключенню свого виступу, може більш ефективно спілкуватися з будь-якою аудиторією.

Окрім того, на ефективність виступу впливає *наявність у ньому яскравих, образних фраз, які привертають увагу і надовго залишаються в пам'яті слухачів*. Вважається, що для того, щоб як на найдовший період часу залишити враження після своєї промови, політику варто у своєму виступі використати хоча б одну фразу, яку його слухачі запам'ятали б надовго після виступу. При цьому його думка має бути сформульована у вигляді, зручному для цитування, бути лаконічною, простою, але разом з тим такою, щоб заволодіти увагою слухачів; вона має передавати головну ідею промови у зручній та легкій для запам'ятовування формі. Цю фразу необхідно вжити кілька разів в основній частині та у вступі й заключній частині виступу. До того ж, як показали дослідження,

деталі політичних повідомлень забуваються за короткий час, але надовго зберігається загальне враження від виступу [10]. Тому більшої популярності набувають ті політики, які здатні побудувати ефективне повідомлення за допомогою кількох образних фраз, які б вдало передавали суть проблеми чи події.

Особливої уваги потребує і такий чинник, як власне сама *мова публічного виступу*. Виступаючи перед будь-якою аудиторією політик має пам'ятати, що економність і структурна простота виголошуваного тексту набагато спрощує слухове сприйняття промови. Будь-який публічний виступ, навіть найбільш офіційний, вимагає від політика природної мовної поведінки. При цьому в ньому можуть вживатися лексичні й текстові повторення, асоціативні вставки, уточнення і звернення до аудиторії.

Окрім того, важливе значення має стиль мови аудиторії. Для того, щоб бути зрозумілим тією чи іншою аудиторією політичним діячам доводиться вживати мовні засоби, слова, звороти, вирази, які добре відомі певній аудиторії, загальнозрозумілі, широко розповсюджені. Кожна аудиторія ставить перед ними вимогу говорити на "своїй мові". Тому слова, які політик використовує у виступі перед молодіжною аудиторією (наприклад, сленгові) є абсолютно неприйнятними під час промови перед людьми старшого віку. Мова офіційного виступу також суттєво відрізняється від мови неформального публічного виступу.

Таким чином, всі ці комунікативні та психологічні фактори впливають на ефективність спілкування політиків з аудиторією. Для вдалої взаємодії політичним діячам доводиться брати до уваги характер системи поглядів і думок своїх слухачів, щоб у одних випадках мати можливість твердо спертися на неї, а в інших – точно визначити, яким шляхом можна змінити її в потрібному напрямку. Недостатнє ж врахування особливостей аудиторії призводить до того, що не досягається потрібна мета, відбувається викривлення у розумінні слухачами пропонованої інформації або й взагалі її несприйняття та в деяких випадках можлива поява реакції, протилежної тій, що очікувалася. Тому будь-який політик, який прагне до успішної публічної діяльності має керуватися таким принципом: говорити з аудиторією потрібно про те, що є важливим для неї, в слушний для цього час і звичною для неї мовою.

1. *Аристотель.* Риторика. Поэтика / Пер. с древнегреч. Цыбенко О.П., Аппельрот В.Г. – М., 2000. – С.14. 2. *Сопер П.* Основы искусства речи. – М., 1995. – С.12. 3. *Дилигенский Г.Д.* Социально-политическая психология. Учебное пособие. – М., 1996. – С.222. 4. Див. *Разворотнева С.В.* Язык власти, власть языка // США: экономика, политика, идеология. – 1993. – № 3. – С.20. 5. Див. *Школьник А.С.* Исследование речевого воздействия: целевой подход // Язык как средство идеологического воздействия. – М., 1983. – С.129. 6. Див. *Почепцов Г.* Имиджмейкер: паблик рилейшнз для политиков и бизнесменов – К., 1995 – С.154. 7. Див. *Почепцов Г.Г.* Паблик Рилейшнз для профессионалов. – М.; К., 1999. – С.196. 8. Див. *Школьник А.С.* Исследование речевого воздействия: целевой подход // Язык как средство идеологического воздействия. – М., 1983. – С.133. 9. Див. *Крижанская Ю.С., Третьяков В.П.* Грамматика общения. – Л., 1990. – С.115. 10. Див. *Почепцов Г.Г.* Теория и практика коммуникации. От речей президентов до переговоров с террористами. – М., 1998. – С.140.

Надійшла до редколегії 11.11.06

Я.М. Тимошик, студ.

НАДІЙНІСТЬ ТА ЕФЕКТИВНІСТЬ ПОЛІТИЧНОГО ПРОГНОЗУВАННЯ

У статті розглядається сутність політичного прогнозування, а також викремлюються чинники які сприяють побудові достовірного, надійного політичного прогнозу.

The article deals with the essence of political prognosing; besides factors which help to build credible and reliable political prognosis are being singled out.

Реалізації прагнень людства якомога більше знати про своє майбутнє сприяє прогностика – наука, що охоплює методологію дослідження динаміки та перспектив розвитку різноманітних процесів і явищ суспільного життя. Оскільки від рівня прогнозування залежить ефективність планування та управління, будь-яке політичне керівництво вбачає у науково обґрунтованих прогнозах одну з гарантій передбачуваного розвитку конкретних подій і суспільно–політичних процесів загалом.

Актуальність проблем політичного прогнозування обумовлюється в наш час такими чинниками:

1. Ускладненням процесів розвитку суспільного життя в умовах НТР.

2. Помітним розширенням обсягу і масштабу прогностичної діяльності, кількісної та якісної багатоманітності об'єктів прогнозування.

3. Зростанням соціальної, економічної, екологічної, інформаційної цінності прогнозів.

За таких умов у пострадянському сьогоденні політичне прогнозування повинне було б стати однією з найважливіших складових реформування суспільства. Однак поки що цього не сталося.

У радянські часи сплеск інтересу до прогнозування був пов'язаний із швидкими темпами технічного розвитку, плановою економікою, загостренням відносин у міжнародній сфері. Зазначені процеси потребували серйозного аналізу ситуацій та розробки прогнозів або з метою отримання високих економічних показників, або для врахування результатів науково–технічного прогресу, або для того, щоб не поступитися своїми позиціями на міжнародній арені.

На сьогоднішній день деякі цілі прогнозування дещо змінилися: тепер ми прогнозуємо наслідки глобалізації, турбуємося про шляхи збереження національного суверенітету, намагаємось пристосуватися до шаленого темпу змін в будь-якій сфері суспільного життя. Але загальна мета прогнозування не змінилася – передбачення майбутнього з метою отримання знань для можливості впливати на перебіг подій.

В Україні політичне прогнозування, як правило, стає актуальним у процесі передвиборчої боротьби. На нашу думку, це пов'язано, по–перше, з метою впливу на результати виборів завдяки політичному прогнозу, а по–друге, з бажанням політиків чітко орієнтуватися в політичній ситуації після виборів, ще не знаючи їх результатів. Хоча останні парламентські вибори в Україні показали реальний стан, в якому знаходиться на сьогоднішній день політичне прогнозування. Більшість прогнозів не були реалізовані, а це ставить під сумнів науковість цих прогнозів і рівень тих фахівців, які їх розробляли.

Передбачуваність розвитку політичних систем і процесів зумовлена тим, що майбутня політична діяльність закономірно пов'язана та витікає з минулого і теперішнього розвитку політичних подій. Перед аналітиком стоїть завдання, пізнавши минуле і теперішнє, знайти в ньому зародки та елементи майбутніх політичних процесів, передбачити їх розвиток.

© Я.М. Тимошик, 2007

Kyiv National Taras Shevchenko University

Ступінь наукової розробленості даної теми. Проблему політичного прогнозування ґрунтовно досліджують науковці з різних країн світу. Так, серед російських науковців варто виділити І.В. Бестужева–Ладу [1], К.В. Сімонова [2]. Серед українських науковців особливої уваги заслуговують праці В.П. Горбатенка [3], А.С. Бароніна [4], С.О. Телешуна [5], В.А. Ребкала, А.Л. Валуєвського, Ю.Г. Кальниша [6].

У сучасній науці підходи до оцінки прогнозування сформувалося три:

1. Оптимістичний підхід – представниками цього підходу були марксисти, які вважали, що в політиці можна прогнозувати і реально передбачати майбутній розвиток політичних процесів з високим ступенем достовірності.

2. Песимістичний підхід – представниками цього підходу були позитивісти і неопозитивісти, які вважали, що в політиці не існує жодних законів, оскільки там домінує унікальність, а таке явище важко прогнозувати.

3. Реалістичний підхід – наукове прогнозування можливе, але треба обережно ставитися до результатів цього прогнозування, оскільки прогноз може бути недостовірним і ненадійним.

Щодо самого політичного прогнозування, то ряд науковців по–різному визначають це явище. Так, С.О. Телешун та А.С. Баронін під політичним прогнозом розуміють "висновок про майбутній розвиток явища, який ґрунтується на знанні про закономірності суспільного розвитку і врахуванні інформації про минуле та нинішній стан конкретного політичного явища" [7].

В іншому випадку політичний прогноз визначається "як таке явище, що формується у свідомості людей та описується або відтворюється засобами імітації уявлення, ідеальний образ: 1) передбачуваного імовірного стану системи політичних відносин того чи іншого масштабу в певний період у майбутньому; 2) передбачуваної імовірної спрямованості та інтенсивності дій національної спільноти людей, класів, політичних партій, а також держави, уряду та закладів, спрямованих на зміну об'єктивної системи соціально–економічних, політичних і правових відносин у відповідності із своїми інтересами" [8]. Іншими словами, політичне прогнозування – це розробка уявлення про стан, функціонування та напрями змін політичних систем у різні періоди в майбутньому.

Російський науковець К.В. Сімонов зазначає, що політичне прогнозування це розробка науково обґрунтованих суджень про ймовірні стани всієї політичної системи або окремих її суб'єктів у майбутньому та про можливі шляхи і терміни їх досягнення [9].

Для побудови надійного та ефективного прогнозу в процесі прогнозування необхідно дотримуватися чітко визначених етапів. Варто зазначити, що у більшості науковців немає розбіжностей в поглядах на етапи політичного прогнозування. Так, Б.І. Краснов та М.В. Шаповаленко наголошують на тому, що вироблення прогнозу є складним і відносно тривалим процесом і пропонують наступні етапи створення політичного прогнозу.

Передпрогнозна орієнтація (програма дослідження). На цьому етапі уточнюють завдання прогнозу, аналізують його особливості, масштаби, періоди, підстави, формулюють мету і завдання, робочі гіпотези, визначають засоби, структурують процес організації прогнозування. Головним моментом є аналіз об'єкта прогнозування, опис якого починають при формуванні завдання на прогноз. Опис містить відомості про найзагальніші показники об'єкта. На цьому етапі важливим є досвід та інтуїція фахівців.

Побудова вихідної (базової) моделі прогнозованого об'єкта засобами системного аналізу. Для уточнення моделі можливе опитування населення й експертів. Під час аналізу об'єктів прогнозування використовують об'єктний та функціональний підходи. Об'єктний припускає виділення підсистем шляхом по елементного дроблення об'єктів. Кожен новий елемент розглядається при цьому як об'єкт прогнозування відповідного рівня ієрархії. А кожна система (підсистема) розглядається як сукупність властивостей і взаємозв'язків відповідного об'єкта. Цей підхід застосовують щодо структурно складних об'єктів, виділяючи групи схожих за властивостями первинних об'єктів й аналізуючи найтиповіші характеристики кожної групи. Функціональний підхід відрізняється від об'єктного тим, що за основу структурного членування об'єкта беруть функціональні ознаки. Цей підхід застосовують за відносно невеликої кількості первинних об'єктів, що складають об'єкт прогнозування. Але вони є надто складними за своїми характеристиками і взаємозв'язками. Тоді виділяють групи схожих функцій і простежують їхню реалізацію незалежно від первинних об'єктів.

Збір даних прогнозного тла. Прогнозне тло – це сукупність зовнішніх щодо об'єкта прогнозування умов, істотних для політичного прогнозування. Наприклад, прогноз стабільності політичної системи передбачає врахування прогнозів економічного розвитку.

Побудова динамічних рядів показників. Вони є стрижнем майбутніх прогнозних моделей засобами екстраполяції. Динамічний ряд – це тимчасова послідовність ретроспективних значень змін об'єкта прогнозування.

Побудова серії гіпотетичних (попередніх) пошукових моделей. При цьому вдаються до пошукового аналізу профільних і фонових показників, конкретизації максимального, мінімального і найімовірнішого значень. Як правило, змістом пошукового прогнозу є визначення можливих станів об'єкта прогнозування в майбутньому. До пошукових засобів відносять екстраполяцію, історичну аналогію, написання сценаріїв, аналітичні процедури.

Побудова гіпотетичних нормативних моделей прогнозованого об'єкта. Це завдання реалізують засобами нормативного аналізу за заздалегідь визначеними критеріями щодо заданих норм, ідеалів, цілей.

1. Оцінка вірогідності, точності, обґрунтованості прогнозу. Мистецтво політичного прогнозування полягає в умінні, ґрунтуючись на об'єктивних законах, визначити напрям і особливості розвитку певних явищ, спрямувати цей розвиток відповідно до мети. Вірогідність прогнозу перевіряють на обґрунтованість, логічну доказовість, вдаючись інколи до експерименту, інтуїції.

2. Вироблення рекомендацій щодо управлінських рішень на основі зіставлення пошукових і нормативних моделей.

3. Аналіз підготовленого прогнозу і рекомендацій, а також їх доведення з урахуванням висловлених зауважень та здача проекту замовнику.

4. Передпрогностична орієнтація на основі зіставлення матеріалів уже виробленого прогнозу з новими даними прогнозного тла і новий цикл дослідження. Це зумовлено неперервністю, необхідністю поглиблення і розширення процесу прогнозування [10].

Говорити про те, що той чи інший політичний прогноз є ефективним, ми можемо лише після того, як побачимо результат. Тому ефективність прогнозів політичних подій не може зводитися тільки до ступеня їхньої достовірності, точності.

Не менш важливо знати наскільки той чи інший прогноз сприяє підвищенню обґрунтованості, об'єктивності та ефективності розроблених на його основі рішень. Але, все ж, найбільш достовірним та надійним може бути лише комплексний прогноз. Мається на увазі, що за розробки політичного прогнозу враховуються об'єктивні закони, які діють на всіх рівнях політичних та еко-

www.Khpu.com/Kharkiv National University

номічних систем; враховуються різноманітні процеси і усіх сферах життя суспільства, які можуть по–різному вплинути на політичні процеси та політичну систему.

Для суб'єкта прогнозування важливим є те наскільки зроблений прогноз є надійним. Під надійністю політичного прогнозу варто розуміти необхідну або достатню ступінь імовірності, виправданості розроблюваного прогнозу. У цьому контексті варто виділити фактори, від яких ця надійність залежить:

✓ глибина і чіткість знання аналітиком законів і закономірностей розвитку політичних систем або процесів, вміння правильно їх відобразити, змоделювати;

✓ ступінь вивченості систем або процесів, повнота інформації про умови та причинно–наслідкові зв'язки, які визначають їхній розвиток;

✓ своєчасність обробки даних про політичні процеси та події, наявність кваліфікованого апарату і матеріально–технічної бази для такої обробки.

Для забезпечення надійності політичного прогнозування важливо враховувати дію "ефекту Едипа", яку свого часу описав А.М. Гендін в своїй праці "Ефект Едипа і методологічні проблеми соціального прогнозування". Автор пише, що "в процесі характерної для останнього часу інтенсивної розробки питань соціального прогнозування виникають нові проблеми, які являють собою значний інтерес як в теоретичному так і в практичному відношенні. Ряд подібних проблем пов'язаний з так званими прогнозами, які "саморуйнуються" і "самореалізуються" [11].

Сутність цього явища можна сформулювати наступним чином: соціальні прогнози за певних відомих умов впливають на прогнозовані події, сприяючи або зашкоджуючи їх здійсненню. Тут спостерігається зворотній зв'язок між прогностичною інформацією і реальними суспільними процесами. Функціонування цього зворотного зв'язку пояснюється тим, що прогноз, який стосується майбутнього соціального суб'єкта і який зачіпає його інтереси, ставши відомий цьому суб'єкту, впливає на його діяльність, від якої залежить подальший розвиток подій, і тим самим власне на реалізацію прогнозу. Подібний вплив прогнозування на прогнозовану подію називається "ефектом Едипа".

Автор зазначає, що "даний ефект можна розподілити на два різновиди: перший різновид складають прогнози ненаукового характеру, другий різновид включає в себе прогнози, створені на базі вивчення і використання об'єктивних закономірностей історії" [12].

Як приклад першого різновиду прогнозів, які "саморуйнуються" і "самореалізуються", можна привести передвиборні махінації політиків. Наприклад, якась політична сила фальсифікує результати соціологічних опитувань на свою користь і в результаті цього набирає необхідну кількість голосів. Виникає цікаве з точки зору гносеології і логіки питання: чи істинне таке передбачення? З одного боку, вихідне передбачення, яке лягло в основу даного явища, – це явна фальсифікація, а з іншого – воно справдилося і підтвердилося на практиці. В цій ситуації очевидним є вплив "ефекту Едипа" на розвиток політичної ситуації завдяки самореалізуючомуся прогнозу.

Щодо другого різновиду, то автор наголошує на багатоетапності соціального передбачення, в якому треба врахувати його власний вплив на прогнозоване явище. Схематично етапи прогнозування свідомо регульованих, керованих суспільних процесів можна обґрунтувати в такій послідовності.

1. На основі аналізу об'єктивної ситуації, що склалася, виявлення закономірностей і тривалих тенденцій різних сфер суспільного життя в загальному плані намічаються контури майбутнього. Це так званий "суто об'єктивний" прогноз.

2. В умовах, коли стихійність в суспільному розвитку більшою мірою витісняється свідомим управлінням соціальними процесами, суспільство не може обмежитися пасивним очікуванням зафіксованого в "суто об'єктивному" прогнозі результату розвитку. Виходячи з інтересів суспільства, об'єктивних потреб, беручи до уваги всі можливі у майбутньому ресурси, необхідно запобігти небажаним явищам, прогнозованим в "суто об'єктивному" прогнозі (тобто зробити щодо цього прогнозу передбачення, яке "саморуйнується") і поставити завдання необхідне для практичного перетворення розвитку тих явищ, в яких ми зацікавлені (тобто створити передбачення, яке "самореалізується").

3. Наступним етапом у процесі прогнозування є коректування першої моделі соціального майбутнього, зробленої шляхом екстраполяції в майбутнє діючих законів і тенденцій. Для цього в "суто об'єктивний" прогноз вносяться поправки, які враховують дію "ефекту Едипа".

Таким чином, для побудови надійного та ефективного політичного прогнозу необхідно дотримуватися чітких етапів вироблення політичного прогнозу, а також враховувати різноманітні вищеописані чинники, які впливають на його результат. Але й цього може бути недостатньо, оскільки в політиці, як правило, домінує ірраціональна складова, передбачити яку вкрай важко.

Політичне прогнозування – це дуже важливий елемент політичного процесу, оскільки воно є способом підготовки і розробки політичних рішень. Політичний прогноз може розглядатись як проект політичного курсу, стратегії і тактики політичної діяльності. Будь-яка політична програма охоплює певну сукупність прогнозів, що стосуються різних напрямів діяльності держави, партій та інших політичних інститутів.

Метою політичного прогнозування є бажання уникнути небажаних результатів ймовірного розвитку подій, або навпаки, прискорити отримання бажаних результатів.

Політичне прогнозування поєднує розробку прогнозів на макрорівні суспільного і політичного розвитку (теоретичні та системі моделі майбутнього), а також на мікрорівні, де здійснюється передбачення політичних подій.

Якість, точність, обґрунтованість та надійність політичного прогнозу залежить від точності, повноти інформації про об'єкти прогнозування та якості методів їх одержання. Хоча не завжди за цих умов можна побудувати чіткий та надійний прогноз. На мою думку це пов'язано з ірраціональною складовою політичного життя. Історії відомі випадки, коли науково розроблений прогноз з високим ступенем ймовірності, на практиці не реалізовувався, через банально непередбачувану поведінку певного політика чи його опонента. Тому слід дуже обережно ставитися до різноманітних політичних прогнозів і завжди враховувати ірраціональну складову політики.

Безумовно, що результат політичного прогнозування багато в чому залежить від методології, якою користується дослідник. У політичному прогнозуванні використовується більш ніж 150 різноманітних методів, але найпоширенішими серед них є: метод Делфі, метод мозкової атаки, метод експертних оцінок, та екстраполяція.

Підсумовуючи вище сказане, варто зазначити, що прогнозування політичних подій – дуже важка і кропітка справа, але вкрай необхідна. Політичний прогноз дає можливість не тільки передбачити майбутній розвиток подій, але й підготуватися до тих змін, які матимуть значення для будь-якої сфери суспільного життя і одночасно розробити декілька варіантів прийняття політичного рішення.

Київський національний університет імені Тараса Шевченка

На перший погляд може здатися, що політичне прогнозування стосується лише практичної політичної діяльності, але будь-який прогноз без науково–теоретичного підґрунтя має шанс бути недостовірним, що приведе до неминучих фатальних помилок. Саме високі теоретичні знання у поєднанні з практичними навичками дають можливість побудови достовірного політичного прогнозу.

1. *Бестужев–Лада И.В.* Поисковое прогнозирование: Монография. – М., 1984; 2. *Симонов К.В.* Политический анализ. – М., 2002; 3. *Горбатенко В.* "Аналіз майбутнього" та його роль в управлінні соціально–політичними процесами // Політичний менеджмент. – 2006. – № 3. 4. *Баронін А.С.* Політична аналітика та прогнозування. – К., 2005. 5. *Телешун С.О., Баронін А.С.* Політична аналітика, прогнозування та політичні консультації. – К., 2001. 6. *Ребкало В.А., Валевський О.Л., Кальниш Ю.Г.* Політична аналітика і прогнозування. – К., 2002. 7. *Телешун С.О., Баронін А.С.* Політична аналітика, прогнозування та політичні консультації. – С.85. 8. *Коваленко А.* Політичний аналіз і прогнозування. – К., 2002. – С.77. 9. *Симонов К.В.* Политический анализ. – М., 2002. – С.44. 10. Політологія: Підручник / За ред. *В.Д. Бабкіної.* – К., 2002. – С.507-509. 11. *Гендин А.М.* "Эффект Эдипа" и методологические проблемы социологического // Вопросы философии. – 1970. – № 5. – С.80-90. 12. Там само. – С.84.

Надійшла до редколегії 04.11.06

О.Л. Хромець, асп.

ОСНОВНІ ПІДХОДИ ДО ВИЗНАЧЕННЯ ПОНЯТТЯ "ВИБОРЧІ ТЕХНОЛОГІЇ"

У даній статті здійснюється спроба теоретичного визначення поняття "виборчі технології". Наводяться основні тенденції й підходи до визначення даного поняття у вітчизняній і світовій дослідницькій літературі. З'ясовуються основні структурні елементи виборчих технологій.

In this article the attempt of theoretical determination of concept is offered "electoral technologies". Basic tendencies and approaches are pointed to determination of this concept in domestic and world research literature. The basic structural elements of electoral technologies turn out.

Проведення перших відкритих виборчих кампаній до представницьких органів державної влади в нашій країні стало можливим з початку 90 – х років минулого століття. Розпад Радянського Союзу ознаменував собою набуття характерних ознак, притаманних західним демократіям, в політичних системах колишніх країн Радянського Союзу. Це – свобода поглядів, переконань, віросповідання, політичний плюралізм, а разом з ним гарантування державою відкритого доступу громадян до управління країною.

Основним способом формування управлінських кадрів країни стали відкриті альтернативні вибори. Метою даної статті не є аналіз ступеню демократичності проведення виборчих кампаній чи розвиток виборчого законодавства в Україні і колишніх радянських республіках після набуття ними незалежності. Метою даної статті є спроба дати визначення поняття виборчих технологій. Відправною точкою стане саме той факт, що розпад СРСР і початок існування незалежної України із задекларованими принципами демократії, основним з яких є саме принцип виборності, дав необхідність дослідження виборів як основного інституту демократичного режиму. Разом з тим, аксіоматичним є той факт, що практика проведення виборів в недемократичному режимі (чим характеризувався СРСР) характеризується неплюралістичністю і закритістю виборчого процесу (заборона вільного балотування на виборах до представницьких органів влади), тому застосування виборчих технологій як основного способу боротьби кандидатів за мандат в демократичних режимах не є актуальним. З цих причин говорити про застосування і дослідження виборчих технологій у вітчизняній політологічній думці стало назрілим саме з часу проведення перших виборів пострадянської доби.

У вітчизняній політологічній науці вивчення поняття "виборчі технології" проводиться в межах викладання академічного курсу політології, зокрема в курсі "практична (прикладна) політологія". У вітчизняній науці вдалою є спроба комплексного дослідження виборчих технологій, запропонована в авторському спецкурсі "Виборчі технології", який читається доцентом кафедри політичних наук В.П. Гончаруком для студентів спеціальності "політологія" філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Цей курс є першою спробою систематизованого викладу матеріалу із теми в українській політологічній науці. Автор курсу пропонує теоретичну модель дослідження проблеми і разом з тим використовує ілюстративний матеріал зі сфери практичного застосування виборчих технологій з наявного досвіду виборчих кампаній в Україні. Дається характеристика основних елементів виборчих технологій: стратегія, тактика, керування виборчим процесом.

Але проблема методологічного і категоріального визначення даного поняття в українській дослідницькій літературі є до кінця невирішеною. Комплексного обґрунтування поняття "виборчих технологій" не проведено. Ті дослідження, які вже наявні в науковому дискурсі, характеризуються описовістю застосування конкретних виборчих технологій під час виборчих кампаній різного рівня (від загальнонаціонального до місцевого). Хоча вже і спостерігається прагнення до систематизації і виведення певних тенденцій з п'ятнадцятирічного досвіду застосування виборчих технологій у вітчизняних виборчих технологіях, але ці дослідження переважно характеризуються прикладним характером [1]. Також є спроба у вітчизняній науці аналізувати виборчі технології з погляду точної природничої науки – математики [2].

Традиційною для наукових досліджень української політологічної школи є орієнтація на відповідні наукові дослідження російських колег. В силу того, що в Російській Федерації значно інтенсивніше проходить електоральне життя, нагромадження великого досвіду застосування виборчих технологій спонукало до початку його певної систематизації, виокремлення особливостей. Важливим фактором набуття даними дослідженнями певних рис науковості стало те, що багато авторитетних дослідників і політологів почали займатися комерційною діяльністю в сфері політичного консультування, іміджмейкингу, організації і проведення виборчих кампаній. На основі набутого досвіду врешті–решт оформлені систематизовані праці. Показовою і авторитетною є спільна праця російських дослідників Є. Малкіна и Є. Сучкова "Політичні технології" [3]. На основі систематизації прикладного матеріалу і визначення специфіки застосування виборчих технологій в Росії автори пропонують свою чітку структуру політичних технологій, основним елементом якої виокремлюються саме виборчі технології. Поряд з тим, виділяють також серед політичних технологій партійне будівництво і політичні проекти, але всі політичні технології взаємно корелюються з виборчими технологіями.

Вітчизняні дослідження, як і дослідження виборчих технологій на пострадянському просторі, характеризу-

© О.Л. Хромець, 2007

Kyiv National Taras Shevchenko University

ються тим, що вони виникають як спроби знайти специфіку їх застосування і виокремлення унікальних рис в порівнянні із особливостями застосування і визначення виборчих технологій в західних політологічних дослідженнях. Перші спроби цілеспрямованого застосування виборчих технологій традиційно приписують тим, які почали діяти на виборах президента і конгресу в США в XX столітті. Звичайно і раніше застосовувалися деякі прийоми для завоювання прихильності електорату певними політичними силами, але як технологія, тобто як певна послідовність дій для досягнення мети, почали застосовуватися і досліджуватися саме в XX столітті. Значним чином це обумовлене широким поширенням впливу ЗМІ і, відповідно, ринкових маркетингових технологій.

Отож пропонуємо перейти до аналізу спроб визначення поняття виборчі технології в світовій і вітчизняній політології. Авторитетом в дослідженні західних, зокрема американських, теорій виборчих технологій вважається російська дослідниця А. Балашова [4].

Актуалізація дослідження і застосування виборчих технологій, або як їх називає А. Балашова технологій виборчих кампаній, є "важливою передумовою діяльності політиків, приходу їх до влади шляхом перемоги на виборах, сьогодні стає необхідним науковий аналіз і розробка технологій організації виборчих кампаній, виявлення закономірностей поведінки виборців, способів впливу на їх можливий вибір. Задача політичної науки в такій ситуації полягає в тому, щоб розробити теоретичну базу вітчизняного (російського – ***О.Х***) виборчого маркетингу, допомогти політичним діячам орієнтуватися і ефективно діяти в сучасному електоральному просторі" [5]. Це своєрідна мета розвитку сучасних політологічних досліджень.

Першою в історії професійною службою, яка фахово проводила виборчі кампанії, традиційно вважається зорганізована в 1933 року в США в Каліфорнії журналістом К. Уайтекром і рекламним агентом Л. Бакстерем. Поступово накопичувалися прикладні матеріали, завдяки чому виборчі кампанії стали розглядатися спеціалістами як такі, що піддаються аналізу, прогнозуванню і регулюванню спеціальними комплексними заходами [6]. Перші наукові дослідження поведінки виборців були проведені в 40 – 50 роки XX ст. в Колумбійському університеті під керівництвом П. Лазарфельда. В основному дослідники цієї школи аналізували соціологічні дані поведінки виборців під час виборів. Таким чином, основним методом дослідження виборчих кампаній і застосованих в них способів приваблення прибічників кандидата був біохевіриський. Але цей метод не був достатній для різностороннього з'ясування особливостей впливу виборчих технологій і тому надалі розпочаті дослідження продовжуються в руслі з'ясування впливу психологічних і комунікаційних факторів на електоральний процес.

Саме початок 60–х рр. на Заході відзначається активним вивченням і розробкою ефективних виборчих технологій. Ця галузь знань почала номінуватися політичним або виборчим маркетингом. І досі одним із основних підходів у дослідженні виборчих технологій є виборчий маркетинг. Маркетинг, у значенні суто економічного феномену, виник як спосіб ефективного продажу товарів і послуг, а з набуттям політикою ознак "ринковості" закономірним було виокремлення окремої галузі – політичного маркетингу, предметом якого стали виборчі технології. А. Джабасов зазначає, що традиційно політичний маркетинг визначають таким чином, що це "сукупність технічних способів, які використовуються для того, щоб вивести конкретного кандидата на його потенційний електорат, зробити цього кандидата відомим максимальній кількості виборців, закцентувати на різниці між ним і його конкурентами, використовуючи мінімум засобів і завоювати в ході виборчої кампанії необхідну кількість голосів" [7]. Також в російській політологічній науці спостерігається тенденція ототожнювати виборчі технології з виборчим маркетингом, але, як зазначає той же А. Джабасов такий підхід призводить до нівелювання того, що виборчі технології за свою суттю є ширшим поняттям, ніж "виборчий маркетинг", бо містить в собі менеджмент виборчої кампанії. Відзначився оригінальністю погляд українського дослідника виборчих технологій В. Бебика, що ґрунтується на поєднанні маркетингу і менеджменту. Він запропонував специфічну галузь дослідження виборчих технологій – маркетинговий менеджмент виборчих кампаній, протиставивши його адміністративному менеджменту [8]. Специфіку такого розрізнення український дослідник наводить у відповідній праці, але його виклад, на нашу думку, не містить композиційної єдності і є мало цікавим для глибшого дослідження.

Російська дослідниця політичного менеджменту Г. Пушкарьова зазначає, що сутнісною ознакою політичного менеджменту є застосування політичних технологій, а одним із їх видів, у свою чергу, є виборчі технології [9]. Є. Малкін и Є. Сучков, визначаючи складові політичних технологій, виокремлюють виборчі технології, партійне будівництво і організація політичних проектів [10].

А. Балашова підкреслює, що в науковій думці побутують дві тенденції вивчення проблеми виборчих технологій: академічна і прагматична. Перша характеризується побудовою теорії дослідження електорального феномену і впливу на нього виборчих технологій. Друга ж тенденція – орієнтується на використання наукових засобів для дослідження виборчих технологій, притому ставиться за мету практичне використання отриманих знань для організації виборчих кампаній. Тому в наукових дослідженнях з приводу застосування виборчих технологій побутує саме друга тенденція.

На пострадянському просторі, як можна було побачити вище, визначення виборчих технологій відбувається через визначення їх як структурного елемента політичних технологій. В свою чергу політична технологія визначається А. Соловйовим як "сукупність послідовно застосованих процедур, засобів і способів діяльності, направлених на найбільш оптимальну і ефективну реалізацію цілей і задач конкретного суб'єкта в певний час і в певному місці" [11]. В. Бебик наводить таке визначення: "політичні технології – це сукупність методів і систем послідовних дій, спрямованих на досягнення певного політичного результату" [12]. Тобто можна сказати, що політичні технології – це комплекс певних засобів і дій для досягнення певної політичної мети. Якщо ми говоримо про електоральну сферу, то ціллю застосування виборчих технологій вже є більш конкретна політична мета – це перемога, участь у виборчій кампанії. Тобто акцент значно звужується. Є спроби ототожнення виборчих технологій з політичним PR [13], але такий підхід призводить до неврахування того, що політичний PR – це значно ширша сфера реалізації політичної мети. Але можна визнати, що виборчі технології є першорядними для досягнення політичної мети в демократичному суспільстві.

Визначення власне виборчих технологій має ряд підходів. Так А. Соловйов, визначаючи виборчі технології, зазначає, що це "сукупність способів впливу на маси з метою вплинути на електоральну поведінку і спонукати їх віддати свої голоси за певного кандидата" [14]. Головна особливість виборчих технологій за А. Соловйовим є націленість їх на включенність до них соціально–психологічних механізмів, які регулюють поведінку виборців, звернення до переконань громадян, їх ціннісних орієнтацій, інтересів, настроїв, устремлінь і надій. Тобто

дослідник пропонує психологічний підхід щодо визначення поняття. Український, вже згадуваний дослідник, В. Бебик виборчі технології протиставляє адміністративним методам формування влади. Тобто його підхід базується на виокремленні виборчих технологій через визначення способів досягнення мети, а саме – влади: демократичний (виборчі технології), недемократичний (адміністративні методи) [15]. Також побутує підхід, за яким виборчі технології ототожнюються з маніпулятивними технологіями в політичному процесі [16].

Отож, формулюючи поняття "виборчі технології", ми пропонуємо закцентуватися на тому, що виборчі технології – це комплекс способів ведення виборчої кампанії для досягнення мети (перемога, участь у виборах), основною ознакою є те, що відбувається спонукання виборців віддавати свої голоси за відповідного кандидата в ході виборчої кампанії. Для розуміння суті і основних механізмів виборчих технологій потрібно детальніше зупинитися на виокремленні їх структурних елементів і виявити завдання, які вони вирішують під час виборчої кампанії.

Отож, даючи характеристику елементам виборчих технологій зазвичай до них відносять стратегію виборчого процесу, як змістовну частина виборчої кампанії, тактику – комунікативна складова кампанії і, також важливим елементом, який забезпечує реалізацію стратегічних і тактичних схем, є управління виборчими кампаніями, яке здійснюється штабом виборчої команди кандидата.

В межах кожного запропонованого структурного елементу виборчих технологій реалізуються ряд задач. На рівні стратегії – постановка генеральної лінії поведінки команди кандидата, зайняття ним найбільш ефективної ніші в електоральному полі виборчого округу. Формуванню стратегії мають передувати дослідження: соціологічні, демографічні, географічні.

На рівні тактики реалізовуються конкретні способи агітації: агітаційно–рекламна кампанія (пряма і непряма реклама (PR)), організаційно–масова кампанія (польова). В ході здійснення тактичних операцій команда кандидата здійснює постійне інформаційно–аналітичне забезпечення перебігу виборів.

Управління виборчою кампанією – це не менш важлива складова здійснення виборчих технологій під час виборчих перегонів. Це забезпечення організаційної структури передвиборчого штабу, розподіл повноважень серед працівників штабу.

Провівши аналіз проблеми визначення поняття "виборчі технології" в науковій думці, ми з'ясували, що у вітчизняній дослідницькій літературі з даної проблеми домінує тенденція до описовості і прикладного характеру викладених матеріалів. На пострадянському просторі дещо вищим ступенем дослідження проблеми характеризується російська політологічна література. Російські дослідники, використовуючи багатий теоретичний і практичний матеріал західних досліджень, пропонують власні погляди на дану проблему, зумовлені тим, що враховується власний вітчизняний досвід організації і проведення виборчих кампаній в Росії. Для української політологічної думки перспективним є проведення комплексного дослідження даної проблеми. В ході викладу статті ми з'ясували, що виборчі технології – це комплекс способів ведення виборчої кампанії для досягнення мети (перемога, участь на виборах), основною ознакою є те, що відбувається спонукання виборців віддавати свої голоси за відповідного кандидата в ході виборчої кампанії. І ми відзначили, що для повнішого розуміння проблеми потрібно проводити аналіз структурних елементів виборчих технологій.

1. *Бебик В.М.* Менеджмент виборчої кампанії: ресурси, технології, маркетинг: Навчально-методичний посібник / Міжрегіональна Академія управління персоналом (МАУП). – К., 2001. – 214 с.; *Душин И.Л., Сысун А.И., Ложкин Б.Е.* Выборы: технология избирательных кампаний. – Харьков, 1998. – 153 с.; *Михайленко В.С.* Анализ выборных технологий (Россия, Украина, США) // Актуальні проблеми політики. – 2001. – Вип. 10/11. – С.321-326; *Писаренко А.Г.* Избирательные технологии // Актуальні проблеми правознавства України: Тези доп. і наук. повідомлень наук.-практичної конф. за підсумками науково-дослідницької роботи студентів за 2001/2002 навчальний рік. – Харків, 2002. – С.33-34; *Слободянюк Е.* Соціологічні дослідження – фундамент виборчої кампанії // Нова політика. – 2000. – № 3. – С.55-60. 2. *Войтенко В.П.* Виборчі технології у дзеркалі математики / Передм. А.С. Матвієнко; Інститут відкритої політики – К., 1999. – 13 с. 3. *Малкин Е., Сучков Е.* Политические технологии. – М., 2006. – 680 с. 4. *Балашова А.Н.* Технология избирательной кампании в западной политической науке // Вестник Московского университета. Серия 12. Политические науки. – 2000. – № 2. – С.62-79. 5. *Балашова А.Н.* Технология избирательной кампании в западной политической науке // Вестник Московского университета. Серия 12. Политические науки. – 2000. – № 2. – С.63. 6. *Балашова А.Н.* Технология избирательной кампании в западной политической науке // Вестник Московского университета. Серия 12. Политические науки. – 2000. – № 2. – С.63. 7. *Джабасов А.А.* Политические технологии избирательных кампаний: Проблема категориального осмысления // Вестник Московского университета. Серия 12. Политические науки. – 2000. – № 2. – С.59. 8. *Бебик В.М.* Менеджмент виборчої кампанії: ресурси, технології, маркетинг: Навчально-методичний посібник / Міжрегіональна Академія управління персоналом (МАУП). – К., 2001. – 214 с. 9. *Пушкарева Г.В.* Политический менеджмент. – М., 2002. – С.20. 10. *Малкин Е., Сучков Е.* Политические технологии. – М., 2006. – 680 с. 11. *Соловьев А.И.* Политология: Политическая теория, политические технологии : Учеб. пособ. для студ. вузов. – М., 2003. – С.415. 12. *Бебик В.М.* Менеджмент виборчої кампанії: ресурси, технології, маркетинг: Навчально–методичний посібник / Міжрегіональна Академія управління персоналом (МАУП). – К., 2001. – С.36. 13. *Кошелюк М.Е.* Технологии политических выборов. – 2–е изд., перераб. и доп. – СПб., 2004. – 239 с. 14. *Соловьев А.И.* Политология: Политическая теория, политические технологии : Учеб. пособ. для студ. вузов. – М., 2003. – С.535. 15. *Бебик В.М.* Менеджмент виборчої кампанії: ресурси, технології, маркетинг: Навчально-методичний посібник / Міжрегіональна Академія управління персоналом (МАУП). – К., 2001. – С.56. 16. *Матвейчев О.А.* Выборные технологии // http://psyfactor.org/polman32.htm; *Писаренко А.Г.* Избирательные технологии // Актуальні проблеми правознавства України: Тези доп. і наук. повідомлень наук.-практичної конф. за підсумками науково-дослідницької роботи студентів за 2001/2002 навчальний рік. – Харків, 2002. – С.33–34.

Надійшла до редколегії 14.11.06

М.А. Шульга, доц.

"СХІДНИКИ" ТА ЄВРАЗІЙЦІ: ОДНОДУМЦІ ЧИ ОПОНЕНТИ?

В статті здійснена спроба порівняльного аналізу геополітичних положень євразійства та концепції "східництва", що мала місце в російській суспільно–політичній думці початку XX століття.

In article it was made a try at comparative analysis of geopolitical points of eurasianism and concepts of orientalism, which takes place in Russian socio–political thought at the beginning of 20th century.

Російську геополітичну думку прийнято ототожнювати з євразійством. Однак, в історії цієї думки існують концепції, які не лише відмінні від євразійства, а й багато в чому полемізують з його вихідними положеннями та висновками. Цікавим є той факт, що деякі поняття можна зустріти як в євразійстві, так і в зазначених концепціях, але смисл цих понять має дещо інші практичні інтенції.

Прикладом може слугувати так зване "східництво", яке на думку Б. Мєжуєва, є спробою створити і популяризувати нове уявлення про ідентичність Росії та її історичні традиції [1]. Сама ця спроба була представлена двома опозиційними одна одній точками зору на покликання російських геостратегічних інтересів на Далекому Сході, а саме: Росія – це бар'єр проти "жовтої загрози",

© М.А. Шульга, 2007

Kyiv National Taras Shevchenko University

а її політика в цьому питанні має рухатися у фарватері політики провідних європейських країн (В. Соловйов), і Росія – це союзник "жовтої" Азії, а її політика стосовно неї немає і не повинна мати нічого спільного з політикою західних держав. Наприклад, Е. Ухтомський писав про те, що Росії випала місія духовного умиротворення східного світу, який пробуджений "ненаситним Заходом" [2]. П. Бадмаєв стверджував, що Росія йде до Азії не для експлуатації азіатських племен, як це роблять західні держави, а заради блага самих жителів Азії – своїх сусідів, а тому потрібно усіляко оберігати самостійне і сприятливе у всіх відношеннях історичне просування Росії на Схід [3]. Темні ж сторони цього просування, на думку П. Бадмаєва, були наслідком нерозуміння окремими особами свого високого покликання на Сході. С. Сиромятников в описаному ним діалозі з якимось німецьким археологом у книзі "Нариси російської думки" (1901) з пафосом виголошував: "Ми станемо провідниками бідних матеріальними благами і багатих духом ... Віднині ми не будемо захищати грудьми Європу від Азії, як захищали її від навали татар. Ми підемо заодно з цією Азією, бо ми знайшли себе, обдумали себе і побачили, що ви йдете не на справу життя й боготворіння, а на справу смути і служіння дияволу" [4].

Обидві точки зору, попри їх протилежність одна одній, досить успішно використовував С. Вітте, Так, з одного боку він стверджував, що місія Росії на Сході, на відміну від спроб західноєвропейських держав економічно і політично підкорити східні народи, повинна бути "заступницькою і величною", а, з іншого , – що Росія є "оплотом проти моря жовтої раси" [5]. "Втім, не варто перебільшувати лицемірство міністра фінансів: обидва ці дискурси сумісні між собою, якщо лише трактувати "місію Росії" як місію доброзичливого утихомирення потенційно вибухонебезпечного сусіда" [6]. В той же час, сучасні російські дослідники вважають неправомірним зарахування до "східників" всіх без виключення, хто так чи інакше пов'язував долю Росії зі Сходом, й обмежують їх кількість прибічниками зближення Росії з "жовтою" Азією у спосіб введення до культурного світу першої так званого "спадку Чингізхана", який багато в чому визначає для Росії географічні контури її Сходу, і який, до речі стане згодом центральним пунктом євразійства.

Те, що прийнято вважати далеким Сходом, зазначає П. Бадмаєв у своїй роботі "Росія та Китай" (1900), є передусім Сходом монголо–тибето–китайським, стосовно якого Росія має виробити чітку послідовну позицію, бо найменша помилка, якої припуститься тут російська держава, фатальним чином відобразиться на її майбутній долі. Це багато в чому зумовлене тим, що справжнє східне питання локалізоване не на берегах Мармурового моря, а на побережжі Тихого океану, а ключ до його вирішення буде в руках тієї держави, яка раніше і ближче за решту країн встигне познайомитися з політико–економічним становищем Китаю, що за своїм стратегічним положенням та природними багатствами є справжньою Серединною державою далекого Сходу і в такій якості становить "ласий шматок" для західних держав. Не випадково, пише П. Бадмаєв, Англія розпочала підпорядкування своєму впливу Тибету з боку Кашміру, що фактично є початком оволодіння всім південним Китаєм. Франція розповсюджує свій політико–економічний вплив у останньому, пов'язуючи свої залізниці з китайськими, а Німеччина постачає китайців своїми інструкторами, що безперечно визначить дух всієї проектованої китайської армії.

Зважаючи на це, стійке положення Росії на монголо–тибето–китайському Сході та дружні стосунки з Китаєм є важливими не лише з огляду на заплановане будівництво залізної дороги на території Маньчжурії з метою забезпечення підтримки боєздатності російського тихоокеанського флоту. Необхідність такого положення диктується ще й тим безсумнівним фактом, що безмежні багатства Китаю в руках європейських країн перетворяться на страшну зброю проти Росії, а сама Росія підпаде під одночасний жорсткий тиск як з боку Заходу, так і з боку Сходу. "Для Росії ж питання про політико–економічний вплив на Китай будь-якої держави має фатальне значення, особливо за умови великого сибірського рейкового шляху з його значною протяжністю по чужій території" [7]. Відтак Росія має забезпечити свою присутність на далекому Сході не стільки за рахунок нарощування тут свого військового впливу, – не одне лише постачання російський окраїн збройними силами є потребою дня, – скільки за рахунок перебирання на себе активної ролі по далекосхідним питанням. Переслідуючи в цих питаннях виключно власні інтереси, Росія в той же час повинна пропонувати їх вирішення в "дусі євангельського вчення", посилаючи країнам тибето–монголо–китайського Сходу "привіт і ласку" [8].

Це, в свою чергу, на думку П. Бадмаєва, можливо за декількох умов. По–перше, за досконалого вивчення усіх сторін життя Китаю і всього далекого Сходу. По–друге, за створення російського самобутнього дипломатичного корпусу, до складу якого мали входити лише ті особи, які не лише були детально ознайомлені з мовою, побутом, звичаями і положенням монголо–тибето–китайського Сходу, а й добре розуміли історичні завдання Росії на ньому. Вимога самостійної по відношенню до європейських держав діяльності цього корпусу зумовлена тим, що Росія не має потреби і підстав входити до будь-яких угод зі своїми суперниками на Сході, що лише поставить під загрозу її далекосхідні інтереси. По–третє, за висунення в прикордонні з далеким Сходом російські землі "свіжих російських сил" для експлуатації цих земель в науковому, сільськогосподарському, торгово–промисловому, політико–економічному і загалом культурному відношеннях . Таку ж думку висловлював і П. Столипін, наголошуючи на значенні "амурського питання" самого по собі та на необхідності охопити це питання не лише з технічної та стратегічної точок зору, а й з політичної та загальнодержавної, визнавши, зокрема, важливість заселення "далеких суворих окраїн" Росії та їх освоєння не "для боротьби" з зовнішнім ворогом, а для успішності російської "культурної роботи": "Якщо ми будемо спати летаргічним сном, то край цей буде просякнутий чужими соками, а коли ми проснемося, можливо, він виявиться російським лише за назвою" [9]. (В. Цимбурський, наприклад, на сьогодні прямо стверджує, що втрата Сибіру внаслідок величезного демографічного тиску на неї з боку Китаю означатиме втрату Росії [10]. А Д. Лівен зауважує, що попри крах Російської імперії та СРСР новій Росії вдалося поглинути у своєму "материнському лоні" перлину своєї імперської корони – Сибір, і завдяки цьому лишитися великою державою, чого не вдалося ані Туреччині, ані Австрії, ані навіть Англії і Франції [11]. С. Сиромятников же навіть підкреслював, що східні території Росії – це не стільки її колонія, скільки зародок нової Росії, що більше наближена до Америки, аніж до Європи чи Азії. Тому Росії варто дивитися на ці окраїни так, "як гарний мужик дивиться на власні землі", виходячи з того, що вона – не "слабка", нікчемна країна на Тихоокеанському узбережжі, а "великий склад" життєвих сил і енергій.) По–четверте, за енергійного використання торгівельної політики на монголо–тибето–китайському Сході з тим, що у такий спосіб досягти торгово–політичного зближення Росії та Китаю. Стосовно двох останніх пунктів (в яких фактично акцентується важливість поєднання геоеконо-

Київський національний університет

міки із завданнями геополітики), зазначає П. Бадмаєв, особливо цінним для Росії має стати досвід Англії, державні діячі якої, зрозумівши, що сила знаходиться в руках тих, хто володіє матеріальними засобами, першими почали сприяти створенню різних приватних торгових компаній. Російському уряду слід визнати, що в системі заходів, які він здійснює для розширення торгового впливу Росії на монголо–тибето–китайський Схід, не вистачає саме тих, за допомогою яких Англія досягла своєї могутності. Факт останньої, запитує П. Бадмаєв, чи не є незаперечним підтвердженням того, що в міжнародній боротьбі на всесвітньому ринку торгівлі, промисловості та сільського господарства чільне місце належить приватному підприємництву під протегуванням держави?

Під час з'ясування умов виконання Росією активної ролі на далекому Сході і виникає у П. Бадмаєва положення про "спадок Чингізхана" як про своєрідну результуючу цих умов. "Спадок Чингізхана" в цьому контексті є метафоричним позначенням російської політики на монголо–тибето–китайському Сході, що принципово відрізняється від політики стосовно нього з боку західних держав. Якщо в першому випадку мова йде про "привіт і ласку", що їх Росія посилає своїм сусідам на далекому Сході в якості єдиної держави, зацікавленої в збереженні історичного існування їх національно–державних та культурних традицій, – монгольські правителі Китаю та Індії, писав з часом М. Трубецькой, роблячи ставку на кочовий побут, не пов'язаний з якоюсь певною релігією, неминуче асимілювалися з місцевим населенням, приймали повністю всі старі місцеві традиції, і кожна дана держава знову ставала тим, чим була раніше, відокремившись від решти частин монгольської імперії [12], – то в другому – про "користолюбні цілі" та "хижацькі плани", спрямовані на поневолення (не обов'язкового воєнними засобами) далекого Сходу.

У С. Сиромятникова "спадок Чингізхана" пов'язується з тезою про існування в історії народів–правителів, на які Бог покладає тяжкий обов'язок управляти іншими народами. Такі народи мають, з одного боку, мати здатність проникати в душі т а характери інородців і формулювати більш широкі, аніж у них, ідеї, а, з іншого, – брати від них все найкраще з тим, щоб розвивати і примножувати його на користь всім. Відповідно "спадок Чингізхана" визначається як деяке застереження, а саме: " ... величезна небезпека полягає у знищенні духу підкорених, рівно як небезпечно для народа–правителя брати для свого вжитку право, мораль, філософію переможених" [13]. Для Росії це означає потребу вивчення та проведення у життя східних ідей за одночасного вироблення власної ідеї з тим, щоб, як зазначалося вище, "заодно з Азією", виступити проти Європи, але лишитися при цьому Росією, а не стати ще однією "азіатською" чи "східною" країною. Історичне завдання для Росії, пише С. Сиромятников, полягає не в якомусь там месіанстві і не в тому, щоб ощасливити увесь світ чи створити світову монархію, а в тому, щоб розвинути свою народну особистість і вступити до сім'ї народів в якості індивідуальної особистості, яка має своє обличчя, свої звички і свою вдачу . У вирішенні цього завдання і має допомогти "спадок Чингізхана", який, з одного боку, вчить розвитку "позитивних відмінностей" між людьми та націями (М. Трубецькой назве це потім "абсолютною віротерпимістю", яку сповідувала імперія Чингізхана стосовно підкорених нею народів), а, з іншого, – вказує на небезпеку відсутності у держави власної ідеї, здатної забезпечити духовну єдність своїх підданих (саме "абсолютна віротерпимість", на думку М. Трубецького була одним з факторів занепаду Золотої Орди, бо унеможливила винайдення єдиної формули для її державної ідеї.

На думку ж Е. Ухтомського, окреслення географічних меж Сходу потребує прийняття до уваги "відвічного" положення Росії на рубежі протилежної їй західної культури, змістом якого є всеохоплююче проникнення в народний побут східних міркувань та вірувань і загалом принципово іншого, містично забарвленого в пункті своїх високих ідеалів, світогляду, аніж той, що визначає європейця середнього рівня й характеризується "матеріалістичними устремліннями" та "егоїстичними упередженнями". Праця Е. Ухтомського "До подій в Китаї. Про відношення Заходу і Росії до Сходу" (1900) цікава спробою визначити в якості історичного культурного світу для Росії не греко–слов'янський (В. Ламанський), слов'янський (М. Данилевський) чи візантійський (К. Леонтьєв) світи, а світ "останнього і первозданного Сходу", під яким розуміється сукупність культурних особливостей ісламу, брахманізму, конфуціанства та різних розгалужень буддизму. Поєднання понять "Росія" і "Схід" в межах однієї органічно цілісної групи народів, дозволяє не лише різко протиставити останні західним державам, а й забезпечити утримання Азії в сфері російського впливу шляхом відшукання необхідних для цього культурно–історичних паралелей між нею та Росією.

У Е. Ухтомського арійські та індоєвропейські характеристики Середнього світу становлять аргумент на користь глибинного, але ще не усвідомленого, а тому переважно інстинктивного зв'язку Росії з Індією, що є аванпостом і найбільш типовою країною Сходу. Індія, пише Е. Ухтомський, з широтою її переказів, любов'ю до чудес, смиренною покірністю та суворою величчю духовного обличчя нагадує "допетровську Русь", а її минуле за своїми смутком та печаллю в матеріальному відношенні є подібним до російського минулого. Вкрай цікаві історичні та культурно–духовні "фактові" паралелі, – схожість арійців Вед, що протистояли темношкірій цивілізаційній "чуді" і слов'ян, які селилися вздовж лісів і річок доісторичної Русій й так само протистояли "нечистим" інородцям, боротьба проти хижацьких устремлінь степного Турана, пів–варварська розкіш царських дворів, аналогічність доль та символічності Калькутти і Петербургу, переважаюча однорідність укладу життя слов'янина і індуса, історичні та етнографічні узи, що скріплюють російський народ з Ірано–Тураном (від Каспію до Гангу), – будучи, на перший погляд, тенденційними і багато в чому фантастичними, загалом засвідчують далеко не випадкову спорідненість Росії як з "уособленням глибокого Сходу", Індією, так й зі Сходом у цілому, який в духовному відношенні ставить разом з Росією деяке органічне ціле. "Осі звідки, вірогідно, виходив настирливий струм дивних поглядів, почуттів, містичних поривів, – можливо, й само зароджених в глибині російської порівняно новітньої свідомості, але навряд чи без прямого впливу брамінської Індії" [14].

Усвідомлення цього дозволяє, наприклад, зрозуміти неосяжне перетворення маленького удільного Московського князівства на колосальну за своїми просторовими вимірами імперію шляхом поступового його злиття зі Сходом. На думку Е. Ухтомського, це пояснюється принциповою відмінністю між освоєнням Сходу європейцями та росіянами. Якщо перші по мірі свого просування вглиб азіатського материка зустрічали тут диковинні для себе іновірно–іншомовні раси з діаметрально протилежною своїй цивілізацією й змушені були вступати з ними в неминучу боротьбу, то другі, розширюючи обриси своїх окраїн, відкривали для себе світ, багато в чому знайомий для себе за мовою, звичаями, повадками тощо. Тому для європейця відвідати суміжний населений материк завжди означало відкрити для себе й своїх співвітчизників новий світ, а для росіянина – це

було простим рухом у межах досконало йому відомої Скіфії, що не визнавала ніяких границь. Підтвердженням цього, пише Е. Ухтомський, є відсутність у Росії чітко окреслених кордонів за Каспієм, Алтаєм і Байкалом та невловимість перехідних відтінків між російським і китайськими володіннями. Грандіозна панорама, що утворена природою древніх східних окраїн Росії, пише Е. Ухтомський, з її похмуро–величною пустелею, яка стоїть на сторожі непочатих безмірних багатств, цілковито відповідає тим умовам, в яких формувалися характери і Чингізхана, що прагнув розвернутися вшир і подолати нездоланні перешкоди, і видатних аскетів монгольської крові, яким було властиве прагнення граничного самозаглиблення, і козаків–завойовників Сходу, що уособлюють собою російсько–інородницьку удаль та міць. В Азії тому, стверджує Е. Ухтомський, для Росії не може бути аніяких кордонів, окрім неосяжного моря, подібного своєю неприборканістю до російського духу.

Акцентування та детальне дослідження корінної єдності Росії зі Сходом, засвідченої багаточисленими точками дотику російської та індійської культур, на думку Е. Ухтомського, є справою першочергової важливості з огляду на неминуче майбутнє пробудження Сходу, якому Захід не зможе протистояти виключно за допомогою грубого насилля та погроз. Росії ж, зауважує Е. Ухтомський, випало на долю непомітно зміцнюватися посеред своїх північних та степних пустирів в очікуванні спору двох світів, рішення в якому, однак, належатиме не їм. (Сприйняття Е. Ухтомським Росії, відмічає Б. Мєжуєв, як такої, що мирно посилюється в очікуванні отримання спадку Чингізхана – влади над Азією, було оригінальним доповненням до прагматизму С. Вітте, який обстоював ту ж саму зовнішньополітичну стратегію й найближчим співробітником якого був Е. Ухтомський [15]). Це зумовлене тим, що спір Азії та Заходу вже незримо розігрується в Калькутті і Петербурзі й фактично є протистоянням "духовної політичної відрубності" Росії надто вимогливому до неї романо–германському світу. Таке протистояння буде ефективним за умови набуття Росією образу оновленого "східного" світу, що, в свою чергу, передбачає попередження перетворення азіатських народів, передусім китайців та індусів, на слухняних виконавців вказівок "воєнних інструкторів" з Англії. " ... для Всеросійської держави немає іншого виходу: або стати тим, чим вона від віку покликана бути (світовою силою, що поєднує Захід зі Сходом), або ж безславно й непомітно піти по шляху падіння, тому що Європа сама по собі врешті–решт нас пригнітить своєю зовнішньою перевагою, а не нами пробуджені азіатські народи для Російських з часом будуть ще не безпечнішими, ніж західні іноплемінники" [16]. Зв'язки, які поєднують Росію з Ірано–Тураном, а через нього й з Індією та Китаєм, підкреслює Е. Ухтомським є настільки відвічними й міцними, що російська держава не достатньо розуміє їх значення та свого покликання в питаннях зовнішньої і внутрішньої політики на Сході та східних окраїнах своїх володінь, обмежуючись тут "традиційною безпечністю" і "могутньою лінню". "Між тим, нагальною є необхідність інакше дивитися на речі, глибше подивитися на Азію, вважати вивчення її справою першочергової значущості і важливості" [17].

Пошук внутрішньої, – духовно–культурна, – спорідненість Росії зі Сходом, покликаний, таким чином, надати аргументи на користь незавершеності російського просування вглиб Азії, оскільки, пише вчений, лише будучи взята в усьому своєму об'ємі, Азія є тією ж Росією, а Схід має сприйматися в якості такої ж органічної за своїм духом належності Російської держави, якою свого часу стали Заволжя та Сибір. "Чінгізхани і Тамерлани, вожді неосяжних озброєних мас, творці непереможних царств і міцних духом далекоглядних урядів, – все це загартувало й запліднило державними задумами довгополу, по–китайському консервативну, мудру подібно змію допетровську Русь, яка започаткувала зворотний переселенню східних народів потік західних елементів вглиб Азії, де ми – дома" [18].

Відповідно культурно–історичні мотиви у Е. Ухтомського, в яких знову ж таки "відсвічує" "спадок Чингізхана", не є самоцінними, а підпорядковані завданню загострення у Росії "політичного чуття" стосовно Сходу, яке свого часу послабилося сприйняттям останнього в якості природної російської домівки в той час, коли Схід дедалі більше ставав ареною західноєвропейського натиску. Образ Росії як головної частини Сходу, його покровительки й, навіть, ключа до його розуміння і пізнання, має бути протиставлений суспільній свідомості Європи, яка, підкреслює Е. Ухтомський, не зрозуміла того факту, що посилення морської держави за рахунок континентальних держав Сходу є не лише аморальним, а й ефемерним, "бо земля тяжіє до землі, й досвідом доведено, наскільки непродуктивна роль Карфагену, коли на світі існують римські легіонери" [19]. Тяжіння земель одна до одної, як слідує з міркувань Е. Ухтомського, можна прискорити і усталити шляхом пошуку та акцентування культурно–історичних паралелей між ними, що, згідно з Е. Ухтомським, значно полегшується в умовах розвитку засобів сполучення. На сьогодні ця думка повторюється О. Панаріним, який зазначає, що консолідація великого Континенту та набуття ним ясної, вираженої за допомогою мови ідеології і політики, ідентичності можливе лише в полі могутнього тяжіння один до одного північного (Росія) та південного (Індія) полюсів Євразії. Створення такого поля має відбуватися шляхом реконструювання трьох великих континентальних традицій, – православної, мусульманської та індуської, – та створення умов для їх діалогу, який, по–перше, дозволить інтегрувати мусульманство в систему великого континентального синтезу, а, по–друге, – вибудувати універсалії індоєвропейської культури на основі чіткого їх відмежування від океанічних псевдо новацій. Шуканий діалог, на думку О. Панаріна, має прецедент у древньому індоєвропейському синтезі, який на сьогодні набуває ознак своєрідного провіденціального заповіту [20].

У "східництві", яке апелює до "спадку Чингізхана", Б. Мєжуєв вбачає предтечу євразійського континенталізму, називаючи самих "східників" "протоєвразійцями". Однак, слід зазначити, що одна і та ж культурна посилка, – "спадок Чингізхана", – у "східників" і євразійців все ж таки підпорядкована вирішенню різних завдань, подібно до того, як православ'я в якості такої ж посилки має різні геополітичні наслідки у Ф. Тютчева, Ф. Достоєвського та Г. Федотова. Так, у євразійців "спадок Чингізхана" використовується для обґрунтування завдання державного об'єднання Росії–Євразії, географічні обриси якої задаються "системою степу", тобто довгою, відносно неперервною смугою безлісих рівнин і плоскогір'їв, яка тягнеться від Тихого океану до гирла Дунаю. Оволодіння цією смугою, на думку євразійців становить умову розбудови російської держави у якості "континенту–океану" (П. Савицький) чи "континенту у собі" (М. Трубецькой), деякого автаркічного світу в цілому, і може бути здійснено за рахунок відшукання механізмів синтезу слов'янського та туранського початків російської культурної стихії. Чингізхан вперше здійснив державне об'єднання Євразії, підпорядкувавши собі "систему степу", а після нього російська держава інстинктивно намагалася відтворити його і, внаслідок цього, виступала як спадкоємниця і продовжувач цієї історичної спра-

ви. "І стане воно можливим лишень тоді, коли остаточно будуть зжиті захоплення європейською цивілізацією і придуманими у Європі ідеологіями, коли Росія перестане бути кривим дзеркалом європейської цивілізації, а отримає своє власне історичне обличчя і знову стане сама собою – Росією–Євразією, свідомим носієм і наступницею великого спадку Чингізхана" [21]. "Похід на Схід" тому, підкреслював М. Трубецькой в своїй роботі "Релігії Індії та християнство", ні в якому разі не означає надання переваги "східними" релігіями і "містикою Сходу" перед принадами західної культури чи намагання синтезувати перші з християнством. Те, чому справді варто повчитися у народів нехристиянського Сходу, – це передусім їх відношення до релігії, передусім, сприйняття її не як сукупності абстрактних формул, а як першочергового і реального фактора повсякденного життя [22].

Натомість у "східників" "спадок Чингізхана" використовується для обґрунтування ролі Росії як союзниці і заступниці далекого, – монголо–тибето–китайського, – Сходу, по відношенню до якого Росія має проводити самостійну стосовно західних держав політику, діючи в дусі православної віри, – "привіт і ласка", – та використовуючи потенціал торгових стосунків. Тобто, у євразійців "спадок Чингізхана" підпорядкований завданням внутрішньої геополітики, – державне об'єднання Росії–Євразії та союз з "Туранською" Азією у спосіб знаходження та усталення слов'яно–туранських синтезів, які становлять несвідомий і неусвідомлений компонент російської культури. У "східників" – завданням зовнішньої геополітики, – активна роль Росії на монголо–тибето–китайському Сході з тим, щоб мати в особі "жовтої" Азії мирного сусіда і торгового партнера.

Напрошується висновок, що аналіз геостратегії сучасної Росії, особливо в пункті її азіатсько–тихоокеанської спрямованості, інколи потребує знання не стільки геополітичних положень євразійства, скільки геополітичних висновків "східництва", яке, в свою чергу, заслуговує на таку ж увагу дослідника, що й євразійство.

1. *Межуев Б.В.* Моделирование понятия "национальный интерес". На примере дальневосточной политики России конца XIX – начала XX века // Полис. – 1999. – № 1. – С.35. 2. Цит. за: *Межуев Б.В.* Моделирование понятия "национальный интерес". На примере дальневосточной политики России конца XIX – начала XX века // Полис. – 1999. – № 1. – С.34. 3. *Бадмаев П.А.* Россия и Китай. – СПб., 1900. – С.20, 21. 4. *Сыромятников С.Н.* (Сигма). Опыты русской мысли. Книга первая. – СПб., 1901. – С.30. 5. Цит. за: *Межуев Б.В.* Моделирование понятия "национальный интерес". На примере дальневосточной политики России конца XIX – начала XX века // Полис. – 1999. – № 1. – С.30. 6. *Межуев Б.В.* Моделирование понятия "национальный интерес". На примере дальневосточной политики России конца XIX – начала XX века // Полис. – 1999. – № 1. – С.30. 7. *Бадмаев П.А.* Россия и Китай. – СПб., 1900. – С.56. 8. Там само. – С.15, 16. 9. *Столыпин П.А.* Нам нужна великая Россия… Полное собрание речей в Государственной думе и Государственном совете, 1906–1911 / Сост. Ю.Г. Фельштинский – М., 1991. – С.122. 10. Россия в условиях стратегической нестабильности // Вопросы философии. – 1995. – № 9. – С.28. 11. Новая имперская история постсоветского пространства: Сборник статей (Библиотека журнала "Ab imperio") / Под ред. *И.В. Герасимова, С.В. Глебова, А.П. Каплуновского, М.Б. Могильнер, А.М. Семёнова*. – Казань: Центр исследований национализма и истории, 2004. – С.242. 12. Основы евразийства: [Антология] / Сост. *Н. Агамалян* и др.; Политическая партия "Евразия". – М., 2002. – С.216, 237. 13. *Сыромятников С.Н.* (Сигма). Опыты русской мысли. Книга первая. – СПб., 1901. – С.108. 14. *Ухтомский Э.Э.* К событиям в Китае. Об отношениях Запада и России к Востоку. – СПб., 1900. – С.7. 15. *Межуев Б.В.* Моделирование понятия "национальный интерес". На примере дальневосточной политики России конца XIX – начала XX века // Полис. – 1999. – № 1. – С.34. 16. *Ухтомский Э.Э.* К событиям в Китае. Об отношениях Запада и России к Востоку. – СПб., 1900. – С.85. 17. Там само. – С.43. 18. Цит. за: *Межуев Б.В.* Моделирование понятия "национальный интерес". На примере дальневосточной политики России конца XIX – начала XX века // Полис. – 1999. – № 1. – С.35. 19. *Ухтомский Э.Э.* К событиям в Китае. Об отношениях Запада и России к Востоку. – СПб., 1900. – С.23. 20. *Панарин А.С.* Глобальное политическое прогнозирование в условиях стратегической нестабильности. – М., 1999. – С.165, 175, 236, 240. 21. *Трубецкой Н.С.* История. Культура. Язык / Сост. В.М. Жигов; Вступ. ст. Н.И. Толстой, Л.Н. Гумилёв; Австрийская академия наук. – М., 1995. – С.266. 22. Там само. – С.294.

Надійшла до редколегії 03.11.06

Kyiv National Taras Shevchenko University

ФІЛОСОФІЯ

Б.С. Гандилов, доц., БГУ, Баку

ОБЩЕСТВО МЕЖДУ НЕОБХОДИМОСТЬЮ И РАЗУМНОСТЬЮ

Введенное Фрейдом в науку понятие чувство вины, хотя и было необходимостью, диктуемой только его естественнонаучной теорией, тем не менее, оно представляет собой важное значение для объяснения природы существующих в общественной жизни людей запретов и ограничений. Однако, многие последователи Фрейда по ошибке считали, что введенные им понятия могут быть применимы в социальной науке без предварительной философской осмысленности, что, конечно же, было совершенно недопустимо.

Чувство вины, представшее бессознательным образом отчужденного в обществе человека, в силу неосознанности общественными индивидами, продолжает довлеть над ними как чуждая сила, каждый раз представляясь в самых различных формах.

The notion of "feeling of guilt" introduced, be Freud though being a necessity determined by his theory was, nevertheless, very essential for the explanation of social and psychological nature of social formations. However, many of his followers erroneously thought that the notions introduced be Freud can be applied to the social science without preliminary philosophic comprehension which was certainly impossible.

This refers to the analysis of the "feeling of guilt" which presents itself as human thinking unconsciously estranged in the society and being unconscious, continues to dominate over the latter as an extraneous forse displayed each in different forms.

Согласно одному из признанных комментаторов метапсихологического учения Фрейда – Герберта Маркузе, написавшего, опираясь на это учение такие два произведения, как "Эрос и цивилизация" и "Одномерный человек", именно Фрейд является автором одной из теорий цивилизации.

Решающую роль в развитии цивилизации, отмечает Маркузе, Фрейд приписывает чувству вины, которая, являясь важнейшей проблемой развития культуры, предстает своеобразной причиной несчастья людей в обществе. Он отмечает, что, по Фрейду, людей делают несчастными войны, повсеместное нарушение человеческих прав, антисемитизм, геноцид, фанатизм, усиление иллюзий перед лицом жестокой реальности, тяжелый труд, нужда среди всеобщего богатства и т.д [1]. В этот список явлений, делающих человека несчастным, можно добавить еще и терроризм, возникший относительно недавно.

Однако, на вопрос о том, почему Фрейд приписывает решающую роль в развитии цивилизации именно чувству вины человека, мы не находим должного ответа у Маркузе. Нам кажется, что это обстоятельство далеко не случайное. В обеих своих произведениях, Маркузе, вслед за Фрейдом, лишь старается вывести все дальнейшие причины несчастий человека из его, так называемого, порочного по происхождению изначального чувства, при этом, ни разу не упоминает о важности общественно–исторической деятельности человека, его практики, вне рассмотрения которой, конечно же, ни о каком основополагающем чувстве вины человека говорить не стоит. Без этого реального подхода невозможно обойтись еще и потому, что Фрейд, как гениальный ученый–врач и выдающийся экспериментатор–естествоиспытатель, не был обязан быть таким же ученым философом как Маркс или Гегель.

По Фрейду, дело происходит следующим образом: наличие амбивалентного отношения к образу отца, где агрессивный инстинкт против него сочетается с любовью к нему, приводит к раскаянию и образованию ограничений, налагающих запреты на повторение деяния, т.е. к "Сверх Я", после чего воздержание от деяния становится как бы нормой. Но при этом агрессивный порыв человека не отмирает и, передаваясь от поколения к поколению, делает необходимым возобновление самого запрета [2].

По мнению же Маркузе, с умножением общественной власти и распространением соответствующих запретов, количество агрессивных позывов людей и их соответствующих объектов не уменьшается, а, наоборот, увеличивается. Именно это обстоятельство, по мнению Маркузе, и вынуждает общество к усилению своей защиты путем воздействия на чувства людей [3].

Итак, Маркузе не делает главного вывода о том, что наличие в обществе запрета на повторное деяние не приводит к равенству между индивидами. А ведь общество, как более высокое образование, было призвано решить именно эту проблему. Кроме того, если общество не в состоянии решить эту проблему, то почему мы должны ожидать снижения агрессивных позывов людей? Еще один вопрос связан с тем, почему же при этом, чтобы защититься, обществу приходится воздействовать на чувства вины людей? Мы считаем, что не ответив на эти и другие вопросы, было бы преждевременно делать какие либо выводы. Однако, не сделав главного вывода, Маркузе все же решил сделать другой вывод. По его мнению, "если иррациональность чувства вины является иррациональностью цивилизации, то она рациональна" [4].

Чувство вины людей, ложно приписанной им обществом, оказывается рациональным. Если сказать прямо, то вывод автора оказывается очень неожиданным. Поэтому, необходимо выяснить, что из себя представляет чувство вины людей, о котором так настойчиво говорил Фрейд.

По нашему мнению, описываемое Фрейдом, чувство вины человека является одной из множества форм, определяющих его общественную жизнедеятельность. Ведь не только это чувство, но и все другие чувства человека непосредственно касаются совместной с другими людьми его общественной жизнедеятельности, прямо или косвенно связаны с историей его взаимоотношений и совершаемой во взаимодействии с другими его предметной деятельностью. Поскольку, существование и развитие нашей общественной жизни тоже имеет свою историю, следовательно, можно говорить также об истории проявления и развития многообразных по природе общественных чувств человека, которые присущи ему с момента возникновения этой совместной его деятельности. Поэтому, обнаружение проявляемого человеком какого–то чувства возможно через анализ его практической, чувственно–предметной деятельности, т.е. только через анализ его социально–исторической деятельности, общественной практики. Ведь, какими бы не были чувства людей, отражающие их общественно–историческую жизнедеятельность и превращающиеся в ходе этого в идеальные, всеобщие формы, их можно обнаружить именно в овеществленной, отчужденной, опредмеченной их деятельности.

© Б.С. Гандилов, 2007

Kyiv National Taras Shevchenko University

Что составляет чувство вины человека? Разве оно не выражает бессознательный образ исторически отчужденного от человека его собственного мышления? Употребляемое здесь Фрейдом понятие человеческое чувство вины, на самом деле, говоря философским языком, есть всеобщее, которое, как мысль, выражается не только в словах, но и в опредмеченных, овеществленных результатах деяний человека, в его целенаправленной деятельности. При необходимости, современная история и политика могут демонстрировать нам множество случаев по поводу чувства вины людей, искусственно насаждаемого деятельностью целого общества. Как правило, в основе такого чувства оказывается некая искусственно нагнетаемая и усугубляемая в обществе ложная идея, первоначальный смысл которой, обычно, заключается в объединении массы общественных индивидов вокруг этой идеи. Лишь после того, как эта ложная идея полностью овладевает бессознательным внутренним миром этой массы и становится неотъемлемой частью его коллективных представлений, вся это накопившаяся энергия переправляется на конечную цель самыми разнообразными способами – например, необоснованными территориальными требованиями к своим соседям или презрением к представителям определенного народа, смерть и унижение которых позволит освободить множество свободных мест в обществе. Результат этой преступной деятельности, основанной на ложной идее, получается еще более опасным, чем сама идея: отвлечение собственного народа от естественной борьбы за независимость и построение демократического общества. Трудно представить себе сколь преступными могут быть деяния отдельных индивидов и целого общества, производящего столь безответственные идеи, где счастье отдельного и целого будет прямо зависеть от ненависти к другим. Это типичный пример искусственного установления запрета на освобождение индивида и его мышления самим обществом. Например, американский еврей австрийского происхождения, будучи беженцем и испытавшим ужасы геноцида, отмечает, что сегодня он с тревогой наблюдает расовые страсти, проявляемые в американском обществе, прекрасно осознавая к чему может привести беспричинная ненависть, например, к неграм, мусульманам и т. д. [5].

Как видим, только через рассмотрение общественно–исторической практики человека, его чувственно–предметной деятельности раскрываются истинные мотивы запретов на деяния и сущность соответствующей отчужденности людей от их идеалов. Это, во–первых. Во– вторых, если общество или отдельные индивиды, вдруг оказываются игрушкой в руках каких–то неизвестных им людей, то это еще не порок, пороком является недопонимание, что ты – игрушка, т.е. отсутствие должного самосознания. Самосознание же индивида, народа, общества – исключительно социально–историческое явление, т.е. результат общественно–исторической деятельности каждого из этих субъектов. Следовательно, при рассмотрении исторических примеров из практики совместной деятельности людей, необходимо различать искусственно созданный обществом запрет на освобождение, от стремления общества освободиться от этих запретов на уровне самосознания народа и индивида.

Поэтому, мы считаем, что иррациональность чувства вины не является следствием иррациональности цивилизации или наоборот. Ибо, остающееся бессознательным чувство вины человека лишь выражает бессознательный образ отчужденного от самого человека его собственного мышления. Маркузе также не прав утверждая, что уничтожение господства общества и создаваемой ею культуры над индивидом уничтожает саму культуру. Кроме того, ошибка, допущенная Маркузе при определении культуры, как, прежде всего, прогресса труда [6] и приводит к тому, что он не совсем правильно трактует Фрейда. Культура есть, прежде всего форма, способ деятельности, а не – прогресс труда, как утверждает Маркузе.

Но, в отличие от Маркузе, профессионально владевший философским знанием, Эвальд Ильенков совершенно четко объясняет, что общественное сознание общества представляет из себя исторически сложившуюся и развивающуюся систему совершенно независимых от индивидов "объективных представлений", т.е., форм, схем, образов "коллективного разума", как всего человечества, так и отдельно взятого народа и общества с их своеобразной духовной культурой, включающей в себя всеобщие нормы, установления, правила, регламенты или даже какие–то малозначительные в обществе нормативы, регулирующие, начиная с бытовой и кончая общественной жизнедеятельностью людей. Объективно определяя общественно–историческую деятельность индивидов, эти формы, схемы и образы недвусмысленно противостоят их сознанию. Индивиды, в свою очередь, оказываются вынужденными считаться с этими формами, схемами и образами более осмотрительно, нежели с непосредственно воспринимаемым обликом внешних "вещей" и ситуаций [7]. К сказанному можно добавить только то, что эти независимые от индивидов представления как формы, схемы и образы, включающие в себя все правила, регулирующие их жизнедеятельность, далеко не всегда могут быть ими осознаны и чаще всего неосознаны. Среди этих форм имеются такие, которые сложились исторически, например, как ритуально узаконенные и развившиеся чисто на религиозной основе образы. Поэтому, чувство вины человека предстает перед нами одной из форм, выражающей бессознательный образ отчужденного мышления и не может считаться рациональным, как утверждает Маркузе.

Вот и получается, что запреты на освобождение индивида исходят от него самого и созданных им различных норм, правил и т.д., регулирующих его жизнедеятельность в обществе. Поэтому, если освобождение индивида от запретов, устанавливаемых обществом к его деятельности, осуществимо, то это возможно, прежде всего, как быстрое и полное опредмечивание его деятельных способностей, т.е. как можно быстрое и полное историческое проживание и изживание его отчужденности от сущности собственных природных сил.

Как видим, теперь становится более понятным истинное значение и смысл введенного Фрейдом понятия чувства вины. По его мнению, "…человеческое чувство вины происходит из Эдипова комплекса и было приобретено вместе с убийством отца объединившимися против него сыновьями" [8]. И мысль Фрейда о том, что достижение объединения и сплочения массы, т.е. общества, достигается лишь вместе с постоянным ростом бессознательного чувства вины человека, Маркузе ошибочно толкует и связывает с возникновением и развитием в нем социального, в то время, как в действительности, это связано лишь с увеличением меры отчужденности индивида в этих социальных институтах, созданных его же социально–исторической деятельностью [9]. То есть, чем больше он себя опредмечивает в созданных им образованиях, тем больше он отчуждается от собственных природных деятельных способностей. Нет никакого сомнения в том, что введение этого понятия Фрейдом было сделано исключительно по необходимости, диктуемой его естественнонаучной теорией и поэтому, оно не сов-

сем вписывалось в объяснение природы различных общественных образований, как результат деятельности внутреннего мира человека, то есть, как результат чисто психических процессов. Однако, по мере раскрытия и развертывания самого понятия, становится ясным, насколько научно обоснованным было введение понятия чувства вины. Можно не сомневаться, что, через это основополагающее общепсихическое переживание, Фрейд угадал общую социально–психологическую тенденцию возникновения общественно целого.

Но тем не менее, не трудно было убедится, что действительно истинное объяснение такого важного общественного явления как чувство вины человека, возможно только на философской основе. Подобно тому, как общественное сознание не есть просто многократно повторенное индивидуальное сознание, а есть общественный организм, тем более, не есть многократно повторенный индивидуальный человеческий организм [10], точно также, общественная психология общества не нуждается в непосредственном сведении к индивидуальной психологии индивидов. Это особое качество, особое образование, игра с которым может трагично окончиться для человечества. Например, происходящие сегодня в мире процессы на религиозной почве разве не подтверждают наши опасения? Особенно удивляет и потрясает характер преломления политико–экономических и социально–идеологических процессов через религиозные чувства людей и обратно. Но, еще более потрясающим и удивляющим является объективно и бессознательно протекающий процесс настраивания психологии отдельного индивида на общественный лад.

Являющееся архаическим, по своему происхождению, чувство вины человека необходимо рассматривать как результат добровольно принятой и осуществляемой людьми их совместной деятельности. Однако, людям и сегодня, по ошибке, кажется, что совместно совершаемая ими общественно– историческая деятельность возникла и совершается стихийно. И тогда им также кажется, что их чувство вины, как результат не добровольной, а стихийно совершаемой общественно–исторической деятельности, противостоит им и довлеет над ними не как результат собственной объединенной их силы, а как некая чуждая, вне их стоящая власть. То есть, не как зависящая от их воли и поведения сила, а, наоборот, направляющая их волю и поведение сила. Поэтому–то, чувство вины людей оказывается отчужденным бессознательным образом их общественно целого, довлеющим над ними и проявляющимся в виде государства, политического строя общества, системы моральных, нравственных и правовых ограничений, различных норм общественного поведения и т.д.

Оказываясь бессознательным образом, отчужденным представителем общественного целого, в роли которого могут выступать и народ, и нация, и государство и т.д., чувство вины общественных индивидов вынуждает их считаться с требованиями, ограничениями или, как угодно, общественными запретами в обществе. Неосознанность этих сил самими общественными индивидами позволяет нам называть их общественно–историческую деятельность бессознательной и отчужденной.

Таким образом, все без исключения общие формы и образы возникают и развиваются именно в процессе практическо–предметной деятельности человека, в общественной его жизнедеятельности, т.е. благодаря тому обществу в котором он живет. Поэтому, если в одном случае, общество как бы ставит запрет на освобождение людей, прибегая к их ложному чувству вины, которое в действительности оказывается всего лишь бессознательным и отчужденным образом исторически–отчужденного от них их собственного мышления, а, в другом случае, наоборот, общество само освобождается от установления каких–либо запретов, которые могли бы вести к формированию искаженных образов. Следовательно, люди искусственно устанавливающие общественные запреты на деятельность своих граждан, и, наоборот, освобождающие их от излишних общественных запретов, в одинаковой мере несут ответственость за их собственное будущее в обществе, но, при этом, не одинаково сознавая меру этой ответственности. Ибо, самосознание, как общественных индивидов, так и народов и обществ, может вырасти из их собственной, реальной, совместно с другими совершаемой деятельности, из имеющейся наличной культуры как способа и формы их деятельности.

Но как мы уже успели отметить, определенные основополагающие чувства и переживания, испытываемые людьми, как всеобщие и идеальные формы вещей, опредмечиваются, овеществляются в их поступках и деяниях, в их целенаправленной деятельности. Поэтому, нет другой возможности их распознавания, как только через предметно–чувственную деятельность человека.

Стремящийся к удовлетворению своих эротических и агрессивных инстинктов, индивид принимает свою общественную и культурную жизнь внешне вполне добровольно, но внутренне бессознательно, т.е. преследуя конкретную цель, которая выражается в том, что общество и создаваемая им культура, рационально определяются им как вполне приемлемые формы удовлетворения его основных инстинктов. Ибо, общество и создаваемая им культура дают возможность создания видимости равенства всех людей и, естественно, также видимости снижения уровня их агрессивных позывов. Однако, эта видимость была создана не для всех, а только для тех, кто уже был успешно включен в общественную жизнь а также успешно участвовал в создании основных культурных ценностей в этом обществе, т.е. для тех людей, которые являлись наиболее одаренными детьми природы, творчески мыслящими и действующими, уверенными в себе и убежденными, что люди бывают умными или глупыми, соответственно, сильными или слабыми, при этом им даже в голову не приходило, что люди могут быть еще и коварными. Этими членами общества, к сожалению такова действительность, видимость равенства и обузданность агрессивных позывов в обществе, воспринимается как реальность. Но те, которые решили немедленно воспользоваться этой новой организационной формой жизнедеятельности и отнюдь не в смысле успешного включения в нее и не для создания каких– либо культурных ценностей, являлись заурядными людьми и по природе своей не имели каких–либо шансов удовлетворить свои инстинкты и поэтому обладали единственным природным даром – коварством. Для этих членов общества, наоборот, реальность равенства и обузданность их агрессивных позывов воспринимается всего лишь как видимость, постоянное воспроизведение которой в обществе – их ежедневная обязанность. Как видим, и те и другие являются отчужденными и бессознательными. Как же все–таки был прав один из знаменитых западных ученых, прекрасно осведомленный о значении для истории производящего, творческого человека, Людвиг фон Мизес, утверждавший, что "большинство людей являются заурядными людьми. Они не имеют собственных мыслей; они только воспринимают. Они не создают новых идей; они повторяют то, что слышали и подражают тому, что видели. Если бы мир был населен только такими людьми, то не существовало бы никаких изменений и никакой истории" [11].

Именно поэтому, а не по причине выдуманного изначального противоречия между культурой и инстинктами индивида, предпринимаемые обществом все попытки освободить индивида, ведут прямо к разрушению культуры и общества. Ибо, разрушается то бессознательное стремление, мотив, по которому индивид как бы дал добровольное согласие на общественную форму своей жизнедеятельности.

Так что Фрейд абсолютно прав, что для защиты культуры и общества приходится как бы выбирать меньшее из двух зол – усилить желание и стремление людей к удовольствию, но под контролем самого общества. Однако именно этого обстоятельства и не понимает Г. Маркузе и почти все другие исследователи теории цивилизации Фрейда.

Природа, как и всегда, только по присущей ей жестокой, но справедливой логике, уравнивает всех своих детей. Природное уравнивание учитывает сильного как могущественного, слабого как вынужденного подчиниться. Природа сама своеобразно обеспечивает равенство: сильный становится победителем, а слабый – побежденным. Разве может быть другое понимание равенства? Кого может не устроить такая справедливость, такое справедливое понимание равенства, которое естественным образом обеспечивается самой природой? Наверное, только тех, кто по природе своей наиболее слаб и менее способен к реализации своих основных человеческих инстинктов. Разве позже установленный запрет, обозначенный как общественный, не был в интересах тех, кто не обладал достаточной возможностью для реализации своих человеческих инстинктов и разве общество не начинается с установления этого примитивного, но очень коварного запрета? [12] И, наконец, разве существующие в обществе запреты (не имеет значения чем пропитаны эти запреты, чувством вины людей или чем–то еще) не созданы для контроля над деятельностью тех, кто отчужден от реальности. Разве освобождение индивидов от запретов, существующих в обществе, не ограничивается созданными деятельностью этих же самых индивидов запретами на собственное освобождение? В результате отчужденности субъекта бессознательной деятельности мы и получаем общество, внутренне терзаемое между необходимостью и разумностью.

1. См.: *Маркузе Г.* Эрос и цивилизация. М., 2002. – С.74. 2. См.: *Фрейд З.* Недовольство культурой // Психоанализ. Религия. Культура. – М., 1992. – С.124-125. 3. См.: *Маркузе Г.* Эрос и цивилизация. – С.74. 4. Там же. – С.75. 5. См.: *Тодд Э.* После империи. – М., 2004. – С.140. 6. См.: *Маркузе Г.* Эрос и цивилизация. – С.75. 7. См.: *Ильенков Э.* Философия и культура. – М., 1991. – С.247. 8. *Фрейд З.* Недовольство культурой. – С.122. – Примеч. авт. 9. См.: *Фрейд З.* Недовольство культурой. – С.124. – Примеч. авт. 10. См.: *Ильенков Э.* Указ.соч. – С.247. 11. *Мизес Людвиг фон.* Теория и история. – М., 2001. – С.139. 12. Кстати говоря, нельзя путать табу с запретом, ибо табу – действительно священный и во многих случаях вполне оправданный именно с точки зрения человека и человечности феномен. Об этом подробнее, См.: *Фрейд З.* "Я" и "Оно". Труды разных лет. – Тбилиси, 1991. – Книга 1. – С.262.

Надійшла до редколегії 23.10.06

П.М. Грицаєнко, асп.

ГУМАНІТАРНЕ ПІЗНАННЯ: СУТНІСТЬ ТА ОСОБЛИВІСТЬ ПОНЯТТЯ

У статті розглянуто специфічність розвитку поглядів стосовно визначення поняття гуманітарного пізнання. Здійснюється соціально–філософський аналіз сутності та особливостей розвитку гуманітарного пізнання.

This article is consideration specificity of development looks relation determination concept of humanitarian cognition. The socially–philosophical analysis of essence and features development of humanitarian cognition is carried out.

Актуальність теми дослідження. Серед основних проблем сучасної філософії одне із чільних місць займає питання щодо визначення сутності низки понять, які домінують у пізнанні соціальних процесів.

Серед цих понять, одним із найпріоритетних є "гуманітарне пізнання". При цьому слід підкреслити, що тлумачення "гуманітарне" у філософсько–категоріальному дискурсі не є однозначним. Більше того, дослідники тих чи інших гуманітарних проблем часто навіть не обтяжують себе визначенням поняття "гуманітарне", "делікатно" відсторонюючись від цього процесу.

Однак, потрібно виокремити той факт, що без дефініції гуманітарного викреслюється із сфери філософських і, особливо, соціальних досліджень пласт проблем, які для суспільства мають доленосний характер.

У філософії склалась своєрідна традиція у дослідженні гуманітарного пізнання.

В Античній філософії було поставлено питання про людину, як таку що може бути досконалою. Питання пізнання не обмежувалася тлумаченням текстів та бачення світу взагалі, стародавніх греків цікавила людина як найдосконаліша істота у зовнішньому світі. Це, в першу чергу, пов'язано з тим, що в античній свідомості були сильно розвинені не тільки раціональні, але і міфологічні аспекти бачення світу. Міфологічне сприйняття світу не проводить розмежувальної лінії між природним і соціальним світом, розглядає людину в контексті природи. Людина "малюється" досконалою у своєму тілесному, зовнішньому бутті, тілесні ідеали підносяться і проектуються на релігійно–міфологічний грунт. Надалі міфологічні риси, трансформуються в свідомості людини у філософські або релігійні уявлення. Таким чином, пізнання в різних його проявах – широко поширене явище в культурі Стародавньої Греції і Риму, вплетене в життєдіяльність античного суспільства.

В епоху Середньовіччя античні погляди на людину критикувалися і зазнавали гонінь. Людина не може бути досконалою, а захопленість її тілесністю визнавалось гріховним. Середньовічним ідеалом досконалості та величі стає Бог. Тому логічно гуманітарне пізнання придбало вид екзегези – тлумачення Священного Писання і творів отців церкви, в яких містилася справжня сутність людського розуміння Бога. Великий вплив на формування біблейської екзегези надав Августин Аврелій, який бачив в пізнанні Біблії як правило знаходження справжнього сенсу і способу правильної передачі змісту Біблії. Культ книги (тексту), в першу чергу, Біблії, божественні відкровення апостолів — абсолютизувалися. Весь світ, у тому числі людина і природа, вторинний по відношенню до Бога. Природа є символічне буття, форма виразу (причому найнижча) божественного відкровення, його волі і творчої сили. "Книга Природи" в порівнянні з Біблією – явище другорядне. Відповідно, справжнє розуміння Біблії підносило людину на вищий рівень духовного розвитку і наближення до пізнання Бога. Лише в період Відродження мало–помалу затверджується ідея про рівноцінність Священного Писання і Природи. Яскравим свідоцтвом тому є роботи Н. Кузанського з пафосом на пантеїзм.

Однак, в епоху Відродження відновлюються Античні ідеали і ситуація змінюється відносно місця природи і людини. Людина може бути досконалою, але у своєму внутрішньому, духовному світі. Натурфілософія Рене-

© П.М. Грицаєнко, 2007

Kyiv National Taras Shevchenko University

сансу возвеличує людину якою вона є, а вона у своїй тілесності недосконала та тілесно–приземлена. Тому шляхом для звеличення людини стає її креативність, духовність та індивідуальність. Втіленням духовної досконалості стає текст, мистецтво та наука. Герменевтика як мистецтво пізнання тексту в XVI столітті опинилося тісно пов'язаною з соціальною практикою. Гуманітарне пізнання стало сприйматися як мистецтво перекладу духовних надбань античних текстів на живу національну мову, все більш набуваючи світського характеру. Священне Писання, оголошення принципу святості всіх віруючих, впровадження богослужіння на рідній мові віруючих, переклади Біблії на національні мови – всі ці моменти вмить стали актуальними, як нова віха в розвитку пізнання внутрішнього людського світу, відповідно до нових соціальних умов.

Наступним моментом окреслення гуманітарного пізнання став ідеал раціональності Просвітництва, де втілюється досконалість людського розуму абсолютного спостерігача, якусь чисту свідомість, що знаходиться над природними процесами. Якнайповніший і чіткіший вираз цей ідеал одержав в позитивізмі. Пізнання, як духовна здатність людини, стає головним методом науки. Але виявляється, що існує обмеженість раціонального пізнання, у тому що місце і функції суб'єкта в пізнавальному процесі залежні від соціокультурних цінностей. Так, в сучасній методології науки є чітке усвідомлення того, що суб'єкт пізнання знаходиться не над світом, що вивчається їм, а "занурений" в нього.

Ступінь наукової розробленості. Герменевтика, феноменологія, гуманітарні науки і філософія розвиваються в єдиному історико–культурному контексті, залежать один від одного, роблять вплив один на одного. З одного боку, дослідження герменевтики неможливе без осмислення шляху її історичного розвитку і дослідження її початкових принципів, тобто без філософського осмислення її як певного типа знання. З іншого боку, вивчення філософських проблем гуманітарних наук неможливе без проникнення герменевтики і феноменології в соціокультурний контекст, без історичного аналізу середовища функціонування особистості та гуманітарної культури, в якій гуманітарні науки самі стають невід'ємним її моментом, самі живуть в історії і творять історію настільки, наскільки дозволяють їм їх творчі можливості. Вони розвиваються разом з розвитком суспільства і його культури.

Важливим етапом у розвитку розуміння гуманітарного пізнання є теорія інтерпретації. Творцем, духовним "батьком" теорії інтерпретації виступив німецький філософ і теолог, філолог Фрідріх Шлейермахер (1768–1834 рр.), для якого інтерпретація – це мистецтво розуміння чужої мови з метою правильного повідомлення іншим відображеного в думках інтерпретатора змісту. Тому початковим предметом герменевтики є тексти, перш за все літературні, відокремлені від інтерпретатора культурною, мовною, історичною і тимчасовою дистанцією.

Текст – це "застигла" мова, і щоб її осягнути, ми повинні створити абстрактну ситуацію діалогу між інтерпретатором і предметом, що інтерпретується. Розуміння тексту має об'єктивну і суб'єктивну сторони. Виразом об'єктивної сторони розуміння є граматична, суб'єктивної – психологічна інтерпретація. Шлейермахер сформулював основну мету методу, герменевтики: "Зрозуміти автора і його працю краще, ніж він сам її розумів" [1].

Одним з етапів історії герменевтики була концепція Вільгельма Дільтея, в рамках якої герменевтиці приписується особлива методологічна функція. "Розуміння", з яким має справу герменевтика, згідно Дільтею, не просто якийсь аспект теорії пізнання, але фундамент гуманітарного знання ("наук про дух") взагалі. Дільтей, був не першим мислителем, що звернув увагу на особливий статус розуміння в гуманітарних науках. Так, наприклад, німецький історик Й.С. Дройзен в достатньо гострій формі поставив питання про методологічний аспект історіографії, що перешкоджає їй стати наукою. Методом історичного пізнання, по Дройзену, повинне стати "розуміння". Предмет останнього складають не об'єктивні факти, а те, що вже в було свого часу проінтерпретоване; робота історика – це "розуміюче схоплювання" вже колись зрозумілого. Схожі думки стосовно праці філолога висловлює російський письменник А. Бек. Його формула, згідно якої філологія є "пізнання пізнаного", має на увазі дві обставини. По–перше, філологічне знання здобувається в ході реконструкції деякого документа; але те, що підлягає реконструкції, вже є певним знанням. "Рекогнітивний" акт філолога завжди націлений на деяке когнітивне ціле. По–друге, документи, з якими має справу філолог, письмово зафіксовані результати пізнавальних зусиль того або іншого індивіда, але ці фіксації несуть в собі більший вміст, ніж було відоме індивіду, що залишив їх. Таким чином, заслуга Дільтея полягає не в тому, що він висунув тезу про особливий статус розуміння в історико–гуманітарних науках ("науках про дух"), а в тому, що він зробив спробу систематичного розвитку цієї тези.

Мета методологічного проекту Дільтея – обґрунтувати особливу значущість історико–гуманітарного пізнання, який несхожий на процедуру пізнання у природничих науках. Своєрідність сфери, з якою мають справу гуманітарні науки, полягає в тому, що суб'єкт, що пізнає, сам є частиною тієї сфери, яку йому належить пізнати. З цієї позиції Дільтей, говорить про "природу яку ми пояснюємо, а духовне життя ми розуміємо" [2].

Кажучи про специфіку гуманітарного пізнання, Дільтей пише про те, що в ньому "поняття, загальні думки і загальні теорії є не гіпотезами про щось таке, що обумовлено зовнішніми враженнями, а результатом переживань і розуміння" [3]. Іншими словами, психологічне переживання і опис природним чином переходить у Дільтея в психологічне дослідження: "В гуманітарно–науковому методі виявляється постійна взаємодія переживання і поняття. У переживанні індивідуальних і колективних зв'язків гуманітарно–наукові поняття знаходять своє втілення, подібно тому, як, з іншого боку, безпосереднє повторне переживання саме підноситься до ступеня наукового пізнання за допомогою універсальних форм мислення" [4]. В. Дільтей "не тільки обґрунтував можливість і специфіку гуманітарного пізнання, а ще й проблематизував її, показавши залежність гуманітарного пізнання від установок того, хто пізнає, поєднання в гуманітарному пізнанні зовні протилежних процедур – інтуїтивного осягнення і понятійного аналізу, приналежність дослідника і його об'єкту до однієї реальності, значення в гуманітарному пізнанні розуміння і інтерпретацій" [5].

Видатний німецький філософ Макс Вебер підсилює тезу Дільтея про залежність гуманітарного пізнання від позицій того, хто пізнає, пов'язуючи цю залежність з цінностями дослідника. По–перше, показує, що гуманітарне пізнання є не просто вивченням деякого явища, але одночасно його конституювання, внесення в нього сенсу, цінностей. По–друге, оригінально вирішує проблему поєднання в гуманітарному пізнанні індивідуалізуючих і генералізуючих методів. "Зрозуміло, – пише Вебер, – це не означає, що в сфері наук про культуру пізнання загального, утворення абстрактних родових понять і знання є правилом, спроба формулювати "закономірні" зв'язки взагалі не мають наукового виправдання. Навпаки, слід завжди пам'ятати, що встановлення закономірностей такого роду – не мета, а засіб пізнання" [6].

Kyiv National Taras Shevchenko University

Об'єктом розуміння у філософській герменевтиці виступає не втілена в тексті суб'єктивність (чиєсь "життєве переживання", якщо користуватися термінологією Дільтея), а незалежний від чиїхось суб'єктивних намірів смисловий зміст, таку думку про пропонує німецький філософ Х.Г. Гадамер. Останнє Гадамер іменує "наочністю", або "речовинністю" (Sachlichkeit) тексту. Інтерпретаційна активність повинна бути націлена перш за все на той "предмет" (Sache), про який йде мова в тексті. Ця вимога Гадамера – розуміти не чужу суб'єктивність, а "суть справи" відсилає нас до Гуссерля, а саме вимоги "до самих предметів", або "до самих речей" ("Zur Sache selbst!") [7]. Гадамерівська герменевтика виступає тут як "щеплення" феноменології до стовбура традиції герменевтики, як традиції тлумачення письмових документів.

Спираючись на Шлейермахера, а також на Дільтея, Е. Бетті створив всеосяжний компендіум процедур і правил тлумачення текстів. Його праця "Загальна теорія інтерпретації" (1955), визначає об'єктом гуманітарного пізнання "значущі форми", за якими стоїть дух, що об'єктивувався в них. Розуміння тексту – потрійний процес, що включає наступні етапи: рекогнітивний (пізнавання), репродуктивний (відтворення) і нормативний (застосування). Їм відповідають наступні "канони" (правила), або принципи інтерпретації: принцип автономії об'єкту, згідно якому останній володіє іманентною логікою існування; принцип когерентності значення, тобто відтворення об'єкту в цілісності його внутрішніх зв'язків; правило актуальності значення, цілісності, що реконструюються і підлягають включенню в інтелектуальний горизонт інтерпретатора.

Відмінність між "традиційною" і "філософською" герменевтикою очевидна. Якщо в традиційній герменевтиці розуміння виступає як методологічна, то у філософській – як онтологічна категорія. Якщо мета традиційної герменевтики – методично вивірена реконструкція змісту, вкладеного в той або інший текст автором, то мета філософської герменевтики – аналіз структури досвіду, герменевтики, під кутом зору розкриття ув'язненого в ньому людського відношення до світу.

Тлумачення герменевтики націлене на те вимірювання символу, яке знаходячи вираз в мові, не повністю співпадає з своїм мовленнєвим виразом. Залишок, що не зводиться до мови, – могутнє і дієве в символі – вимагає встановлення зворотного зв'язку між мовою і досвідом, зв'язки між сферою мови і досвіду. Встановлення такого зв'язку – найважливіший момент герменевтики. Таким чином, на відміну від Гадамера, що зрештою зводить досвід, герменевтики, до мовного досвіду, П. Рікер перенацілює герменевтику на інтерпретацію позамовних феноменів. Саме тому філософська герменевтика повинна вступити в продуктивний діалог з теоріями інтерпретації [8].

Наступним важливим підходом до проблеми гуманітарного пізнання є феноменологічний підхід, що розглядає процедуру додавання змісту як феномен свідомості. Становлення і розвиток феноменології в XX ст. тісно пов'язано з іменами Ф. Брентано, Е. Гуссерля, А. Шютца, М. Мерло–Понті. Цікаві концепції свідомості розробили А.Ф. Лосев, М.К. Мамардашвілі, К.Р. Мегрелідзе, В.В. Молчанов, Л.Г. Іонов, В.В. Налімов, В.У. Бабушкін. Феноменологія як філософський напрям – це не окрема, чітко обкреслена теорія, а швидше сукупність достатньо різнорідних, таких, що іноді навіть суперечать в чомусь один одному поглядів, теорій і концепцій. Об'єднуючою ідеєю для численних феноменологічних теорій є положення Е. Гуссерля про необхідність розглядати гуманітарне пізнання світу людиною як діяльність суб'єкта пізнання з своєю свідомістю. Причому суб'єкт пізнання звертається в процесі пізнання не до об'єктів навколишнього світу, а до структур своєї свідомості і відображень цього світу. Увага дослідника, за Гуссерлем, повинна бути обернена не на сам наочний світ, а на ті акти свідомості, в яких наочний світ конституюється. Таким чином, феноменологія починається з скасування суперечності між буттям і свідомістю, оскільки буття представлене в свідомості, а свідомість існує аподиктично. Для цього світ образів зникає і залишається тільки один світ інтенсіональних об'єктів. Предмет слід позбавити всяких емпіричних, теоретичних і логічних предикатів. Процес гуманітарного пізнання, з погляду феноменології, – це явище свідомості, що має дві форми виразу. У першому випадку – це процес мислення, певний стан свідомості, направлений на додавання нового змісту не об'єктам навколишнього світу, а вже наявним структурам свідомості, що відображають явища і процеси об'єктивної реальності, що склалися раніше, в попередній пізнавальній діяльності, а в другому – це результат мислення, структура свідомості, текст, що входить в сферу свідомості індивіда. Об'єднуючим поняттям і феноменології і герменевтики є поняття "текст":

1. У герменевтиці "текст" – це певне письмове джерело (письмова фіксація звукової мови, якій властиві смисл, значення, цінність), первинна даність (реальність) і початкова точка всякої гуманітарної дисципліни.
2. У феноменології – це зміст і сама структура свідомості, фундаментальна освіта, що дозволяє мислити про об'єкти, що потрапляють в центр дослідження.

Людина не просто розуміє текст, вона розуміє через текст і за допомогою тексту самого себе. Свідомість "іншого" в розгляді, герменевтики, прихована в тексті, її потрібно знайти шляхом "археологічних розкопок", редукції, розщеплюванні зовні даного тексту до найдрібніших його складових. Результатом цієї операції є з'ясування "самоочевидних" частин тексту, які, як передбачається, відображають в собі зміст всього тексту. Виявлений зміст частини лише зачіпка для розуміння цілого. Потім, як правило, необхідний перехід на теоретичний рівень. Саме в точці переходу від емпірії до теорії схрещуються шляхи герменевтики і феноменології. Герменевтика тексту, розкриття складових його частин, може бути розглянута як переклад фактів тексту у факти свідомості, без якої розуміння тексту неможливо.

До найкращого розуміння гуманітарного пізнання прийшов видатний науковець і філософ М. М. Бахтін. На його думку, предметом гуманітарних наук є індивід, точніше, його духовний, внутрішній світ, і пов'язаний з ним світ людських взаємин та світ духовної культури суспільства. До гуманітарних наук відносяться психологія (психологія особи, психологія емоцій, соціальна психологія), цивільна історія (тут гуманітарне знання поєднується з суспільствознавством), літературознавство, лінгвістика та ін. Вони вивчають духовний світ людини через текст. Бахтін писав: "Гуманітарні науки – науки про людину в її специфіці, а не про безмовну річ і природне явище. Людина в своїй людській специфіці завжди виражає себе (говорить), тобто створює текст (хоч би потенційний). Там, де людина вивчається поза текстом і незалежно від нього, це вже не гуманітарні науки (анатомія і фізіологія людини і ін.)" [9]. Дух (і свій, і чужий) не може бути даний як річ, а тільки в знаковому виразі, реалізації в текстах і для себе самого і для іншого. Потенційним текстом є і людський вчинок. М. Бахтін, що чудово знав праці своїх попередників – Дільтея, Ріккерта, Вебера, та інших – визначив специфіку гуманітарного пізнання як активний процес діалогічного спілкування. На думку Бахтіна, "суб'єкт як такий не може сприйматися і вивчатися як річ, бо як суб'єкт він не може, залишаючись суб'єктом, стати безмовним, отже,

ЕБ "Національна бібліотека ім. В.Стефаника"

пізнання його може бути тільки діалогічним" [10]. Таким чином, згідно М. Бахтіну, "об'єкт пізнання в гуманітарних науках не просто належить до тієї ж дійсності, що і той хто пізнає, і він є не менш активним, чим суб'єкт, хто пізнає" [11]. Предмет науки про дух, – пише Бахтін, – "не один, а два "духи" (що вивчається і вивчає, які не повинні зливатися в один дух). Справжнім предметом є взаємовідношення і взаємодія "духів" [12].

Російський вчений В. М. Розін так говорить про специфіку гуманітарного пізнання: "У гуманітарному підході – цілі науки знову переосмислюються: окрім пізнання справжньої реальності, яка тлумачиться тепер в опозиції до природи (не природа, а культура, історія, духовні феномени і т.п.), ставиться завдання одержати теоретичне пояснення, що принципово враховує, по–перше, позицію дослідника, по–друге, особливості гуманітарної реальності, зокрема та обставина, що гуманітарне пізнання конституює пізнаваний об'єкт, який, у свою чергу, активний по відношенню до дослідника. Виражаючи різні аспекти і інтереси культури (а також різних культур), маючи на увазі різні типи соціалізації і культурні практики, дослідники по–різному бачать один і той же емпіричний матеріал (явище) і тому по–різному тлумачать і пояснюють його в гуманітарній науці". Таким чином, на думку російського філософа, "в гуманітарному науковому пізнанні досліджуваний об'єкт виділяється, проблематизується і пояснюється з погляду особи і цінностей самого дослідника" [13]. Згідно В.М. Розіну, "об'єкт гуманітарного пізнання розташований на перетині двох сфер: тлумачення текстів і теоретичного обґрунтування запропонованого дослідником тлумачення". "Особливий випадок гуманітарного пізнання, – пише Розін, – що зближує його з соціальним пізнанням, – можливість формувати об'єкт гуманітарної науки" [14].

Аналіз робіт, Бахтіна, Розіна та інших гуманітарно орієнтованих дослідників показує, що нові тлумачення текстів припускають активне відношення дослідника до існуючих точок зору в науковій комунікації. Як правило, ці дослідники починають з полеміки (діалогу) щодо інших точок зору. В ході такої полеміки артикулюють власні цінності і бачення, роз'яснюється новизна і особливості авторського підходу, висловлюються перші припущення про природу предмету, що вивчається. Важливо звернути увагу, що вказаний тут процес самовизначення в науковій комунікації є своєрідною соціальною дією. Гуманітарій не просто публічно висловлює свою точку зору, а створює умови для потрібної йому комунікації. До об'єктів гуманітарної науки застосовуються стандартні процедури: емпірична верифікація, зведення нових випадків до вже вивчених, перетворення (розкладання складних ідеальних об'єктів на елементи і простіші ідеальні об'єкти, а також зворотний синтез), проміжне вивчення, що дозволяє одержати нові теоретичні знання, моделювання (вже за межами теорії), систематизація та ін.

Оскільки знання гуманітарних наук активно відносяться до свого об'єкту, задаючи для нього "тип і образ існування", гуманітарій, як це відзначав в своїх ранніх роботах М. Бахтін, стає "суцільно відповідальним", і вже не може самим фактом вивчення не впливати на свій об'єкт. Напрям цього впливу цілком визначений – сприяти культурі, розширювати можливості людини, ставити "перешкоди" всьому тому, що руйнує або знижує культурні пориви людини.

Потрібно звернути увагу, що без соціальної дії гуманітарний підхід у принципі не реалізовується. Якщо не буде з ким полемізувати, з'ясовувати свою точку зору, з'ясовувати точки зору опонентів, якщо опоненти не дотримуватимуться тієї ж позиції, тобто тієї ж соціальної дії, то гуманітарний підхід і істина гуманітарного знання як така не зможе бути.

Опозиція природничих і гуманітарних наук відображає у сфері пізнання більш загальну опозицію – технічної і гуманітарної культур. Зіставлення цих культур не професійно, а функціонально, так, наприклад, який–небудь інженер або вчений може бути гуманітарієм, а письменник або психолог – "техніком". Представники технічної культури виходять з переконання, що світ підкоряється законам природи, які можна пізнати, а потім поставити на службу людині. Вони переконані, що в світі діють раціональні відносини, що все (не виключаючи і саму людину) можна спроектувати, побудувати, що явища об'єктивні і прозорі.

Таким чином, можна стверджувати, що гуманітарне пізнання виникає завжди там і тоді, де відбуваються зміна визначених, сталих поглядів та образів на світ і людину, між тим що є і тим що повинно бути для людини, зміну теоретико–методологічних стандартів і цінностей. Причому в даному контексті слід враховувати, що йдеться про серйозні концептуальні зміни, а не про незначні поправки, які не виходять за рамки парадигми.

Сучасний "вихід" проблеми гуманітарного пізнання є свідоцтвом соціальних трансформацій суспільного життя. Іншими словами, гуманітарне пізнання народжується в полі "віртуальних проблеми", існує в режимі циклу питання–відповідь. Поле віртуальних проблеми – це життя, вихоплене раціональним, інтенційно спрямованим поглядом, поле екзистенціюючого соціально–історичного суб'єкта, поле бажаного майбутнього буття людини.

Отже, у змісті філософського знання можна вичленувати частини, або сторони, що відносяться до гуманітарних наук. Об'єктом гуманітарних наук є індивід, точніше, його духовний, внутрішній світ, і пов'язані з ним коло людських взаємин і духовної культури суспільства. У гуманітарному пізнанні вчений стикається з живим людським духом. Життя людини наповнене думками і переживаннями, її визначають плани, очікування, надії, успіхи і невдачі в їх здійсненні. Життя особи, проходить в точці не співпадіння людини з самим собою, на грані, яка відокремлює те, хто вона є, від того, ким вона хоче бути, яка постійно долається особою. Людське буття (як об'єкт гуманітарного пізнання) ніколи не співпадає з самим собою, воно одночасно існує "в категоріях ще–не–буття, в категоріях мети і сенсу". Специфічним для гуманітарних наук є спосіб дослідження людини, що дозволяє проникнути в його внутрішній духовний світ, через призму розуміння. Розуміння пов'язане із зануренням в "світ сенсів" іншого індивіда, із збагненням і тлумаченням його думок і переживань.

1. Ценности познания и гуманизация науки. – М., 1992. – С.93. 2. *Розин В.М.* Типы и дискурсы научного мышления. – М., 2000. – С.72. 3. Там же. – С.73. 4. Там же. – С.76. 5. Там же. – С.78. 6. *Кузнецов В.Г.* Герменевтика и гуманитарное познание. – М., 1991. – С.56. 7. *Гадамер Г.Г.* Истина и метод. – М., 1988. – С.317. 8. *Рикер П.* Герменевтика и психоанализ. Религия и вера. – М., 1996. – С.122. 9. *Бахтин М.М.* Проблема текста в лингвистике, филологии и других гуманитарных науках. Опыт философского анализа" // Литературнокритические статьи. – М., 1986. – С.478. 10. *Бахтин М.М.* К методологии гуманитарных наук // Эстетика словесного творчества. – М., 1979. – С.363. 11. *Розин В.М.* Типы и дискурсы научного мышления. М., 2000. – С.79. 12. *Бахтин М.М.* К методологии гуманитарных наук // Эстетика словесного творчества. – М., 1979. – С.363. 13. *Розин В.М.* Типы и дискурсы научного мышления. – М., 2000. – С.80. 14. Там же. – С.80–81.

Надійшла до редколегії 20.10.06

Kyiv National Taras Shevchenko University

О.В. Комар, канд. філос. наук

ЕВОЛЮЦІЙНА ЕПІСТЕМОЛОГІЯ ЯК АНТИДЖАСТИФІКАЦІОНІЗМ: ІДЕЇ К.ПОППЕРА У КОНТЕКСТІ СУЧАСНИХ ТЕОРІЙ ОБҐРУНТУВАННЯ

Стаття присвячена питанню елімінації поняття "обґрунтування" в еволюційній епістемології К.Поппера. Продемонстровано, що навіть у межах дескриптивного натуралізованого дослідження відсутня потреба в такій елімінації.

This article is devoted to the question of elimination of justification in evolutionary epistemology of sir K.Popper. It is demonstrated that there is no need for such elimination even in descriptive naturalized epistemological study.

Еволюційна епістемологія – теорія щодо походження знання, актуальність якої значно перевищує як її новизну, так і ступінь розробленості основних позицій та термінологічного апарату. Попри те, що вона існує вже майже 40 років, думки одного з її засновників, Карла Поппера, залишаються вихідними для еволюціоністських досліджень знання. Ідеї Поппера, які стосуються філософії науки, особливо метод фальсифікації і критичний раціоналізм, досить добре відомі вітчизняним філософам і ставали предметом уваги багатьох з них (Г.І. Рузавін, В.Н. Садовський, А.Л. Нікіфоров), еволюційна епістемологія також розглядалася у контексті проблем філософії науки, зокрема проблема вродженого знання і апріорних структур, (А.Н. Кричевець, В.К. Фінн). Однак питання про зв'язок еволюційної епістемології з теоріями обґрунтування піднімалося, як правило, лише в одному з ракурсів – попперівської критики джастифікаціонізму як передумови формулювання методологічної концепції фальсифікаціонізму, причому обговоренню підлягала саме остання. Ми ж маємо намір звернутися до мета–критики, тобто спробувати з'ясувати, чи дійсно, виходячи з основ еволюційної теорії пізнання, можна відкинути джастифікаціонізм. Це завдання, яке інакше можна виразити як питання: "Чи спростував Поппер теорії обґрунтування?", буде головним для нашого дослідження. Крім цього, варто побіжно розглянути питання, які випливають з останнього, а саме, критерії обґрунтування в екстерналізмі, а також відношення еволюційної епістемології до натуралізованої епістемології.

1. Почати дослідження слід з питання, яке, на перший погляд, звучить дещо банально: "Що таке епістемологія та що вона вивчає?". Однак сумніви у важливості цього питання для Попперівської концепції зникнуть, як тільки ми з'ясуємо, що як перша, так і друга його частини містять небезпечну двозначність. Перша виявляється у тому, що терміном "епістемологія" означують і теорію пізнання взагалі (не проводячи розрізнення між науковим та буденним знанням), і теорію наукового знання. Друга – у тому, що будь-яка епістемологічна проблема може розглядатися на двох рівнях, у відповідності до функцій, які виконує епістемологія – дескриптивному та нормативному, тому слід розрізняти нормативну і дескриптивну епістемології. Подібна двозначність може призводити (і, як побачимо далі, таки неминуче призводить) до ілюзії вирішення проблем, які насправді продовжують існувати на іншому рівні. Так, зокрема, Поппер вважає, що в епістемології він відкинув проблему обґрунтування і вирішив проблему індукції, показавши недоліки методологічних концепцій джастифікаціонізму та індуктивізму в аналізі наукового знання. Спробуємо перевірити, наскільки він правий у своєму переконанні.

Сам К.Поппер неодноразово відмічав, що він не розрізняє теорії пізнання та теорії наукового пізнання. Наприклад, він стверджує: "Епістемологія – англійський [1] термін, який означає теорію пізнання, перш за все наукового. Це теорія, яка намагається пояснити статус науки і її зростання" [2]. Таке змішання двох значень зумовлене переконанням Поппера у тому, що між науковим і буденним знанням, так само як і його зростанням, не існує принципової різниці, а отже, все, що справедливо для наукового пізнання, eo ipso справедливо і для буденного, оскільки наукове знання відрізняється від останього лише більшою мірою ясності і чіткості формулювань та більш строгою логікою висловлювань. Звідси стає зрозуміло, чому Поппер ігнорує як аналіз та обґрунтування ненаукового [3] знання, так і епістемологічні теорії, які його описують. Також Поппер не враховує і друге розрізнення – між дескриптивною та нормативною епістемологією, хоча еволюційна епістемологія може вважатися різновидом першої, але не другої. На користь дескриптивного характеру епістемологічного дослідження свідчить і інший впливовий представник еволюційної епістемології Д.Кемпбелл. Слідом за Д.Девідсоном, визначимо завданням дескриптивної епістемології – *описувати* (describing) емпіричні основи генезису знання, нормативної – *обґрунтовувати* (justifying) норми, за дотримання яких переконання задовольняє вимогу знання [4]. Додамо також, що інколи в нормативній епістемології виділяють два рівні – дескриптивно–оцінювальний (опис епістемічних норм та оцінка переконань з точки зору відповідності/невідповідності їм) та деонтологічний (формування самих норм, процедурних приписів, з якими мають узгоджуватись переконання і епістемічно відповідальна поведінка). Провівши ці розрізнення, які стануть у нагоді дещо пізніше, варто перейти до попперівської критики джастифікаціонізму.

2. Власне, джастифікаціонізм (від англ. justification – обґрунтування, виправдання) як вимога обґрунтованості переконань, є лише однією складовою так званої традиційної теорії пізнання, яку піддає критиці Поппер і альтернативою до якої є еволюційна епістемологія. Іншими складовими є, за його словами, "обзерваціонізм" (від англ. observation – спостереження), згідно з яким теорії обгрунтовуються спостереженнями і сприйняттями, та "цеберна теорія свідомості" (bucket theory of mind) [5], згідно з якою безпосередні "чуттєві дані" пасивно засвоюються нашою свідомістю [6]. Якщо відійти від дещо іронічної попперівської термінології до більш усталеної, це епістемологічна теорія, в основу якої покладений наївний емпіризм і теорія відображення: чуттєвість – пасивний рівень отримання інформації, основу пізнання складають дані відчуттів, свідомість подібно до дзеркала (беконівська метафора) істинно відображає об'єктивну реальність. Від себе додамо, що з аналізу попперівських праць як періоду еволюційної епістемології, так і "Логіки наукового дослідження", можуть бути виділені наступні риси цієї концепції пізнання: апостеріорний фундаменталізм та верифікаціонізм. Перша – тому що в основі мають бути невивідні речення, які фіксують "чисті" дані спостережень (емпіричний фундамент), всі інші речення обгрунтовуються посиланням на останні, друга – тому що визнається можливим встановлення остаточної істинності будь-якої наукової теорії. Верифікаціонізм означає також ототожнення знання з достовірністю. І нарешті, методологічно доповнює картину індуктивізм.

© О.В. Комар, 2007

Kyiv National Taras Shevchenko University

Важливо зауважити, що не лише поєднання усіх означених складових, але і кожен елемент, взятий окремо, є, з точки зору Поппера, хибним. Елементами його нової теорії є еволюціонізм, фалібілізм, фальсифікаціонізм і критичний раціоналізм; елемент, що визначає пізнавальну діяльність як активне перетворення, можна означити терміном конструктивізм, який сам автор не вживає. Спільним з традиційною теорією є науковий реалізм. Отже, всупереч панівній епістемології, Поппер вважає, що 1) знання є не унікальною властивістю людської істоти, а лише еволюційною формою адаптації; 2) оскільки нинішнє знання є результатом еволюції, не можна вести мову про пасивне засвоєння спостережуваного; звідси випливають дві наступні риси, 3) суб'єкт є надзвичайно активним в отриманні знання, 4) чистих чуттєвих даних не існує, спостереження є водночас інтерпретацією, 5) все знання за своєю природою гіпотетичне і небезпомилкове, не існує достовірного знання, звідси 6) верифікація неможлива, 7) індуктивізм, який від спостережень шляхом узагальнень приходить до універсальних тверджень, хибний, 8) організми отримують знання шляхом спроб і помилок, припущень і спростувань, 9) елімінація теорій є аналогом природної елімінації організмів, 10) нові теорії, висунуті на підставі фальсифікованих, краще описують реальність і є більш "правдоподібними" [7]. Спробуємо дещо розширити викладену теорію, пояснивши її основи через співвіднесення з поглядами інших представників еволюційної епістемології.

3. Поппер, хоч, можливо, і найвідоміший представник еволюційної епістемології, не є, однак, піонером у цій галузі. Першим застосував ідеї дарвінівської еволюційної теорії до пояснення генези пізнавальних структур відомий біолог, засновник етології К.Лоренц. Він же надав біологічної інтерпретації апріорному знанню, пояснивши філогенетичне a priori через онтогенетичне a posteriori [8], заперечивши таким чином аподиктичний характер апріорного знання як генетично вродженого, і сформулював афористичну тезу "Життя є знанням", поширивши поняття "знання" на будь-яку форму пристосування організму до довкілля [9].

Іншим попередником еволюційної епістемології називають психолога Ж.Піаже, який створив (не без впливу еволюціонізму Г.Спенсера) концепцію "генетичної епістемології", згідно з якою інтелектуальний розвиток відбувається завдяки двом принципам: адаптації, яка складається з комплементарних процесів асиміляції і акомодації, та організації. Важливим моментом генетичної епістемології є також теза "знання – це дія" [10], яка заперечує пасивний характер пізнання, і визнана одним з постулатів конструктивізму, який У.Матураною та Ф.Варелою формулюється таким чином: "Будь-яка дія є пізнанням, будь-яке пізнання є дією" [11]. У пізнанні центральну роль відіграє можливість конструювання та регуляції (навіть точніше буде сказати "саморегуляції"), причому ця регулятивна структура, якою є живий організм, має незавершений характер, вона є відкритою для перетворень. Генетична епістемологія, однак, має певні відмінності від еволюційної: Піаже розглядає "психогенез, когнітивний онтогенез індивіда, еволюційна епістемологія зосереджена на когногенезі, еволюції публічного знання – знання, що належить науковому співтовариству" [12]. Ці відмінності мають значення для нашого дослідження, адже, як вже було показано вище, Поппер поділяє погляд на епістемологію як на теорію наукового знання, відповідно, його цікавить головним чином лоренцівський когногенез, натомість інтерпретація психогенезу Ж.Піаже може бути використана для встановлення розбіжностей між розвитком наукового та буденного знання. Отже, обидві концепції, як "біофілософія" (за виразом К.Хахлвега та К.Хукера) К.Лоренца, так і генетична епістемологія Ж.Піаже, закладають ідейну основу для теорії Поппера, яку назвав еволюційною епістемологією Д.Кемпбелл, ввівши це поняття у філософсько–науковий дискурс. Це, по–перше, основи попперівського уявлення про те, що розвиток людського знання є продовженням біологічної еволюції, по–друге, що еволюційне знання за своєю основою є фалібілістським: природа "відсіває" гірші варіанти, елімінуючи їх, але і ті теорії, що лишаються на даний момент неелімінованими, не мають статус істинних і в будь-який момент можуть бути спростовані та відкинуті. Отже висновки дарвіністської теорії щодо еволюції видів Лоренц і Піаже транслюють на еволюцію когнітивних структур, а Поппер – на розвиток знання у вигляді зміни наукових теорій. У принципі, твердження Поппера про те, кожна наступна теорія, яка приходить на зміну елімінованій, є кращим поясненням реальності і ближча до істини (якої жодна з них проте, остаточно не досягає) або володіє більшою "правдоподібністю", також не виходить за рамки еволюціоністського уявлення про зростання як рух у напрямку підвищення рівня адаптації до середовища. Не буде відкриттям і проведення аналогії між еволюціоністською інтерпретацією знання і кантівським поняттям апріорних форм, зокрема, К.Лоренц вперше викладає свій еволюціоністський погляд на пізнання саме у статті, присвяченій поняттю a priori у Канта. Однак для нашої позиції щодо проблеми обґрунтування варто деталізувати деякі моменти попперівської епістемології, окреслені нами у пункті 2.

4. Поппер вважає, що пізнання не може починатися зі спостережень, оскільки будь-якому апостеріорному знанню необхідно передує a priori дане, або вроджене знання: "Без цього *те, що говорять нам відчуття (senses), не буде мати сенсу (sense)*" [13]. Більше того, він стверджує, що таке знання, "вбудоване у нашу біохімічну конституцію" становить близько 99 % від усього нашого знання (зазначимо, що переважна більшість біологів та психологів все ж назвали б таку цифру дуже значним перебільшенням). Однак, на відміну від кантівського уявлення, це знання не має характеру аподиктичності, воно є апріорно необхідним, але не апріорно істинним. Звідси, "Усе наше знання гіпотетичне" [14] і має характер припущень. Ці припущення часто мають характер очікувань (expectation), а очікування, у свою чергу – гіпотез, вони "недостовірні". "Тому ми повинні чітко відрізняти істинність очікування чи гіпотези від їх достовірності, і відповідно розрізняти два поняття: поняття істинності і поняття достовірності (certainty) або, інакше кажучи, істину і достовірну істину" [15].

Істинність, з точки зору Поппера (як до речі, і з точки зору будь-якого позитивіста), це відповідність фактам, вона є об'єктивною. Однак що ж він має на увазі під поняттям "достовірності"? На перший погляд, якщо виходити з його критики джастифікаціонізму, під достовірністю слід розуміти безпомилковість, безсумнівність і неспростовність. Достовірним є те, істинність чого (від Декарта і донині) вважають безсумнівним і що за жодних умов не може виявитися хибним. В англомовній літературі для означення цього часто вживається суміжне поняття "невиправності" (incorrigibility). Така достовірність є об'єктивною. Однак Поппер стверджує, що "Достовірність рідко буває об'єктивною – зазвичай це не більше, ніж сильне почуття впевненості, переконаності, хоча і засноване на недостатньому знанні. Такі почуття небезпечні, оскільки вони рідко *обгрунтовані*

[Курсив мій – О.К.]. Сильне почуття переконаності перетворює нас на догматиків" [16]. Спершу видається, що Поппер стверджує те ж саме, однак уважніший аналіз виявляє різницю: з часів Декарта, який, до речі, якщо не проводити аналогії з античністю, і започаткував в епістемології традицію інтерпретації знання як достовірного знання, ми навчені розрізняти те, що здається достовірним, і що не є таким насправді. Для встановлення цього ним і був введений знаменитий метод універсального сумніву, адже достовірним вважається не те, що здається істинним prima facie, а залишається істинним після усіх спроб спростування. Такою дійсно неспростовною істиною виявилося лише твердження "Cogito, ergo sum", однак для даного випадку важливо не, що саме відповідає статусу достовірності, а яким є правильний шлях отримання достовірних істин, оскільки, як стане зрозуміло далі, ми намагаємося не захистити теорію достовірного знання, а врятувати поняття обґрунтування від елімінації. Суттєво те, що намагаючись впровадити загалом вірну і без сумнівів корисну для науки ідею критичного ставлення до будь-яких, а особливо власних, ідей, К.Поппер вдається до змішання фактуального і психологічного рівнів. Причому він змішує не лише достовірність з переконанням, але і переконання з психологічним станом впевненості. З епістемологічної точки зору виключно психологічне тлумачення можна дати лише впевненості, але не переконанню, яке, окрім психологічного стану, виражає водночас і дещо про факти: впевненість свідчить про стан, який ми маємо щодо певного переконання, а переконання крім цього, має пропозиційний зміст, який і оцінюється як істинний чи хибний у контексті мовного вжитку (ми говоримо лише про пропозиційне знання тому, що лише цей різновид аналізується Поппером). Не тільки хибне переконання може супроводжуватись впевненістю, але і істинне – психологічним станом невпевненості. Наприклад, студент переконаний, що Арістотель заснував Лікей, однак якщо це переконання не отримує схвальної поведінкової реакції викладача, стан впевненості в істинності цього переконання зміниться невпевненістю, однак цього не достатньо без додаткових підстав для зміни переконання на протилежне "Арістотель не заснував Лікей". Інакше новий стан можна описати "Р, але можливо не–Р", але не "Р, але не–Р". Можна сказати несуперечливо "Арістотель заснував Лікей, але я в цьому (в істинності свого переконання) не впевнена (not sure)", але не можна "Арістотель заснував Лікей, але я в це не вірю (don't believe)" [17].

Що ж має на увазі Поппер, кажучи, що всі наші гіпотези недостовірні? Якщо те, що люди не мають впевненості в істинності жодного зі своїх переконань, то це очевидно хибно, якщо ж це деонтологічна настанова, що вони *мають* бути невпевненими, то це нічого не дає для підтвердження фалібілізму. І.Ньютон стверджував, що гіпотез він не вигадує, що не заперечує гіпотетичний характер багатьох його ідей, і взагалі нічого не говорить про їх достовірність. Достовірність, всупереч тому, що стверджує Поппер – справа не впевненості чи невпевненості, а істинності чи хибності. Якраз виходячи з цієї точки зору, можна погодитись з тим, що фундаменталізм, який виходив з того, що в основі наукової теорії мають лежати достовірні істинні висловлювання про спостереження, сам є хибною теорією, оскільки, як переконливо довів Поппер ще в "Логіці наукового дослідження" та в "Об'єктивному знанні", і з чим погоджується більшість сучасних дослідників, все емпіричне знання не є безпомилковим, тобто будь-яке емпіричне висловлювання може згодом виявитись хибним. Цілком послідовно звідси виводиться, що і метод верифікації, який вимагає встановлення остаточної істинності переконань, не діє. Також справедливим з точки зору сучасної науки є твердження, що не існує "чистих чуттєвих даних", не навантажених певною теорією: будь-яка система інтерпретації передує фактам, а не створюється post factum для їх пояснення. Найпростіші сенсорні стимули, які фіксуються свідомістю людини, вже є обумовленими попередніми знаннями і набувають значення лише у контексті цього знання. Можна погодитись з еволюційними епістемологами, що значна частина цього знання передує фенотипічному розвитку організму, системи кодування сенсорної інформації є наперед заданими і в процесі взаємодії з довкіллям під його впливом набувають змін. Інакше кажучи, у процесі пізнання одночасно змінюється і суб'єкт, який адаптується до реальності, і реальність, яка асимілюється суб'єктом відповідно до його можливостей, образ же реальності є конструкцією свідомості, а не відображенням світу "яким він є сам по собі"; отже, розвиток когнітивного організму під впливом середовища його існування є процесом коеволюції.

Зазначимо, проте, що наведені нами уточнення до змісту еволюційної епістемології не виходять за межі *дескриптивної* епістемології, хоча критична частина попперівської концепції спрямована на спростування джастифікаціонізму і як нормативної теорії. Поппер стверджує, що не лише висновки і методологія традиційного джастифікаціонізму є хибними, але і сама постановка питання про обґрунтованість наших переконань не має значення для епістемології. Проблема обґрунтування, або надання позитивних обґрунтовуючих основ нашим переконанням, має бути заміщена проблемою пояснення, наданням критичних підстав, чому ми віддаємо перевагу одній теорії перед іншою, а також проблемою критичного обговорення гіпотез [18]. Головна проблема у тому, що термін обґрунтування, на його думку, навантажений традиційним поняттям "достовірної істини" у значенні, окресленому нами вище. Обґрунтування, з його точки зору, включає не лише підстави на користь істинності теорії, але і підстави на користь переконання в тому, що ця теорія істинна (*ВхР*, *ВхВхР*).

По–перше, це твердження Поппера є перебільшенням: більшістю сучасних епістемологів вимога метаобґрунтування визнається надмірною і зайвою, традиційне визначення знання як істинної обгрунтованої віри узгоджується навіть з варіантом "х знає, що Р, але не знає, що він знає". Про необхідність розрізняти впевненість і переконання вже йшлося вище. По–друге, інтерналістські та екстерналістські теорії обґрунтування розходяться у думці стосовно того, що обгрунтовується – переконання чи його істинність. Якщо обґрунтування відноситься до переконання (інтерналізм), то воно є необхідною незалежною складовою знання, якщо ж до істинності (екстерналізм), то вимога обґрунтування виступає лише функціональною властивістю. Останньому варіанту не суперечить і власне попперівська позиція, оскільки він сперечається саме з *певним* варіантом розуміння обґрунтування, однак виводить з цього заперечення джастифікаціонізму взагалі. На нашу думку, проблема в тому, що джастифікаціонізм з його точки зору (а з нею погоджуються багато сучасних критиків аналітичної епістемології), виглядає єдиною теорією з несуттєвими варіаціями (верифікаціонізм чи пробабілізм байєзіанського зразку), яка обов'язково несумісна з фалібілізмом і критичною установкою. Однак така позиція може бути частково вірною лише у межах філософії науки, де джастифікаціонізм дійсно був представлений лише позитивістською парадигмою. Якби критика По-

Київ National Taras Shevchenko University

ппера стосувалася лише цієї окремо взятої історичної методології, з ним можна було б лише погодитись (за винятком певних моментів у самій критиці). Проте, як ми зауважили на початку статті, Поппер вважає всі висновки щодо природи наукового знання рівною мірою застосовними і до буденного, отже обґрунтування має бути взагалі еліміноване з епістемології. Як бачимо, необхідність його елімінації не настільки очевидна, як він стверджує, а наведені К.Поппером докази частково невалідні, тому що дескриптивний аналіз не рінозначний до нормативного, і влучають не в ту ціль (вони спрямовані на позитивістську модель знання, яка не вичерпує всієї теорії пізнання).

Натомість ми стверджуємо, що, навпаки, еволюційна епістемологія може бути узгоджена з сучасними нефундаменталістськими теоріями обґрунтування і є зразком натуралізованої епістемології [19]. До рамок останньої еволюційна епістемологія може бути включена завдяки біологізаторському підходу до знання: як і будь-яка версія натуралізованої епістемології, концепція Поппера заперечує автономний характер епістемологічних проблем і вимагає залучення для їх вирішення наук про природу. Попперівська вимога критичного ставлення до будь-яких переконань знаходить аналогію з сучасною проблемою "етики переконань" і з так званою проблемою "епістемічно відповідальної поведінки", яка включає, окрім епістемічної норми, що вимагає шукати доказів на підтвердження теорії, також норму, яка вимагає враховувати критику [20]. Догматична установка на істинність, таким чином, не може бути елементом епістемічно відповідальної поведінки, яка, у свою чергу, визначає обґрунтування (з точки зору інтерналістів це необхідна складова [21]). Частковий фалібілізм (який допускає, що будь-яке з окремо взятих переконань *може* виявитись хибним, але не що усі переконання *є* хибними) приймається більшістю як фундаменталістських, так і нефундаменталістських теорій обґрунтування (тоді як Поппер не допускає думки, що фундаменталізм може не ототожнюватись з достовірністю). Для буденного знання взагалі не постає "проблема індукції", яку К.Поппер відкидає разом з обґрунтуванням, оскільки, по–перше, індукція як форма умовиводу, а не як науковий метод, краще відповідає недостовірному і гіпотетичному характеру нашого знання, аніж дедукція чи силогізм [22], по–друге, на рівні буденного знання індуктивні висновки не претендують на універсальність і загальнозначимість. Нарешті, переорієнтація в еволюційній епістемології уваги з питання "Які докази ми маємо на користь переконання?" на "Яким чином ми приходимо до переконання?" відбувається цілком у руслі нової екстерналістської концепції обґрунтування – релаєбілізму (від англ. "reliable" –"надійний, вартий довіри"), головним виразником якої є А.Голдман. Релаєбілізм стверджує, що "Обгрунтовуючий статус переконання є функцією надійності (reliability) процесу, що його зумовлює, де надійність (у першому наближенні) полягає в тенденції процесу продукувати переконання, які є радше істинними, ніж хибними" [23].

Таким чином, попперівська критика джастифікаціонізму відкидає традиційний джастифікаціонізм, який грунтується на фундаменталізмі достовірності, обзерваціоністській інтерпретації знання і методі верифікації. Однак, як було показано нами, ця критика не приводить до елімінації в теорії пізнання поняття обґрунтування. Еволюціоністські принципи можуть бути узгоджені з концепціями натуралізованої епістемології, у тому числі з сучасними нефундаменталістськими теоріями обґрунтування. Ідейно найближчою до епістемології Поппера серед них є концепція релаєбілізму. Спроба узгодження згаданих концепцій, а також трансляції еволюційної епістемології з дескриптивного на нормативний рівень окреслює перспективи майбутніх досліджень.

1. Певно, Поппер має на увазі узус використання терміну epistemology. Етимологія слова, ясна річ, грецька. 2. *Поппер К.* Эволюционная эпистемология // Эволюционная эпистемология и логика социальных наук: Карл Поппер и его критики. – М., 2000. – С.57. 3. Я нарочито вживаю "ненаукового", а не "донаукового", як його називає Поппер, оскільки я не поділяю позитивістського уявлення, що будь-яке знання має співвідноситись з науковим як з найкращим зразком знання взагалі, або що існують якісь "стадії" (у сенсі О.Конта) перходу від "донаукового" до власне "наукового" знання. 4. *Davidson D.* Epistemology Externalised, Dialectica. – 1991. – V.45, № 2–3. – P.191–202. 5. Від англ. "bucket" – "цебро, відро". 6. *Поппер К.* Эволюционная эпистемология // Эволюционная эпистемология и логика социальных наук: Карл Поппер и его критики. – М., 2000. – С.59. 7. Там само, а також *Поппер К.* Естественный отбор и возникновение разума // Эволюционная эпистемология и логика социальных наук: Карл Поппер и его критики. – М., 2000. – С.75-92; *Поппер К.* Кэмпбелл об эволюционной теории познания // Эволюционная эпистемология и логика социальных наук: Карл Поппер и его критики. – М., 2000. – С.147-154; *Поппер К.* Мир предрасположенностей // Эволюционная эпистемология и логика социальных наук: Карл Поппер и его критики. – М., 2000. – С.176-209.; *Поппер К.* Реализм и цель науки // Современная философия науки: знание, рациональность и ценности в трудах мыслителей Запада. – М., 1996. – С.92-106. 8. Лоренц пояснив, що успішна досвідна орієнтація окремих організмів, що сприяє їх виживанню, проходить "закріплення" на генетичному рівні, передаючись наступним представникам виду, напр., у вигляді диспозицій до дії. Таким чином, онтогенетично (для організму) апостеріорне знання стає філогенетично (для виду) апріорним. 9. Див. *Лоренц К.* Оборотная сторона зеркала. – М., 1998; *Лоренц К.* Эволюция и априори // Вестник МГУ. Серия 7 "Философия". – 1994. – № 11. 10. *Пиаже Ж.* Избранные психологические труды. – М., 1994. Див. також *Садовский В.Н.* Основные идеи генетической эпистемологии Ж.Пиаже // Вопросы психологии. – 1961. – № 4. 11. *Матурана У., Варела Ф.* Древо познания. – М., 2001. – С.23. 12. *Хахлвег К., Хукер К.* Эволюционная эпистемология и философия науки // Современная философия науки: знание, рациональность и ценности в трудах мыслителей Запада. – М., 1996. – С.167. 13. *Поппер К.* Мир предрасположенностей // Эволюционная эпистемология и логика социальных наук: Карл Поппер и его критики. – М., 2000. – С.206. 14. Там само. – С.206. Однак на кілька сторінок раніше (С.196) Поппер стверджує, що лише "Більша частина знань, як у людей, так і тварин, є гіпотетичними". 15. Там само. – С.197. 16. Там само. – С.197. 17. Порівняйте з чудовим льюїсівським пасажем з "Аліси у країні чудес" (*Кэрролл Л.* Приключения Алисы в стране чудес. Сквозь зеркало и что там увидела Алиса, или Алиса в Зазеркалье. – М., 1985. – С.77): "По-моему, я могу это отгадать", – сказала Алиса вслух. "Ты хочешь сказать, что думаешь, будто знаешь ответ на эту загадку?" – спросил Мартовский Заяц. "Совершенно верно", – согласилась Алиса. "Так бы и сказала", – заметил Мартовский Заяц. "Нужно всегда говорить то, что думаешь". "По крайней мере… я всегда думаю то, что говорю…а это одно и то же…" "Совсем не одно и то же", – возразил Болванщик. "Так ты еще чего доброго скажешь, будто "Я вижу то, что ем" и "Я ем то, что вижу", – одно и то же!". 18. *Поппер К.* Реализм и цель науки // Современная философия науки: знание, рациональность и ценности в трудах мыслителей Запада. – М., 1996. – С.97. 19. Сам термін вводить У.Куайн у статті "Епістемологія натуралізована". Деяка література з цієї теми: *Quine W.V.O.* Epistemology Naturalized // Epistemology: the Big Questions / Ed. by L.M.Alcoff. – Blackwell Publishers, 1998; *Kim J.* What is "Naturalised Epistemology"? // Epistemology: the Big Questions / Ed. by L.M.Alcoff. – Blackwell Publishers, 1998; *Rooney Ph.* Putting Naturalised Epistemology to Work // Epistemology: the Big Questions / Ed. by L.M.Alcoff. – Blackwell Publishers, 1998; *Kornblith H.* In Defense of a Naturalised Epistemology // The Blackwell Guide to Epistemology / Ed. by J.Greco and E.Sosa. – Blackwell Publishers, 1999; *Goldman A.* Epistemic Folkways and Scientific Epistemology // Empirical Knowledge / Ed. by K.Moser. – 1996. 20. Звісно, це не зовсім те саме, чого вимагає Поппер, намагатися спростувати власну теорію, однак це пошук фальсифікаторів і очевидна антидогматична установка. 21. *Kornblith H.* Justified Belief and Epistemically Responsible Action // The Philosophical Review. – 1983. – XCII, № I. 22. *Солсо Р.* Когнитивная психология. – СПб., 2001. – С.405-413; *Андерсон Дж.Р.* Когнитивная психология. – СПб., 2002. – С.320-331. 23. *Goldman A.* What Is Justified Belief // Epistemology: the Big Questions / Ed. by L.M.Alcoff. – Blackwell Publishers, 1998. – P.97.

Надійшла до редколегії 28.02.06

Kyiv National Taras Shevchenko University

О.В. Коханенко, асп.

НАУКОВА ТА РЕЛІГІЙНА ВІРА: ЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ

Присвячено актуальній проблемі взаємозв'язку наукової та релігійної віри, необхідності розрізнення цих понять та можливості логічного аналізу релігійної віри в межах епістемічної логіки. Здійснено спробу формального представлення наукової та релігійної віри через їх взаємовідношення з епсітемічними модальностями знання та сумніву.

This article deals with the analysis of actual problem of connection between scientific and religious faith, necessity of difference of these notions and possibility of logic analysis of religious faith in the realm the epistemic logic. It was made attempt of formal submission scientific and religious faith through their interrelation with epistemic modalities of knowledge and doubt.

Віра є одним з найбільш важливих феноменів життя людини. Віра це своєрідний міст, що поєднує людину зі світом. Це невід'ємна характеристика людської особистості, яка потребує віри у себе, віри, що поступово перетворюється в переконання в своїх можливостях та здатностях.

З огляду на ту роль, яку відіграє віра в житті людини, її аналіз є завжди необхідним та *актуальним*. Через логічний аналіз, мета якого полягає в представленні формальної структури поняття віри, з'являється можливість глибше розкрити сутність феномену віри. Зокрема, актуальність розгляду релігійної віри повязана з все більш зростаючим інтересом суспільства до релігійного світогляду, з одного боку та з постійним розширенням горизонтів можливостей логічної науки, з іншого.

Ступінь розробленості даної проблеми не є досить високим, але тема логічного аналізу модальностей, зокрема модальності віри, цікавила логіків та філософів протягом всього розвитку логічного знання. Перший варіант модальної силогістики був побудований ще Арістотелем. Платонівська ідея поділу знання на різні ступені пізніше дала змогу дослідникам розрізняти таки поняття як знання та віра. Німецький філософ І. Кант, поділивши всі модальності на три велики групи, надав визначення модальності віри у її взаємозв'язку з модальністю знання та переконання. Міркування логіків традиційного етапу розвитку логічного знання знайшли своє застосування в сучасній логіці віри. Одна з найвидатніших праць цього періоду – робота фінського логіка Я. Хінтіки "Знання та віра". В наш час феномен віри розглядається багатьма логіками в межах епістемічної логіки. Обговорення цієї теми можна знайти в роботах Івлєва Ю.В., Костюка В.Н., Леднікова Є.Є., Ішмуратова А.Д., Конверського А.Є. та ін.

Об'єктом дослідження є логічне визначення поняття віри.

Предметом дослідження є логічний аналіз взаємовідношення наукової та релігійної віри.

Метою статті є виявлення особливостей й зясування взаемозв'язку між релігійною та науковаю вірою через застосування формально–логічного *методу.*

Поряд зі своєю надзвичайною важливістю феномен віри є водночас надзвичайно складним феноменом, особливо що стосується спроби його раціонального та логічного осмислення. "Віра" – слово італійського походження і буквально означає "те, що забезпечує істину". "Філософський словник" дає наступне визначення: Віра – стан суб'єкта, що тісно пов'язаний з духовним світом особистості. Віра виникиє на грунті певної інформації про об'єкт, яка виражена в ідеях та образах та слугує мотивом, стимулом, установкою та орієнтиром людської діяльності. Отже віра виступає одним з, а часто й найважливішим, моментом, що керує думками та діяльністю людини. Складність феномену віри полягає перш за все в його полісемантичному характері. Попереднє визначення віри є найбільш загальним її тлумаченням. Якщо поступово звужувати область значення цього поняття, з метою його уточнення, в кінцевому підсумку можна прийти до дуже різних та часто протилежних визначень. Наприклад в епістемології віра розглядається як певний етап процесу пізнання, метою якого є досягнення істиного знання. Для релігійної свідомості віра знаходиться за межами процесу пізнання, постійно супроводжуючи його та виступає умовою його можливості. Адже для того, щоб мати можливість пізнати надприроднє, необхідно перш за все вірити в його існування. Віру часто визначають як таку, що говорить про неможливість обгрунтувати ті ціннісні характеристики, які в ній реалізуються. Така віра потребує свого подальшого обгрунтування. Але з іншого боку віру можна тлумачити як таку, що сама себе обгрунтовує. Так відомий теолог Карл Барт стверджує, що обгрунтування віри лежить в ній самій.

Отже, перш ніж перейти до спроби раціонального аналізу феномену віри, необхідно розрізняти певні види віри, з огляду на різноманітність її визначень. В даному дослідженні зупинимось на виокремленні двох важливих видів віри, а саме релігійної віри та наукової віри. На рівні сутності феномену віри, як особливого психичного стану людини, можливо дане поняття не потребує чіткого розрізнення, але при спробі раціонального та особливо формально–логічного його осмислення такий поділ є дуже важливим.

Цікаву спробу аналізу співвідношення наукової та релігійної віри в сучасних філософських дослідженнях здійснив професор Зальцбургзького университету (Австрія) Пауль Вайнгартнер. В своїй статті "Схожість та розрізнення між науковою та релігійною вірою" він сформулював цілу низьку специфічних ознак, що характеризуюсть спільні та відмінні ознаки між цими двома видами віри.

Загальні положення його дослідження можна представити у вигляді таких тез:

Спільні особливості:

1. Як в науковій так і в релігійній вірі можна виокремити три важливі складові (А. Те у що вірять, або зміст віри. Б. Сам стан віри,або акт віри. В. Причини віри. Трьом складовим віри відповідають три відповідні питання: А. У що вірять? Б. В чому полягає наукова або релігійна діяльність? В. Чому вірять? Ці три складові на думку П. Вайнгартнера відіграють важливу роль як в науковій так і в релігійній вірі).

2. Зміст віри має пропозиційний характер (те, у що вірять являє собою дещо, що має або не має місце в дійсності, тобто дещо істине або хибне).

3. Зміст віри має нормативний характер (автор говорить про існування певного релігійного кредо та наявність подібного кредо також і в наукових дисциплінах. Таке кредо, зазначає автор, найчастіше виводиться з добре підтверджених гіпотез та теорій та встановлених законів й теорем поряд з низькою припущень, які виходять за межі самих дисциплін, але тим не меньш ними приймаються. Для віруючого в релігії важливо не тільки те, що він вірить в певне положення справ, але й значимість відповідних норм. Для вченого також важливо вірити в значимість певних методологічних норм, так як в противному випадку він не зміг би працювати).

4. І наукова, і релігійна віра задовольняють деякому критерію несуперечливості.

5. Підпорядковуються деяким простим та важливим принципам.

6. Підпорядковуються деяким метапринципам відносно віри та віруючих (всі віруючи вірять в дещо істи-

© О.В. Коханенко, 2007

Київський Національний університет імені Тараса Шевченка

не. Інакше: Ніхто не вірить виключно в хибні положення. Ні для одного віруючого його кредо не є повним. Всі віруючи вірять в дещо хибне. Ніхто не вірить виключно в хибні судження).

7. І наукова, і релігійна віри мають достатнє підгрунття (те, у що вірять не є неможливим. Тобто, і для наукової, і для релігійної віри має місце те, що віруючий вірить в те, що те, у що він вірить, не є неможливим, тобто є несуперечливим. Обставина, за якою те, у що вірять(в науці або релігії) було б неможливим або суперечливим є суттєвою перешкодою для віри. Те, у що вірять має піддтверджені наслідки. Так в релігії інтерпритують красу і порядок Всесвіту як підтверджуючий приклад для віри у всемогутність та всезнання Творця).

Спільні особливості ІІ рівня:

1. Підчас виникнення релігії не існує ані текста, ані усної традиції, ані "кредо", ані ритуалів. Зміст при цьому подібен до змісту наукової віри підчас виникнення наукової дисципліни.

2. Іноді деякий вчений вірить в наукову гіпотезу, й завдяки самому факту віри хоче у неї вірити.

3. На початку науки – з часу античності поставали глобальні питання та надавались глобальні відповіді. Є сучасна космологія, яка намагається віднайти та дати доволі глобальні та загальні пояснення.

4. В науковій вірі також існує авторитет.

5. Діяльність необхідна і в науковій вірі: гіпотеза повинна бути перевірена, досліджена для пояснення вже відомих та нових явищ. Але тут можливий поділ праці.

6. Видатні вчені вважаються благословенними та в якомусь розумінні наділеними вищим даром.

Особливості розрізнення наукової та релігійної віри:

Релігійна віра:

1. Зміст віри – результат Божого откровення.

2. Не припускається, що зміст віри може бути хибним.

3. Пов'язана з вірою у стан щастя та його бажанням або виногородою після цього життя.

4. Стремління віднайти, дати та утвердити остаточні та глобальні пояснення.

5. Припускає віру в вищий та безумовний авторитет.

6. Існує прояв віри в релігійній діяльності як наслідок віри.

7. Необхідна Божа милість, допомога.

Наукова віра:

1. Зміст конструюється в процесі розвитку наукової дисципліни.

2. Припускає, що зміст віри може бути хибним.

3. Нема зв'язку з трансцедентальним станом.

4. Не стверджує, не шукає та не намагається дати остаточного та глобального пояснення.

5. Несуттєвість існування вищого та безумовного авторитету.

6. Сильного звя'зку між вірою та діяльністю нема.

7. Для наукової віри не потрібна Божа допомога [1].

Підсумовуючи положення П. Вайнгартнера, можна зробити висновок, що хоча за багатьма характеристиками обидва види віри мають спільні риси, але все ж існують суттєві відмінності, які зумовлюють їх специфічність.

Наукову віру можна визначити як прийняття людиною в якості істиних ідей уявлень, що не можуть внаслідок об'єктивних або суб'єктивних причин бути однозначно доведеними в даний момент часу. Таким чином наукова віра постає як момент реального процесу пізнання, кінцевим результатом якого виступає знання. Тобто така віра є певним елементом ланцюга пізнання, що на шляху досягнення своєї кінцевої мети – знання – потребує теоретичного обгрунтування та фактичного підтвердження. На відміну від наукової віри релігійна віра знаходиться поза межами ланцюга пізнання. Вона скоріше виступає не як елемент, а як необхідна умова пізнання. "На відміну від наукової віри релігійна віра намагається бути основою знання "Я знаю, тому, що вірю"" [2]. Саме тому не припукається, що зміст релігійної віри можна піддавати сумніву та оцінювати як хибний. Адже обєктом релігійної віри, на відміну від наукової, виступає не певні гіпотетичні положення у формі ідей та уявлень, а реальність існування надприродної сили, яка як основа буття та пізнання зумовлює можливість знання. А отже, релігійну віру як причину необхідно трактувати не як таку, що заперечує раціональне пізнання, а навпаки, як його умову. Так богослови стверджують, що разум тільки тоді приведе до Бога, коли людина погодиться його шукати, тобто спочатку повірить в його існування. Звідси релігійна віра в ланцюзі пізнання виступає умовою та кінцевою ланкою усього процесу, який у підсумку повинен повністю співпасти зі знанням.

Таким чином, модальність наукової віри значно відрізняється від модальності релігійної віри. Звідси унікальне взаємовідношення кожної з них з іншими деонтичними та епістемічними модальностями, що в свою чергу призводить до суттєвої різниці формально–логічного опису наукової та релігійної віри.

В рамках епістемічної логіки логіка віри розглядає модальність віри як таку, що за своїм визначенням репрезентує суто наукову віру. В той час як релінгійна віра не береться до уваги "адже знаходиться за межами можливостей не тілки формально–логічного аналізу, але й раціонального обгрунтування взагалі" [3]. Не погодившись с такими висновками, спробуємо описати релігійну віру через її відношення до таких модальностей як знання та сумнів, водночас, порівнюючи з науковою вірою, що буде визначена відповідним чином. Для цього введемо певні епістемічні оператори та змінні: В – оператор віри, К – оператор знання, С – оператор сумніву; х –індивідна змінна, а – особливий спостерігач, експерт; А – будь-яка пропозиційна змінна.

У співвідношенні модальностей знання та наукової віри можна виокремити наступні закономірності:

1. Якщо дехто (х) вірить в дещо (А), то він не знає що А. Якщо х знає, що А, то він не вірить, що А (або не потребує віри). А отже, наукове знання більш сильна модалність ніж віра.

2. Якщо х вірить в А, то він вірить в те, що він знає, що А, а якщо х вірить в те, що він знає А, то він вірить в А. В такому взаємовідношенні спостерігається рефлексія.

3. Достатньою умовою для того, щоб х знав що А є сукупність віри х в А, знання особливого спостерігача, експерта (а) про А та віри х в те, що а знає, що А. Отже, для віри в певне положення достатньою умовою є віра в знання цього положення певним експертом в данній сфері.

Порівняємо ці закономірності з подібними у взаємовідношені модальностей знання та релігійної віри:

1. В даному випадку не можна говорити про знання як про більш сильну модальність порівняно з вірою. Знання не замінює віру, а існує поряд з нею і навіть є вторинним по відношенню до віри. Розглядаючи таке взаємовідношення знання та віри необхідно розрізняти знання, що обгрунтовано лише науковою теорією та знання, що поряд з цим також підтверджується релігійним каноном. Релігійна віра так само як і наукова говорить про відсутність знання, тобто, якщо дехто (х) вірить в дещо (А), то він не знає що А. Але наявність знання не виключає моменту віри, тобто якщо х знає, що А, то він вірить в А. При цьому, якщо розрізняти два типи знання К', що має раціональний зміст, який підтверженний наукою, але не піддтверджений релігійним каноном та К", яке має раціональний зміст, піддтверджений релігійним каноном, можна говорити про те, що якщо х знає (К'), що А, то він не вірить, що А, а якщо х знає (К"), що А, то він вірить, що А.

2. Рефлексії між вірою х в А, вірою х в свое знання про А у взаємовідношенні модальностей знання та ре-

Kyiv National Taras Shevchenko University

лігійної віри не спостерігається. Адже віра х в А має місце при наявності будь-якої з умов: х вірить в те, що х знає А або х вірить в те, що він не знає, що А або навіть, х знає про те, що він не знає А.

3. Релігійна віра в якості експерта, що зумовлює перехід від віри х в А до знання х про А може прийняти лише надприродну силу.

У співвідношенні модальностей сумніву та наукової віри можна виокремити такі закономірності:

1. Наявність момента сумніву може говорити про відсутність наукового знання та можливості існування лише віри. Так якщо х сумнівається в А, то х не знає що А, але вірить, що А. Отже, з сумніву слідує те, що х не знає, що А, але вірить в А.

2. З іншого боку сумнів може репрезентувати собою наявність віри та невіри в одне й те саме положення або віри в протилежні положення. Тобто з сумніву випливає одночасна віра та не віра в А. Або одночасна віра в А та віра в неА.

Натомість із взаємодії модальностей сумніву та релігійної віри постають такі закономірності:

1. Так само як і у взаємовідношенні сумніву та наукової віри, наявність сумніву може говорити про відсутність знання, але наявність віри. Але зважаючи на специфічність релігійної віри, особливості ваємовідношення її з модальністю сумніву полягають насамперед не у відсутності знання, а пов'язані з браком віри. Якщо х сумнівається в А, то він не знає що А, не вірить в А та вірить в А. Отже з сумніву не може слідувати тільки віра, обов'язково присутній момент невіри в А.

Представимо такий опис у вигляді таблиці:

	Наукова віра	Релігійна віра
знання 1.	ВхА → ~КхА, КхА → ~ ВхА Знання більш сильна модалність ніж віра. Якщо дехто (х) вірить в дещо (А), то він не знає що А. Якщо х знає, що А, то він не вірить, що А (або не потребує віри).	ВхА → ~КхА, Так само, і в релігійній вірі, але знання не замінює віру: І варіант: К'хА → ~ ВхА ІІ варіант: К"хА → ВхА В І варіанті К' – має раціональний зміст, що підтверженний наукою, але не піддтверджений релігійним каноном. В ІІ варіанті К" – має раціональний зміст, піддтверджений релігійним каноном. Заголом це можна представити у вигляді формули: КхА → ВхА v ~ ВхА Якщо х вірить, що А, то він знає, що А. Якщо х знає, що А, то він може вірити або може не вірити, що А.
2.	ВхА→ ВхКхА, ВхКхА → ВхА Спостерігається рефлексія.	ВхА→ ВхКхА, але ВхКхА v Вх~КхА v Кх~КхА → →ВхА Для того, щоб вірити х може вірити в те, що він не знає А. Та більше того навіть знати, що він не знає А.
3.	ВхА & КаА & ВхКаА → → КхА, де а – особливий спостерігач, експерт.	Релігійна віра в якості такого експерта може прийняти лише надприродну силу.
сумнів 1.	СхА → ~КхА & ВхА З сумніву слідує те, що х не знає, що А, але вірить в А.	СхА → ~КхА & ~ВхА & ВхА З сумніву не може слідувати тільки віра, обов'язково присутній момент невіри в А.
2.	СхА → ВхА & ~ВхА СхА → ВхА & Вх ~А З сумніву випливає одночасна віра та не віра в А. Або одночасна віра в А та віра в неА.	СхА → ВхА & ~ВхА СхА → ВхА & Вх ~А Теж саме.

Таким чином, навіть не повний формально–логічний опис наукової та релігійної віри дає змогу виснувати про їх чітку відмінність в багатьох аспектах. А такий висновок зумовлює необхідність виокремлення двох складових в межах логіки віри, а саме логіку наукової віри та логіку релігійної віри, детальне дослідження яких – перспектива майбутніх пошуків.

1. *Вайнгартнер П.* Сходство и различие между научной и религиозной верой // Вопросы философии. – 1996. – № 5. – С.27/ 2. *Конверський А.Є.* Логіка (Традиційна і сучасна) – К., 2004. – С.521/ 3. *Гумницкий Г.* Религиозная вера в свете разума // Здравый смысл. – 2006. – №39. – С.47.

Надійшла до редколегії 20.10.06

К.С. Кучмай, здобувач

ПОШИРЕННЯ ХРИСТИЯНСЬКИХ ВІРОПОВЧАЛЬНИХ ТЕКСТІВ НА ТЕРИТОРІЇ КИЇВСЬКОЇ МИТРОПОЛІЇ У XVII СТОЛІТТІ (НА МАТЕРИАЛАХ КНИЖКОВИХ КОЛЕКЦІЙ НАУКОВОЇ БІБЛІОТЕКИ ІМЕНІ МАКСИМОВИЧА КНУ ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА)

У статті розглядається поширення видань християнської писемності у 17 ст. на території Київської Митрополії.

The article reads about spreading of Christian writing editions in the 17th century on the territory of Kyiv Metropolitanate.

У духовній культурі народу саме релігія створює багатющий фонд різних вартостей, що беруть участь у процесі становлення нації. Навіть у тих культурних феноменах, у створенні яких православна церква не брала безпосередньої участі, є відбиток християнства. Початкове українське поширення видань представляє собою фундамент збереження й передачі джерел християнської писемної культури на глибокому філософському та культурно–історичному значенні цього явища [1]. Перехідний період історії, який переживає наша країна, визначає її майбутню до-

© К.С. Кучмай, 2007

Kyiv National Taras Shevchenko University

лю, тому моральні принципі, духовний зміст кожної людини набувають все більшої актуальності та важливості. Метою нашого дослідження є розгляд поширення християнських віроповчальних текстів на території Київської митрополії у XVII ст., а предметом – біблійні, богослужбові, патристичні видання зазначеної доби.

Київська митрополія, церковна провінція Константинопольського Патріархату, утворилася після хрещення України–Русі Володимиром Святославовичем у 988 році [2]. До середини XV ст. Київська митрополія була єпархією митрополита Київського і всієї Русі, який правив руською церквою, у залежності від константинопольського патріарху. З середини XV ст. і до 1685–86 рр. Київська митрополія–єпархія була єпархією митрополита, що мала попередню назву, але він керував лише західна–руською православною церквою, яка знаходилася під владою Вселенського Патріархату. В1685–86рр. Київська митрополія підкорилася Московському патріархату, котрого у 1721 р. змінив Св. Синод, і увійшла до складу Всеросійської православної церкви. Межи та територіальний склад Київської митрополії–єпархії у XVII – XVIII ст. часто змінювалася, іноді значно суттєве [3].

З часу християнизації Руси й до кінця XVII століття християнські віроповчальні тексти церковнослов'янською мовою були універсальним засобом вираження світогляду, що стало основним стимулом в одночасному, єдинообразному та швидкому поширенні видань. Переваги цього процесу невдовзі оцінила й Церква. Один із найвпливовіших прибічників православ'я свого часу київський воєвода Костянтин–Василь Костянтинович Острозький (1526–1608) в Острозі, в родовому маєтку створив школу вищого типу – "тримовний ліцей," де навчання велося церковнослов'янською, грецькою та латинською мовами. Крім цього, Острозький заснував науково–літературний гурток, на чолі якого став перший ректор Острозької школи Герасим Смотрицький. Гуртківці задалися метою створити друкарню та видати церковнослов'янською мовою повний текст Біблії, якого у XVI ст. ще не існувало. Князь запросив до Острогу Івана Федорова (1510 – 1583), на той час діяльність котрого як видавця та друкаря кириличних книг, а також редактора, перекладача та літератора була широко відома. Найвидатнішим його острозьким виданням була повна Біблія 1581 р. [4] перекладена на церковнослов'янську мову [5]. Після від'їзду І. Федорова до Львову, поширення видань у Острозі на деякий час було припинено. У 1588 році Костянтин Острозький передав друкарню віленський друкарні, яка належала Кузьмі Мамоновичу. У самому Острозі перше видання після Острозької Біблії – "Книга про постничество" Василія Великого була надрукована у березні 1594 року. В наступному році видано збірник "Слів" Іоанна Златоустого – "Маргарит" [6]. У зв'язку з проголошенням 1596 р. Берестейської церковної унії та з загостренням релігійно–політичних конфліктів острозький творчий гурток активізував видавничу діяльність. У 1598 р. Острозька друкарня виготовила шість видань, із них два навчальних – Буквар і Часослов. Чотири видання мали антикатолицьке спрямування серед яких були книги з біблійними текстами – Часослов, Псалтир та інші. Починаючи з 1599 р. діяльність Острозької друкарні знову завмерла. Й після видання Часослова у 1602 р. друкарське обладнання з Острогу перенесли в Дерманський монастир і виготовили там декілька видань. У 1605 р. друкарське обладнання знову повернули до Острога. Острозькі друкарі продовжували художні традиції оформлення кириличних видань, розроблені Іваном Федоровим та Гринем Івановичем. В цілому Острозька друкарня з перервами діяла до 1612 р., поширивши 28 друків [7].

У другій половині XVI ст. при православних церквах в Україні, Білорусі й інших слов'янських землях створюються громадські національно– релігійні та просвітницькі організації – братства. Найстаріше братство українських міщан – Львівське Успенське. За ним у 1589 р. були визнані права ставропігії, тому братство називають Ставропігійським. У 1586 р. воно викупило обладнання друкарні, яка належала Іванові Федорову і протягом 1586 – 1589 рр. провели підготовчі роботи до випуску кириличних видань. Через деякий час Львівське братство отримало від Константинопольського патріарху Єремії Траноса благословення друкувати книги. Спочатку друкарня діяла при Успенській Церкві, а з 1608 р. – при Свято–Онуфріївському монастирі. У 1609 р. нею було видано Часослов і Псалтир. За перші 25 років (1591–1616) Львівська братська друкарня поширила багато книг. До нашого часу дійшло тільки 16 видань, з них 4 – церковнослужбових (Часослови та Псалтирі), а решта світського характеру. Протягом 1630 – 1644 рр. Братська друкарня видала 18 видань, серед яких 14 – богослужбові: 3 видання Октоїха, 3 – Анфологіона, 2 – Євангеліє та інші. Львівська друкарня одна з перших намагалася реформувати церковнослов'янський кириличний шрифт [8].

На початку XVII ст. майстри друкарні Львівського Успенського братства взялись за зміни у книжковому оформленні. У Часослові (1609) вперше серед Львівських кириличних видань з'явилися гравюри на дереві та декоративно обрамлений шрифт. Тільки у 30–40 рр. XVII ст. друкарня братства змогла поширити багато ілюстрованих видань. Так зокрема, у Євангелії 1636 р. вміщено понад 50 дереворитів. Для того, щоб друковане Євангеліє нагадувало рукописну книгу, було спеціально відлито шрифт, так званий євангельський. Титульна рамка являла собою орнаментальне плетіння виноградної лози, у середині якої у овальних медальйонах містилося зображення апостолів й пророків, сцени "Моління", "Успіння", монументальна гравюра "Розп'яття". Високим рівнем оформлення та ілюстраціями відрізнялися інші книги, такі як Анфологіон (1632), Октоїх (1634) [9], Служебник (1637), Часослов півуставний (1642). Поширені друкарнею Львівського Успенського братства християнські віроповчальні тексти розповсюджувалися не тільки в Галичині, а й на Лівобережжі, Буковині, Закарпатті. Братчики налагодили тісні зв'язки з багатьма вітчизняними друкарнями, а також з друкарнями Білорусі, Польщі та Молдові [10].

У другій половині XVII ст. умови поширення християнських віроповчальних текстів на території Київської митрополії значно ускладнилися. Після поразки в 1651 р. українського війська під Берестечком польська адміністрація припинила діяльність друкарні Львівського братства. Лише через рік, після неодноразових звернень братчиків до впливових світських діячів і після великих матеріальних витрат друкарню повернули Львівському братству. "Цілком зрозуміло, – пише Я. Ісаєвич, – що той випадок, як і загальне погіршення умов для розвитку української культури вимагало православних видавців звузити рамки своєї діяльності" [11]. З того часу Львівська друкарня обмежувалася виданням малоформатних навчальних книжок (Букварів та Часословів) та іноді перевиданням попередніх церковнослужебних друків. До таких видань можна віднести Тріодь цвітну (1663) та Тріодь пісну (1664), Требник (1668, 1682), Октоїх (1686), Євангеліє (1690), Анфологіон (1694), Апостол (1696). У різні часи друкарнею керували Львівського братства такі видатні українські друкарі, як Памво Беринда, Михайло Сльозка, Дмитро Кульчицький, Семен Ставницький та інші [12].

На початку XVII ст., коли діяльність Львівської братської друкарні на деякий час було припинено, братські діячі допомогли львівському єпископу Гедеону Балабану (1530–1607) та його племіннику Федорові Балабану (? – 1606) створити дві кириличні друкарні: у 1603 р. в Стрятині, поблизу Рогатина і у 1606 р. в Крилосі, поблизу Галича. Федор Балабан очолив творчий колектив, до якого увійшли Федір Касіянович–Кассіанді, Гаврило Доротейович, Тарасій Земка и Памва Беринда (? – 1632). До нашого часу збереглося тільки 3 видання початку XVII ст.: 2 стрятинських – Служебник (1604) і Требник (1606) та 1 крилоське – Євангеліє учительне (1606). Стрятинсько–крилоські книги в цілому відрізнялися своїм яскравим художнім оформленням. У них відображена Федоровська традиція оздоблення титульного аркуша і використано численні дереворити. Дослідники, а саме Г. Коляда відмічає, що використані у них біблійні сцени були зроблені під впливом восьмитомної Біблії Кристофа Плантена, котру мав у власній бібліотеці Федор Балабан, при чому всі вставки були не скопійовані, а перероблені під канонічні зображення [13]. Стрятинська друкарня, проіснувала у якості самостійної недовго, всього близько 3 – 4 років. Після смерті її засновника, Федора Балабана (19 вересня 1606 р) спадкоємці продали друкарню архімандриту Києва–Печерського монастиря Єлисею Плетенецькому [14]. Обладнання крилоскої – придбано Львівським Ставропігійським братством. Видавничі колективи обох друкарень роз'їхалися в різні книговидавничі осередки. Так, Памво Беринда зі своїм братом Степаном переїхали до Києва, де займалися поширюванням видань у Печерській лаврі [15].

Наприкінці 30–х років XVII ст. у Львові з'являється нова друкарня зорганізована Михайлом Сльозкою (?– 1667). Свою друкарську діяльність Сльозка почав в Братській друкарні та показав себе тут дуже енергійним робітником. Працюючи в Братстві, він упорядкував його друкарню, створив палітурну майстерню та значно поширив торгівлю братськими виданнями. Здобувши відповідні грамоти від світської та духовної влади, Сльозка в 1639 р. надрукував в своїй друкарні "Апостол" [16] – найкраще своє видання. Також видається Тріодь цвітна (1642), Часослов (1642), Псалтир (1667), Євангеліє (1675) [17] та інші. Помер Сльозка у 1667 році, друкарня проіснувала до 1670 року. Після його смерті спадкоємці бажали провадити далі його справи, але Братство вжило всіх можливих заходів і досягло того, що суд вирішив процес на користь Братства з тією умовою, щоб воно купило у спадкоємців всі друкарські приладдя та видання [18].

Протягом 1644 –1646 років у Львові при церкви св. Юра діяла друкарня єпископа Арсенія Желиборського. Керувати друкарнею запросили майстра Андрія Скульського, який перед цим був управителем друкарні Львівського Ставропігійського братства. Але не довго Андрій трудився у друкарні, у 1651 році за наказом польського уряду він був заарештований і страчений. Єпископ Арсеній Желіборський продовжував своє піклування. про друкарню, де були поширені тільки три видання: Требник (1645), Номоканон (1646), Служебник (1646). Наприкінці XVII століття деякий час при монастирі св. Юра діяла ще одна друкарня, створена на кошти львівського єпископа Йосипа Шумлянського, яка за два роки свого існування (1687–1688) під керівництвом Василя Ставницького поширила два видання – Метрику и Псалтир [19].

В XVII столітті у західних регіонах на території Київської Митрополії діяли мандрівні друкарні. Одна з таких друкарень належала українському письменнику Кирилові Транквіліону, який у 1618 р. видав в Почаївському монастирі своє "Зерцало богословія," а в 1619 р. у с. Рохманові – Євангеліє учительне. Друга мандрівна друкарня пов'язана з іменем Павла Довжив–Люткевича. Одночасно з Транквіліоном він почав свою діяльність в Галичині, з неї перевіз свій верстат до Мінську, а в середині 1620–х років з'явився на Волині. Друкар ієромонах Домжива разом з ієродияконом Загорівського монастиря (на Волині) Сильвестром у різних містечках і селищах з 1618–1629 року поширили видання Псалтиря (1625) та Часослова (1629). В1635 р. друкарня Домжив–Люткевича перейшла у власність Луцького братства, яке видало єдину книгу в 1640 р. – "Апостол і Євангеліє" [20].

При Святоуспенскому Унівському монастирі з другої половини XVII ст. функціонувала друкарня, створена на базі Львівської друкарні єпископа Арсенія Желиборського. Перше відоме унівське видання – Псалтир (7 вересня 1648 р.) з передмовою друкаря Андрія Скольського [21]. Крім Псалтиря були поширенні перевидання Транквіліона, Часословів, Молитвословів, Акафістів та декілька богословська–катехізисних зібрань. Одним із цікавих видань Унівської друкарні вважається Євангеліє учительне (1696) [22].

Зі всіх західна – руських друкарень кінця XVI – початку XVII ст. лише Стрятинській друкарні, з всьома її чудовими матеріалами, судилося стати основою друкарні Києва–Печерської Лаври [23]. Придбавши Стрятинську друкарню Федора Балабана, яка після його смерті (1606) довгий час не діяла, Плетенецький перевіз друкарське обладнання, шрифти і дереворітні прикраси до Києва та заснував друкарню у Лаврі. Довгий час після цього з різних причин та обставин вона не працювала. Лише з 1615 р. Лаврська друкарня розпочинає свою енергійну діяльність і швидко стає головним осередком поширення християнських віроповчальних текстів на території Київської митрополії. До неї почали запрошувати відомих в Україні та Білорусі знавців. В перші роки свого існування (1615–1627) друкарня, створена Єлисеєм Плетенецьким, виявила енергійну діяльність та поширила більш ніж 25 видань: Часослов (1616), Анфологіон (1619), Служебник (1620), Бесіди Іоанна Златоуста на 14 послань апостола Павла (1623) [24], Тріодь пісна (1627) та багато інших [25].

В грудні 1627 р. архімандритом Києво-Печерської Лаври було обрано найосвідченнішу людину того часу – Петра Могилу, що пізніше зайняв посаду митрополита Київського. Майже двадцять років стояв він на чолі Лаври та приймав найближчу участь в житті Лаврської друкарні. Поширюючи видання, такі як, Тріодь пісна (1630) [26], Служебник (1639) [27], Могила користувався тими науковими прийомами перевірки та виправлення текстів, які широко вживали його попередники. Значним видання могилянської доби – Требник [28], що вийшов у світ в 1646 р. [29].

Спадкоємцем видатного Петра Могили стає Йосип Тризна, якого у 1647 р. обрано печерським архімандритом. Час правління їм Києва–Печерською лаврою являє собою епоху найменшої продуктивності у діяльності печерської друкарні. Йосип Тризна очолював Києва–Печерську Лавру близько 10 років і за весь час відомі лише чотири крупних видання. На самому початку 1648 р. надруковане трете видання Тріоді пісної. У 1652 р. видається Требник, що є скороченим варіантом могилянського Євхологіону. В наступному році надруковано Служебник, який був точною копією могилянського Служебника 1639 р. та нарешті у 1654 р. печерська друкарня видає Пречесних акафістів [30].

У другій половині XVII ст. поширення християнських віроповчальних текстів залежало від соціально–політичних умов, але загалом лаврське видавництво йшло тим самим шляхом, що було накреслено у попередні часи. Найбільшу продуктивність друкарня вияви-

ла за часів архімандрита Інокентія Гізеля (1656–1683). У 1659 р. виходить у світ "Ключ розуміння" Іоаникія Галятовського [31]. З книг, виданих Лаврою в цю добу, найбільш визначним є "Патерик або Отечник Печерській" 1661 р. (перевидання у 1678 р.), приготування до нього розпочав ще Петро Могила. У гравюрах видання найяскравіші свої творчі здібності виявив один з провідних і плідних майстрів того часу художник Ілля [32]. Протягом 1651 – 1660 років лаврська друкарня поширила не менше 13 різних видань, що на той час було забагато. З особливо поліграфічною майстерністю видавалися мініатюрні формати, здебільш це були молитвослови, часослови. У наступний період ця цифра збільшилася до 24 книг, а у 1671 – 1680 роки – до 40. Серед поширених видань: Акафісти з молитвами (видання 1663, 1664, 1667 рр.), Октоїх (формат у чверть, 1670 р.), Требник (1677), Мінея Общая (1680), Євхологіон (1681) [33] та інші. Під загальним керівництвом Інокентія Гізеля, контроль за друкарнею здійснював Варлаам Ясинський, який пізніше став митрополитом Київським.

Наприкінці XVII століття лаврською друкарнею управляли Варлаам Ясинський (1684–1690), Мелетій Вуяхевич (1690–1697), Йосип Краковський (1697–1709). За період їх правління були надруковані перший київський Апостол 1695 р., скорочене видання Требника, Октоїха 1699 р. та інші [34]. В 80–х роках XVII століття у лаврську друкарню запросили віленських граверів Інокентія Щирського, Лаврентія Крщоновича – майбутнього настоятеля чернігівського Троїцького Ільїнського монастиря, Олександра Тарасевича – майбутнього намісника Києва–Печерської лаври.

В 20–х р. XVII ст. у Києві на Подолі діяли дві приватні друкарні, що належали Тимофію Вербицькому й Спиридону Соболю. Обидві друкарні були здобутками діяльності Київського Богоявленського братства. У власній друкарні протягом 1624 – 1628 рр. Вербицький видрукував двома виданнями Часослов (1625, 1626), Буквар (1627) та Псалтир (1628). У Волощини, куди відрядив його Петро Могила, київський друкар видав Требник (1635). Спиридон Соболь у період з 1628 – 1630 рр. поширив 5 значних видань: Лімонар (1628) [35], Октоїх (1628), Мінея общая (1628), Октоїх (1629), Апостол (1630). Вперше у практиці кириличного книгодрукування Соболь використовував гравюру на меді для друкування гравюр у Октоїхи (1628). Дослідники, зокрема Я. Ісаєвич, вважають, що мідьорит, виконаний спеціально для цього видання, а не позичений у закордонних друкарів. Після смерті митрополита Іова Борецького, Соболь, ймовірно, не мав підтримки архімандрита Києва–Печерської лаври П. Могили. Не витримавши конкуренції з Лаврською друкарнею, він у 1631 р. переїхав до Кутейна (Східна Білорусь). Пізніше, повернувшись до Києва, Спиридон Соболь постригся у ченці Київського братського монастиря, а потім перейшов у Києва–Печерську лавру, де продовжував займатися поширенням видань [36].

У другій половині XVII ст. християнські віроповчальні тексти поширювалися й на Чернігівщині. Відомий церковний й політичний діяч архієпископ Чернігівський та Новгород–Сіверський Лазар Баранович (1620 – 1693) створив власну друкарню у Новгород–Сіверському (1674), яка почала діяти при Спаса–Преображенському монастирі. Симеон Ялинський у період 1674 – 1679 рр., виготовив двадцять одне видання, серед них: Псалтир (1675), Анфологіон (1678) та інші кириличні видання [37]. У 1679 р. після пожежі Новгород–Сіверську друкарню перенесли в Чернігів, де протягом 1680 р. в Троїцько–Іллінському монастирі Симеон Ялинській видав Псалтир. Пізніш поширюється Октоїх (1682), Тріодь цвітна (1685), Молитвослов (1687) [38], Руно орошено (1696), Служебник (1697) та Псалтирі [39].

Поширення віроповчальних текстів на території Київської митрополії у XVII ст. стало визначним етапом у розвитку християнської писемності. Ці скарби цивілізації відображають релігійні вчення, гуманістичні ідеали, вони є невичерпним джерелом знань духовного пошуку людства.

1. *Горбаченко Т.Г.* Вплив християнства на становлення писемної культури Русі –України: релігієзнавчо–філософський аспект. – К., 2001. – С.110–111. 2. Універсальний словник–енциклопедія. – К., 1999. – С.639. 3. Християнство. Энциклопедический словарь. – М., 1993. – Т. 1. – С.730; The Ostroh Bible 1581. – Winnipeg, 1983.– 1154 с. 4. Острозька Біблія 1581 р. – Вінніпег, 1983. 5. *Овчинніков В.С.* Історія книги. – Львів, 2005. – С.354-355. 6. *Титов Ф.* Типография Киево-Печерской лавры. Исторический очерк. (1606 – 1616 – 1916). – К., 1916. – Т. 1. (1606 – 1616 – 1721). – С.104. 7. *Овчинніков В.С.* Історія книги. – Львів, 2005. – С.373. 8. Там само. – С.373-374. 9. Октоїх, сиречь осмогласник. – Львов, 1634. – 808 с. 10. *Овчинніков В.С.* Історія книги. – Львів, 2005. – С.374. 11. *Исаевич Я.Д.* Роль братств в издании и распространении книг на Украине и Беларуссии // Книга и графика. – М., 1972. – С.105. 12. *Овчинніков В.С.* Історія книги. – Львів, 2005. – С.375-376. 13. *Коляда Г.И.* Балабановские друкарни // Книга и графика. – М., 1972. – С.112. 14. *Титов Ф.* Типография Киево-Печерской лавры. Исторический очерк. (1606 – 1616 – 1916). – К., 1916. – Т. 1. (1606 – 1616 – 1721). – С.61–62. 15. *Овчинніков В.С.* Історія книги. – Львів, 2005. – С.378. 16. Апостол. – Львов, 1639. – 244 л. 17. Евангелион. – Львов, 1675. 18. *Маслов С.І.* Українська друкована книга XVI – XVIII ст. – К., 1925. – С.12-14. 19. *Овчинніков В.С.* Історія книги. – Львів, 2005. – С.379. 20. *Маслов С.І.* Українська друкована книга XVI – XVIII ст. – К., 1925. – С.17-18. 21. *Соболевский А.И.* Переводная литература Московской Руси XIV – XVII вв. – СПб., 1903. – С.42. 22. *Овчинніков В.С.* Історія книги. – Львів, 2005. – С.383. 23. *Титов Ф.* Типография Киево-Печерской лавры. Исторический очерк. (1606 – 1616 – 1916). – К., 1916. – Т. 1. (1606 – 1616 – 1721). – С.61. 24. Беседы Иоанна Златоустого на 14 посланий св. апостола Павла. – К., 1623. – 3204 с. 25. *Маслов С.І.* Українська друкована книга XVI – XVIII ст. – К., 1925. – С.25. 26. Триодион, сиесть: Трипеснецъ, святой великой Пятидесятницы Пентикостарион. – К., 1630. – 1200 с. 27. Литургиарион, сиесть: служебник. – К., 1639. – 799 с. 28. Евхологион албо молитвослов или требник. – К., 1646. – 1661 с. 29. *Маслов С.І.* Українська друкована книга XVI – XVIII ст. – К., 1925. – С.20–22. 30. *Титов Ф.* Типография Киево-Печерской лавры. Исторический очерк. (1606 – 1616 – 1916). – К., 1916. – Т. 1. (1606 – 1616 – 1721). – С. 315. 31. *Галятовський И.* Ключ разумения. – К., 1659. – 512 с. 32. *Маслов С.І.* Українська друкована книга XVI – XVIII ст. – К., 1925. – С.24-25. 33. Евхологион или требник. – К., 1681. – 1040 с. 34. *Титов Ф.*Типография Киево-Печерской лавры. Исторический очерк. (1606 – 1616 – 1916). – К., 1916. – Т. 1. (1606 – 1616 – 1721). – С. 371. 35. Лимонарь, сиречъ четник. – К., 1628. – 366 с. 36. *Овчинніков В.* Історія книги. – Львів, 2005. – С.400-401. 37. *Исаевич Я.Д.* Типография Киево-Печерской лавры. Исторический очерк. (1606 – 1616 – 1916). – К., 1916. – Т. 1. (1606 – 1616 – 1721). – С.99. 38. Молитвослов. – Чернигов, 1687. – 1116 с. 39.*Овчинніков В.С.* Історія книги. – Львів, 2005. – С.403.

Надійшла до редколегії 22.10.06

Ю.О. Поліщук, асп.

ГАЛУТ ЯК ЧИННИК ФОРМУВАННЯ ІУДЕЙСЬКОЇ ДІАСПОРИ

У цій статті робиться спроба розглянути поняття "іудейська діаспора" і "галут" та проаналізувати різні погляди на цю проблему.

In this article an attempt is made to consider the concepts of Jewish Diaspora and Galut and to analyze different views at this problem.

За різними підрахунками сьогодні в світі поза Ізраїлем мешкає понад 8 млн. євреїв. В Україні ж єврейська діаспора налічує понад 400 000 осіб. Впливові світові релігії, серед яких християнство та іслам, фактично базуються та беруть свої корені з релігії єврейської, використовуючи у своїх канонах її базові положення,

© Ю.О. Поліщук, 2007

Kyiv National Taras Shevchenko University

викладені у Біблії (Торі). Виходячи з цього та багатьох інших міркувань, на нашу думку, дослідження історії, традицій та самого поняття єврейської діаспори є надзвичайно актуальним. Актуальності обраній темі додає також і те, що вона практично не представлена в українській науковій думці. Серед праць іноземних авторів найвідомішими є такі праці: Arnold Eisen "Galut: Modern Jewish Reflection on Homelessness and Homecoming" (А.Ейсін "Галут: сучасний єврейський погляд на безпритульність та повернення додому"); Etan Levine "Diaspora: Exile and the Contemporary Jewish Condition" (Е.Левін "Діаспора: вигнання та сучасний стан").

У цій статті робиться спроба розглянути поняття "єврейська діаспора" з різних боків та проаналізувати різні погляди на цю проблему. Таким чином об'єктом дослідження є традиції, релігійні уявлення та погляди єврейської діаспори, предметом – поняття "єврейська діаспора", яке зазвичай трактується як розсіювання євреїв поза Ізраїлем, їх мешкання поза цією землею.

Очевидно, що коло уявлень будь-якої історичної спільноти про себе, про світ і про своє місце в світі формується під впливом сукупності умов – географічних, соціальних, історичних, генетичних. Виражені в міфологічній чи релігійній системі координат, ці уявлення можуть набувати достатньо опосередкованих і чудернацьких з сучасного погляду форм, але вони не можуть не співвідноситись з реаліями життя цієї спільноти.

Важко переоцінити роль діаспори в єврейській історії. Фактично століття життя єврейського народу пов'язані з цим поняттям. Тема вигнання, безпритульності, поневірянь займає в єврейській традиції особливе місце. Осмислюючи вигнання як екзистенційну категорію, єврейські мудреці розробили своєрідну систему понять і термінів.

Будь-якому обговоренню питання про єврейську діаспору, на мою думку, повинен передувати критичний аналіз термінології, тому що вона складає саму суть дискусії.

По-перше, в єврейській традиції Ізраїль прийнято називати Ерец-Ісраель. Ерец (ארץ) – земля. Тобто, Земля Ізраїлю, на відміну від Медінат-Ісраель (הנידמ) – держава Ізраїль. По-друге, на івриті не існувало особливого терміну для позначення діаспори, і словом "галут" позначалося будь-яке перебування євреїв в країнах розсіяння. Лише з виникненням держави Ізраїль увійшло у вжиток слово "тфуца" (הצופת) у значенні "діаспора" на відміну від "галут" (תולג).

Таким чином, для опису єврейського світу за межами Ерец-Ісраель використовуються два терміни. Вони відрізняються за своїм значенням, хоча і відносяться до того самого явища. Слово "діаспора" запозичене з грецької мови й означає "розсіювання"; це – позбавлений ціннісної конотації термін, що об'єктивно описує єврейський світ як світ, у якому євреї живуть у різних країнах. Інше слово, що визначає те ж саме реальне явище, насичене ціннісними асоціаціями, це слово "галут" (чи "гола" – הלוג), що на івриті буквально значить "вигнання".

Використання терміну "галут" чи "вигнання" для опису єврейських громад світу свідчить про те, що ці громади ведуть неприродне, небажане існування. Коли люди перебувають у вигнанні, то передбачається, що вони з якоїсь причини живуть не в тім місці, де хотіли б, і що для них було б природніше жити на батьківщині. Іншими словами, застосування терміна "галут" для опису розсіяних по світу єврейських громад виражає певне несхвальне ставлення до цього світу, а часто і надію на те, що це неприродне становище завершиться, і люди, які живуть у "галуті", одержать можливість повернутися на свою батьківщину.

Звичайна різниця між двома зазначеними термінами полягає в тому, що вони використовуються для опису двох різних об'єктивних ситуацій, які мали місце в різні періоди єврейської історії.

У ті періоди, коли існувала єврейська державність у Ерец-Ісраель (періоди Першого Храму і Другого Храму, сучасна держава Ізраїль), прийнято називати єврейські громади за межами цієї держави *діаспорою*, у ті ж періоди, коли єврейської держави на землі Ізраїлю не існувало, прийнято говорити, що єврейські громади жили в "галуті". При цьому мається на увазі, що в першому випадку розсіювання євреїв було добровільним (оскільки в них була можливість жити у своїй країні), а в другому випадку такої можливості не існувало і тому цей період можна розглядати як вигнання. Слід, проте, підкреслити, що розмежування це, безумовно, не є жорстким і не повсюдно прийнятим.

У рамках єврейської теології "галут" прийнято було розглядати як наслідок Божого покарання. Відповідно до релігійної точки зору, Господь покарав євреїв за гріхи, як це було передвіщене в Торі, розсіявши їх серед народів світу. Задача євреїв полягала в тому, щоб спробувати змінити Божий вирок, усунувши гнів Господень, і в такий спосіб дати можливість процесу розвиватися в зворотному напрямку, щоб євреї змогли повернутися з "галуту" до Ерец-Ісраель.

Відповідно до Біблійної оповіді, перші блукачі в Світі – прабатьки роду людського Адам і Єва. Вигнання їх з Раю на Землю, власне кажучи, і поклало початок людству. На івриті всі люди називаються *"бней Адам",* тобто "сини Адама", так що, якщо тлумачити текст Книги Буття буквально, все людство перебуває у вигнанні.

Єврейські мудреці закликали шукати в Біблії розгадку всіх таємниць Всесвіту. Поглянемо ближче на біблійних "вигнанців".

Адам і Єва не лише вигнані з Раю, але й відлучені від Божественної Присутності. З моменту вигнання вони (а значить і все людство, їх нащадки) приречені шукати Бога та ховатися від нього. Відправлені у вигнання, на Землю, вони відчужені тепер від райської невинності і райської досконалості. Тепер вони – мешканці Землі, грішні, недосконалі, смертні. Єва буде народжувати дітей в муках, Адам буде добувати хліб в поті чола свого і "обробляти землю, з якої він взятий"[1] . Ця земля візьме його після смерті. (На івриті "людина" – "адáм", а земля – "адамá".) Земля ж ця є проклятою за гріх Адама і Єви, і прокляття це дотепер не скасовано, а ми, люди, все поневіряємось світами, марно намагаючись віднайти куток, над яким не тяжіло б прокляття Господнє.

Єврейська релігія, на відміну від грецької чи індійської, ніколи не обожествляла природу. Навпаки, вона закликала активно її перевлаштовувати, втілюючи заповідь סלוע וקית (тікýн олáм) – "виправлення, покращення світу", в надії на те, що Богу це може сподобатися, і він зніме своє прокляття. З цього погляду усі місця на Землі однаково добрі та однаково погані, не має значення, де жити, головне – як (у відповідності до Божих заповідей).

П'ятикнижжя Мойсеєве (Тора) говорить про вигнання куди більше і докладніше, ніж про Рай. У договорі або навіть союзі, який уклав Всевишній з Авраамом говориться: "Знати – знай, що чужоземцем буде потомство твоє в чужій землі. І пригноблюватимуть їх, і гнобитимуть їх" [2]. Єврейські Мудреці вчать, що в цих словах, сказаних Аврааму на самому початку єврейської історії, міститься натяк і на всі подальші Вигнання.

Всього непроста історія єврейського народу налічує чотири вигнання (крім Єгипетського рабства, яке не береться до уваги): Вавілонське (5 ст. до н.е.), Мідійське або Перське (4 століття до н.е.), Грецьке (2 століття до н.е.) і Римське, яке почалося з руйнування 2-го Храму в 1 столітті н.е. і продовжується дотепер.

Kyiv National Taras Shevchenko University

Інші книги ТаНаХа (Єврейської Біблії) говорять про це не менше, та й уся післябіблійна єврейська література містить багато міркувань на цю тему. Вигнання – "галу́т" – на довгий час стає одним з улюблених сюжетів єврейської думки.

Галут в історії єврейського народу – щось набагато більше, ніж просто тимчасове перебування на чужині. Та й зміст слова "батьківщина" у єврейському розумінні зовсім не пов'язаний з фактом народження на тій чи іншій землі. Тяга євреїв до Ерец-Ісраель ніколи не була ностальгічною, а перебування вдалині від неї сприймалося далекими нащадками вигнанців швидше як духовна трагедія, ніж як тяжка доля біженців. З уявленням про Святу Землю пов'язувалася мрія про повнокровне щасливе життя, яке неможливе в галуті, – і не лише через переслідування. Земля Обітована була батьківщиною євреїв тому, що Бог обрав її для повного возз'єднання з Ізраїлем. І з тієї ж самої причини вигнання завжди залишалося чужиною, де таке возз'єднання неможливе.

"Галут" слід було б якщо не зрозуміти, то хоча б пояснити. Спробами такого пояснення наповнена вся єврейська традиція – від Книги Берейшит (Буття) до наших днів.

У Торі вигнання народу з Землі Ізраїлю є одним з найстрашніших покарань, якими Бог погрожує євреям за порушення Божого заповіту. Древні пророки Ізраїлю неодноразово повторювали цю погрозу і бачили в ассирійському і вавілонському полонах її здійснення. Однак вигнання євреїв з Ізраїльського (Північного) царства після руйнування його Ассирією (8 ст. до н.е.) не розглядалося як "галут", оскільки Іудейське (Південне) царство продовжувало існувати ще біля півтора століть.

Пророки, що писали до Вавілонського полону, продовжували лінію, зазначену в книгах Буття і Другозаконня. Ізраїль, говорили вони, вигнаний зі своєї землі за непокору так само, як перші вигнанці з Едемського Саду (слово "Ізраїль" означає тут єврейський народ). Пророки ж дали вигнанню визначення. У них "галут" став означати як сам акт вигнання, так і стан вигнання в політичному і метафізичному сенсах. Пророки узвичаїли і термін *"голá"* – вигнаний народ.

У Середньовіччі серед мудреців не було єдності поглядів на галут. Історія євреїв в ті часи загострила сприйняття тягот галуту. Зміцнення релігійної і світської влади, обмеження економічної діяльності євреїв, позбавлення їх багатьох цивільних прав, примушування до частих релігійних диспутів в християнських державах і приречення їх на становище другорядних громадян в мусульманських країнах, – все це спонукало шукати нові відповіді на питання про сенс галуту і вимагало переосмислити концепцію галуту в зв'язку з умовами життя, що змінилися. Впродовж середніх століть серед євреїв і неєвреїв панувала головним чином точка зору, яка розглядала *галут* як політичний і суспільний стан єврейського народу, що характеризується ворожістю навколишнього середовища, приниженістю і залежністю. Небезпека для життя і добробуту та загроза вигнання були постійними супутниками існування євреїв у галуті. Так з'явилися мислителі, які вбачали у галуті випробування, послані підняти дух єврейського народу, спокутувати гріхи, вчинені в цьому світі, і підготувати його до визволення.

Внутрішня дилема, породжена пошуками причин галуту, особливо сильно виражена Ієхудою ха-Леві в книзі "Кузарі", де він висуває теорію про етнічну вибраність єврейського народу, який має право пишатися своїм нещастям у вигнанні, як всі монотеїстичні релігії пишаються мучеництвом [3].

Бару́х (Бенедикт) Спіноза і Мóзес Мендельсон також переосмислили багато основних категорій єврейського буття. Не обійшли вони своєю увагою і галут. Вони розробили три наступні положення [4].

По-перше, безпритульність, як і Земля, були демістифіковані, переведені зі сфери уявного в сферу реального, позбавлені покриву таємничості, що оточував їх сторіччями.

По-друге, поняття Вигнання і Повернення були універсалізоавані. Єрусалим став означати стан духовної досконалості, як його розуміли пророки, без усякої прив'язки до конкретного місця. Він міг бути відтворений "in England's green and pleasant land", чи "en belle et douce France", чи де завгодно ще. Вигнання ж означало відсутність цієї досконалості, і, таким чином, ніяк не було пов'язане з реальною Землею Ізраїлю, де євреї більше не жили. Ця думка настільки сподобалася багатьом єврейським мислителям Заходу, що вони захотіли розвити її далі і прийшли до парадоксального, раніше немислимого, висновку. Розсіювання, насправді, не прокляття, а благословення. Це нива, на якій євреї сіють Слово Боже і всі народи можуть вкушати Його плоди. Єврейські філософи (раніше вони ніколи себе так не називали, залишаючи цей термін язичницьким і християнським вченим) стали із задоволенням цитувати слова середньовічного рабина Махара́ла з Праги: "Благо створив Господь народу Своєму, Ізраїлеві, тим, що розсіяв його серед племен землі". Раніше цю фразу відносили на рахунок чудакуватості рабина, схильного до ексцентричної поведінки і парадоксальних визначень. Тепер же ці слова стали сприйматися як втілення вищої мудрості, точне осмислення Божого Задуму.

По-третє, концепції безпритульності і Повернення Додому пропонувалося тлумачити винятково в політичному контексті. Вигнання означало відсутність прав, свобод і рівності. Ситуацію цю слід було б виправити в тих країнах, де євреї тепер жили на правах чужинців, а повинні були стати громадянами. Спокута повинна прийти від емансипації, а не від збирання вигнанців у Сіоні [5].

Такі погляди зберігали свій вплив до кінця 19 століття.

Коли наприкінці 19 століття розпочався сучасний рух за повернення до Батьківщини, який отримав назву "сіонізм", для багатьох євреїв ставлення до Ерец-Ісраель змінилося. Земля Ізраїлю знову стала сприйматися як така, що дає реальну можливість розвитку єврейського життя в сучасний період. У сіонізмі світ в цілому і єврейський світ зокрема, розглядався в суто ідеологічних рамках. В ньому була явна тенденція до створення чорно-білої картини багатьох аспектів єврейського життя, у тому числі галуту.

Різке і повне заперечення галуту і продовження його існування як чогось негідного було характерне для більшості найвідоміших ідеологів сіонізму.

Таким чином сіоністська ідея, розроблена як реакція на становище східноєвропейського єврейства, охопила весь єврейський світ, у тому числі єврейські громади Заходу.

До сімдесятих-вісімдесятих років двадцятого століття єврейство Заходу, особливо єврейство Північної Америки, вже складалося з впевнених у власному соціальному статусі елітних груп, які пишаються своїми численними досягненнями, користуються визнанням оточуючого їх суспільства і наповнені відчуттям своєї могутності. Ці євреї, в більшості, переживали почуття приналежності до своєї країни, зовсім не відчували себе ні паразитами, ні безсилими. Великою мірою вони почували себе вдома: для багатьох з них Землею Обітованою стала та країна, де вони жили, а не далека Ерец-Ісраель. Вони були цілком упевнені в тому, що живуть в діаспорі, тоді як з погляду сіонізму вони все ще вважалися такими, які перебувають у галуті.

Taras Shevchenko National University

Для багатьох сіоністів Катастрофа (Holocaust) підтвердила правильність їх світогляду, згідно з яким життя у галуті уявлялося як прелюдія до трагедії. Сіоністи, зрозуміло, були пригнічені масштабами Катастрофи, але ж вони передбачали трагедію галуту заздалегідь. До того ж існування держави Ізраїль, яка могла при необхідності вживати рішучих дій заради порятунку євреїв у всьому світі, які опинилися в біді, доводило, що тепер з'явилася альтернатива галуту, яку передбачали багато сіоністів.

Проте галут, як поняття географічне, коли єврей просто фізично перебуває в іншому, неналежному для нього місці (за межами Ерец- Ісраель) – це лише один аспект, і лише одна складова того загального про яке ми зараз говоримо.

В єврейській філософії, і головним чином в хасидській (ортодоксальній) традиції, "вигнання" розуміється не просто як географічне поняття, коли народ вимушений з тих або інших причин перебувати поза батьківщиною, на чужині. Насправді поняття "галут" має більш глибокий сенс. Згідно з цим трактуванням, де б єврей у наш час не мешкав, він все одно перебуває у галуті та потребує Звільнення – הלואג (геула).

Концепція галуту пройшла в ході єврейської історії певні стадії розвитку: від сприйняття галуту як вигнання з батьківщини, втрати державної незалежності і руйнування релігійного центру до поняття "галут Шхіна", тобто тимчасового зникнення Божественної присутності в Святій землі (Шхіна – הניכש; буквально – дух Божий).

Тому можна зазначити, що іудаїзм говорить про 2 види галуту: про "фізичний" галут – перебування народу поза Ерец-Ісраель та про "духовний" галут – галут Шхіни (Шхіна – відчуття присутності Бога). Духовним галутом можна страждати і на Землі Ізраїлю.

В Талмуді і раввіністичній літературі, Шхіна – Божественна присутність; одне з імен Бога, що означає, іманентну присутність Бога в світі. Шхіна – це Бог, який розглядається в термінах простору і часу як Його присутність, особливо в земному контексті, коли Він освячує якесь місце, певний предмет, якусь людину або весь народ – одкровення святого в не священному середовищі.

Значення, що вкладається в поняття "Шхіна", служить однією з центральних тем у кабалістичній літературі.

У самому загальному вигляді Шхіна є Божественна сила, яка перебуває у Всесвіті і оживляє його. Шхіна – Божественна еманація, випромінювана в світ, вона, по суті, – жива душа цього світу. І оскільки в ній сконцентрована вся життєвість створеного, зрозуміло, що Шхіна носить безліч назв і імен, виявляється в безлічі проявів. Будь-який феномен цього світу можна розглядати як один з проявів Шхіни. У Шхіни, є також інша сторона. Це *Кнесет Ісраель* – спільність душ Ізраїлю (Кнесет – תסנכ – збори, зібрання). Кнесет Ісраель – їх вище духовне джерело. В ньому всі вони перебувають в єдності, і тому Кнесет Ісраель можна назвати джерелом сили єврейського народу, його душею. Таке розуміння Шхіни має витоки *у* Письмовій Торі, ми зустрічаємо його всюди. Вся єврейська література, починаючи з ТаНаХу, рясніє символами, притчами, метафорами і антропоморфізмами там, де йдеться про Шхіну. Народ Ізраїлю уподібнюється дружині, нареченій, дочці, коханій в книгах пророків і у всій подальшій єврейській літературі.

Виродження світу і забуття зв'язку з Богом, деградація народу Ізраїлю і його відсилання в галут – все це не що інше як галут Шхіни, вигнання Божественної присутності зі світу, а "Геула" – це "відродження Шхіни" [6].

Храм – це свого роду рай, фокус трансцендентності, притулок Шхіни, де вона була явлена світу.

Для євреїв, тисячолітня історія яких повна величі і трагедій, незникаюча пам'ять про події таких давніх часів свідчить про те, що роль Храму зовсім не зводиться до функцій господарсько-політичного центру, як це витікає з описів деяких дослідників.

Існування Храму в єврейській самосвідомості найтіснішим чином було пов'язане як зі здійсненням особистого і національного призначення, так і з загальним благополуччям для решти народів. Без Храму неможливе виконання багатьох заповідей, і, таким чином, гармонійне існування особи в діалозі з Творцем теж стає нездійсненним. Це вірно як для окремої особи, народу в цілому, так і для всього людства.

Положення раввіністичної теології стали особливо актуальними після руйнування II Храму (70 р. н.е.). Мудреці Талмуду проголосили тоді, що у вигнання вирушила і Шхіна. От як вони це формулювали: "З того дня як (Єрусалимський) Храм був зруйнований, у Святого, Благословенний Він (тобто, у Бога), немає іншого місця в світі, окрім чотирьох ліктів галахи, і Шхіна перебуває там"[7]. Отже, Бог перебуває всюди, де вивчають Закон (Тору), а місце, де це відбувається, не має значення.

Всупереч поширеній помилці, "галут" – це не тільки і не стільки фізичне розсіяння єврейського народу і втрата ним своєї незалежності. Більше того, фізичне перебування євреїв в Ерец-Ісраель і навіть створення на його території єврейської держави не означає закінчення галуту, тому що в метафізичному значенні це поняття означає "галут Шхіна", тобто зникнення того контакту між Творцем і людством, який здійснювався в Храмі через єврейський народ.

Упродовж всієї історії єврейського народу усвідомлення "галуту" слугувало одним зі стимулів розвитку єврейської думки і прагнення до відродження і збереження народу в самі важкі дні його життя. Полеміка між євреями і не євреями з цього питання, національна гордість і відданість своїй релігії, породжені "галутом", призводили до формулювання нових варіантів пояснення долі єврейського народу у вигнанні і давали єврею можливість переносити страждання, не втрачаючи людського достоїнства і віри в кінцеве повернення на свою батьківщину.

Вигнання відобразилися на всіх аспектах життя єврейського народу. Постійно підтримуючи в євреях країн розсіяння відчуття чужорідності в навколишньому середовищі, вигнання призводили до переміщення центрів єврейського життя, викликали месіанські рухи, відновлювали зв'язок євреїв з Ерец-Ісраель.

Таким чином, концепція галуту наклала незгладимий відбиток на сприйняття окремими єврейськими групами їх етнічної історії. Їх власне (далеко не завжди насильницьке) переселення з однієї країни в іншу завжди, проте, сприймалося як чергове емпіричне втілення, приватна проекція великого вигнання із Землі Обітованої, яка має характер метаісторичної, парадигматичної події.

1. Тора и Гафтарот "Берейшит", 3:16-19. 2. Тора и Гафтарот "Берейшит", 15:13. 3. *Йегуда Галеви.* Кузари / Перевод Г. Липш. – Иерусалим: Издательство Шамир, 1980. 4. *Spinoza B.* Great works. – "Theological treatise". – Chapt. 24, § 6. – Jerusalem: Israel Spinosa's institute, 1992. 5. *Mendelson M.* Selected works. – New-York, 1985. – P.60. 6. Рассказы о необычайном раби Нахмане из Браслава. – Иерусалим; М., 2000. – 320 с. (http://www.lib.ru/RELIGION/IUDAIZM/nahman.txt). 7. Вавілонський Талмуд, трактат Брахот 8А.

Надійшла до редколегії 28.10.06

Kyiv National Taras Shevchenko University

М.М. Рогожа, доц., НАУ, Київ

ГРОМАДЯНСЬКА ОСВІТА В КОНТЕКСТІ МОРАЛЬНИХ ВИМІРІВ СОЦІАЛЬНОГО КАПІТАЛУ

У статті розглядаються механізми формування соціальних чеснот як цінностей громадянського суспільства у процесі громадянської освіти. З'ясовується значення цінностей "демократії–мінімум" та "демократії–максимум" та роль суспільних організацій, заснованих на "зв'язуючих" та "контактоналагоджувальних" формах соціального капіталу, у процесі громадянської освіти.

Forming of social values as civil society values in the process of social education is researched in the article. The meaning of values of "democracy–minimum" and "democracy–maximum" is ascertained. The role of bonding capital associations and bridging capital associations in the process of civil education is found out.

Українська держава ставить собі за мету слідування європейським цінностям у своєму розвитку. Дієве функціонування інституцій громадянського суспільства стає нагальною потребою на цьому шляху. Це вимагає від науковців вивчення моральнісних засад функціонування структур громадянського суспільства. Суспільно значущі цінності можуть бути сформовані лише при умові обговорення їх у публічному дискурсі, ініційованому самою громадськістю. Потрібно мати на увазі, що моральні цінності громадянського суспільства повинні виходити у практичну сферу – у простір комунікації, і, головне, ставати імпульсом для практичної дії.

З часів Аристотеля відомо, що соціальній чесноті можна і потрібно вчити в системі соціального виховання (громадянської освіти).Цінності/ соціальні чесноти людина набуває у процесі виховання, не в останню чергу виховання соціального, а не лише у родині. Можна пригадати, що класична античність під вихованням розуміла предметно–змістовне спілкування представників різних поколінь через систему мусічних мистецтв. Метою виховання була гармонійно розвинена людина (за логікою Аристотеля – громадянин), яка знаходилася у злагоді із собою, суспільством і навколишнім світом. Виходячи саме з цього вона обирала собі систему координат у розрізненні добра і зла, модель поведінки і систему ціннісних пріоритетів. Людина вчилася бути доброчесною, і в цьому їй допомагала етика, що поставала практичною наукою. Наука етика заснована "не для того, щоб знати, що таке доброчесність, а щоб стати доброчесними, інакше від цієї науки не було б ніякого пуття" [1]. А.А. Гусейнов коментує цей вислів Аристотеля: "Етичні знання мають цінність не самі по собі, вони є формою актуалізації поведінкових завдань і покликані скеровувати людську діяльність". І далі: "етика в інтерпретації Аристотеля є не просто відображенням, але одночасно вираженням і продовженням реальної моральнісної практики" [2].

Отже, етика має на меті моральнісне вдосконалення людини, що уможливлюється лише рівнем особистісного розвитку на основі власного сприйняття соціальних чеснот. Тільки при такому підході останні перетворюються на моральнісні переконання і стають регулятивними ідеями суспільного буття людини.

Етика за своєю суттю є практичною наукою, і Аристотель ставив собі на меті конкретний шлях вдосконалення людини – досягнення щастя через механізми актуалізації полісних (соціальних) чеснот. Приймаючи їх на особистісному рівні, людина могла стати доброчесною, а отже реалізувати себе в полісі і бути щасливою. Саме в цьому була сутність моральної діяльності людини, і тому етика виступала практичною філософією.

У сучасному етичному дискурсі представники комунітарської парадигми активно спираються на соціально–політичні погляди Аристотеля, вважаючи їх актуальними і дієвими в сьогоднішніх реаліях для соціального виховання громадянина. Так, В.Кімлічка визначає межі можливостей громадянської освіти наступним чином: "Громадянська освіта – це не просто вивчення основних фактів про інститути і процедури політичного життя; вона також включає у себе набуття ряду диспозицій, чеснот і лояльності, пов'язаних з практикою демократичної громадянськості" [3]. Громадянська освіта скеровується на виховання таких суспільно значущих чеснот у сучасному соціальному просторі, як дух публічності, справедливості, громадянськості, толерантності, солідарності й довіри. У цьому контексті дослідник Маклафлін (McLaughlin) розрізняє два види цінностей (чеснот), що здобуваються у процесі громадянського виховання: цінності "демократії–мінімум" та "демократії–максимум".

Доброчесність при демократії–мінімум – це, перш за все, повага до законів, пасивна реалізація політичних прав і свобод. Вона здійснюється через певні "негативні" вчинки (можливо, тут можна провести паралелі з "негативними вчинками", за Гусейновим [4]): свідоме НЕпорушення закону, НЕзаподіяння шкоди іншим, НЕобмеження прав і свобод інших громадян. Сюди ж можна віднести ввічливість, чесність, благопристойність. У нормально функціонуючому громадянському суспільстві цих чеснот може бути й достатньо.

Але якщо політичні інститути не можуть функціонувати, можливо, через надмірний рівень громадянської апатії чи зловживання влади, тоді громадянам слід активно запобігати розпаду цих інституцій. Тобто, коли у суспільстві "існують серйозні несправності, що можуть бути врегульовані політичною дією, тоді громадяни мають визнати обов'язок протестувати проти несправедливості" [5]. В умовах соціальної аномії чесноти демократії–мінімум перетворюються на умови культивування безбілетництва. Якщо пасивно спостерігати, як кояться несправедливість, зловживання, перекоси у функціонуванні демократичних державних структур і сподіватися, що втручатися буде "хтось інший", тоді рівно можна очікувати, що проявляти громадянську ініціативу не буде ніхто.

У таких умовах єдиною реальною альтернативою безбілетництву є цінності/чесноти "демократії – максимум". Саме в них полягає сутність демократії – широка громадянська участь у виборюванні/ досягненні політичної справедливості, що потребує соціальної спроможності створювати суспільні організації, покликані збільшувати небайдужий розвиток соціальних чеснот справедливості й суспільної розумності (public reasonableness) [6].

Завдання таких суспільних організацій досить широкі, але метою є завжди – здорове функціонування демократичної держави, і в цьому їхня основні відмінність від всякого роду суспільних організацій авторитарних держав. Серед першочергових завдань суспільних організацій, заснованих на цінностях "демократії–максимум": необхідність включатися у публічний дискурс у питаннях суспільної політики, реалізації соціальних зобов'язань влади, запобігати несправедливості, створюючи і підтримуючи справедливі інституції (тобто громадянську сферу).

Ще одним із важливих завдань суспільних рухів є оцінка старанності політиків, тобто контроль за виконанням передвиборних зобов'язань. Іншими словами це можна назвати "соціально–етичним аудитом" (етичним аудитом публічної сфери). Це ефективний засіб

© М.М. Рогожа, 2007

Kyiv National Taras Shevchenko University

"демократії–максимум" інспектувати службовців, яких громадяни шляхом виборів делегувати керувати суспільством від свого імені. У такій перспективі моніторинг обраної влади й публічне обговорення поведінки політиків (не як приватних, а як публічних посадових осіб) стає важливим обов'язком громадян. У західних демократичних суспільствах соціально–етичний аудит є дієвим фактором контролю за органами влади: "…тиск суспільства… на організації посилюється у тих випадках, коли це дорогі структури, що утримуються з бюджету. Саме тут платники податків як суб'єкти, які, по суті, й фінансують такі організації, заявляють свої права на контроль цих організацій, вимагаючи від них чесності…, відповідальності й підзвітності перед суспільством" [7].

У контексті цього заслуговує на увагу позиція П. Бардхана, який зазначає, що лише у демократичних суспільствах факти корупції набувають розголосу, й від ступеню організованості громадянського суспільства залежить, наскільки вони можуть бути зупинені й покарані. Тільки демократія–максимум, реалізовувана громадянськими структурами, може ініціювати створення незалежних служб етичного аудиту органів влади, громадянських спостережних комісій, що надаватимуть інформацію, будуть здійснювати моніторинг державних служб і розглядати позови і скарги стосовно публічних інтересів. Сформовані у такий спосіб служби мають бути рішучими у своїх діях і незалежними від державних структур [8].

Суспільне адміністрування здатне запропонувати варіанти кодифікації держслужби з більш публічно–прозорою системою правил. Якщо громадська активність буде ініціювати створення чи покращення вже існуючих кодексів професійної діяльності в органах державної влади, то можна очікувати, що зворотний зв'язок рано чи пізно стане не лише "належним", але й "сущим". "У таких обставинах кожен, хто обирає (вільно) даний рід діяльності, сам особисто приймає на себе конкретні зобов'язання вчиняти у даній ролі відповідально, чесно, надійно, тобто так, як цього вимагають імперативи професійного обов'язку... об'єктивовані норми і правила, що дозволяють реалізовувати суспільні експектації до організації, професії" [9]. Це співвідноситься із висловленим ще Дж.Ст.Міллем положенням стосовно неприпустимості зловживань владою тими, хто делегований суспільством до виконання державних обов'язків: "Несумісне із справедливістю – бути *пристрасним*, заступатися чи надавати перевагу в таких випадках, де не повинно бути ніякої небезсторонності... Бути безпристрасним означає узгоджуватися виключно із вимогами суспільної користі, так наприклад при призначенні у суспільні посади" [10].

Тут постає питання: яким чином здійснювати відповідну громадянську освіту? У західній літературі часто наводиться в якості зразка модель добровільних громадянських асоціацій, традиційних для демократичних суспільств: церкви, батьківські комітети при школах, доброчинні комітети, сусідські/ локальні общини, спілки охорони природи. Звідти черпаються традиційні комунітариські чесноти. Майкл Волцер зазначає, що "саме тому, що ці групи є добровільними, нездатність бути достойним обов'язків, ними накладених, означає зустріти осуд, що є більш дієвим, ніж покарання за допомогою закону. Оскільки осуд іде від родини, друзів, колег і товаришів, то багато в чому він постає більш дієвим стимулом діяти відповідально, ніж покарання від безособової держави. Саме тут формується характер, компетентність і здатність до громадянськості" [11].

Коли суспільна діяльність культивується соціальним вихованням, стає прийнятою у спільноті традицією, стверджується в якості моральних засад, тоді соціалізація особистості скеровується у напрямку норм і цінностей громадянського суспільства. Ф.Фукуяма називає це "вихованою традицією етичною навичкою", П.Бурд'є позначив би це явище "габітусом" (тобто моральнісною звичкою до соціалізації). Це уможливлює створення простору довіри, що має тенденцію поширення від "довіри до ближнього" до "довіри до дальнього" (Д.Юсланер) [12]. Ф.Фукуяма вважає довіру найважливішою складовою соціального капіталу [13].

Як відмічає Р.Патнем, поняттям "соціальний капітал" охоплюються соціальні зв'язки і норми взаємності, що витікають із цих зв'язків. Параметри соціального капіталу співвідносяться з параметрами власне громадянських чеснот, водночас поняття "соціального капіталу" дозволяє зафіксувати вкоріненість звички до громадянськості у "щільній сітці взаємних суспільних відносин" [14].

Довіра як найвища громадянська чеснота і складова соціального капіталу сприяє, з одного боку, включенню в суспільну діяльність, а з іншого, – самій її ефективності. Довіра водночас є й індикатором моральної чутливості, й не може бути імплементованою через закон. Сам досвід західних держав вказує, що ефективність правової системи і злагодженість бюрократичних структур не мають нічого спільного з громадянською довірою. Більш того, дані установи як раз і стають надзвичайно затребуваними, коли рівень довіри падає.

У той же час ряд дослідників, В.Кімлічка зокрема, виступають проти того, щоб віддати традиційним суспільним організаціям управління громадянською освітою, оскільки сама ідея громадянськості не завжди постає наріжною в такого роду організаціях. Наприклад, церковним, сусідським спільнотам не завжди є інтерес у громадянських справах/ громадянській діяльності. "Теоретики громадянського суспільства вимагають надто забагато від добровільних асоціацій, очікуючи, що вони стануть головною школою демократичного виховання. Люди відвідують їх не для того, щоб вчитися громадянській чесноті" [15]. Сам Кімлічка не дає чіткої відповіді, хто ж має взяти на себе відповідальність за громадянську освіту. Його позиціє є, скоріше, критичною, ніж конструктивною стосовно цього питання. Він вважає, що школа як така, є не єдиною й не головною практикою, що навчає громадянськості, хоча вона і виступає обов'язковою складовою у системі громадянського виховання.

Водночас принципово важливим є розрізнення громадських організацій по своїй природі і суспільним функціям, здійснене Р.Патнемом. Суспільні організації різняться залежно від форми соціального капіталу, закладеної в їхню основу.

Так, досліджуючи саме поняття соціального капіталу (що важливо для нашого дослідження як основа, на якій культивуються чесноти, у тому числі і громадянські), Патнем визначає дві його форми: bonding capital ("зв'язуючий") та bridging capital ("контактоналагоджувальний") [16]. Тобто, перша форма соціального капіталу заснована на тісних зв'язках, друга – на широких асоціаціях. Патнем визначає їх ще й в інший спосіб, називаючи першу форму "виключною" (exclusive), а другу – включаючою (inclusive).

Отже, на основі зв'язуючої форми суспільного капіталу формуються етнічні братства, дамські літературні та модні приміські клуби. Їх члени переслідують, в основному, локальні інтереси, виключаючи з поля своєї діяльності всіх "дальніх", обмежуючи свою активність "ближніми". На основі ж контактоналагоджувальної форми суспільного капіталу створюються політичні громадські об'єднання, організації з прав людини, служби молодіжної допомоги, екуменічні релігійні організації. Їх діяльність

Kyiv National Taras Shevchenko University

охоплює значно ширшу сферу, і як раз у своїй тенденції спрямована від "ближнього" до "дальнього".

На нашу думку, традиційні суспільні організації, яким Кімлічка відмовляє у монополії на громадянську освіту, це ті організації, що засновані на зв'язуючій формі суспільного капіталу. Відповідно, евристичний потенціал контактоналагоджувальної форми суспільного капіталу не викликає сумнівів.

Таким чином, громадянська освіта – це комплекс заходів, ініційованих як школами, так і суспільними організаціями (заснованими на контактоналагоджувальному капіталі) по вихованню політичної активності громадянина. Як зазначав Д.Юсланер, довіра – це причина, а не результат діяльності громадянських структур. Якщо громадяни будуть принаймні довіряти діяльності суспільних організацій, вони зможуть не лише ВІРИТИ у можливість реально впливати на хід прийняття політичних рішень, делегувати й контролювати діяльність партій та лідерів у тому, що стосується прийняття життєво важливих питань [17], але й дійсно так ВЧИНЯТИ. Для того, щоб цей механізм був не лише декларативним, але й дієвим, має бути довіра до організації, членом/ співчуваючим якої є громадянин, віра в силу колективної дії, завдяки чому й стає можливим вплив на політичний процес. Таким чином, самі процеси формування й функціонування громадянського простору є взаємопов'язаними й взаємно переплетеними.

Для українського суспільства новою є сама можливість таких процесів у публічній сфері. Став на шлях демократичних перетворень, Україна зараз має напрацювати свої механізми громадянської ініціативи, співвідносячи світовий досвід із специфікою національної історії й особливостями практики суспільного життя. У такому аспекті суспільна мораль стає не моралізуючим дискурсом, а дієвим механізмом по формуванню, впровадженню й управлінню соціальними цінностями, що дозволить шляхом громадянської освіти створити ціннісні орієнтири у просторі українського суспільства.

1. *Аристотель.* Этика. – М., 2002. – С.65. 2. *Гусейнов А.А., Иррлитц Г.* Краткая история этики. – М., 1987. – С.115. 3. *Kimlicka W.* Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism and Citizenship. – Oxford, 2001. – P.293. 4. *Гусейнов А.А.* Ценности и цели: как возможен моральный поступок?// Этическая мысль. – М., 2002. – Вып. 3. – С.3-35. 5. *Kimlicka W.* Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism and Citizenship. – Oxford, 2001. – P.297-298. 6. Ibid. – P. 301. 7. *Васильев Н., Васильев А.* Институционализация деловой этики: от философии до менеджмента ценностей // Прикладная этика: метаэтические рефлексии: Сб. ст. – Каунас; Вильнюс, 2005. – С.10-11. 8. *Bardhan Pr.* Corruption and Development: A Review of Issues // Journal of Economical Literature. – September 1997. – Vol. XXXV. – P.1338. 9. *Васильев Н., Васильев А.* Институционализация деловой этики: от философии до менеджмента ценностей. – С.11. 10. *Милль Дж.Ст.* Утилитарианизм. О свободе. – 3-е изд. – СПб., 1900. – С.160-161. 11. *Kimlicka W.* Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism and Citizenship. – Oxford, 2001. – P.302. 12. *Uslaner E.M.* The Moral Foundations of Trust. – New York, 2002. 13. *Фукуяма Ф.* Доверие: социальные добродетели и путь к процветанию. – М., 2004. 14. *Putnam R.D.* Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community. – New York; London; Toronto, 2000. – P.19. 15. *Kimlicka W.* Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism and Citizenship. – Oxford, 2001. – P.303. 16. Ibid. – P.20–21. 17. *Прокофьев А.В.* Справедливость и ответственность: социально-этические проблемы в философии морали – Тула, 2006. – С.83.

Надійшла до редколегії 03.11.06

М.В. Савостьянова, канд. філос. наук

ПАРАДИГМАЛЬНА НАУКА ЯК ОБ'ЄКТ ФІЛОСОФСЬКОГО ДОСЛІДЖЕННЯ

В статті розглядається специфіка парадигмальної науки, причини і умови її формування. Аналізуються можливості аксіологічного підходу до вивчення пардигмальної науки.

The specific features of paradigmal science, reasons and the conditions of its formation are considered in the article. The possibilities of axiological approach to the paradigmal science study are analyzed.

Необхідність виділення парадигмальної науки в окремий об'єкт дослідження ми пов'язуємо з декількома причинами:

✓ по–перше, парадигмальність ми розуміємо не як характеристику одного з етапів розвитку науки, а як специфіку її буття;

✓ по–друге, на наш погляд, у сучасній науці має місце процес поглиблення парадигмальності;

✓ по–третє, діапазон застосування терміна "парадигма" став настільки широкий, що практично втратив свій операційний зміст;

✓ по–четверте, дотепер саме словосполучення "парадигмальна наука" було досить рідким явищем і якщо і зустрічалося, то під цим розумівся етап "нормальної науки", як назвав її Т. Кун, коли не відбуваються бурхливі потрясіння, і наука розвивається у спокійному руслі парадигми, яка домінує та визнається усіма.

Таким чином, парадигмальну науку у тому вигляді, у якому вона цікавить нас, в окремий об'єкт дослідження ніхто не виділяв.

В філософії науки досить широко аналізувалися моделі розвитку науки (Т. Кун, П. Фейерабенд, И. Лакатос, Ст. Тулмін, К. Поппер та ін.). Однак у цих дослідженнях акцент робився більше на пошук причин і механізмів її розвитку, на спроби зрозуміти можливість чи неможливість наступності наукових теорій, на протиставленні ролі наукових революцій еволюційним процесам. Згодом ідеї вищезгаданих авторів розроблялися як вітчизняними, так і закордонними філософами. Але основний інтерес викликали причини (як зовнішні, так і внутрішні) наукових революцій, чи, як стало вже звичним говорити, парадигмальних змін, а також вплив на них соціокультурних факторів. При цьому сам феномен парадигмальної науки залишався за рамками досліджень.

Тому свої завдання ми бачимо наступним чином:

✓ прояснити зміст термінів "парадигма" і "парадигмальна наука";

✓ визначити коли і при яких обставинах наука стає парадигмальною;

✓ виявити адекватну методологію вивчення парадигмальної науки.

Почнемо з кунівського визначення парадигми, що зустрічається майже у всіх наукових працях, присвячених цій темі, а також у більшості підручників і навчальних посібників з філософії науки, тобто – по суті, яке стало хрестоматійним: "Під парадигмою я розумію визнані всіма наукові досягнення, що протягом визначеного часу дають науковому співтовариству модель постановки і рішення проблем" [1].

Не можна сказати, щоб нас не влаштовувало це визначення. Однак воно занадто загальне, а тому під нього можна підвести будь-який зміст, так само як і не врахувати деяких важливих аспектів. У результаті під парадигмою буде розумітися те, що має на увазі конкретний дослідник. Сьогодні саме це і відбувається. (Утім, цей термін сьогодні вживається в таких значеннях, які дуже складно підвести навіть під настільки широке визначення і взагалі якось пов'язати з наукою. У багатьох

© М.В. Савостьянова, 2007

Kyiv National Taras Shevchenko University

текстах його, без збитку для змісту, цілком можна замінити на інші слова: "точка зору", "тенденція", "напрямок", "стратегія", "концепція", "теорія", "дискурс" і т.п.).

Саме тому хотілося б позначити, які необхідні аспекти містить у собі парадигма, щоб прояснити, що саме ми будемо мати на увазі під цим терміном у нашому подальшому дослідженні. На наш погляд це: відомі в науці факти, дисциплінарні і загальнонаукові описи світу, підходи, методи, стиль мислення, прийняті способи обґрунтування, аргументації й доказу, типи раціональності, уявлення про наукове і ненаукове, ідеали і норми наукового дослідження, авторитет наукових співтовариств.

Те, що ми зробили у цьому випадку – це тільки уточнення і розширення кунівського визначення парадигми. У Т. Куна в різних місцях його роботи "Структура наукових революцій" ці моменти позначені, але, на жаль, не зібрані воєдино в одному визначенні, що, утім, не применшує заслуги Т. Куна. У принципі, одну частину виділених нами аспектів цілком можна віднести до "визнаних всіма наукових досягнень", а іншу – до "моделей постановки проблеми". Але уточнення знадобилося для того, щоб показати, наскільки складний і об'ємний зміст має термін "парадигма".

Говорячи про виникнення науки, Ст. Тулмін писав: "Лише зрідка існувало широке коло умов, у яких завдяки інтелектуальній допитливості людей могла виникнути наука у власному смислі слова, тобто безупинна дисциплінарна і разом з тим професійна традиція *критично регульованих* (курсив наш – М. С.) міркувань про природу. Якщо брати людську історію в цілому, то переслідування єресей, інтелектуальний конформізм були правилом, а терпимість до вільного концептуального новаторства – винятком" [2]. Тут, по суті, Ст. Тулмін виділяє необхідні, на його погляд, характеристики зрілої науки. Нам здається, що в даному випадку мова йде саме про формування парадигми і парадигмальності як невід'ємної характеристики зрілої науки, специфіки її буття.

Що стосується власне парадигмальної науки, то ми визначаємо її як зрілу інституціолізовану науку, що розвивається за сформованими правилами парадигми, у тісній взаємодії з іншими соціокультурними інститутами. Відзначимо особливо – не по "правилах сформованої парадигми" (як у випадку з "нормальною наукою" Куна), а за "сформованим правилами парадигми". Різниця у тому, що в першому випадку ключові слова – "сформована парадигма", а в другому – "правила парадигми". Сформована парадигма – це досить рівноважний стан її елементів, а "правило парадигми" – це сама їхня наявність і взаємодія.

Рівновага в сформованій парадигмі може порушуватися, і тоді відбувається якісний скачок, зміна "параметру порядку", тобто – перехід до нової парадигми. Але що б ні відбувалося з якісним змістом парадигми, "правило парадигми" залишається незмінним – вона як і раніше містить у собі визначений набір аспектів, жоден з яких не може бути усунутим. Саме тому парадигма перетворюється в іншу парадигму, але не зникає зовсім. З цієї саме причини, зокрема, наука залишається парадигмальною. Крім того, як ми відзначили вище, парадигмальною вона залишається ще з двох причин – її інституціолізації і зв'язку з іншими соціокультурними інститутами.

Ми звертаємо на це увагу тому, що без інституціолізації неможливе формування не тільки змісту парадигми, але й всіх необхідних її складових. Однак коли цей історичний етап наступив, тоді наука стала парадигмальною і залишається такою донині. Поки збережеться інституціолізація, збережеться парадигмальність як якісний стан науки. Більш того, у міру зростання зв'язку науки з іншими соціокультурними інститутами буде зростати й її парадигмальність. Це неминуче. На наш погляд, це не погано, не добре – це так. Причина цього – у взаємодії зовнішніх і внутрішніх факторів розвитку науки й у постійному зростанні сили цієї взаємодії.

Інституціолізація обов'язково пов'язана також із трансляцією через систему освіти певних стандартів розуміння, підходів, методів, типів раціональності, а також авторитетних думок і фактів, які позиціонуються як незаперечні. Фактично парадигма транслюється через освіту. Система освіти по–іншому діяти не може, тому що її задача – навчити, а не запропонувати початківцю набір методів, підходів і істин для того, щоб він самостійно вирішив, що з цього арсеналу вважати вірним і використовувати в подальшій науковій праці, а що ні. Такий плюралізм у науці неможливий і недоцільний. Крім того, початківець цього в принципі зробити не може.

Освітня система припускає також іспит – перевірку того, чи правильно засвоєне те, що вважається обов'язковим знати для занять наукою. Як відзначав Ст. Тулмін, "щоб привселюдно продемонструвати і довести своє розуміння пояснювального потенціалу своєї науки, початківець повинен, крім того, навчитися, як і коли застосовувати ці методики і процедури таким чином, щоб вони пояснювали явища, що потрапляють у сферу сучасної науки" [3]. Якщо йому вдається до того ж описати проблему в прийнятих термінах, то це є публічним і очевидним доказом того, що майбутній учений засвоїв те чи інше поняття своєї науки. Оскільки він демонструє своє уміння застосовувати це поняття належним чином, вирішуючи проблеми, пояснюючи явища за допомогою тих процедур, "законність" яких має колективну природу.

З тих пір, як наука інституціолізується, вона неминуче набуває колективної природи, вона соціалізує своїх адептів, створюючи в них, як говорив Р. Рорті, певний "внутрішній простір", у якому присутні ментальні об'єкти, що він вважає майже тим самим, що й "непоправно пізнані об'єкти". Володіння розумом він трактує в деяких випадках як володіння непоправним знанням, намагаючись зв'язати його з інтенціональністю. Р. Рорті відзначає: "Моя відповідь на питання – "Чому ми схильні звалювати в одну купу інтенціоналне і феноменальне?" – полягає у тому, що Декарт використовував для заповнення прірви між ними поняття "непоправно пізнане" [4].

Може скластися враження, що в сучасному світі наука набуває якоїсь іншої якості, іде з–під влади парадигм, єдиних стандартів, прийнятих обмежень. Однак, на наш погляд, це тільки враження. Тому що це саме той випадок, коли слово "парадигма" може бути замінене чим–небудь іншим без втрати змісту сказаного, наприклад – "точкою зору", "напрямком", "концепцією", "науковою школою". Плюралізм парадигм не означає відсутності самої парадигми і парадигмальності як неминучої характеристики науки з певного моменту її розвитку. І вийти за рамки своєї міні–парадигми, чи дисциплінарної матриці, сьогодні буває так само складно, як і раніше. Вихід за рамки парадигми може бути розцінений, у кращому випадку, як вихід за межі наукового, у гіршому – як зазіхання на раціональність і здоровий глузд, у найгіршому – як зазіхання на чийсь авторитет.

Як відзначав П. С. Дишлевий ще два десятки років тому, "у більшості зрілих наук магістральний напрямок перестав бути парадигмою і не вважається більше ознакою поганого тону, коли одночасно детально розвивається багато альтернативних концепцій" [5]. Однак сьогоднішню ситуацію у науковому світі ми бачимо не як "звільнення науки" від влади парадигм, а як видимість цього "звільнення", що є результатом прогресуючої спеціалізації науки. Відбувається дроблення дисциплін на розділи і підрозділи, що, однак, функціонують у режимі тієї ж парадигмальної науки, мають свої дисци-

Taras Shevchenko National University

плінарні матриці (парадигми), дисциплінарні онтології й описи реальності. В силу вузької спеціалізації в наукового співтовариства певної спеціальності складається враження, що загальнонаукової парадигми не існує взагалі. Але що стосується філософів і методологів науки, то вони не можуть не помітити, що це не так, оскільки філософія, усе–таки, як і на початку її історії, і сьогодні залишається наукою про найбільш загальні закономірності, що діють у цьому світі.

Чи може наука бути непарадигмальною? Наука в цілому, що давно стала самим впливовим соціокультурним інститутом – ні. Розвиток науки поза парадигмою, яка включає в себе також певні норми наукової раціональності і дослідницькі традиції, з моменту інституціолізації науки стає неможливим. Як справедливо відзначав Г. Патнем, "можна тлумачити традиції по–різному, але людина не застосує й слова узагалі, коли поставить себе цілковито поза традицією, до якої слово належить. А коли ти опиняєшся посеред якоїсь традиції, то це відбивається на тому, що ти вважаєш за "раціональну прийнятність" [6].

Але непрарадигмальна наука з'являється на короткий час, у період кризи (наукової революції) і вирішує непарадигмальні проблеми. Або існує паралельно з парадигмальною, коли виникає необхідність у закритих дослідженнях, які найчастіше проводяться далеко осторонь від загальнонаукових парадигм. У цілому ж парадигмальність – природний стан науки з певного моменту її зрілості.

Утім, в обох цих випадках непарадигмальною науку можна назвати тільки умовно. Оскільки в першому випадку відкриття, перевороти в науці є рідкими випадками і здійснюються окремими людьми чи досить вузькими науковими співтовариствами, а наука це згодом освоює. У другому випадку найчастіше вирішуються окремі дослідницькі задачі з жорсткою орієнтацією на кінцевий результат (також – окремими ученими і науковими співтовариствами), і якими способами результат отриманий – не має значення. У "велику науку" з цих досліджень проникає тільки те, що має туди проникнути, не більш. Крім того, поняття "наука", як і "парадигмальна наука", не зводиться ані до вищеописаних випадків, ані до окремих епізодів з історії науки, ані до геніальних відкриттів одиниць. Так само як культура не зводиться до мистецтва, релігії чи до науки, тим більше – до окремих персоналій, їхніх методів чи технік, поглядів на світ.

Варто враховувати також і те, що рішення непарадигмальних проблем здійснюється вченими, які, хоч і здатні "переключити гештальт" для рішення нестандартної задачі і побачити те, чого інші не бачать, але усе–таки колись були "соціалізовані" у науці, засвоїли її правила, постулати і парадигми. У цьому смислі дуже цікаві слова П. Фейерабенда, який звертає увагу на наступне: "Важливо зрозуміти, що та свобода, яку досвід дає теоретикам, майже завжди обмежена умовами зовсім іншого характеру. Ці додаткові умови не є ні універсально прийнятними, ні об'єктивними. Частково вони пов'язані з традицією, у рамках якої працює вчений, з упередженнями і забобонами, характерними для цієї традиції, а частково – з його власними смаками. Наявний у розпорядженні ученого формальний апарат і структура мови, якою він говорить, також впливають на його діяльність" [7].

Вище ми спробували позначити парадигмальну науку як об'єкт філософського дослідження, виділити її основні характеристики і причини формування. Однак ми розуміємо, що це в кращому випадку є лише постановкою проблеми, яка ще тільки має бути розв'язаною, тому що на сьогоднішній день феномен парадигмальної науки залишається у деякому смислі terra incognita, незважаючи на широке застосування терміну "парадигма". Залишається відкритим ряд важливих питань: яким чином наука стає парадигмальною; яка специфіка її цілей, цінностей і смислів; як цінності науки корелюють з цінностями культури; у чому специфіка парадигмальності гуманітаристики; у якому співвідношенні знаходяться парадигми природних і гуманітарних наук.

У даному випадку ми маємо справу з однією з тих проблем, що припускають, принаймні, два роди невідомих:

✓ когнітивні – стосовно досліджуваного об'єкта (у даному випадку – парадигмальної науки);

✓ і методологічні – стосовно пізнавальних дій з цим об'єктом.

Поряд із загальнонауковими методами, зокрема, міждисциплінарним, історичним, системним, синергетичним підходами, структурно–функціональним аналізом, відчувається нагальна потреба в якомусь іншому підході, що допоміг би виявити не лише специфіку сучасної парадигмальної науки, але й вектор її розвитку. При такому підході будуть зрозумілі не тільки переваги, а й ризики подальшого розвитку науки в тому чи іншому напрямку. Завдяки лише гносеологічним методам, це зробити неможливо. Тому ми пропонуємо у якості основного методологічного підходу використовувати аксіологічний, у рамках якого проблема науки, що культивує принцип "істини парадигми вище об'єктивної істини" виявляється з найбільшою очевидністю.

Необхідність введення аксіологічної методології дослідження ми пов'язуємо з наступними чинниками.

По–перше, як вважає С.Б. Кримський, "світ конституюється як ціннісно–смисловий Універсум". А ціннісно–смисловий Універсум, у свою чергу, завжди був "предметним полем фундаментальної філософської проблематики". Насамперед, тому що "ціннісно–смислова діяльність розкриває ту єдність екології, онтології і праксеології, яка забезпечує тривке існування цивілізаційних систем" [8].

По–друге, на сьогоднішній день наука є не тільки наймогутнішим засобом перетворення світу, але й одним з основних факторів ціннісного перетворення соціальної дійсності.

По–третє, аксіологічний аналіз специфіки парадигмальної науки може стати основою для пошуку аксіологічних констант, що могли б сприяти виходу науки зі світоглядної і гуманітарної кризи.

По–четверте, можливості науки сьогодні значно перевищують рівень їх світоглядної, ціннісної та моральної рефлексії. Процеси, які відбуваються в умовах глобалізації, ті потреби, цінності і норми, що вона ініціює, можуть призвести до незворотних змін не лише у свідомості суб'єктів культури, а й у напрямку розвитку цивілізації в цілому. Тому ігнорування ціннісного аспекту буття науки для майбутнього людства небезпечне.

Аксіологія може мати як гносеологічну, так і методологічну функцію. Однак для обґрунтування методологічного змісту аксіології стає необхідним виявлення її онтологічного і метафізичного аспектів. А для цього, на наш погляд, треба робити акцент не на зв'язку цінностей епохи з її соціокультурними традиціями, а на наявності в науці і культурі повноцінної онтології і метафізики, з якої і виводяться цінності. Але, на жаль, однією з проблем сучасні науки і культури є те, що і та, і інша цілком обходяться сьогодні без цілісної, несуперечливої онтології і метафізики.

Питання про те, чи мають цінності онтологічний статус чи це є справою переваг людини і культури, дуже складне. Німецький філософ Г. Йонас висловив думку про те, що "аксіологія повинна стати частиною онтології – тобто, необхідно усвідомити, що цінності укорінені й у бутті, тим самим переборюючи "удавану бездну між буттям і повинністю" [9]. Фактично, Г.Йонас дає позити-

вну відповідь на питання про онтологічний статус цінностей, у чому ми з ним цілком згодні.

Аксіологічна критика парадигмальної науки здатна виявити її реальний гуманітарний ракурс. У тому, що це буде саме критика, ми не сумніваємося з кількох причин. Справа не тільки в існуванні глобальних проблем людства, що стали результатом науково–технічного прогресу. Справа в зміні (чи кризі) гуманітарного ракурсу і ціннісно–смислового змісту науки, який, на наш погляд, стає осередком кризи сучасної культури. Виражається це в наступних моментах:

✓ відчуження науки від світу людських цінностей;

✓ відчуження учених від кінцевого результату своїх досліджень (через вузьку спеціалізацію досліджень чи просто через байдужність до цього результату);

✓ зміна дослідницьких пріоритетів, ціннісних мотивів і стратегій наукової творчості;

✓ зростаюча підпорядкованість науки іншим соціокультурним інститутам;

✓ постійно зростаючий вплив соціального замовлення на напрямки розвитку науки;

✓ неправомірне розширення функціонального діапазону науки, скоріше штучне, ніж природне (наприклад, претензії науки на світоглядну функцію при повній методологічній неможливості вибудувати повноцінну онтологію чи антропологію);

✓ участь науки в забезпеченні економічних, соціальних і політичних цілей інформаційного суспільства, далеких від гуманізму, а найчастіше і просто від здорового глузду (наприклад, руйнування навколишнього середовища, психіки і моральності людини при реалізації комерційних чи політичних цілей);

✓ девальвація поняття істини як головної мети і цінності науки, коли когнітивні моменти в науковій діяльності присутні, але зовсім не домінують;

✓ тотальна комерціалізація науки;

✓ падіння ролі інтелектуальної еліти як ініціатора вибору напрямку розвитку суспільства, науки, культури;

Думка про те, що наука сьогодні (як 100 і більш років тому), визначає напрямок розвитку культури, є деякою культурологічною інерцією сприйняття реальності. Проблема, на наш погляд, полягає в тому, що в міру зростання можливостей науки зростає не ступінь її суверенності, а навпаки – ступінь залежності від інших соціальних інститутів і соціального замовлення. Зростає також парадигмальність у науці, що ми, зокрема, пов'язуємо з включеністю науки в соціокультурний контекст. Зовнішнє враження про незалежність наукових досліджень від парадигмальних, культурних, економічних, політичних причин здається нам не відповідним тим реальним процесам, що відбуваються у науці і культурі.

Подальші напрямки розвитку цієї теми ми зв'язуємо з розробкою аксіологічної методології, вивченням специфіки інформаційного суспільства і ролі в ньому інтелектуальної еліти, а також з виявленням реального гуманітарного ракурсу сучасної парадигмальної науки за допомогою її аксіологічної критики.

1. *Кун Т.* Структура научных революций. – М., 1975. – С.11. 2. *Тулмин Ст.* Человеческое понимание. – М., 1984. – С.221. 3. Там само. – С.165. 4. *Рорти Р.* Философия и зеркало природы. – Новосибирск: Изд-во Новосибирского ун-та, 1997. – С.51. 5. *Дышлевый П.С.* Научные революции как предмет философского исследования // Научные революции в динамике культуры / *В.С.Степин, И.Т.Фролов, В.А. Лекторский и др.* – Минск, 1987. – С.77-93. 6. *Патнем Г.* Розум, істина й історія. – К., 2003. – С.224. 7. *Фейерабенд П.* Избранные труды по методологии науки. – М., 1986. – С.54-55. 8. *Кримський С.Б.* Запити філософських смислів. – К., 2003. – С.27. 9. *Йонас Г.* Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації. – К., 2001. – С.124.

Надійшла до редколегії 20.10.06

М. Скринник

СЕМАНТИКА УКРАЇНСЬКОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ В ПОЕТИЦІ "КОБЗАРЯ"

Поетика "Кобзаря" виражає міфологічну матрицю українського світосприйняття. Шевченко передає її через опозицію "єднання–розбрат", яка виражає втрату нацією своєї Правди – закону буття українського народу, наданого йому Богом. Пізнання своєї Правди – єдиний шлях народу до ствердження національної ідентичності.

Poetics of "Kobzar" express a mythological matrix of Ukrainian people's perception of the world. Shevchenco exposed its maintenance by means the opposition "unity–conflict", which expressed that the nation had lost its True. The national True is the law of the existence of the Ukrainians, given them by God. Cognition of the national True is the only way for the people to the national identity.

Перші розвідки стосовно смислових кодів у поезії Т. Шевченка, на наш погляд, належать С. Балею в статтях "З психольоґії творчости Шевченка" і "Трійця в творчости Шевченка". На особливості символічно–образної мови Т. Шевченка звертає увагу Д. Чижевський: "Його соціяльна і етична проблематика знає лише мову наскрізь антропоцентричних образів. Навіть нація постає в нього в образі конкретних людських постатей – це або Прометей ("Кавказ"), або ж "мати", "стара мати", "заплакана мати" ("До мертвих і живих" тощо)" [1, 72]. До символіки та смислових кодів поетичної творчості Т. Шевченка зверталися такі знані дослідники як Г. Грабович "Поет як міфотворець", Л. Плющ "Екзод Т. Шевченка", Н. Забужко "Шевченків міф України", тему Шевченкової символіки і смислових кодів порушувала низка авторів у численних статтях збірника до 185–річчя з дня народження поета "Світи Тараса Шевченка" (т. 2) та ін. Всі ці та інші публікації, що аналізують поетичні твори Шевченка з позиції символів та смислових кодів творчості, розкривають його як поета–філософа. Згідно з Джорджем Сантаяною, справжній смисл філософії виявляється в поезії і релігії: "…поет, який спрямовує досвідчену й пристрасну уяву до всезагального порядку речей, – філософ" (цит. за: [3, 12].

Смислові коди "Кобзаря" об'єднані в цілісний художньо–образний символічний каркас романтично–екзистенційного світосприйняття, що базується на міфі, який дослідники називають **авторським**. Позаяк філософія існує не лише як теоретичний вираз світогляду, але і як система символічного сприйняття світу, вкоріненого в ту чи ту культуру, то важливо для розуміння символів поетичного світу віднайти основу щодо їхньої інтерпретації.

У цьому ключі С. Балей, аналізуючи творчість Шевченка, ставить питання про те, чи твір – це адекватне вираження дійсности, а чи він являє собою об'єктивований суб'єктивний світ його автора, як то фантазії, почування, переживання тощо. За метод дослідження він бере метод психоаналізу, запропонований З. Фройдом. Спираючись на його вчення, він хоче дослідити, чи мають вияв у творах Шевченка сублімовані переживання, які той мав у дитячому віці. Передовсім це стосувалося чуттєвих комплексів. Для цього слід через аналіз

© М. Скринник, 2007

Kyiv National Taras Shevchenko University

конкретних творів дістатись глибин душевних переживань поета і, відштовхуючись від них, витлумачувати його творчість.

Започаткований Балеєм підхід знайшов продовження у книзі Г. Грабовича "Поет як міфотворець. Семантика символів у творчості Тараса Шевченка" (1982 рік), хоча жодного покликання на С. Балея ми в нього не знаходимо. У розвиток цього підходу Грабович застосовує інтерпретацію міфу з позиції структурної антропології К. Леві–Строса та Віктора Тернера, назвавши світ символів творів **індивідуальним** міфом України Шевченка.

За Грабовичем, в основі глибинної структури міфу України Шевченка лежить конфлікт у формі непримиренної суперечності "чоловічої та жіночої сторін". У цьому полягає, згідно з Шевченком, на думку Грабовича, прокляття українського світу. Із цих двох світів чоловічий "самодостатній", а жіночий, що символізує Україну (як жертву жіночого роду), знищується. В опозиції "чоловічий світ–жіночий світ" момент жертовності елемента опозиції "жіночий світ" потрактовується через архетип "Великої матері" на трьох рівнях: на рівні жінки як матері (Катерина, наймичка, рідна мати); на рівні батьківщини–матері (Україна – "безталанна вдова": "Сама розіпнешся. Во злобі / Сини твої тебе уб'ють" [7, 490]); на рівні Матінки Божої ("І вінчали / Як ту царицю… Розп'яли / Й тебе як сина. Наплювали / На тебе чистую, кати" [7, 488]. МАТИ на всіх трьох рівнях уособлює ПРАВДУ, яка може існувати лише в соціальній організації, влаштованій за принципом материнського права – це ідеальна спільнота, де всі, як діти однієї матері – рівні. (Принагідно зазначимо, що до слова *правда* Шевченко звертається у значенні *справедливість* 56 разів і у значення *істина* – 33, згідно зі "Словником мови Шевченка"). Отже, за Грабовичем, у "Кобзарі" чоловічому світові відповідає соціальна організація, заснована на батьківському праві, яка виражена соціальною диференціацією та ієрархією. Ця соціальна структура, на підхід Г. Грабовича, завжди супроводжується *неправдою*, яку вособлює владна верхівка структури. Таким чином, в тексті "Кобзаря", згідно з Г. Грабовичем, в основі всіх конфліктів і лихоліть України (на рівні індивіда, родини та суспільства) лежить опозиція "ідеальна спільнота–суспільна структура" [2, 171].

Витлумачуючи соціальний код у структурі Шевченкового міфу України, Г. Грабович покликається на твердження Мері Даґлас, що у символічній думці людське тіло завжди трактується як образ суспільства. Звідси, мовляв, іде у Шевченка ототожнення себе, своїх страждань, поразки, спокути, власного апофеозу зі суттю України.

Схожу позицію виражає і С. Балей, пояснюючи дуже часте повторення у творах Шевченка числа "три". Це, на його думку, є своєрідним проявом аритманії і дає підстави проводити аналогії з "напосідною ідеєю". За Балеєм, комплекс трійці хронологічно розтягує поганьблення дівчини "аж на три покоління, себто на матір, її дочку і її внучку" ("Слєпая") [7, 23].

Проте ми лишаємо за дужками питання чи є "три" власне "комплексом нав'язливої лічби", для нас важливо, що "три" – символ і художньо–поетичний образ. Так само в поезії Шевченка в символ виростає поганьблена дівчина поганьбленої батьківщини. Символіка поетового образотворення підноситься на рівень філософського життєбачення. Так, тополя є *символом* гордої самотньої душі, що поривається до вищого, небесного світу вічних цінностей. Поєднання людської душі з космічним цілим, Універсумом в европейських романтиків через природу, рослину чи поцілунок жінки є переживанням його цілості і становить сутність релігії. Бог – це Всеєдине, стверджує Ф. Шляєрмахер. У цьому контексті сутність Шевченкової поезії постає не в витворенні сублімованих візій та переживань дитинства, які чисто індивідуальні, а в витворі художнього образу, який є на часі у спільноти і який мовою символу доводить до нації її найпотаємніші сподівання, прагнення і будить у неї віру в їхнє здійснення. "Найглибші твори людської душі завжди є символами" [1, 72], – стверджує Балей.

У середині XIX ст. морально–духовний спротив духовної еліти нації зросійщенню актуалізувався настільки, що прагнув вирватися назовні, потребував матеріалізації. Т. Шевченко став тим поетом, потуга слова якого мала силу, що здатна розбудити національну свідомість народу Для цього йому належало заглибитися в праперживання, "темне єство якого потребує міфологічних образів" [8, 139]. Така "правізія світу" дозволила поетові виразити світ предметів, явищ, подій як ієрархізовану систему цінностей, де кожний персонаж чи подія посідає певне місце в цій ієрархії (наприклад, місце Хмельницького в українській історії ("Якби то ти, Богдане п'яний"...).

Поетичне слово Шевченка у сприйнятті етнофора стало адекватом цінностей життєвого світу нації. У Шевченка ієрархізована система цінностей життєвого світу нації виражає смислове розгортання філософсько–художнього світу, спрямованого на переборення, реконструкцію "профанного" світу, який поруйнував природний Богом встановлений ціннісний порядок в українській спільноті. Поклик до переборення існуючого ціннісного порядку "свій інший" (читач) осягає через вчуттєвлення в цінності, які він виявляє в акті вподобання чи відторгнення (М. Шелер). Сприймання подій соціального світу у міфологізованому наративі здійснюється через зіткнення опозицій, деякі з них знаходять розв'язання в примиренні, але більшість вказують на противенство протилежних ціннісних систем, що їх репрезентують.

Опозиції в "Кобзарі" переважно є міфо–символами, що складають основу смислових кодів "сакрального" та "профанного" світів. У смисловому полі обох світів місце, події, вчинки, герої ціннісно–часово статичні. Подія в "Кобзарі", зазначає Г. Грабович, "має іконний характер" [2, 95], час і місце в Україні мають значення сакральності, тобто виходять за реальні межі простору та часу – реальні події та їх місце лише вказують на приналежність до сакрального світу. Тому аналіз специфіки смислового коду "Кобзаря" передбачає переведення значень міфологічної символіки та смисло–образів українського життєбачення (а не авторського міфу) у площину рефлексивного мислення. Насправді Шевченко оповідає не міф, а *національну правду*, використовуючи праобрази міфологічної свідомості. У цьому вимірі смисли тексту "Кобзаря" постають не авторським міфом, а поетично міфологізованим **переданням** *національної правди* в якому **фізичне** авторство особи не є значущим. Це *пере–дання* відбувається у цілераціональній і емоційно–ціннісній площинах. Перебіг цілераціональних подій сприймається через вчуттєвлення читача в близькі, знайомі, рідні предмети, місця, вчинки людей, які віднаходять у нього ціннісний відгомін у формі вподобання одних цінностей та відторгнення інших. Така аперцепція через *передане* слово є шляхом до правди, що сприймається як сакральна й виражає істинну історію і призначення народу.

У "Кобзарі" "ідеальна спільнота", "золоті часи" чи то "абсолютне минуле" – це доба Козаччини, яка є самодостатньою під назвою не Малоросії а України. "Золоті часи", ("Ще як були ми козаками, / а унії не чуть було, / Отам–то весело жилось!)" [7, 292], "Кобзар" протиставляє реальній дійсності, профанному світові – це для України "втрачений рай". "Рай" може поновитися, якщо Україна пройметься "святою правдою", коли люди осяг-

нуть її й зрозуміють нарешті: "...що ми?.. / чиї сини? Яких батьків? / Ким? За що закуті? ..." [7, 246]. Таким чином стрижневою опозицією системи символів "Кобзаря" буде: "золоті часи" ("абсолютне минуле")– "втрачений рай" (профанна дійсність). У Г. Грабовича ця опозиція має вигляд: "ідеальна спільність–суспільна структура". Причому соціальна структура як у формі чужої, так і своєї влади несумісна з "ідеальною спільністю", позаяк вона не структурується – там панує абсолютна рівність, що й виражає, на думку Грабовича, міфо–образ "*правда".* Проте, якщо в емпіричній дійсності (у "втраченому раї") "ідеальну спільність" уособлюють, за Г. Грабовичем, покривджені і знедолені і вона позбавлена структури, то козацьке братерство як "ідеальна спільність" все ж має *свою* структуру. Біда козацтва й України в тому, інтерпретує Шевченка Грабович, що "козацтво, українська політична організація, розщеплене, як і сучасна Україна, між ідеальною спільністю і суспільною структурою" [2, 128]. Ця суперечність, інтерпретує Грабович Шевченка, розв'язується за умови, коли українська спільнота відкине **будь-яку** суспільну структуру. На наш погляд, цей концепт не містить у собі мітопоетика "Кобзаря", він *привнесений* автором дослідження у систему міфо–символів "Кобзаря". Нагадаймо собі, що Шевченко входив у Кирило–Методіївське братство, а отже був одним зі співавторів "Книги буття", а історіософська концепція "Братства" не передбачає неструктурованої спільності.

На наш погляд, біда України, за "Кобзарем", у привнесенні в українську спільноту **чужої** соціальної структури, яка виявляє себе у формі конфлікту на рівні індивіда, родини, країни. Власною ж питомою основою конфлікту є, на наш підхід, матриця українського світосприйняття, яка виражена в "Кобзарі" опозицією "єдність–розбрат": "Нарадила мати, / Як пшениченьку пожати, / Полтаву достати? / Ой пожали б, якби були / Одностайне стали / Та з фастовським полковником / Гетьмана єднали" [7, 289] Опозиція "єдність–розбрат" виражає особливості *структури* української спільноти. Тому поняття соціальної структури ми беремо за ключовий момент у підході до семантики міфо–образів "Кобзаря".

В українському міфологічному світосприйнятті означником соціальної структури є "Світове Дерево" і "Дерево життя", воно визначальний міфо–образ у семантичному полі смислів "Кобзаря". Переважно емпіричним аналогом Світового дерева в українському міфологічному світосприйнятті є дуб. У поезії Шевченка дуб священне дерево, що вособлює могутність. Одначе як у народній культурі, так і в творчості Шевченка місце дуба можуть посісти, наприклад, явір, тополя тощо. До праобразу дерева як означника соціальної структури й звертається в своїй поезії Т. Шевченко. Ця здатність до правізії дала змогу поетові пройнятися базовими вимогами, пориваннями нації й виразити їх у вербальному образі власного народу та країни в формі оповіді про власний народ.

Підкреслимо, що в "Кобзарі" оповідь про народ стрижневою опозицією постає – "єдність (структура)–розбрат", вона виявляє себе на кількох рівнях: загальносвітовому ("Космос (структура)–Хаос"), національному та особистісному. Особливістю оповіді в "Кобзарі" є підкреслення нерозв'язальності опозицій "золоті часи–втрачений рай" і "єдність–розбрат". Похідними від них постають опозиції "Україна–імперія", "правда–кривда", "козак–москаль", "козак–лях", "свобода (воля)–неволя", "солідаризм–зрада", "відданість–запроданство", "слава–неслава", "добро–зло", "доля–недоля" тощо.

На нерозв'язальності цих опозицій виявляється хвороба, хирлявість українського Дерева життя. У вірші "Бували войни й військовії свари..." старий дуб символізує напівзруйновану, дезорганізовану українську спільноту, причиною занепаду якої є зрада національних інтересів чільними речниками української владної і духовної еліти, їх запроданство у формі служіння *чужій* державі. Для Шевченка вони – національна шашель, що тлить стовбур дерева життя України: "Галагани, і Киселі, і Кочубеї–Нагаї, / Було добра того чимало. / Минуло все, та не пропало, / Остались шашелі: гризуть, / Жеруть і тлять старого дуба..." Все ж найістотнішою складовою дерева життя є корені. Корені народу – це національна мова, звичаї, культурні, моральні традиції. Саме на цій основі відродиться нова, духовно здорова ґенерація й життя народу триватиме далі: "А од коріння тихо, любо / Зелені парості ростуть. / І виростуть, і без сокири / Аж зареве та загуде, / Козак безверхий упаде, / Розтрощить трон, порве порфиру. / Роздавить вашого кумира, / Людськії шашелі, Няньки, / Дядьки отечества чужого!" [7, 508–509].

Аналізуючи в творчості Шевченка опозицію "ідеальна спільнота–соціальна структура (влада)", Г. Грабович проводить думку, що всі нещастя України поет пов'язує з наявністю в ній владної структури, байдуже чи вона чужа, чи своя. І звідси висновок: суспільна структура для Шевченка завжди джерело зла. Для підтвердження своєї позиції Г. Грабович звертається до Шевченкового вірша "Саул", де йдеться про народження суспільної структури, що, на підхід Г. Грабовича, для Шевченка рівнозначне народженню зла в усьому світі. Приглянь-мося до інтерпретації вірша Г. Грабовичем. Він стверджує, що для чабана "в своєму раї" відсутня структура. Проте візьмемо у вірші такі строфи: "Свої ягнята і телята / На полі вольнім вольно пас / Чабан було в своєму раї. / ...Аж ось лихий царя несе / З законами, з мечем, з катами" [7, 502]. Виділимо такі позиції: "Свої ягнята…", " на полі вольним вольно пас", "лихий царя несе". На нашу думку, світ чабанів (як і будь-який світ) був структурованим, тобто жив *за своїми,* ніким не нав'язаними зразками та законами й тому почувався раєм. Коли ж, за Шевченком, чабани почали наслідувати привнесені царем приписи співжиття, то Саул збагнув, що вони опинилися у "втраченому раї". Цю ідею містить і параграф 62 "Книги буття українського народу": "І панів у Слав'ян не було, а були старшини, хто старіший літами і до того розумніший, того на раді слухають, а то вже стали пани, а у їх невольники". Це власне інтерпретація кирило–методіївцями, у тому числі й Шевченком, суті ідеальної спільности, яка має **свою** структуру. Звідси стає зрозуміло, чому для Шевченка "в своїй хаті своя й правда". (Завважимо, що одним зі значень "правди" в українській мові є "порядок, який ґрунтується на справедливості" [4, 439]: "Коли ми діждемося Вашінґтона / З новим і праведним законом / А діждемось–таки колись?" [6, 437]). В "ідеальній спільноті" її горішній структурний елемент, "верхи" позбавлений **шашелі,** перевертнів, "поганої крові". Тобто Україна в свої "золоті часи" ще не була запліднена "вражою, злою кров'ю".

На рівні опозицій "чоловік–жінка", "імперія–Україна", Шевченко звертається до суспільної структури, використовуючи символ "тополі" як одного з означників Дерева життя. Міфо–образ "тополя" через опозицію "доля–недоля" виражає філософію межовості існування: їй призначено рости "край дороги", бути на межі між життям та смертю. Ця межовість стосується як української дівчини, жінки, так і самої України. З цього приводу напрошується така паралель. Автор "Історії Русів" завважує, що в складеній гетьманом І. Мазепою пісні про чайку, що "вивела діток при битій дорозі", "чайка" є алегоричним образом України. Тобто бути "при дорозі", "край дороги", як дерево в вірші "У Бога за дверима лежала сокира", є географічною долею України – бути на межі між Сходом і За-

ходом. Цю "долю–недолю", яку філософсько–поетично виразив Шевченко, Україна несе на собі й у XXI ст. У Шевченка алегорією знедоленої України постає "дівчина–тополя": "По діброві вітер виє, / Гуляє по полю, / Край дороги гне тополю / До самого долу" [7, 51].

У Шевченка "втрачений рай" є результатом відступу провідної верстви народу від наданої Богом народу питомої соціальної структури у якій він є самим собою, самодостатнім народом. Україна, за Шевченком, стала "втраченим раєм", передусім не внаслідок наявності в ній суспільної структури як такої, а внаслідок втрати провідною верствою єдності і національної ідентичності: "П'явки! п'явки! може, батько, / Остатню корову / Жидам продав, поки вивчив / Московської мови. / Україно! Україно! / Оце твої діти, Твої квіти молодії, / Чорнилом политі. Московською блекотою / В німецьких теплицях / Заглушені!.. Плач, Украйно! / Бездітна вдовице" [7, 184–185].

Повернення до "Золотого віку" як "ідеальної спільності", за "Кобзарем", означає віднайдення національної самодостатності й влаштування на цій основі життя спільноти. Українська історія прямує від початкової ідеальної справедливості ("золотий вік") через устійнення зла в теперішньому профанному світі ("втрачений рай") до повернення "золотого віку" ("Давидові псалми"). Тоді цінності правдивого християнства набудуть у спільноті свого первісного значення і утвердиться межі людьми справжня братерська любов.

Узагальнюючи аналіз смислового поля "Кобзаря", відзначимо, що символіка поетових міфо–образів, які вкорінені в народне світосприйняття, підноситься на філософський рівень через універсальну поєднаність явищ предметного світу, людської душі, природи, Бога і світу. Підложжя міфопоетики "Кобзаря" становлять опозиції "золоті часи–утрачений рай", "єднання–розбрат", "правда–кривда", "свій–чужий" та смисло–образ "правда" зі значенням – встановлений Богом порядок, що ґрунтується на справедливості.

Текст "Кобзаря" містить семіотично–знакову систему українського ставлення до світу, основу якої становить міфологічна матриця світосприймання виражена в "Кобзарі" опозицією "єднання–розбрат" і виявляється через конфлікт на рівні індивіда, родини, нації. Конфлікт на рівні нації виражений у міфо–образі України як "втраченого раю". Якщо козацька Україна "золотого віку" має свою питому суспільну структуру, то Україна як "втрачений рай" позбавлена власної соціальної структури, що тягне за собою втрату національної ідентичності і складає загрозу для існування нації. На відміну від Г. Грабовича, який стверджує, що Шевченко пов'язує Україну в стані "втраченого раю" з наявністю в ній владної (суспільної) структури як такої, незалежно від того чи вона своя, чи чужа, ми робимо висновок, що дисбаланс опозиції "єднання–розбрат" (яка виражає матрицю українського світосприймання) призвів до втрати провідною верствою **єдності**, а відтак національної ідентичності і втрати питомої соціальної структури.

1. *Балей С.* З психольоґії творчости Шевченка. – Черкаси, 2001. 2. *Грабович Г.* Поет як міфотворець.Семантика символів у творчості Тараса Шевченка. – К., 1998. 3. *Плотніков С.* Між Дон Кіхотом і Санчо Пансою // Сантаяна Джордж. Витлумачення поезії та релігії. – Львів, 2003. 4. Словник української мови: В 11 т. / Ред. *В. Білодід.* – К., 1976. – Т.VII. 5. *Чижевський Д.* Шевченко і Давид Штраус. – Генеза. – К., 1998. – № 1(26-27)98. 6. *Шевченко Т.* Юродивий // *Шевченко Т.* Кобзар . – К., 1971. 7. *Шевченко Т.* Кобзар. – К., 1971. 8. *Юнг К.* Психология и поэтическое творчество // Юнг К. Собрание сочинений: В 19 т. – М., 1992. – Т. 15: Феномен духа в искусстве и науке.

Надійшла до редколегії 25.10.06

С.А. Снігур, канд. філос. наук

САМОСВІДОМІСТЬ ЯК ПОЧАТОК ФОРМУВАННЯ ЛЮДИНИ МОРАЛЬНОЇ

Окрема увага приділена процесам формування ментальних структур українського етносу. В процесі дослідження з'ясовуються взаємовідносини між нормами язичництва та цінностями християнства.

In the process of study mutual relations between pagan standards and Christian values are elucidated. Special attention is paid to chronicles of the age of Kyiv Rus, which are the major embodiment of moral and value orientation of this period.

Завданням автора статті є аналіз змісту християнських цінностей, того, як вони осмислювалися на індивідуальному рівні, як переживалися людиною києворуської доби. Людяність виступає основою формування моралі спільноти, моральність є переводом на внутрішній (душевний) план існуючих об'єктивних ситуацій, вражень від оточуючого.

Проблема людського буття як суб'єктивного, генетичний зв'язок між моральністю та етичним мисленням були обґрунтовані в працях представників німецької класичної філософії. Так, принципово важливою є думка І.Канта, який в роботі "Основи метафізики моральності" демонструє, по суті, певну первинність і пріоритетність саме "практичних здібностей", "практичного розуму" [1, 240–241]. Людина, на думку І.Канта, відчуває себе щасливою, коли вона може задовольнити свої потреби та схильності. Для німецького дослідника практична філософія є засобом для посилення моральності людини, а між загальним рівнем культури людини та її етичним мисленням існує безпосередній зв'язок. Іншими словами, це діалектика розвитку людини, яка будучи в соціумі (спільноті, суспільстві), через власну самооцінку, гідність, повагу переходить на план зовнішній. Можна сказати про так звану потрійність становлення етичного мислення, це:

1) засвоєння вражень від зовнішнього світу, це свого роду "уроки життя", набуття досвіду, як позитивного, так і негативного;

2) процес самоусвідомлення, виділення самого себе із оточення, перевід зовнішнього на внутрішнє як моральне;

3) проекція свого внутрішнього змісту, суб'єктивного буття на зовнішній світ, вираз самого себе в творчості (саме тому Київська Русь, її культура демонструють літописи як певний різновид індивідуальної творчості, як можливості конкретної людини, наприклад, Нестор–літописець). Остаточно не доведено, що текст належить саме йому (або не йому?), але в даному випадку мова йде вже про початок індивідуалізації творчості людини.

Вірною є також думка І.Канта про те, що джерелом моральнісних понять не можуть бути тільки чуттєві характеристики людини.

На думку іншого видатного представника німецької класичної філософії Гегеля, зв'язок між етичною та моральнісною свідомістю є глибинним, суттєвим. Мислення людини – це її роздуми про власну свободу та ґрунт моральності. Розум надає людині можливості звернутися до власної сутності, визначити себе як духовну істоту. Тільки людина може осмислити себе, інших людей, своє відношення до світу. Дійсно, Гегель фіксує протиріччя між духовним та природним у людині, і він же джерело рефлексії бачив у цьому протиріччі. А рефлексія, у свою чергу, відкриває невідомі можливості людини, фактично її шлях до духовної свободи. Для Гегеля рефлексія робить людину вже не стільки природною істотою, скільки людиною вільною. Етико–філософське

© С.А. Снігур, 2007

Kyiv National Taras Shevchenko University

відношення людини до життя виникає, на думку Гегеля, із самого життя, його протиріч, обставин, ситуацій. Для Гегеля релігія постає як те, що тяжіє над моральнісними установками людини, обмежує мораль. На нашу думку, важко погодитися з цим положенням. Релігія на певних етапах людської історії виступала свого роду обмежувачем зла в соціумі, могла утримати людину від недобрих справ і вчинків. Не випадковим є образ світлого Янгола ("Києво–Печерський Патерик") як свого роду охоронця, який наставляє праведників і грішників на шлях істини. Тому києворуське християнство пропонує не відмову від світу, а, навпаки, активне втручання в життя (ідея "добрих справ"). Зв'язок людини з соціумом, родом, природою закріплює загальнокультурний рівень людини, виявляє її особистісні риси.

Якщо звернутися до текстів Київської Русі, можна дійти висновку, що головними початковими регуляторами моралі та моральності були сором, совість (як відчуття провини), страх (і страх не тільки перед Богом, а страх осуду, засудження за провини з боку інших людей). Страх міг бути і перед померлими родичами, перед померлими батьками. Самосвідомість постає початком формування людини моральної. Тільки людині відомо почуття любові, а Бог є любов'ю [І Пос. ап. Іоана; 4;8]. Самосвідомість має свій вираз і в "формулі" моральності: "не роби ближньому так, як ти не хотів би, що би він робив тобі". Вина, провина вже не має колективного характеру, як це відбувалося в родовому варіанті (один вбив, а відповідальність накладається на всіх членів роду). В цей період вина і відповідальність постають індивідуальними – людину можуть спокушати і біси, але вона, наодинці з ними, мусить вистояти в цій тяжкій боротьбі ("Літопис Руський"). Бог врятує і це сходження Бога до людини є одночасно сходженням, піднесенням людини до Бога. Це та *трансцендентна* гідність людини, яка є її можливістю постати "за образом та подобою". Це така гідність, яка виступає рефлективним відношенням людини до себе самої, а це відношення фіксується в почуттях, переживаннях людини. Початком людського (духовного) виступає совість. Совість виявляє високий рівень індивідуальності, виокремленості людини в сенсі її самодостатності. На думку російського дослідника О.Ф.Лосєва: "Не можливо звільнити совість. Чи совість може не бути вільною? Совість може бути тільки в одному випадку невільною – це, коли вона затемнена, тобто коли вона не судить з точки зору абсолютно–особистісної, але судить з точки зору безособистісної матеріальності та корисливості. Але саме християнство в цьому відношенні зробило людину вільною, відкривши їй досвід абсолютно–особистісного буття" [2, 370].

На нашу думку, це абсолютно–особистісне буття – дослідницька діяльність власних мотивів, власних почуттів. Відбувається самоаналіз думок і поведінки, виявляється відношення до вищого смислу (а таким вищим смислом може бути Бог, Абсолют, Духовність, Істина, Благо, Краса, інша Людина). Совість й виступає як постійна самооцінка, як суб'єктивна, чуттєво–практична діяльність людини. На нашу думку, такий постійний самоаналіз і є початком творчого процесу, постійної діалогічності людини з собою. Як підкреслювали софісти та Сократ в античній традиції, людина мусить спиратися тільки на саму себе, бути тією самобутньою точкою, навколо якої відбуваються зміни. Тут не ставиться питання про егоїзм, але про совість і гідність кожної людини, це спроба зробити більш слабким її "природний" початок і посилити духовний (моральний). Для людини вищим благом є прославляти Бога та співати імені твоєму всевишній" ["Київська Псалтир", псалом ХСІ, 1].

У Новому Завіті мова йде про людину, яка була "піднесена до третього неба". Виникає запитання: в тілі була ця людина чи ні – не відомо? Якщо цей шлях на небо відбувався поза тілом, то його треба визначити як духовний екстаз, як перехід онтологічної характеристики, як подолання "неба" і "землі". Це свого роду знання про внутрішній і зовнішній світ, яке, за суттю, є не знанням, а в києворуській традиції – відчуттям, відчуттям того, з чим і як зустрічається більшість людей, те, що вони бачать, чують. Але, за Аристотелем, недостатньо знати доброчинність, треба здійснювати її, стати "хорошою людиною". Для християнства це здійснення смирення, можливість творення "духовного дару", яке розуміється як вічна боротьба з самим собою та страждання за інших людей. І те, що в античності філософія була, перш за все, мудрістю, а не знанням, необхідно пояснювати особливостями культури. Це зауваження стосується і культури Київської Русі. Мудрість є духовним орієнтиром у процесі розвитку культури. І філософія Платона, і вчення Аристотеля, і києворуська традиція виступають як системи мудрості, як поєднання розуму та совісті. Метою мудрості постає не тільки якась зацікавленість в інтелектуальному плані, а можливість досягти кращого життя, передбачити події, обставини, власні вчинки. Так, відомий дослідник середньовічної культури А.Я.Гуревич підкреслює, що в добу Середньовіччя богословське мислення розуміло мудрість як піднесення людини від земного до божественного через освоєння священних заповідей, які були і правилами поведінки. Середньовічна мудрість, підкреслює далі А.Я.Гуревич, містила у собі розуміння світу і людини, макрокосму і мікрокосму, що спрощувало, надавало ширші можливості для формулювання практичних повчань. Тобто, якщо згадати "Повчання Володимира Мономаха", то, дійсно, мова йде не тільки про відношення людини до Бога, а про *правила людської поведінки*, для спілкування "через Бога" і "завдяки Богові". За твердженням Володимира Мономаха: убогих не забувайте та *не давайте сильним погубити людину*. Володимир Мономах закликає людей проти найгіршого гріху – гордині: "гордості не майте в серці і в умі".

Людина в культурі Київської Русі виявляє себе як цілісність (Володимир Мономах, як ми бачимо, надає поради з усіх аспектів людського життя, людського співіснування та спілкування). Людина є й самостійною, індивідуально духовно–душевно–тілесною істотою, але водночас вона виявляє свій зв'язок з іншими людьми.

Людина, за Володимиром Мономахом, не тільки пізнає світ, але пізнає власну поведінку в узгодженості з самим світом, соціумом, культурою. Тому він закликає людей до відчуття міри у своєму житті: "У нікчемному сьому житті научися, віруючий чоловіче, діяти благочестиво, научися, за євангельським словом, "очима управляти", язик здержувати, ум смиряти, тіло упокорювати, гнів подавляти, помисел чистий мати, спонукаючи себе на добрі діла господа ради; тебе позбавляють – не мсти; ненавидять – люби, гонять – терпи, хулять – благай, умертви гріх". Доля Володимира Мономаха і його "Повчання" є виразом багатьох установок києворуської культури. Така поведінка є мудрістю, вписаною до смисла життя, мудрістю, яка реалізує саму значущість життя людини. І це не просто рецепти, як прожити людині найкраще в цьому світі, і перед Богом, і перед людьми, а шлях до гармонії з самою собою, яку мусить відшукати кожна людина. Для києворуської культури мудрість – це ті істини, які надходять до людини завдяки її розуму, досвіду, спостереженню, доброті. Володимир Мономах, як і Феодосій Печерський, Іларіон прагнуть відшукати шляхи набуття гармонії з життям.

Зрозуміло, що мудрість завжди була повчанням, але повчанням, яке по–різному співвідносилося з фактами буття, з вписаністю людини до цього буття, з людськими відносинами, людськими можливостями. Такий підхід і сьогодні надає можливості для порівняння гносеологічного значення та аксіологічної цінності багатьох явищ та подій культури "сивої давнини".

Процес становлення етичного знання та етичної свідомості в Київській Русі – це процес руху від релігійної, філософської визначенності моралі та моральності до всіх видів життєдіяльності спільноти і навпаки. Іншими словами, сам процес зародження і становлення русичів визначив ті особливості етичного знання, що знайшли свою реалізацію в пам'ятках культури.

У зв'язку з цим, можна зробити такі висновки:

✓ розподіл літературної спадщини Київської Русі на перекладну та неперекладну є, за певною мірою, умовним. Література, яка перекладалася, мала *особливе входження* до літератури староруської. Це не було механічне запозичення чужої літератури, її сюжетів, а це було перероблення певних тем, афоризмів, ідей, але вже на ґрунті власної культури;

✓ змістовно насиченою характеристикою староруської літератури є те, що вона функціонувала в східно–християнському ареалі на рівних умовах з болгарською та візантійською літературами (до цього єдиного процесу входить трансформація системи жанрів, "перехрещення" сюжетів, значення "трансляції" ідей поміж Болгарією та Руссю).

Саме завдяки цим поширеним зв'язкам староруської культури, й не тільки з Болгарією та Візантією, а перш за все, з Грецією, прискорюється розвиток духовної культури Київської Русі. І якщо XI ст. було періодом становлення духовної культури, то в XII ст. – відбувається її розквіт. Постає питання: чи можна проводити диференціацію суспільної свідомості в середньовіччі? Варто підкреслити те, що в добу середньовіччя не відбувається, строго кажучи, диференціації видів діяльності та відношення до світу (про це свідчать такі твори, як "сумми", "бестіарії" та ін.). Загалом, доба середньовіччя була добою домішування етичних норм та правил. Центром духовності, її вищою точкою, був Бог, вище благо та досконалість.

Аналіз багатьох положень ряду авторів: Колодного А.М., Филипович Л.О. [3;4], Лозко Г.С. [5], Крисаченко В.С. [6], Горського В.С. [7], Еліаде М.[8], Поповича М.В. [9], Конотоп Л.Г. [10], Горбаченко Т.Г. [11] та інших щодо проблеми формування ментальних структур етносів, дозволяє зробити висновки про те, що цей процес розпочинається в зв'язку із становленням міфологічної свідомості. Міф виступає як первинний "образ світу", який фіксує відношення певної етнічної спільності до навколишнього оточення. Крім того, на конкретних етапах розвитку міфологічної (свідомості) міф починає нести в собі моральне значення. Вчинки героїв міфологічних сюжетів вже не тільки констатуються як дії, а оцінюються в плані моральності того чи іншого героя. На цьому етапі вже можна говорити про формування спільноти визначеного типу. Водночас можна зафіксувати й початок зародження фольклору, релігії та філософії.

Українська міфологія, за своїм характером, мала анімістично-магічний характер. Дохристиянська культура формує власні цінності, які оточують, розширюють свій зміст у процесі творчої взаємодії з візантійським християнським світоглядом. Головними темами києворуської культури постають теми "обоження" світу, морального ставлення до нього; "деїфікація" людини як центру світу. Обґрунтованою є думка львівської дослідниці В.Мовчан, яка підкреслює, що "традиційний образ української національної культури, в якій центральною є тема вірності в коханні, любові до дітей, турботи про сімейний добробут та подружню злагоду, втрачають в очах значної частини молоді свою привабливість, а отже відходять на периферію факторів *формування системи цінностей*" (курсив наш.– С.С.) [12, 43]

Мова йде не про перенесення системи цінностей культури Київської Русі (його і не може бути), а про можливості формування спільноти як єдності на засадах моралі. Тому моральні засади києворуської культури аналізуються як в зв'язку з дохристиянськими цінностями, так і в зв'язку з процесом християнізації.

Неоднозначним є і сучасне явище – прагнення до християнізації сучасної цивілізації. За положенням українського дослідника З.Антонюка, "... якщо ми хочемо християнізації сучасної цивілізації, то маємо, на думку Церкви, визнати світ таким, яким він є. Нинішня "цивілізація любові" повинна базуватися на таких трьох принципах:

а) дотримання і поважання прав людини;

б) визнання та поважання культурного розмаїття суспільства;

в) визнання глобальної єдності людства" [13, 75].

На нашу думку, для розбудови "цивілізації любові" необхідно ще проаналізувати можливості формування духовності в цілому і релігійної духовності зокрема. Моральність виступає як основа людяності, як ознаки єдиної в світі духовної істоти. Моральність людини, мораль спільноти визначають конкретну систему цінностей культури народу. *Одухотворення природи, одухотворення Універсуму* визначало відношення людини києворуської культури до оточуючого як суто духовне. Водночас існувало і одухотворення "другого світу" (світу пращурів), яке свідчить про вшанування історичного минулого, попередніх поколінь, роду, своїх рідних. Тому, на нашу думку, не існувало проблеми "двовір'я", як визначають процес християнізації Русі російські дослідники Б.О.Рибаков [14], Д.С.Лихачов [15], а існував "духовний діалог" між існуючими вірування, цінностями. Ідеї "бідної Церкви", ідея "внутрішньої молитви" (св. Антоній, Феодосій Печерський) це ідеї того християнства, яке можна визначити як *активне морально–діяльнісне християнство*. В таке розуміння християнства києворуська традиція привносить поняття "без–мірної любові". Бог любить людину, а людина любить Бога. Через любов до Бога людина охоплює все, безмірно любить свій край, родину, життя. Через любов відбувається втілення краси, істини, блага, віри і надії. Любов є виразом морального, суто людського відношення до одухотвореного Універсуму.

Принципово важливим для формування східнохристиянської традиції християнства є ідея осучаснення Старого Завіту. Іншими словами, в межах української ментальності не відбувається "забуття" старозавітної традиції, а можна говорити про її "модернізацію". На нашу думку, ця "модернізація" є особливою інтерпретацією системи цінностей іудаїзму. Не випадковими є тлумачення Іларіона норм моралі в "Слові про закон і благодать", те що пізніше простежується в творах представників Києво–Могилянської Академії, в поетичних творах Т.Шевченка, Л.Українки, І.Франка, що є свідченням толерантності до морально–ціннісних орієнтирів інших релігій та інших культур.

Етичність києворуської культури, функціонування в ній цінностей християнства, які виступали як загальнолюдські (духовні цінності), демонструють певний тип світогляду, який є цілісним, в якому макрокосм і мікрокосм об'єднані. Це об'єднання відбувається саме на основі моральності спільноти, соціуму, культури. В історичному плані культура Київської Русі була і мудрістю, і знанням, і розумінням – як вчення про благо людини і благість світу. Рівні

культури русичів включали моральнісний, психологічний, естетичний, релігійний та інші аспекти людського життя в його цілісності. Християнські цінності не обмежувалися тільки відношенням до Бога. Бог, дійсно, виступав свого роду орієнтиром, Вищим Проявом, Вищою Силою, але пам'ятки києворуської культури були зорієнтовані на конкретні форми та норми людського життя.

Необхідно підкреслити, що об'єкт аналізу будь-якої галузі духовної діяльності людей неможливо виривати з більш широкого *культурно– історичного контексту*, тому що тільки в межах цієї цілісності, тобто культури конкретного народу, конкретного часу, можливо вірно зрозуміти ті чи інші її компоненти".

Культурно–історичний контекст вимагає аналізу не тільки соціально–економічних факторів, які впливали на становлення спільноти. Мова йде про цілісну світоглядну орієнтацію культури Русі, про ті детермінанти, які визначили духовне життя цієї доби. Як ми підкреслювали, до таких детермінант належать ґрунтовні характеристики дохристиянської культури, саме культури, а не язичництва. Це той пласт у науці, який, на нашу думку, потребує детальної розробки. Крім того, особливості переходу від язичництва до християнства вимагають цілісного аналізу в усіх вимірах. Актуальною для подальшої розробки є також проблема "історичного часу" в києворуській культурі, його головні характеристики.

На нашу думку, існує пряма залежність між реалізацією моральних цінностей та розширенням загальнокультурного рівня. Ми не наполягаємо на пріоритетності моральних цінностей християнської релігії, але вважаємо, що вони містять у собі, крім ґрунтовного поняття "віри", "відношення до Бога", – загальнолюдський смисл людини і людства як єдиної цілісності.

Культура Київської Русі теж характеризувалася цим положенням "єдності християнського світу", але, одночасно, толерантністю до інших релігій. "Дух свободи" простежується в зв'язку з активною моральною діяльністю людини. Свідомість, яка "є в світі" і "в самій собі".

Іншими словами, таку свідомість людини можна позначити як космологічно–аксіологічну. Такого типу свідомості в історії людства ніколи не було і не може бути. Відношення людини не стільки відношення до об'єкту, а віднаходження себе в світі. Це те, що як було показано, є початком самоусвідомлення. Зрозумілим є те, що таке самоусвідомлення відбувалося в релігійному контексті з його ціннісно–забарвленими орієнтаціями: пізнання добра і зла, постійна боротьба двох світових початків доброго і злого (що є проблематичним для києворуської культури), гріхопадіння та ін.

Ціннісні орієнтації християнської релігії спрямували також пріоритетність відносин типу "суб'єкт – суб'єктних". Це ідея розгортання моральності спільноти "за горизонталлю", як взаємолюдські духовні відносини. Принципи "не вбивай", "не кради" та інші мали свій вияв не тільки в релігійних, але й світських пам'ятках. Тому і тексти Київської Русі були присвячені не стільки конкретному перебігу подій, скільки їх моральному значенню для людини, її життя, для існування спільноти. В цьому плані моральність органічно єднає пізнання як таке та самопізнання людини. З цього положення виходить те, що завдяки цій органічній єдності відбувається злиття таких принципів, як істина і добро, раціональне і гуманне. Ціннісні характеристики християнства виступають засобом і метою гармонізації душевного світу людини. Тобто, моральні орієнтири, з одного боку, роблять людину цілісною; а метою християнства є саме така людина, яка знаходиться в гармонії не тільки з Богом, але й сама із собою, із спільнотою. Не випадковим є також те, що культура Київської Русі, за більшою мірою, все існуюче зводить до моралі та моральності, соціальні процеси описуються в категоріях любові, співстраждання, самопожертви, провини, дружби, прагнення до гармонії та щастя.

Аналіз функціонування моральних цінностей в культурі Київської Русі є поновленням смислів цієї культури загалом. Людська діяльність спрямована на створення "другої натури", "другої природи". Діяльність містить і життя, і моральність, і культуру. Моральні цінності в цій єдності виступають фактором, який регулює взаємовідносини людей в їх перших об'єднаннях (плем'я, рід, община). Києворуська традиція – це роздуми про розумне, мудре буття, про місце людини в Універсумі. Цінності християнської релігії не існують самі по собі, як постулати у відриві від людства. Ці цінності вистраждані людством, це рух від неусвідомленого до свідомого, від зовнішнього до внутрішнього сприйняття моральних норм. І ці цінності знаходяться в нерозривній єдності з соціумом, культурою, є вписаними в історію людства. На думку відомого російського дослідника О.Ф.Лосєва, "історичний процес і його окрема доба, окремий історичний і культурний тип, завжди є дещо ціле, де неможливо відірвати один шар від іншого настільки, щоб він не мав нічого спільного з усіма іншими шарами [16, 360].

Слід зробити висновки про те, що всі ці характеристики є підтвердженням цілісної системи світосприйняття києворуської культури, її багатоаспектності та багатоплановості. Києворуська культура поступово еволюціонувала від простих норм сумісного життя людей до складних положень християнської релігії, складних у розумінні асиміляції цих цінностей існуючою культурою. Почуття людини ніколи не залишаються постійними, їх мінливість має принципове значення для розуміння "колективного несвідомого" (К.–Г.Юнг), тих архетипів, які закладають ґрунт кожної конкретної культури. В цьому плані культура Київської Русі фундує гранично широке поле релігійних, етичних, естетичних і соціальних проблем.

1. *Кант И.* Основы метафизики нравственности // *Кант И.* Собр. соч.: В 6 т. – М., 1963–1966. – Т. 4, Ч. 1. – С.200-242. 2. *Лосев А.Ф.* История эстетических учений // *Лосеф А.Ф.* Форма. Стиль. Выражение. – М., 1995. – С.321-404. 3. *Колодний А.М., Филипович Л.О.* Релігійна духовність українців: вияви, постаті, стани. – Львів, 1996. 4. *Филипович Л.О.* Етнологія релігія: теоретичні проблеми, вітчизняна традиція осмислення. – К., 2000. – 333 с. 5. *Лозко Г.С.* Етнологія України. Філософсько–теоретичний та етнорелігієзнавчий аспект. – К., 2001. – 304 с. 6. *Крисаченко В.С.* Україна на сторінках Святого Письма та витяги з першоджерел, що засвідчують процес поширення християнства на теренах України від апостола Андрія до князя Володимира. – К.: НАН України, 2000. – 477 с. 7. *Горський В.С.* Історія української філософії. – К., 1996. – 286 с. 8. *Элиаде М.* Аспекты мифа. – М., 2000. – 222 с. 9. *Попович М.В.* Образ світу у давніх слов'ян. // Філософська думка. – 1980. – № 1. – С.85-86. 10. *Конотоп Л.Г.* Проблема життя та смерті в історії філософії (мітологічні та середньовічні інтерпретації). – К., 1996. – 172 с. 11. *Горбаченко Т.Г.* Вплив християнства на становлення писемної культури Русі–України: релігієзнавчо-філософський аспект. – К., 2001. – 272 с. 12. *Мовчан В.* Моральнісні засади виховання у вищій школі // Гуманітарна освіта України на межі століть. – Дрогобич, 2001. – С.42-43. 13. *Антонюк З.* Побудова громадянського суспільства в Україні та християнське соціальне вчення. // Релігія і суспільство в Україні: фактори змін: Матеріали міжнародної конференції (15-16 травня 1998 р.). – К., 1998. – С.68-75. 14. *Рыбаков Б.А.* Язычество древних славян. – М., 1981. – 607 с. 15. *Лихачев Д.С.* Прошлое – будущему. – Л., 1985. – 575 с. 16. *Лосев А.Ф.* История эстетических учений // *Лосеф А.Ф.* Форма. Стиль. Выражение. – М., 1995. – С.321-404.

Надійшла до редколегії 03.11.06

Київський національний університет ім. Шевченка

П.С. Тимошенко, здобувач

СПЕЦИФІКА ФОРМУВАННЯ ПРАВОВОГО ІДЕАЛУ В РОЗВИТКУ СУЧАСНОЇ ЛІБЕРАЛЬНОЇ ПАРАДИГМИ

У даній статті розглядається становлення в гуманітарній думці прав людини як фундаментального підґрунтя для правових, політичних і суспільних ідеалів, досліджується проблема орієнтації на ідеал державного устрою, в моделі якого має бути розвиток прав на вільний прояв індивідуальності.

In this article, becoming in the humanitarian mind of human rights is examined as fundamental bases for legal, political and public ideals, the problem of orientation on the ideal of the political system in the model of which there must be development of rights to the free display of individuality is explored.

В політичній теорії і практиці сучасності, парадоксально поєднується бажання до розвитку духовності і різноманітного насильства, що породжує в науковій думці необхідність виправдання людини за допомогою його прав і свобод, обґрунтованості перш за все через права людини на гідне існування, пошук основ нових правових ідеалів. В історії людства на це право людини робили замах творці всіляких політичних міфів про земний рай, про клас і класову боротьбу, про кров, про ворогів народу, про космополітів, і таке ін. Політична міфологія істотно поколивала етичні засади суспільства, його відношення до людини, незахищеність якої ставить сьогодні під сумнів існування людської цивілізації. У такій ситуації, коли в світі поєднуються гуманізація науки і антигуманність політичної практики, досконалість технічного прогресу численні факти людського регресу, ми традиційно звертаємося до світової і вітчизняної політико–правової спадщини з метою пошуку основ нової концепції людини XXI століття. І наша інтелектуальна спадщина в цьому відношенні глибоко антропологічна. Хоча геополітичні чинники і домінанти нашої культури, що формують ментальність, сприяли розвитку більш соціоцентричних, а не персоноцентричних тенденцій, що вело до колізій ідеалотворчості.

Історично в політико–правовій спадщині було багато колізій в ідеалотворчості, обумовлених вічним конфліктом між моральним і раціональним, етичним і правовим ідеалами. Це протистояння передбачало 1) перманентний і одночасний розвиток зовсім протилежних модифікацій права, суспільства, держави; 2) поєднання багатьох полярних ідеалів; 3) оригінальні співвідношення універсального і національного, загальнолюдського і самобутнього елементів в моделюванні суспільних, правових ідеалів, і ін.; 4) різноманіття політичних і правових теорій (правового соціалізму, культурного соціалізму, морально–правового прогресу або регресу, ін.); 5) затвердження в гуманітарній думці прав людини як фундаментального підґрунтя для правових, політичних і суспільних ідеалів на багато пізніше ніж в західній.

В сучасних умовах оновлення і безперервних змін, особливо гостро повстає проблема орієнтації на такий ідеал суспільного і державного устрою, в моделі якого був би дозволений конфлікт між раціональним і моральним, етичним і правовим ідеалом.

І сьогодні, серед витоків формування колізійної ідеалотворчості перш за все потрібно звернути увагу в певному сенсі на феномен патерналізму, який передбачає первинність удосконалення державних інститутів і вторинність розвитку людини, пріоритет державної самобутності і відмову людині в праві на вільний прояв своєї індивідуальності, в праві бути особою. У зв'язку з цим спроби створити ідеальну модель майбутнього політичного устрою починались з трансформації державного устрою, побудованого на довірі, вірі народу; а закінчувалися безвихіддю, бо зовнішні форми держави були не життєвоздатні, тому, що не були наповнені персоноцентристським змістом.

Розвитку колізій ідеалотворчості сприяли такі об'єктивні і суб'єктивні чинники, як негнучкий характер влади, не стабільність в розвитку культури, поляризація ціннісних орієнтації правлячої еліти і учених, інтелігенції і народу, постійна необхідність стримування соціальної, національної і конфесійної конфронтації.

Також до витоків колізійного ідеалотворчості можна віднести правовий і державний нігілізм, що є феноменом в теорії і практиці; правовий аскетизм і ескапізм, що є трагічними супутниками нашого суспільства; а також колективізм, що залишився певною мірою стрижнем ментальності і сьогодні. Заперечення провідної ролі людини–творця, а не руйнівника старих цінностей і порядків, пріоритет, що віддається релігійній вірі, ідеології; культ соціальності, а не індивідуальності – все це висувало на перший план не окрему особу, а клас, соціальну групу. Це, безумовно, породжувало моделювання ідеальних конструкцій із ієрархічним відтінком, коли провідним пріоритетом ставав культ эгалитарной демократії, свободи або революційного насильства.

Пріоритет конкретного політико–правового підґрунтя породжував ті або інші правові ідеали: правова держава, правовий соціалізм, культурний соціалізм, ідеал морально–правового прогресу або регресу, солідарності вільних осіб, ін. При всій відмінності ідеальних ліберальних конструкцій єдиним об'єднуючим їх стрижнем було абсолютно нове розуміння права, правового ідеалу, що стало можливим завдяки відродженню природного права на рубежі XIX – XX століття. Якщо раніше мислителі лише намагалися пояснити світ, кажучи про правовий, соціальний, політичний ідеал, то тепер аналітики і практики намагалися зробити ідеал миром, справжнім вінцем існування світу, начебто повертаючи історію на круги своя в її "золоте століття". Відбувалася поступова відмова від ототожнення права з примусовим правилом, з придатком економічної, політичної системи, і воно починало сприйматися як правове переконання, як реальне і дієве, а не як ідеальне право; як право, яке здатне трансформувати державу у правову, а суспільство – з "арифметичної суми людей", натовпу – у громадянське суспільство [1].

У XX столітті на перший план у дискусіях в політичній думці про правовий ідеал висувається проблема сили, насильства держави над суспільством, розмежування їх дій, протистояння громадянського суспільства державі. Впродовж всього XX в. політична еліта, інтелігенція вирішували дилему: вибір культури миру або культури насильства, війни (хоча стрункі концепції тією і іншою оформляються тільки зараз), тоталітаризму чи демократії. І сьогодні, на початку XXI століття, ми є свідками чергової кризи демократичних інститутів (зокрема інституту прав людини, обмеження і звуження якого пропонують ввести сьогодні в світі як гарантію безпеки громадян, захисту їх від "сірої війни", тобто світового тероризму) на Заході і в Росії, коли багато політичних дослідників передбачають, що XXI століття буде століттям авторитаризму. Для нас таке майбуття особливо

© П.С. Тимошенко, 2007

небезпечне, оскільки така перспектива може підтвердити сумну істину історичного минулого, що в дилемі "право сили або сила права" пріоритет завжди залишається за правом сили.

Небезпеку сьогодні представляють спроби нав'язування нашому суспільству ідеалів авторитаризму, які передбачають разом з фізичним і культ психічного насильства, що виражається у певному вихованні, ідеологічній пропаганді, щоденному навіюванні ЗМІ, монополії партократії, культі грошей, яке по силі дії на свідомість і підсвідомість людини не поступається фізичному насильству.

Для того, щоб суспільство мало можливість протистояти цій небезпеці, необхідно формування культури миру і просвітництва в її дусі, формування правової культури громадян, а творцями і носіями культури миру повинні бути представники інтелігенції. Саме культура миру має бути маніфестом, що звільняє людство від будь – яких "ізмів", які розхитали національні культури, які втратили в битві "ізмів" і у марафоні до прогресу свою "унікальність". Минуле і сьогодення людина пов'язана з опором, боротьбою, насильством. І, на жаль, культура війни, протистояння не може бути зруйнована відразу, сьогодні і тепер. Бо ця культура формувалася століттями як інструмент для виживання смертних і засіб для реалізації честолюбних задумів і проектів сильних світу цього.

Толерантність, ненасильство і гуманне відношення до людини повинні стати основою так званого маніфесту культури миру, який з неминуче прийде на зміну культурі насильства, війни, і це тільки питання часу, тому що потреба в такій зміні сьогодні постійно дає про себе знати. Прологом подібного маніфесту, поза сумнівом, могли б стати християнські заповіді – основи права і моральності, а в основі його змісту повинен бути християнський гуманізм. Культура миру повинна включати цілий спектр політико–правових цінностей, що є ідеалами громадянського суспільства і правової держави майбутньої України, підставами є: юридична рівність, реалізація прав і свобод людини і громадянина (громадянських, політичних, економічних, соціальних, культурних, екологічних, інформаційних), відповідне співвідношення прав і обов'язків людини, громадянина, особистості; заборона фізичного і психічного насильства над людиною і суспільством; толерантне відношення до іншої думки, один до одного, а також до них з боку суспільства і держави; визнання людської особистості вищою правовою цінністю. Толерантність передбачає терпиме відношення до іншої думки і, безумовно, вимагає синтезу релігійної віри з безрелігійним і антирелігійним гуманізмом, бо розрив, що відбувся між ними в епоху Ренесансу, до цих пір не дозволяє припинити смертельну ворожнечу "між двох вір – вірою в Бога і вірою в людину" [2].

Сьогодні, на початку XXI століття, світ переживає чергову кризу, трансформацію гуманізму, в історії якого (XIV – перша половина XX ст.) простежуються наступні етапи: раціонального гуманізму, неогуманизму, антиморального і антирелігійного гуманізму, християнських версій гуманізму. Серед відомих світу варіацій нового гуманізму, що виникли в другій половині XX ст., можна назвати: "інтегральний гуманізм", теоцентричний гуманізм (Же. Марітен), "еволютивний неогуманизм" (Т. де Шарден), екогуманізм (одним з аспектів якого є біоетика), етика ненасильства, концепція толерантності [3]. Тема оновлення гуманізму, надання йому нових імпульсів залишається слушною і сьогодні і тісно пов'язана, з такими проблемами: розуміння особистості як вищої правової цінності, забезпечення гуманістичного характеру права, визнання пріоритетним правом будь-якої людини права на індивідуальність, визнання прав людини як інструменту суспільної згоди (і пріоритету прав людини над благом суспільства) разом з принципами соціальної солідарності. Тому що джерела суспільної злагоди, консенсусу знаходиться не тільки в площині національної ідеї, моралістичного ідеалу, як це традиційно закладалось в наш менталітет, але і у сфері загальноцивілізаційних, універсальних засад, невід'ємним елементом яких є права людини.

Майбутнє гуманізму, на нашу думку, пов'язано з двома методологічними основами у дослідженнях, а саме – реальним, практично новим етапом "відродження" природного права і персоналізмом. Персоналістичне збагачення права повинно привести до формування таких етапів нового гуманізму, як персоналістський гуманізм, екогуманізм, евристична цінність яких полягатиме в зміні пріоритетів: не стільки у відстоюванні індивідуальної суті гуманізму, скільки в утвердженні невід'ємного права людини на індивідуальність, на унікальну відмінність. Саме це право людини на унікальність, відмінність, різноманітність і є глибинною парадигмою толерантності, і саме реалізація подібного права буде сприяти формуванню нового типа Homo sapiens – людини розуміючої.

Розглядаючи моделювання конкретного ідеалу, прогностичної і регулятивної функції і призначення ідеалів в суспільстві, в цілому, і в українському суспільстві, зокрема. Ідеал, як потреба будь-якої культури, завжди виступає, як можливий, реальний або утопічний прогноз майбутнього розвитку суспільства і держави, з складових елементів якого формується політична ідеологія конкретного класу, суспільного руху, партії, уряду [4]. Регулятивна функція ідеалів полягає в тому, що ідеал виступає свого роду настроювачем найтонших струн людської душі, надій і сподівань суспільства, політики, уряду на конкретну хвилю. У цьому сенсі ідеал покликаний направити енергію соціальної групи, суспільства до прогресивних або регресивних, ліберальних або радикальних, традиційних або евристичних, утопічних або реальних дій. Рівні моделювання конкретного ідеалу включають наступні ступені розвитку: 1. Трансформація абстрактної ідеї в образ, довершений ідеальний зразок, уособленням якого є герой, символ, міф; надання образу деякими ідеальними рисами, які межують з утопічними. Ця постійна небезпека переростання будь-якої ідеальної моделі в утопію (песимістичний прогноз) наростає у міру того, як ідеал все більш протиставляється дійсності і носить альтернативний їй характер. 2. Створення концепції ідеалу або по шляху протиставлення його реальній дійсності, що передбачає стрибок з "Царства необхідності" в "Царство свободи" (радикальний варіант); або по шляху адаптації, пристосування його до дійсного стану речей (консервативний, ліберальний варіанти) [5]; оптимальним і оптимістичним є в даному випадку середній варіант, що поєднує в собі і піднесену стратегію, і компромісну тактику. 3. Пошук прихильників і співчуваючих, здатних до них залучитись, і поява опонентів. Те і інше передбачає деформацію ідеалу, появу дочірніх концепцій, правого і лівого крила, фанатиків, критиків, скептиків і т.ін. На цьому етапі ідеал з теоретичної концепції перетворюється на синтез релігійної віри і наукової теорії, створюючи підґрунтя для поклоніння "надлюдині", "Боголюдині", що відтворює образ національного героя, мудреця, святого і що "малює" страждущим картини нового небесного граду на землі. 4. Засвоєння або відторгнення суспільством або окремою соціальною групою конкретного ідеалу через випередження їм подій, свідомості людей, історії, через його утопічність і нездійсненність; або сприйняття через харизматичність лідера, близькості цінностей, які висуваються християнськими заповідями, що зіграло свою фатальну роль, наприклад, в долі на-

шого попереднього соціалізму. 5. Трансформація ідеалу в ідеологію: авторитарну, демократичну, тоталітарну, національну, класову, этатистську, консервативну, ліберальну, радикальну і т.ін., таку, що завжди ґрунтується на соціальних міфах; а також трансформація ідеалу або в утопічний проект (песимістичний прогноз), або в проект реального перевлаштування світу (оптимістичний прогноз). Але навіть утопічна модель сприяє підтримці культури, виконуючи разом з регулятивною, принаймні, ще дві функції: а) "підтримувати (у плані ідей і мови) культуростворюючи соціальні структури і процеси", б) "готувати умови (зону найближчого розвитку) для подальших культурних змін". 6. Затвердження ідеалу в свідомості, діяльності людей, суспільства в цілому; формування мотивації на досягнення ідеалу. 7. До цього останнього етапу виживають не всі ідеали. Він передбачає створення умов для реалізації ідеалу в суспільстві і державі, втілення ідеалу, закріплення основних його рис в нормативних актах, в моральних і правових нормах, в політичній і правовій свідомості людей.

Незалежно від типу ідеал завжди включає в тій або іншій модифікації домінанти національної культури, пріоритет одної або декілька з яких і спрямовує процес моделювання ідеалу, і надає йому особливої специфіки і колориту. Ці домінанти залишаються, в основі своїй, незмінними і при трансформації ідеалів в період криз, реформ, коли міняються традиційні, сталі ідеали і формуються альтернативні сміливі і ризиковані моделі. В історії нашого народу ми спостерігаємо якусь закономірну тенденцію: дійсно, тільки глибокі потрясіння, їх руйнівна сила, і заборонний заряд або заряд вседозволеності були здатні перервати реакційний, статичний розвиток суспільства. І таке постійне переривання у розвитку історії змушувало суспільство в періоди потрясінь і переворотів приймати кожного разу нові правила і норми, пристосовуватися до нововведень влади або протистояти їм, що не створювало, а коливало і руйнувало засади, не дозволяло зміцнюватися традиціям в політичному житті суспільства, на відсутність яких ми так часто нарікаємо сьогодні.

В нашій культурі, антиполітичній, як і будь-якій іншій культурі за своєю сутністю, постійно, з переважанням в різні періоди тих або інших пріоритетів, боролися тенденції: відвертості і замкнутості, прогресу і регресу, старовини і новизни, консерватизму і лібералізму, традиції і новації. Поєднання подібних антиномічних тенденцій сприяло нестабільному, суперечливому розвитку українського суспільства. Особливо яскраво і непримиренно ці тенденції були виражені в ключові, перехідні періоди історії.

В цілому, всі політичні, суспільні ідеали приховують в собі прагнення до людяної досконалості за допомогою зміни світу, або, навпаки, за допомогою вдосконалення самої людини. Але необхідно відзначити постійну потребу в таких ідеалах: моралістичних, суспільних, соціальних, правових, ін., навіть утопічних, в цілях оновлення культурної матриці, закладання в ній ніші для майбутніх змін, нового розвитку.

1. *Кистяковский Б.А.* Государство правовое и социалистическое // Вопросы философии. – 1990, № 6. – С.21. 2. *Гаврюшин Н.К.* "Русская идея" в трактовке С.Франка // Общественные науки. – 1990. – № 6. – С.35. 3. *Соловьев В.С.* Право и нравственность: Очерки из прикладной этики // *Соловьев В.С.* Соч.: В 2 т. – М., 1989. – Т. 1. – С.127. 4. *Булгаков С.Н.* Два града: Исследование о природе общественных идеалов. – СПб., 1997. – С.221. 5. *Новгородцев П.И.* Об общественном идеале. – М., 1991. – С.303.

Надійшла до редколегії 06.03.06

Г.В. Триліс, асп.

ВИТОКИ ГУМАНІСТИЧНИХ ТЕНДЕНЦІЙ ФІЛОСОФІЇ СТАРОДАВНОСТІ

Стаття присвячена історико–філософському аналізу етнічної та соціальної обумовленості філософії Стародавності.

The article is concentrated on historical and philosophical analysis of ethnic and social basis of humanistic origins in ancient philosophy.

Оскільки з'ясування таких формотворчих факторів філософії, як соціальний уклад, релігія, морально–етичні норми, традиції та інші сторони життя того чи того народу, уможливлює глибше розуміння його філософії, відповідно постає необхідність історичної реконструкції середовища, в якому формувалася філософія. Тому метою цієї статті є, по–перше, аналіз історичних, соціальних та етнокультурних факторів, що обумовлюють своєрідність філософії Стародавніх країн, а саме Індії, Китаю та Греції. По–друге, важливим є виявлення зародків гуманістичної спрямованості філософської думки Стародавності та їхнього соціального підґрунтя, що на сьогоднішній день залишається, на жаль, мало досліджуваним питанням. Першому зазначеному вище питанню присвячені дослідження А.Н. Бадак, И.Е. Войнича, Н.М. Волчек в області китайської філософії, розгорнуті дослідження індійської філософії С. Радхакрішнана, С.Я. Шейнман–Топштейн, Г.М. Бонгард–Левина та надзвичайно багаті дослідження А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, Т.В. Васильєвої, стосовно давньогрецької філософії, що покладені в основу цієї статті.

В розгляді Стародавньої Індії, її культури та філософії перш за все необхідно відмітити специфічну рису свідомості – позаісторичність – що має своє аксеологічне обґрунтування. Бердяєв зазначав з цього приводу:

"Індійська свідомість найбільш антиісторична свідомість з усіх свідомостей світу, і доля індійська найменш історична серед інших. Усе найглибше, що мала Індія, не пов'язано з історією; там не було справжньої історії, не було справжнього історичного процесу…" [1]. Ця особливість індійської свідомості ускладнює історичну реконструкцію соціального та культурного життя Стародавньої Індії, попри надзвичайне багатство літературної спадщини Індії – релігійні гімни (Рігведа та інші Веди), ритуальні коментарі та тлумачення (Веданта–Сутра, Упанішади), епічні поеми (Махабхарата і Бхаґавадгіта, що входить до її складу, та Рамаяна), етичні трактати (Закони Ману) та інше. Однак більшість цих творів мають багатошарову структуру, що зумовлено численними та безперервними доповненнями і редагуваннями. Як наслідок, місце та час написання творів складно встановити з точністю. Окрім того, існує й друга причина для критичного аналізу індійської культури – це усна традиція передачі знань з покоління в покоління, які письмово були зафіксовані лише в перших століттях нашої ери. Це безперечно зумовило певні спотворення та втрати багатьох свідчень.

Всі ці причини обумовлюють складність дослідження соціально–економічних та культурних подій Стародавньої Індії і роблять можливими характеристики лише в загальних рисах стосовно великих регіонів та тривалих історичних періодів. Необхідними стають звернення до історичних аналогій та реконструкцій, що базуються на пізніших періодах історії індійської культури і унеможливлюють її аналіз в історичній перспективі.

© Г.В. Триліс, 2007

Відтворення дійсності в епічних творах (Махабхарата, Рамаяна) та ведичних текстах має доволі складний характер, що зумовлено тісним переплетенням історії з міфом (з наведених причин), і, відповідно, потребує прискіпливого аналізу з боку дослідників. Індологи відмічають надзвичайну подібність свідчень обох типів джерел – епічного та ведичного, – що дозволяє реконструювати соціальну та політичну ситуацію Індії першого тисячоліття до н.е. Археологічні розкопки доповнюють цю реконструкцію територіальним та хронологічним параметрами, оскільки так звана культура сірої розписної кераміки єднає собою ті політичні центри, в яких відбувалися події Махабхарати та пізньоведійського періоду.

З наведених джерел маємо наступні свідчення про соціальний уклад ведичного суспільства, "клітиною" якого фактично була сім'я. До складу сім'ї зазвичай входило кілька поколінь родичів по чоловічій лінії разом з їхніми дружинами й дітьми. Найхарактерніші ознаки сім'ї – це спільний дім, спільне господарство та спільна трапеза. Такий майже колективний спосіб сімейного життя формує сприйняття себе індивідом з перших років життя як частини цілого, що стає основою світогляду дорослої людини.

В цілому ведичне суспільство мало жорстку й стабільну соціальну стратифікацію – схема чотирьох варн – в основу якої покладена нерівність прав та обов'язків. Попри те, що належність до тієї чи іншої варни залежала від народження і обумовлювала діяльність і спосіб життя людини, формуючи таким чином незмінювану диференційовану соціальну структуру, суспільство лишалося єдиним організмом, що метафорично передано у порівнянні кожної варни з частиною людського тіла: брахмани (функція духовна, жертвопринесення) – голова, кшатрії (функція управління) – руки, вайшії (функція виробництва) – тулуб (живіт), шудри (функція обслуговування) – ноги. Така модель передбачає на перший погляд функціональну розрізненість, але тим самим забезпечує взаємозалежність чотирьох варн суспільства, а отже єдність суспільства як єдиного організму. Усвідомлення власної єдності з цілим організмом формує гуманістичне відношення до інших (в противагу егоїстичному), про що йтиметься далі.

З багатих свідоцтв Махабхарати, текстів Вед та Упанішад стосовно побуту та хазяйства можна зробити висновок про розвинуте тваринництво, яке в пізньоведійський період переходить на другий план і заміщується землеробством. Тексти сповнені численними згадками про тварин та молитвами, звернутими до богів, з проханням примноження свійської худоби.

Фразеологія Вед засвідчує значення свійської худоби: "володар корів" – статна людина, "пастух корів" – вождь, "пошук корів" – війна, "коров'ячий загін" – рід та ін. Характерною рисою ведійського світогляду являється культ коня, який служив тягловою силою для бойових возів. Поступово акцент зміщується в сторону землеробства, що відображається в згадках рослинних культур (ява – тобто ячмінь, хоча інколи це родова назва усіх зернових культур, окрім того згадується пшениця, рис, сезам).

Прохання, звернуті до богів, щодо тварин та врожаю, демонструють притаманне усім народностям з міфічним світоглядом відчуття власної залежності від природи, сили якої набувають в свідомості тогочасної людини антропоморфних рис. Однак індійська свідомість тлумачить залежність як глибинний зв'язок різних частин одного цілого, а отже усвідомлює свою належність до цілого й підпорядковується йому без підкорення. Це добре видно в їхньому ставленні до богів: "Суттєвою рисою водійських богів була їхня доброзичливість, вони були друзями для людей… Вважалося, що завдяки богам існує світ, а боги живуть жертвопринесеннями" [2]. Таке сприйняття богів і ставлення до них передбачало взаємозалежність, а не рабовласницьке панування й пригноблення. Саме тому, якщо в європейських народностей перехід від міфічного світогляду до релігійного й метафізичного супроводжується зміною типу зв'язку – від підкорення природі індивід переходить до панування над природою, – то в індійській народності належність індивіда до цілого і єдність з ним виступають домінуючими. Це положення є фактично основною й найсуттєвішою думкою Упанішад – положення про єдність Атмана і Брахмана, єдність індивіда з абсолютним началом, до чого прагне індійський ріші й що виступає основною метою релігії (religio – зв'язок). Саме тому індійська філософія з самого початку свого формування спіритуалістична, іманентно релігійна – для неї важливіше дослідження глибин людської природи і зв'язку з божественним, ніж зовнішні події (звідси й позаісторичність свідомості). Злиття індивіда з абсолютним началом можливе лише в разі "зняття" його особистості, інакше кажучи деперсоніфікації, що і є основою гуманізму в східному розумінні. Однак обґрунтування цього положення проводиться в статті про деперсоніфікацію і не становить теми цієї статті.

Китайська філософія виникла приблизно в той самий час, що й давньоіндійська – в середині I тисячоліття до н.е. Однак багато філософських ідей та термінів, які становлять основу лексикона традиційної китайської філософії, знаходимо в найдавніших пам'ятках китайської культури – Шу Цзині (Книга історії), Ши Цзині (Книга пісень), Лі Шу (Книга порядку), І Цзин (Книга змін), що були записані в першій половині I тисячоліття до н.е. На відміну від індійської культури, китайська має екстравертний характер, вона більш орієнтована на зовнішні прояви буття, звідси – надзвичайне багатство історичних літописів (коментарі до яких є зародками філософської думки), узагальнення військового досвіду ("Трактат про військове мистецтво", написаний засновником військової науки Сунь У), увага до астрономії (необхідність прогнозів для оптимізації землеробства), розвинута медицина (трактат "Нэй–цзин", датований серединою I тисячоліття до н.е.), і загальний практицизм, виражений в етичному і ритуальному характері самої філософії.

Своє начало китайське філософське мислення бере, як це було в Стародавній Індії, в міфології. Ми так само зустрічаємося тут з одухотворенням та персоніфікацією сил природи, з політеїзмом, переплетеним однак зі специфічно китайським віруванням – культом предків. Живучи в умовах страху перед силами природи, людина потребувала надійного захисника, яким стає дух предків, покликаний про неї піклуватися й захищати від гніву богів. Поступово на зміну політеїзму приходить монотеїзм і з міфологічного середовища виділяється найвищий принцип, який інколи тлумачиться персоніфіковано як найвищий правитель, але частіше як найабстрактніше абсолютне начало – Небо. В період Чжаньго (період войовничих царств), який припадає на середину I тисячоліття до н.е., в безпосередньому зв'язку з зміцненням культу Неба стоїть сакралізація самого інституту монархії, що виражалось в обоготворенні ставленика Неба на землі – "Тяньцзи" (Син Неба). Боротьба між царствами, соціальні та класові антагонізми цього періоду знайшли своє відображення в напруженій боротьбі ідеологічних шкіл, і не випадковим є те, що більшість мислителів соціальною та етико–політичною тематикою відтіснили гносеологію та онтологію на другий план.

Якщо індійська філософія позаісторична і заглиблена в себе, то китайська філософія, що формується на базі історичних текстів (в яких зафіксовані війни й зміни

владних династій та класів), відображає ідею мінливості, боротьби протилежностей, поетично виражених в образі Інь та Ян, які в суті своїй єдині. Для уникнення міжусобиць і оптимізації соціального життя необхідне усвідомлення індивідом єдності світу й своєї до нього належності, що стає лейтмотивом різноманітних філософських шкіл Китаю (і є спільною метою також для індійської філософії), а до того становить ідейне ядро Книги Змін, в якій зароджується філософська думка в Китаї. Її пророцтва містять певні натяки онтологічного пояснення світу: 64 гексаграми – це 64 категорії світу, що розкривають його універсальну єдність. Це робить можливим централізацію мислення в формі загальних понять і звільнення від суб'єктивного розмаїття. Принципи Інь та Ян відображають діалектику змін в єдиному, їхнє чергування, тобто зміну однієї протилежності іншою, що називається шляхом Дао – шляхом речей, шляхом світу в цілому. Книга змін, таким чином, "закриває очевидне і відкриває потаємне. Дає наймення різним речам".

Однак для виявлення зародків гуманістичної думки Китаю цікавішим буде розгляд конфуціанства, яке виникає в період постійних війн та змін правлячих класів і виникає, власне, як теорія організації суспільства, мета якої – оптимізація і стабілізація життя людей. Конфуцій, стурбований тими процесами, що відбуваються в суспільстві, зосереджується на соціальних правилах, етичних нормах та принципах регулювання. Його етика базується на кількох основних поняттях, які виводяться на рівень ідей – поняття порядку "лі" як норми поведінки, прав та обов'язків; поняття доброчесності "де", яке підпорядковує наступні складові: ввічливість, точність, справедливість та людяність; остання набуває самостійного значення і виводиться на рівень окремої ідеї "жень". Людяність – це основна з усіх вимог, висунутих конфуціанством людині, яка конкретизується двома правилами: 1) допомагай іншим досягти того, чого хотів би досягнути сам; 2) чого не бажаєш собі, не роби іншим (що перегукується з гуманістичним змістом християнства та категоричним імперативом Канта, які послужили підґрунтям для формування гуманізму як ідейної течії XIV – XV століть, тобто гуманізму в вузькому розумінні). З цього можна було б зробити висновок про зародження гуманізму ще в Стародавньому Китаї, однак необхідно зауважити, що Конфуцій не виокремлює значення особистості, не обґрунтовує її самоцінності. При цьому не заперечує особистість як таку, але закликає до усвідомлення її належності до єдиного соціального організму суспільства. Як наслідок, конфуціанство призводить до редукції індивідуального, особистісного життя. Оскільки суспільство як всезагальне і єдине виступає первинним і пріоритетним по відношенню до особистості як часткового й одиничного. В етиці конфуціанства особистість є особистістю не "для себе", але для суспільства, а ідея "жень" виступає основою не індивідуального, а соціального життя.

Отже, ми зустрічаємося тут з тенденцією, подібною до деперсоніфікації в Індії, що ідейно єднає східну філософію (мова йде про утвердження домінанти єдиного і єдності усього з усім, і відповідно деперсоніфікації як способу суб'єкт–об'єктного єднання – людини–суб'єкта зі світом–об'єктом). Однак якщо деперсоніфікація в Індії пов'язана з світоглядним, а саме онтологічним виміром, то в Китаї ця тенденція має виключно соціальний характер.

Філософія у Греції виникає приблизно в той самий час, що й на Сході, в середині першого тисячоліття до н.е., а саме в VII столітті до н.е. утворюється ряд шкіл натурфілософської проблематики. Однак, згідно з нашим гуманістичним інтересом, перш за все нас цікавить антропологічний поворот, відтворений в діалогах Платона. Примітно, що в багатьох питаннях його вчення збігається з положеннями Упанішад.

Окрім вчення Платона, зразком гуманістичної думки в Стародавній Греції є гедонізм Епікура, який вчить про вільне відхилення атомів (що фактично є утвердженням свободи волі людини) та про атараксію як стан блаженного спокою душі.

Для Стародавньої Греції властиве положення про самопізнання як шлях до пізнання світу, що втілено в дидактичній настанові "Пізнай самого себе", і що нагадує індійський вислів "Atmanam viddhi" – "Пізнай себе" (буквально Атмана, тобто душу). Однак, якщо індійське самозаглиблення має метою звільнення від суб'єкт–об'єктного відношення і злиття з абсолютним началом (Брахман, Дао, Мокша, Нірвана), то грецьке самопізнання орієнтоване на усвідомлення подібності мікрокосмосу (людини) і макрокосмосу (світу) й тим самим на укорінення суб'єкт–об'єктного розмежування. Людина тут сприймається як мікрокосмос – унікальний, самодостатній і цілісний, природа якого подібна до природи макрокосмосу. З самого початку свого становлення грецька філософія констатує автономність людини від світу, яка з часом переростає в протистояння.

Вчення Епікура про атоми фактично розвиває цю думку, його атоми унікальні, неповторні й індивідуально цілісні. Стосовно ж всеєдності світу знаходимо наступне: "Задавалося б, якщо все основне індивідуальне й унікальне, то відповідно й виникаючий світ мав би ті ж властивості. Однак, ця єдність світу *лише одного разу з'являється* в листі до Геродота *в якості єдності всесвіту*, яку нічому іншому неможна протиставити, бо іншого нічого не може й існувати" [3].

Така специфіка філософської думки Стародавньої Греції обумовлюється тими соціально–історичними реаліями, осмисленням і відображенням яких філософія власне займається. Саме в цей час Стародавня Греція переживає соціальну трансформацію – колишній затишний дрібно–рабовласницький поліс гине, він вже не здатний забезпечити зростання промислових сил, збільшення території, населення і його потреб. Поліси об'єднуються в колосальну монархію, необхідну в умовах стрімкого росту рабовласництва. Грек, який жив у полісі, був з ним єдиний – він ототожнював своє життя з життям полісу. Люди різних соціальних статусів були рівними у своїй відповідальності перед державою. Той, хто бачив в стінах рідного полісу символ могутності держави, тепер переживав руйнацію, а потім фактичне скасування цих стін. Нова монархічна держава виходила за межі прямого споглядання й прямої безпосередності, і, як наслідок, громадяни колишніх полісів виявляються відірваними, відчуженими атомами. Що й зумовлює спалах етичної проблематики в філософії тогочасної Греції, зосередженої на проблемах людського існування. Саме в цей час виникає особистість, вважає Лосєв: "Однак ця особистість як раз і була продуктом тогочасного економічного розвитку, оскільки старий поліс вже гинув… дрібні поліси об'єднувалися в монархічні організації, а для обслуговування зростаючої державної системи знадобилась і тонко розвинута особистість" [4]. Проте Лосєв, досліджуючи етапи звільнення особистості в історії філософії, наголошує: "Античність не знала такої абсолютної особистості, яка була б вищою за космос, яка б його створювала й піклувалась про нього. А всяка особистість, яку знала античність, завжди мала на собі відбиток матеріальності, речовності й духовної обмеженості" [5]. Проте для нас принципово важливим моментом є формування особистості, хоча б і в такій недорозвиненій формі, в Стародавній Греції. Адже саме в цей час східна філософія прагне до

"зняття" особистісного начала. Такий поворот грецької філософії супроводжувався виходом на перший план проблеми людської індивідуальності, особистих інтересів, долі людини в світі (що стало підґрунтям для розвитку гуманізму в західному, традиційному тлумаченні) – поглиблюється й розвивається етична проблематика, філософія ж у цілому набуває практичного характеру.

Узагальнюючи результати аналізу історичних, соціальних та культурних факторів життя в Стародавніх Індії, Китаї та Греції, а також їхнього впливу на філософію та на формування гуманістичних тенденцій, приходимо до таких висновків:

1. Основним мотивом філософії Стародавньої Індії виступає усвідомлення універсальної єдності світу та деперсоніфікація як основа східного гуманізму – домінування онтологічного виміру філософії.

2. Основним мотивом філософії Стародавнього Китаю постають моральні та поведінкові нормативи, а також принцип гуманності "жень" – домінування соціального виміру філософії.

3. Основний мотив філософії Стародавньої Греції виявляється в формуванні особистості, що відбувається внаслідок втрати індивідом єдності з полісом і відособлення; домінування етичного виміру.

Власне виокремлення особистості в елліністичний період в Греції та деперсоніфікація на Сході являються тим наріжним каменем, на якому єдиний потік світової філософської думки розходиться на два вектори, східний і західний, розбіжність між якими з плином часу зростає. Тоді як до цього моменту, ще в еллінський період грецької філософії в основі світобачення як грека, так і китайця чи індуса, лежав принцип універсальної всезагальної єдності, який виражався в ототожненні людиною себе зі світом, в якому вона жила.

1. *Бердяев Н.А.* Смысл истории. – С.25. 2. *Бадак А.Н., Войнич И.Е., Волчек Н.М.* История Древнего мира. Древний Восток. Индия, Китай, страны Юго–Восточной Азии. – С.73. 3. *Лосев А.Ф.* Диоген Лаэрций – историк античной философии. – С.74. 4. *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. – С.409. 5. Там же. – С.412.

Надійшла до редколегії 02.11.06

А.М. Яровий, проф., ВФЕУ, Вінниця

ФЕНОМЕН ОБРАЗНОГО ПІЗНАННЯ ЯК НОВА ПАРАДИГМА СУЧАСНОГО МИСЛЕННЯ

Дана наукова робота присвячена осмисленню феномену образного пізнання в контексті парадигмальних змін сучасного мислення. На основі отриманих результатів обгрунтовується, що парадигма образних архітектур мислення в найближчій перспективі буде визначати новітню методологію і технологію пізнання.

The given scientific work is devoted to comprehension of pattern knowledge phenomenon in a context of paradigmatic changes of modern thinking. On the basis of the received results is substantiated, that paradigm of pattern architectures of thinking will determine the newest methodology and technology of knowledge in the near–term outlook.

На сучасному етапі розвитку філософії, науки та соціальної практики спостерігаються своєрідні тенденції, які більш явно концентруються навколо парадигмальних зміщень. Якщо однією тезою виразити сутність вказаних глобальних процесів, то вони виражаються у кардинальних переоцінках самого феномену раціональності та переході від методології модерн–раціональності до методології постмодернізму.

Ініціатори мегатенденції постмодернізації, критикуючи ідеологію войовничого раціоналізму, закликають до нових методологічних підходів та оцінок, намагаючись осмислити природу раціональності в більш широкому гуманістичному контексті. Сутність вказаних трансформацій в переоцінках та наповненню новим змістом самого феномену раціональності.

Однак, як на нашу думку, в принциповому плані справа тут не лише в трансформаціях самої раціональності. Сама по собі така трансформація не забезпечить процес парадигмальних зміщень, а лише в певній мірі, модернізує їх. Ми вважаємо, що справа тут дещо в іншому, а саме: особливість філософської методології сучасного періоду в тому, що активно заявляє про себе і все більше набуває домінантності зовсім не парадигма раціональності (у яких би модернових формах вона не була б представлена), а парадигма нераціональних (ірраціональних) структур. Тобто мають місце процеси трансформацій та модернізацій, але, в кінцевому рахунку, такі парадигмальні зміни призведуть до суттєвих переорієнтацій та виявлення нових пріоритетів в системі методології. Тому, як на нашу думку, сутність мегатенденцій постмодернізації лежить саме в площині виявлення домінантності факторів нераціональності (ірраціональності).

І ця сторона питання особливо наголошується в деяких вітчизняних публікаціях [1], де вказується, принаймні, на два принципових моменти в підходах до феномену раціональності ініціаторів постмодерністської традиції, а саме: 1) діахронію розуму та важливість виділення його ірраціональної складової; 2) важливість врахування гуманістичних, а не тільки науково–раціональних критеріїв у побудові моделей світорозуміння. Щодо першої позиції, то представники даної традиції розглядають мислення (розум) як такий духовний процес, який неможливий без таких здатностей людини як фантазія, інтуїція, уява (тобто компонентів нераціонального), які епістемологічно передують раціональному. І такі компоненти нераціонального (ірраціонального), як ми вважаємо, не просто є рядовими моментами діахронії розуму, а вони виконують особливу синтезуючу функцію, забезпечуючи динаміку та переосмислення компонентів раціонального в новому пізнавальному контексті.

Це в першу чергу відноситься до таких нераціональних структур якими є образні компоненти мислення та образний тип пізнання в цілому. Враховуючи той факт, що проблема образного як філософська проблема недостатньо досліджена, тому, необхідно сформулювати ряд положень, які б (хоча в загальному) представили сутність самої проблеми. Вкажемо в тезовій формі на основні із цих положень:

1. Раціональні компоненти мислення, як правило, формулювалися через розвиток символьних структур (цифра, буква, слово). Тому філософія Модерна і Постмодерна явлена нам у вигляді складно–організованого простору текстів (витоки ідуть із вітгенштейнових традицій). І ця ж традиція зумовлювала те, що були затрачені гігантські зусилля заради того, щоб перетворити цей текстуальний простір в єдиний всеохоплюючий логічно погоджувальний гіпертекст, тобто в лінійно упорядкований замкнутий універсам текстів.

2. Кантівське тлумачення двох стовбурів пізнання однозначно вказує на існування крім раціональної, ще й образної компоненти мислення [2]. А тому в історичному плані крім різних раціоналістичних моделей світорозуміння (механістичної, біологічної, лінгвістичної) в філософії постійно утверджувалися образні моделі світопроникнення (образна картина світу).

3. Особливістю сучасного етапу розвитку європейської філософії є необхідність актуалізації та активізації досліджень образних моделей посягання світу. Східна філо-

© А.М. Яровий, 2007

Kyiv National Economic University

софія та культура історично утверджує таку модель світопроникнення, яка, принаймні, враховує та навіть, в більшій мірі, включає ірраціональні компоненти чим фактори раціональності [3]. Парадигма образних архітектур мислення набирає особливої вагомості та стає домінуючою по відношенню до парадигми раціональних структур.

А тому сутність парадигмальних зрушень не стільки в модернізації форм раціональності, скільки в трансформації форм раціональності в типи образного світопроникнення.

4. Утверджуючи принцип взаємодоповнюваності невід'ємних складових мислення людини вкажемо разом з тим на пріоритетний характер його образних компонентів. Образні архітектури мислення задають певну стратегію розвитку мислення та процесу пізнання в цілому, виявляють його основні тенденції та перспективи на певному етапі розвитку людини та суспільства. В той час як символьні (раціональні) структури забезпечують компоненту образного на кожному із етапів його розвитку, конкретизують та перетворюються в образне.

Вище сформульовані положення цілком природно можуть викликати певні сумніви та цілу низку запитань. А тому, щоб їх виникало значно менше, надамо певні пояснення.

По–перше, що стосується виділення образного пізнання як окремого відносно самостійного специфічного типу пізнання. В чому така необхідність і чи не є образна компонента різновидом та складовою раціональної структури мислення. Зразу ж внесемо ясність, не дивлячись на певну невизначеність та дискусійність даного питання, а саме: образне не тотожне символьному (раціональному) і не є його складовою. Це зовсім різні за своєю гносеологічною природою типи пізнання [4].

І не потрібно, в даному випадку, підміняти проблему співвідношення образного та символьного та замінювати її традиційною гносеологічною проблемою співвідношення чуттєвого і раціонального в пізнанні. Саме така підміна і зумовила, в тому числі, той негативний факт, що проблема образного як філософська проблема недостатньо досліджена.

Дійсно, базовою компонентою образного є фактор чуттєвого. Однак, сама по собі чуттєвість (та її наявність) автоматично на виході не дає самого образу.

Необхідною умовою трансформації в образ є досягнення чуттєвим певної відносної завершеності, цілісності в представленні предметного змісту об'єкту. Більше того чуттєва предметна цілісність повинна бути суб'єктно вибудована за критеріями соціального. Однак, і цього виявляється недостатньо, оскільки соціально зконструйована і зорієнтована предметна цілісність повинна бути доведена до рівня проникнення в чуттєво–особливе. Тому образ – це не просто певний фрагмент чуттєвості.

Не потрібно так спрощено трактувати гносеологічну природу образу. Формування образу передбачає здійснення складних гносеологічних процедур, специфічних саме для образу.

По–друге, принципова відмінність образних архітектур мислення від його раціональних структур виявляється в межах їх гносеологічної природи, а саме:

1) образне – це методологія проникнення в індивідуально–конкретне через виявлення особливого;

2) тоді як раціональне (символьне) – це методологія, яка забезпечує процес досягнення загально–абстрактного через відображення закономірного.

По–третє, образне виявляє таку свою унікальну здатність (і в цьому його переваги, чого не має і не може бути в символьного), яка виражається в тому, що, з одного боку, образне є завжди відображення одиничного, яке постійно доводиться до рівня чуттєво–особливого; а, з другого боку, образне, разом з тим, і завжди в концентрованому вигляді безпосередньо "світиться" соціальним, задаючи (програмуючи) тим самим певну стратегію мислення та соціальної дії.

Четверте, і тут ми підходимо до самого головного. Образне, реалізуючи чуттєво–особливе задає відповідну соціальну багатовимірність (інваріантність) індивідуальній предметності. В цьому основна духовна функція і призначення образного (тому і апеляція до стратегії пошуку, яку репрезентує образне). І як тільки даний рівень духовності образним досягнутий, коли відповідна соціально інваріантність індивідуальної предметності реалізована, так зразу образне трансформується в символьне. Символьне ж, підхопивши духовні надбання образного, реалізує свої духовні функції та призначення, сутність яких в тому, щоб: 1) із наданої образністю багатовимірності і інваріантності вибрати один вибір і обрати певні (обмежену кількість) варіанти; 2) перейти на одновимірність та здійснити її раціональне наповнення за схемами логічного; 3) змістовність символьного забезпечується, в кінцевому рахунку, відображенням закономірностей через оперування абстрактними (понятійними) формами; 4) конкретно–закономірне, якого досягає символьне, – це конкретне в межах даного виміру (певної лінійності), однак воно є водночас як абстрактне відносно багатовимірності (інваріантності). Тоді як чуттєво–особливе – це конкретне в рамках багатовимірності.

Ці два типи конкретності, набуваючи відносного характеру, разом з тим, існують не відособлено, вони зв'язані, забезпечують одна іншу і взаємопереходять.

А тому, п'яте, символьне, реалізуючи свою духовну функцію та зміст, в кінцевому рахунку, трансформується знову в образне. І це символьне зобов'язане зробити. Це його така життєва потреба, щоб: 1) знову через образне "засвітити" оту багатовимірність; 2) включити в цю "багатовимірність" свій одновимір та його зміст і визначити його за критеріями коректності та доцільності; 3) через апеляцію до образного виявити соціальну кординату та включити в неї свій ідеальний зміст на предмет визначення своєї соціальної доцільності. І це тому що саме в образному, та через перетворення в нього символьне набуває життєвої сили, сенсу свого буття, отримує свою соціальну спрямованість та програмованість. І по іншому воно (символьне) не може існувати і життєзабезпечувати себе.

Яким чином образне досягає рівня розробки стратегії духовного пошуку? Що дає йому можливість розкрити тенденції духовного посягання (проникнення)? І, нарешті, що в образному є такого, що відсутнє в символьному, і що дозволяє йому це забезпечити?

Відповідь тут одна, вона чітка і однозначна – звернення (апеляція) до одиничного. Саме одиничне є той пріоритет образного, що дозволяє йому забезпечити такий духовний рівень.

Символьне не має справу з одиничним, воно його ігнорує, і, навіть, виявляє по відношенню до нього свою зверхність та зневагу. На цьому "звихнулося" багато філософів різних епох і поколінь і історія філософії тому підтвердження. Всі вони недооцінювали одиничне, і над усе ставили загальне (абстрактне). Загальне (абстрактне) домінувало, під нього підводили логічні схеми, більше того, загальне бралося за критерій конструктивності та науковості. Воно розглядалося як зразок духовності. І символьне ніколи і ніяк не могло навіть подумати, що оте оволодіння загальним є його як перевагою так і суттєвим недоліком. Досягненням загального є те, що дійсно через систему абстракцій (понять) побудованих за відповідними логічними схемами здійснюється відображення конкретного (його закономірностей). Разом з тим, це ж досягнення перетворюється в суттєвий

недолік, коли відсутнє розуміння того, що це символьно–конкретне однобоке, одновимірне (з одного виміру). Життя ж людини та і вся система природного і соціального середовища випромінює предметну і соціальну нескінченість, свою багатовимірність. Тому виникає питання: то чи можливо (чи коректно) обмеженим змістом одного виміру (а це, власне і є символьне) охопити та "перекрити" нескінчене багатство предметної та соціальної багатовимірності? Яким чином, взагалі, людина може хоча б наблизитися, а не те що охопити отой нескінчений різновимірний предметний та соціальний зміст?

Тут є лише один спосіб – піти шляхом відображення одиничного, де безпосередньо представлене оте багатство змісту. Тому апеляція до одиничного – це не є недолік, а це вагоме досягнення образного, його перевага перед символьним. Саме звернення до індивідуального дозволяє "засвітити" і визначити оту інваріантність предметного змісту, яка задається багатовимірністю соціального початку. Одиничне для образного забезпечує нескінченний потік предметного змісту. Образне перетворює ланцюг отієї нескінченості в фактори кінцевої (соціально–визначеної) життєвої людської мети та соціальної поведінки. При тому, на різних історичних етапах навіть одна і таж предметна нескінченість може породжувати (і породжує) різного роду кінцеву та різнохарактерну за своєю соціальною наповненістю духовність та механізми її реалізації.

Узагальнюючи сказане, ми стверджуємо наступне:

1. Сучасний стан вирішення загальногносеологічної проблемної ситуації потребує актуалізації та активізації наукових досліджень чуттєво–образного як специфічного відносно самостійного типу пізнання. Набуваючи фундаментального філософсько–гносеологічного статусу, образне як тип пізнання існує в єдності із символьним, вони вступають у відношення паритетності.

2. Сучасна гносеологічна ситуація потребує певної переорієнтації і зміщення акцентів, що дозволяє по–новому вирішити питання пріоритетності, а саме: не абстрактно–логічне (символьне), а саме чуттєво–образне володіє домінантою, є визначальним (і за змістом, і за формою) в структурі гносеологічного процесу. Образне задає генерацію гносеологічного змісту, розробляє стратегію наукового пошуку. І це воно здійснює завдяки найголовнішій своїй перевазі – близькості та безпосередності зв'язку із соціально–практичним.

3. Пріоритетність образного в тому, що саме воно генерує нескінченний чуттєво–предметний багатовимір. Символьне ж, завдячуючи образному і через нього (через єдність з ним), сприймає життєдайну силу нескінченного предметно–чуттєвого багатовиміру і трансформує його у кінцеві форми абстрактно–логічного одновиміру. Образне і символьне як відносно самостійні типи пізнання взаємопов'язані і взаємопереходять одна в іншу. Тільки в своїй єдності вони можуть розвиватися і взаємодоповнювати себе, забезпечуючи подальший духовний прогрес.

Таким чином, можна зробити такий висновок. На основі кардинальних переоцінок феномену раціональності здійснюється трансформація в сторону нераціональних (ірраціональних) структур. Образна компонента мислення та тип пізнання все більше актуалізується. Парадигма образних архітектур мислення набуває особливої вагомості. А тому, сутність парадигмальних зрушень не стільки в модернізації самої раціональності, скільки у трансформації форм раціональності в типи образного світопроникнення. Саме вони в найближчій перспективі будуть визначати сучасну методологію і технологію пізнання.

1. *Лукьянец В., Соболь О.* Рациональность – "обычай – деспот"? // Sententiae. – 2004. – Спецвыпуск №1. – С.3-26. 2. *Яровий А.М.* Про гносеологічну природу образного типу пізнання // Мультиверсум. – 2006. – Вип. 56. – С.90-101. 3. *Ерлін Г.* Холізм та образність дослідження китайських традиційних методологій та способу мислення // Вісник Київського національного університету ім. Т.Шевченка. – 2003. – №59-61. – С.128-136. 4. *Яровий А.М.* Детермінанта образного в системі філософсько-наукового пізнання та соціальної практики // Мультиверсум. – 2006. – Вип. 54. – С.30-40.

Надійшла до редколегії 29.10.06

ПОЛІТОЛОГІЯ

В.І. Бортніков, доц., ВДУ, Луцьк

ОСОБЛИВОСТІ ФОРМУВАННЯ ПОЛІТИЧНОГО РЕЖИМУ В УКРАЇНІ В УМОВАХ ПОСТКОМУНІСТИЧНОЇ ТРАНСФОРМАЦІЇ

Стаття присвячена аналізу характерних рис та особливостей політичного режиму в Україні в період посткомуністичної трансформації. Автор звертає увагу на комплекс об'єктивних та суб'єктивних чинників, що гальмують процес формування демократичного політичного режиму. Зокрема, аналізуються стартові передумови трансформації, необхідність одночасного вирішення комплексу проблем, пов'язаних із національним та державним будівництвом, формуванням ринку, вирішенням проблеми цивілізованого співіснування влади, бізнесу та ін.

The article is devoted to the analysis of the personal touches and features of the political mode in Ukraine in the period of communism transformation. An author pays attention to the complex of objective and subjective factors which break the process of forming of the democratic political mode. In particular, starting pre–conditions of transformation, necessity of simultaneous decision of complex of the problems, related to national and state building, forming of market, decision of problem of the civilized coexistence of power, business and other, are analyzed

Проголошення України незалежною державою відкрило широкі можливості для її всебічної реорганізації та якісного оновлення. У перехідний період, передбачалося здійснити структурні зміни у всіх сферах суспільного життя, сформувати інститути власної державності і перейти від формальної незалежності – до реального суверенітету. Сутність переходу полягала у відмові від командно–адміністративної системи із залишками тоталітарного режиму до сучасної соціально орієнтованої ринкової економіки, демократичних і гуманних суспільних відносин. Чимало проблем потрібно було вирішити в плані духовного відродження нації, подолання стереотипів старого мислення.

В силу сукупності об'єктивних та суб'єктивних обставин процеси демократичних змін у різних сферах життя суспільства протікали нерівномірно, а то й взагалі були загальмовані, що з особливою гостротою проявилися наприкінці XX – початку XXI століття.

Проблема формування демократичного політичного режиму постійно знаходиться в полі зору українських вчених, які досліджують різні аспекти проблеми. Серед них: В. Бабкін, О. Бабкіна, О. Бойко, О. Білорус, В. Горбатенко, О. Дергачов, А. Колодій, О. Лісничук, М. Михальченко, Ф. Рудич, О. Сушко, М. Томенко та ін.

Метою статті є аналіз передумов, об'єктивних та суб'єктивних чинників, що гальмують процес форму-

© В.І. Бортніков, 2007

вання демократичного політичного режиму в Україні в умовах посткомуністичної трансформації.

На протиріччя та труднощі демократичного поступу України звертали увагу не лише вітчизняні вчені, а й спеціалісти авторитетних зарубіжних дослідницьких центрів вивчення процесів трансформації та модернізації.

Так, оцінюючи організацію та проведення виборів 2006 року в Україні Європарламент визнав, що "Україна міцно стоїть на шляху перетворення у зрілу демократичну державу та отримання місця у європейському співтоваристві демократичних держав, яке належить їй по праву" [19, с. 17].

Водночас, одним з найбільш об'єктивних показників стану розвитку суспільства, що використовуються світовими дослідницькими установами, є визначення *індексу сталого розвитку*, який відповідно складається з індексів економічного та екологічного вимірів та індексу соціальних змін. За висновками Інституту прикладного системного аналізу Національної академії наук України і Міністерства освіти і науки України, на початок 2006 року, наша країна "практично по всіх визначальних індексах і показниках сталого розвитку істотним чином поступалася не лише світовим лідерам і країнам "великої вісімки", але й всім постсоціалістичним країнам, що були взяті для порівняння". Так, Естонія за вказаним показником займає 28–е місце, Словакія – 34–е, Латвія – 37–е, Чехія – 42–е, Угорщина – 44–е, Польща – 61–е, Болгарія – 70–е, Росія – 80–е, Молдова – 84–е, ***Україна – 88***. Принципово важливим, на думку українських вчених, є те, що "Україна досі знаходиться в стані дискусії з приводу своєї національної ідентичності, вона ще не визначилася з політикою і стратегією власного розвитку" [6]. Причому, такі низькі показники не є результатом якогось катаклізму, а є об'єктивним результатом господарювання української еліти протягом останніх років.

Аналізуючи відносні невдачі на шляху модернізації першого десятиріччя незалежності України, її відставання від деяких інших посткомуністичних країн, вчені вказували на певні об'єктивні та суб'єктивні чинники, які були закладені і у стартових можливостях України. Фактором, що перешкоджав інституційному розвитку України був *характер економічних відносин, що був сформований за часів державного соціалізму*. Суттєвими вадами української економіки були панування командних форм і методів управління, надмірна централізація та екстенсивний шлях розвитку господарства. Більш того, українська промисловість розвивалася переважно в інтересах військово–промислового комплексу. Тому структурна перебудова такого господарства, переорієнтація його на задоволення потреб всього суспільства вимагала значних зусиль та матеріальних ресурсів.

Важкими наслідками для економіки України, на думку українського історика Олександра Бойко, став і розрив кооперативних та господарських зв'язків, насамперед, із суб'єктами колишнього єдиного союзного господарчого комплексу. Успадкована структура республіканської економіки базувалася на принципі незавершеності. Майже 80% усього виробництва в Україні не мало закінченого технологічного циклу, а значить, залежало від імпорту комплектуючих виробів і сировини [1, с. 583]. Причому, як зауважують вчені, вихід з налагодженої системи господарських зв'язків часто зумовлювався не об'єктивними чинниками, а "прагненням українського керівництва утвердити незалежність своєї держави переорієнтацією економіки на Захід" [15, с. 577].

Слід також звернути увагу на важкі наслідки радикал–ліберального курсу початку 1990–х років, в основу якого була покладена ідея повного руйнування старої системи суспільних відносин і швидкого запровадження західної моделі. На думку українських вчених, раптовість політичних перетворень, що відбулися на теренах колишнього Радянського Союзу, наслідком яких стало утворення самостійної України, відсутність в опозиції "старанно розробленої стратегії і тактики побудови незалежної держави", призвело певною мірою до імітації ідеології і рис західних демократій, "для функціонування яких у країні немає соціально–політичних передумов" [23, с. 64–65]. Об'єктивно це вилилося у загострення соціального напруження і ускладнило природні процеси трансформації.

Однак, одним з головних факторів, що загальмував перехід до демократії, є *відсутність ефективної держави.* З досягненням незалежності Україні прийшлося не лише перетворювати командну систему в ринкову, а й формувати (часто з нуля) інституційну інфраструктуру, необхідну для нормального функціонування суспільства.

На необхідності побудови сильної української держави в контексті створення національної стратегії, акцентовано зокрема в академічному виданні НАН України "Глобальні трансформації і стратегії розвитку" (2000). Провідний спеціаліст з питань національної безпеки О.М. Гончаренко зауважує, що однією з проблем України "була внутрішня непідготовленість країни до незалежності, відсутність єдиної національної ментальності, загальноприйнятих національних вартостей і національних інтересів. Глибоко розділена уздовж багатьох вимірів та параметрів – економічних, політичних, територіальних, етнічних, соціальних, релігійних, – Україна опинилася у замкненому полі: прискорене будівництво національної держави потребувало консолідованої національної ментальності; швидка консолідація національної ментальності виявилася дуже важкою, якщо не неможливою без сильної унітарної держави" [3, с. 142].

На протиріччя, яке не вдалося подолати будівникам української держави на початку XX століття, вказував ще В'ячеслав Липинський у відомій праці "Хам і Яфет", коли аналізував причини падіння уряду гетьмана Павла Скоропадського у 1918 році. Сутність його роздумів можна висловити народною мудрістю, яка стверджує, що неможна ставити воза попереду коня. "*Нація* – це перш за все єдність духова, культурно–історична. Значить, для народження нації необхідне довге співжиття даного громадянства на даній території в одній власній державі. Нація – єдність духова – родиться завжди від держави – єдності територіально–політичної – а не навпаки. <…> *Територіяльна, краєва свідомість*, а не свідомість племінно–культурно–віроісповідно–національна лягла в основу всіх держав цілого світа", наголошував вчений [13, с. 65].

Аналізуючи характер політичного режиму в Україні наприкінці 90–х років XX ст. український дослідник Микола Томенко дійшов висновку, що орієнтація на демократію без чіткого розуміння її елементів та принципів функціонування наблизила українське суспільство більше до *охлократії* ніж до *демократії* [22, с. 140]. Близькою до цієї є позиція Володимира Горбатенка. Вчений вважає, що зі здобуттям незалежності України у політичній сфері її суспільного розвитку сутнісна основа трансформації полягає в переході від тоталітарного політичного режиму до демократичного. Відтоді "маятник української демократії, не затримуючись посередині, коливається між двома крайніми полюсами, що означають дві домінуючі тенденції вітчизняного розвитку – анархо–демократичну й авторитарно–демократичну" [4, с. 137].

На думку автора статті, сутність політичного режиму в Україні, можна схарактеризувати, слідом за американським вченим Томасом Карозерсом, як еволюційний – від "*режиму домінуючої влади" (dominant–power politics)* до режиму *"безплідного плюралізму" (feckless pluralism)* [8, с. 50–53].

Режим домінуючої влади в Україні почав формуватися у другій половині 90–х років і завершеного вигляду набув на початку 2000–х. Намагання закріпити його викликало відповідну реакцію опозиції та громадськості,

що вилилась у відомі акції громадянської непокори 2003 року та Помаранчеву революцію 2004 року.

Ключовою політичною проблемою режиму домінуючої влади, за визначенням американського вченого, є розмиті межі між державою та правлячою політичною партією або політичним угрупуванням. Головні ресурси держави – фінанси, ЗМІ, виробництво, силові структури – поступово починають відверто обслуговувати владу. Судова гілка влади втрачає свою незалежність і так само долучається до захисту відповідних інтересів. Вибори фактично набувають характеру формальної демократичної процедури. Внаслідок тривалого зосередження усіх важелів влади в одному політичному угрупуванні розростається широкомасштабна корупція. Все це відбувається на фоні демократичної риторики з боку представників владних структур.

Після парламентських виборів 2004 року відбулися певні демократичні зміни, які призвели до формування режиму з наявними ознаками синдрому безплідного плюралізму. Поряд із політичною свободою, проведенням регулярних виборів у країнах з таким режимом відбувається чергування у влади дійсно різних політичних угрупувань. Однак попри позитивні зміни демократія залишається крихкою та проблематичною через те, що демократичні інституції не призводять до дійсно позитивних змін в житті людей. Політична участь, хоча й достатньо широка під час виборів, "не простягається далеко за межі голосування. Політичні еліти всіх головних партій або угрупувань сприймаються масовою свідомістю як корумповані, неефективні та егоїстичні, глибоко байдужі до долі країни. Чергуючи у влади, вони лише спекулюють на її проблемах, не вирішуючи жодної з них" [Там само, с. 53].

Історичний досвід свідчить, що зміна правлячих еліт є необхідною умовою переходу від однієї суспільно–політичної системи до іншої. Тим більше, коли йдеться про перехід від авторитарних порядків до демократичних. В Україні, після здобуття незалежності, в силу певних причин, такої зміни практично не відбулося. На парламентських виборах 1990 року лише близько 100 депутатів українського парламенту представляли опозиційні сили. В умовах здавалось би нищівної поразки старої еліти "влада не потрапила в руки демократів, а перейшла до нової буржуазії та бюрократії, що її обслуговувала – нової номенклатури, яка й розпочала капіталізацію країни", вважають вчені [24, с. 102].

На думку автора, нова політична еліта, яка була б загартована тривалою політичною боротьбою, мала б досвід державного управління в умовах політичної свободи, була би здатна мислити категоріями державного, а не егоїстичного вузькопартійного, групового або приватного інтересу, ще не встигла сформуватися. Ця обставина суттєво гальмує поступ країни до народовладдя. Представники нових політичних сил, що діставалися влади, послідовно демонстрували відсутність бажання і вміння працювати консолідовано на благо держави, цивілізовано вирішувати спірні питання та розв'язувати конфлікти. Як справедливо зауважував американський вчений Адам Пшеворський, для звільнення суспільства від авторитарного режиму не завжди потрібні переговори, "але вони потрібні для побудови демократичних інституцій" [18, с. 631]. Якщо об'єднатися "проти" і перемогти політичного суперника ще вдається, то об'єднатися і поступитися часткою своїх прав в інтересах загального блага – ні. Це яскраво продемонстрували кризові періоди в житті українського суспільства наприкінці 80–х – початку 90–х років XX ст., події "помаранчевої революції" та колізії з формуванням парламентської більшості після виборів 2006 року.

В цьому контексті принциповим є зауваження Галини Зеленько про те, що тривала залежність України від Російської імперії і тоталітарного СРСР, відсутність повноцінної державності "фатально загальмували процеси консолідації суспільства та національної еліти, яка була здебільшого *елітою культурно–науковою, а не політичною* (курсив *В.Б.*)" [7, с. 200].

Як розпорядилася "нова–стара" еліта долею незалежної України добре відомо. Основну масу політичного істеблішменту складали представники старої номенклатури, які швидко адаптувалися до нових ринкових, або, точніше, спотворених, ринкових умов, використовуючи широкі можливості у системі влади для встановлення нових "правил гри". Найбільш енергійні з них взяли активну участь у приватизації державної власності і контролі за відповідними секторами економіки. За визначенням одного з російських дослідників Олександра Кинева, на пострадянському просторі (за виключенням країн Прибалтики) "виникли тимчасові авторитарні гібриди, що поєднують елементи автократичних політичних систем з радянською номенклатурною практикою" [10, с. 63] В країні склався свого роду напівдержавний, напівбюрократичний капіталізм із потужною соціальною риторикою. Його характеризувала економічна влада угрупувань, в рамках яких відбувалося злиття правлячої бюрократії з крупним фінансовим і промисловим капіталом – почали формуватися, так звані, політико–економічні групи. Ситуація, коли державні чиновники обслуговували бізнес, з часом кардинально змінилась: крупні бізнесмени почали ставати впливовими політиками, займаючи ключові пости в органах влади та управління або державні службовці, що розбагатіли, ставали крупними бізнесменами. І все це на фоні балачок про "відокремлення" політики від бізнесу.

По суті існуючий режим діяв всупереч реальним суспільним потребам і поступово перетворювався в акціонерну компанію для експлуатації національного багатства.

Отже можна стверджувати, що в Україні на початку 2000–х років склався спотворений синтез власності і влади, який гальмував інституціональний розвиток, насамперед формування інститутів громадянського суспільства, наявність яких є органічною складовою сучасної демократії.

Події Помаранчевої революції призупинили процес сповзання України до авторитаризму, однак нова влада, в силу низки об'єктивних та суб'єктивних причин, не спромоглася забезпечити належного рівня інституційної стабільності суспільства та революційних зрушень у розвитку економіки.

Характеризуючи особливості українського демократичного транзиту, слід особливо наголосити на тіньовому аспекті політичного процесу в Україні. Як зауважують аналітики, "тут ми маємо справу не з окремими дисфункціональними елементами, а із справжньою конкуруючою структурою всередині політичної системи" [5, с. 2]. Визнання частки тіньового сектора ВВП, співвідносного офіційної економіки вже ніким не спростовується. Експертами відзначалося значне зростання цього показника у 1992–1997 роках, який корелює із початком нарощування могутності олігархів за рахунок політичної підтримки. За офіційними даними, рівень тіньового сектору економіки до загального ВВП зріс з 23% у 1992 році до свого максимуму 40% у 1997 році. Починаючи з 1997–1998 років масштаби тіньової економіки дещо знизилися і визначалися за різними оцінками у діапазоні 20–45% [17, с. 142]. Непрямим підтвердженням цього, є і надвисокий рівень корупції, що існував та продовжує існувати в українському суспільстві.

Ситуацію, що склалася в українському суспільстві красномовно ілюструють дані соціологічного моніторингу. У таблиці 1 наводяться результати відповідей на питання: *Як Ви вважаєте, які соціальні групи відіграють значну роль у житті українського суспільства?*

Таблиця 1

	1992	1994	1995	1996	1997	1998	1999	2000	2001	2002	2003	2004	2005	2006
1. Робітники	–	23.4	22.2	17.2	19.1	18.7	19.7	25.4	23.9	27.2	19.1	22.4	28.4	27.6
2. Селяни	–	20.9	19.0	14.1	15.9	15.8	15.4	22.8	18.5	22.4	14.7	17.8	19.3	19.6
3. Інтелігенція	–	16.3	12.8	10.8	9.9	11.3	11.3	16.7	13.8	17.3	9.8	13.2	18.1	18.8
4. Підприємці, бізнесмени	–	24.2	24.5	21.7	25.2	25.4	30.7	32.4	31.2	28.0	28 9	27.0	31.9	33.4
5. Керівники держпідприємств	–	16.2	14.4	10.8	10.1	12.8	14.1	18.3	17.6	13.9	11.9	13.8	15.4	16.4
6. Службовці держапарату ("чиновники")	–	29.1	26.2	27.4	25.1	29.3	33.3	33.3	35.7	23.9	24.5	23.6	25.7	25.7
7. Пенсіонери	–	1.9	2.2	1.3	1.7	2.3	2.7	3.5	2.8	6.8	2.9	3.1	6.8	4.4
8. Керівники сільгосппідприємств	–	10.7	11.7	6.8	5.5	6.9	8.1	9.9	8.4	8.6	5.7	5.8	7.5	8.8
9. Лідери політичних партій	–	–	–	–	–	–	–	–	–	24.5	22.2	25.9	28.3	35.8
10. Військові	–	6.6	8.5	6.0	5.5	5.7	5.3	10.0	8.9	8.1	5.6	4.8	7.5	5.3
11. Працівники міліції, служби безпеки	–	7.9	11.0	7.3	8.9	10.6	9.9	13.8	12.7	14.5	11.7	12.6	12.8	12.1
12. Судді та працівники прокуратури	–	–	–	–	–	–	–	–	–	11.3	8.4	9.8	10. 7	11.9
13. Мафія, злочинний світ	–	33.9	41.9	373	42.0	42.7	43.9	43.1	49.0	38.3	42.7	40.2	30.7	33.9
14. Інші	–	0.7	0.7	0.8	0.5	1.4	1.3	1.6	1.6	1.1	0.7	0.8	1.6	1.5
15. Ніхто не відіграє	–	4.2	3.9	4.3	4.6	3.6	3.6	2.8	2.4	2.3	3.1	2.8	2.3	2.6
16. Важко сказати	–	17.4	15.2	18.8	18.3	14.1	13.1	12.2	10.6	13.1	15.4	12.6	14.2	11.4
Не відповіли	–	0.2	0.2	0.0	0.0	0.2	0.1	0.1	0.1	0.4	0.3	0.1	0.2	0.1

Джерело: [16, с. 12].

Як видно найвпливовішими соціальними групами з 1994 року по 2004 рік українські громадяни вважали мафію. Лише у 2005–2006 лідерство за цим показником "перехопили" лідери політичних партій та підприємці. Дані соціологів підтверджують висновки вчених про те, що сучасне українське суспільство є суспільним устроєм, в якому майже визначальну роль відіграють неформальні, клієнтурні відносини типу "патрон–клієнт".

Важливим фактором суспільно–політичних відносин, що склався в останнє десятиліття і продовжує впливати на українську політику протягом тривалого часу, виступають політико–економічні групи (ПЕГ), які поділяються на регіональні, галузеві, фінансово–промислові. Різні дослідники називають їх по–різному: "політико–економічні клани", олігархічні групи та ін. Однак сутність їх від цього не змінюється. ПЕГ виступають системоутворюючими суб'єктами суспільно–політичного та соціально–економічного процесу в Україні. Вчені виділяють наступні складові цього роду утворень: "економічне тіло" у вигляді видобувного, виробничого чи посередницького комплексу; мас–медійне забезпечення, що розробляє корпоративну ідеологію; політичний "дах"у вигляді інструментів політичного посередництва та захисту інтересів (партії, парламентські фракції, групи, окремі депутати); популярний футбольний клуб, як виразник корпоративної гордості [2].

За визначенням фахівців, ПЕГ – це специфічний тип *груп за інтересами,* для якого є характерним міцний симбіоз політичних, економічних та адміністративних складових. У цьому сенсі ПЕГ являє собою формально не державне і не власне політичне об'єднання корпоративних інтересів, носії яких готові відстоювати їх реалізацію через спільну колективну дію. Отже, "*ПЕГ – концентрований вияв колективних, групових інтересів на стику бізнесу та політики в умовах дефіциту інших демократичних форм артикуляції та захисту таких інтересів*" [14, с. 7].

На думку вчених, інституціональна структура та "інституційний дизайн" української політії "зберегли риси перехідності, поєднуючи елементи різних політичних систем: сучасної, традиціоналістської, радянської. Більш того, інституційна модель, що була покладена в основу української національної держави, вступала у протиріччя із фактичним станом українського суспільства, не забезпечуючи останньому елементарних умов функціонування та відтворення" [12, с. 51].

У цьому контексті слід зауважити, що, на відміну від процесів політичної модернізації в інших країнах, структурні характеристики політичного процесу в Україні мають певні особливості:

1. На характер суспільних відносин вирішальний вплив здійснює фактор нерозривності, високого ступеня зрощення політики й економіки, соціальних й особистих відносин, при яких політична боротьба є насамперед проявом прихованої конкуренції за доступ до стратегічних ресурсів держави і суспільства.

2. Політичному соціуму України притаманні поєднання та взаємозамінність політичних ролей. За відсутності диференціації і спеціалізації політичних ролей та функцій у суб'єктів і носіїв влади, домінує "вертикаль виконавчої влади" над усіма іншими центрами політичного впливу.

3. Слабка інтеграція його суб'єктів, що є наслідком нерозвиненості в суспільстві єдиної комунікаційної системи.

4. Надмірна концентрація політичної влади і ресурсів у руках правлячої еліти, що змушує контреліту та опозицію оформлятися й виступати революційними рухами, а не політичними опонентами.

5. Існування поряд з офіційними органами влади, тіньових структур, які реально впливають на процеси прийняття рішень, в тому числі й на стратегічному рівні. Йдеться насамперед про політико–економічні групи (ПЕГ), які є одними з основних формотворчих суб'єктів політичного процесу.

6. Слабкість і/чи корумпованість інститутів, які забезпечують верховенство права: судової системи, про-

куратури, органів внутрішніх справ; їх всебічна залежність від представників інших суб'єктів влади та бізнесу [20, с. 227–230; 21, с.86].

Характеризуючи здобутки України на шляху розбудови демократії слід зауважити, що пройдена лише частина шляху. В суспільно–політичному житті спостерігається поєднання демократичних та авторитарних чинників. Серед головних ознак демократичного режиму, які притаманні Україні, можна виокремити наступні: наявність економічного, соціального та світоглядного плюралізму; реалізація, певною мірою, принципу поділу влад; наявність демократичної Конституції; реальна виборність представницьких органів державної влади; існування незалежних ЗМІ; відсутність масштабних репресій проти опозиції.

Що стосується рис режиму, які гальмують процес демократичних змін і визначають українську специфіку, пошлемося на українську дослідницю Ольгу Куценко. На її думку, важливими чинниками формування політичного режиму в Україні стали: слабкість і високий рівень політичної поляризації національної еліти, що увиразнилося вже на початку 1990–х років; висока конкуренція приватних інтересів за встановлення контролю над урядом; збереження кадрів колишньої системи на більшості ключових позицій адміністративного управління на всіх рівнях; сформована наприкінці 1990–х років консолідація владних еліт навколо акторів–гегемонів; розквіт бюрократичної корупції, що реалізує механізм "захоплення держави"; пов'язаний із переліченими чинниками низький рівень довіри населення до здійснення політики, до нових інституцій та лідерів [9, с. 69–70].

До цього слід додати відсутність реального поділу влад, насамперед, несамостійність судової гілки влади, законодавчого закріплення захисту прав опозиції, відсунення широких народних мас на маргінес політичного процесу, зокрема, відсутність ефективних механізмів контролю за діями влади на всіх рівнях, формування виборчих структур влади – від парламенту, до місцевих рад великим бізнесом та ін.

Однак головна загроза майбутньому демократії в Україні полягає не в атрибутах авторитаризму (на певних етапах розвитку окремі елементи авторитарної практики можуть бути навіть корисними для суспільства), а в кризі ідентичності, яка є притаманною певній частині українських громадян. Її сутність полягає в тому, що нові суспільні відносини, пов'язані з цінностями сучасної демократії, вступають у протиріччя з цінностями, які відтворюють рудименти радянської субкультури періоду "застою". Саме для неї була характерна подвійна мораль, уявна, а не реальна відданість ідеалам та інші деструктивні риси. Причому йдеться не про амбівалентність суспільної думки, про яку йшлося вище, а про певний тип суспільної моралі, яка виступає в ролі фактора, що зсередини руйнує процеси демократизації.

На цей спадок тоталітарного минулого вказували, зокрема, російські дослідники. Оцінюючи підсумки та перспективи соціально–політичного розвитку Росії на початку XXI ст., один з провідних фахівців Інституту світової економіки та міжнародних відносин РАН В.В. Лапкін, звернув увагу на співіснуванні в російському суспільстві протягом тривалого часу двох полярних інституційних та ціннісних систем. Одна з яких – "офіційна" – носить імітаційний характер і зовнішньо уособлює західні цінності лібералізму та інститути представницької демократії. Інша – "неофіційна", регулює майже без виключення всі сфери практичного життя пострадянського суспільства, що поєднує складний синтез "російсько–радянсько–крімінальної традиції" з обертонами патерналізму, владного свавілля, неповаги до права і закону. Така руйнівна за своєю суттю "двоїстість думки" (*двоемислие* – рос.), "не може консолідувати російське суспільство і вочевидь перешкоджає формуванню сучасної російської національно–цивілізаційній ідентичності", вважає вчений [11, с. 59].

Іншій фактор (окрім елементів авторитаризму), який перешкоджає розбудові демократії, пов'язаний з відсутністю у суспільстві згоди щодо головної мети або вектору суспільних перетворень. Його дія в останні роки набуває особливої гостроти у зв'язку з тим, що спостерігається відверта ескалація ворожнечі зсередини української політичної еліти. Причому, розбіжності стосуються не ідеологічних, а скоріше прагматичних (меркантильних) питань.

Отже можна стверджувати, що політичний режим, який склався в Україні має перехідний характер. Радше, його можна охарактеризувати як частково демократичний. За роки незалежності Україна здійснила певні ліберальні і демократичні реформи, однак поки що не подолала ситуації перехідної невизначеності. В Україні існують такі протиріччя та невирішені питання, які на даному етапі значно ускладнюють процеси переходу до демократії і ставлять під сумнів їх успішне завершення у найближчій перспективі. На думку автора, зараз перед країною постає нагальна проблема не лише консолідації суспільства, недопущення його дезінтеграції по лінії тих розмежувань, що склалися історично і штучно поглиблюються окремими політичними силами, а й "консолідація свідомості" українських громадян: позбавлення її від зайвої амбівалентності, надлишкової "радянізації" та русифікації, "двоїстості думки".

1. *Бойко О.Д.* Історія України: Навч. посіб. для студентів вищих навчальних закладів. – Вид. 3-тє, випр. та допов. – К.: Академвидав, 2006. – 686 с. 2. *Видрин Д.* Перемены, мой друг, перемены… // Зеркало недели. – 2004. – 20 марта. 3. *Гончаренко О.М.* Национальные интересы Украины и альтернативы стратегии безопасности развития // *Белорус О.Г., Лукьяненко Д.Г. и др.* Глобальные трансформации и стратегии развития: Монография. – К., 2000. – С.142-155. 4. *Горбатенко В.П.* Стратегія модернізації суспільства: Україна і світ на зламі тисячоліть. – К., 1999. – 240 с. 5. *Долженков О.* Тіньовий аспект політичного процесу в Україні: феномен адміністративно–політичних кланів // Людина і політика. – 2000. – № 2. – С.2-6. 6. *Згуровский М.* Украина в глобальных измерениях устойчивого развития // Зеркало недели. – 2006. – 20 мая. 7. *Зеленько Г.* "Навздогін на модернізація": досвід Польщі та України. – К., 2000. – 215 с. 8. *Карозерс Т.* Конец парадигмы транзита // Политическая наука. Политическое развитие и модернизация: Современные исследования: Сб. науч. тр. – М.: РАН. ИНИОН, 2003. – № 2. – С.42-65. 9. *Куценко О.* Зигзаги демократизації політичного режиму в Україні // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. – 2005 – № 3. – С.65-79. 10. *Кынев А.В.* Эффекты "Майдана": политическая система Украины после кризиса 2004 г. // Полис. – 2005. – № 1. – С.63-71. 11. *Лапкин В.В.* Итоги и перспективы социально–политического развития современного российского общества // МЭ и МО. – 2006. – № 1. – С.58-60. 12. *Лапкин В.В., Пантин В.И.* Освоение институтов и ценностей демократии украинскими российским массовым сознанием // Полис. – 2005. – № 1. – С.50-62. 13. *Липинський В.* Хам і Яфет // Сучасність. – 1992. – № 6. – С.63-76. 14. *Лісничук О, Сушко О.* Чи є політико-економічні групи перешкодою для політичного розвитку України? – К.: Фонд ім. Фрідріха Еберта, Регіональне представництво в Україні, Білорусі та Молдові, 2005. – 76 с. 15. Новітня історія України (1900–2000): Підручник / *А.Г. Слюсаренко, В.І. Гусев, В.П. Дрожжин та ін.* – К., 2000, – 663 с. 16. *Паніна Н.* Українське суспільство 1992–2006: соціологічний моніторинг. – К., 2006. – 94 с. 17. Послання Президента України до Верховної Ради України про внутрішнє і зовнішнє становище України у 2003 році. – К., 2004. – 472 с. 18. *Пшеворский А.* Переходи до демократії: лібералізація і демократизація // Демократія: Антологія / Упоряд. *О. Проценко.* – К., 2005. – С.605–648. 19. Резолюція Європейського парламенту щодо парламентських виборів в Україні. Неофіційний переклад // Вибори та демократія. – 2006. – № 1. – С.17-18. 20. *Сухонос В.В.* Динаміка сучасного державно–політичного режиму в Україні: антиномія демократизму і авторитаризму: Монографія. – Суми, 2003. – 336 с. 21. *Сушко О., Лісничук О.* Виборча кампанія і політична еволюція України // Президентські вибори та Помаранчева революція: вплив на трансформаційні процеси в Україні / За ред.. Г. Курта , І. Кемпе, В.І. Андрійка . – К.: Фонд ім. Фрідріха Еберта, 2005. – С.85-105. 22. *Томенко М.* Самовизначення України: від історії до політики (державна стратегія сучасної України в контексті історичних традицій та світового досвіду): Монографія. – К., 1998. – 272 с. 23. Україна: проблеми самоорганізації: [В 2 т.] / *Кремень В., Табачник Д., Ткаченко В.* – К., 2003 – Т. 2: Десятиріччя суспільної трансформації. – 464 с. 24. Центрально–Восточная Європа и Россия: проблемы трансформации (Материалы круглого стола) // Новая и новейшая история. – 1998. – №3.

Надійшла до редколегії 15.11.06

Л.Л. Бунецький, доц., СЕГІ ТНУ ім. В.І.Вернадського, Севастополь

ТРАНСФОРМУВАННЯ ІНСТИТУЦІЙНОЇ СИСТЕМИ ПОЛІТИЧНИХ ВІДНОСИН ТА ВЛАДИ В ДЕРЖАВАХ ПОСТРАДЯНСЬКОГО ПРОСТОРУ (НА ПРИКЛАДІ УКРАЇНІ)

У статті досліджуються деякі проблеми трансформування інституційної системи політичних відносин та влади держав пострадянського простору, України зокрема, резервів їх подальшого розвитку. Здійснюється аналіз особливостей трансформаційних процесів інституційного устрою державної влади в Україні з позицій сучасного досвіду держав, що досягли значних результатів в умовах близьких Україні. Запропоновані прикладні кроки, щодо якісних змін в системі інституційного устрою політичних відносин й влади в Україні.

This article analyses some problems of the reformation of the institutional system of political relation and authority in former states of the USSR particularly in Ukraine and the possibilities of its further development. The article analyses the particularities of the reformation processes of the institutional structure of authorities in Ukraine from the position of the up–to–date experience of the states which had obtained interesting results in conditions close to those of Ukraine. The author proposes some practical steps for the qualitative changes in the system of institutional structure of political relations and authorities in Ukraine.

Україна перебуває сьогодні в стадії транзитного переходу від посттоталітарного стану до політичного плюралізму й демократії та від державно–командної до приватновласницької ринкової економіки. Відповідно, теперішній – транзитний /перехідний/ характер вносить істотні корективи в інституційні процеси утворення системи політичних відносин і влади. На перший погляд, створюється враження, що ситуація в цілому змінюється на краще. Але в дійсності вона практично залишається колишньою. Перед Україною як перед державою з відносно низьким рівнем інституційного устрою та політичною системою, стоять практично ті ж проблеми, що й перед багатьма пострадянськими державами. Особливо складним завданням для України в цьому процесі сьогодні є трансформування інституційних основ структури державної влади та політичних відносин. Тут потрібні серйозні радикальні якісні перетворення.

"Досягненнями" розвитку політичних відносин та влади в Україні, їх інституційності є й досі залишаються: концентрація, однаманітність, центризм, некомпетентність, уніфікованість, безвідповідальність особливо "перших лідерів", які не дають підстав їй ні для стійкості, ні для функціональності, ні для продуктивності. Ці обставини виводять сучасний Український соціум із "ладу", інакше кажучи, вводять його в стан дестабілізації та конфронтації, державної влади зокрема. Саме з цієї причини існуюча в Україні система інституційного устрою й відносин у сфері політики і влади перебуває в стані внутрішнього спазму, напруженості, і як наслідок, – конфронтації. У таких випадках, як правило, Україну як соціум неминуче очікують деформації, революції, а саму владу – радикальні політичні перетворення.

Функціональність інститутів політичних відносин і влади втрачається з тієї причини, що учасниками процесів у них є не стільки самі громадяни як суб'єкти політики, скільки окремі їх "гідні" лідери, що саме й веде до формалізації й омертвлінню самоуправлінського буття суспільства. У таких умовах, як правило, не спрацьовують реформаційні процеси радикальної властивості, через те що, вони охоплюють лише окремі, а то й зовнішні аспекти процеси функціонування соціуму, залишаючи суттєве поза змінами, тим самим не спонукають до розвитку, а лише компенсують його відсутність і до того ж спричиняють істотні й безповоротні витрати. Результативність таких реформаційних процесів пов' язана: по–перше, із змінами у психології людей, "інституціональної"довіри владним структурам; по–друге, об'єктивному інформуванню щодо проведення реформ у суспільстві, їх цілях, змісту. Як показують результати дослідження, проведеного серед населення м. Севастополя – лише приблизно третя частина (27%) респондентів дещо знають про реформи у суспільстві, можуть назвати лише назву реформи (чули в новинах, тощо), але про мету й зміст реформ уявляють край недостатньо. Більш всього про реформи, як виявилось, повідомлено старше покоління населення (42%), але переважно вони знають саме про пенсійну реформу; менш всього про реформи повідомлена молодь (17%). Більша частина населення не вірить в ефективність запроваджених реформ, вважаючи що все це обман й реальних засобів ніхто не здійснює (ніхто із опитаних не відповів, що у реформах, які впроваджуються є великі шанси на успіх). Найбільш оптимістично настроєна молодь (89%) вважають, що у реформ є середні шанси на успіх), хоча більша їх частина не уявляють зміст цих реформ. Люди середнього та похилого віку (64% й 43% відповідно) вважають, що у реформ немає жодних шансів й не бажають їх підтримувати. Підтримувати реформи у тому вигляді, в якому вони пропонуються, готові тільки 1% опитаних. Більша частина опитуваних, зокрема – молодь (67%), середнє покоління людей (71%), люди похилого віку (58%) не вірять, що проводжуючі реформи змінять життя більшої частини людей на краще. Також молодь та середнє покоління людей помічають й те, що у запроваджуваних сьогодні реформах нема єдиної, чіткої мети і вони суперечать одна одній (33% та 36% відповідно), а люди похилого віку більш склоні до думки, що головна причина у неузгодженій діяльності саме інститутів державної влади (78%) [1].

Вихід із цієї ситуації існує, він знайдений досвідом багатьох розвинутих держав, застосування якого в Україні відповідно вимагає творчого індитифікованого мислення, фактичної зміни практикуючих традиційних підходів. Мова іде не стільки про децентралізацію й деконцентрацію державної влади та політичних відносин, скільки у визначенні та визнанні потреби їх нового інституційного устрою в якості відправної точки, складової частини політичної реформи.

Перша проблема, яку слід вирішити, полягає в з'ясуванні того, як і яким чином інститути державної влади та політичних відносин можуть адекватно реагувати, тобто відображати, охоплювати та відтворювати систему різноманітних інтересів суб'єктів політики, забезпечувати здатність їх до самоорганізації та самоврядування. Головним тут для влади, її окремих інститутів управління є – знайти та реалізувати в управлінських об'єктах функціональні параметри, а також важливі ресурси інтересів, впливаючи на які можна зберігати або перетворювати їхній стан. Вирішення такої проблеми вимагає, насамперед, ефективного розподілу цілей та функцій державної влади по ієрархічній піраміді її інститутів та органів. Тут необхідна концепція скоординованого механізму розвит-

© Л.Л. Бунецький, 2007

ку самостійності й відповідальності інститутів влади, управління та місцевого самоврядування.

Одним із наявних прикладів вирішення таких завдань, що стоять перед реформуванням інституційних основ політичних відносин і влади в умовах близьких Україні, є досвід деяких розвинутих держав, який свідчить, що їх трансформація іноді приводять до появи інноваційних структур, що спонукають та контролюють проведення таких реформ. Так, зокрема, доречним є досвід: Канади, де були створені, спеціальні оперативні виконавчі органи реформування; Нідерландів – сформовані автономні управлінські організації; Австралії – спеціальні виконавчі агентства тощо. З огляду на даний досвід Україні на цей час, більш доцільно в реформуванні системи політичних відносин опиратися на вже існуючі потужні державні інститути влади, відомства, систему контролю тощо, включаючи громадські організації, механізми звітності, контролю з боку громадськості. Прикладом цього може бути Німеччина, де серед важливих способів трансформації інституційної системи "худої" держави був зроблений акцент на скорочення та раціоналізацію саме інститутів виконавчої влади федерального рівня, створення гнучкого бюджетного законодавства, скорочення чисельності службовців. У Німеччині, також на основі концепції "Нова управлінська модель" наголос був зроблений саме на залучення в інститути влади фахівців зі сторони, введення контрактної системи та приватизації на базі результатів більш гнучкого розподілу ресурсів. Варто відмітити, що інститути влади істотно просунулися шляхом здійснення таких реформ. У Фінляндії вдалося скоротити на 43 % число службовців бюджетної сфери влади й зробити суттєві зміни в її інституційному устрою на макро – та мікрорівнях. Ця тенденція супроводжувалася делегуванням повноважень по прийняттю управлінських рішень від галузевих міністерств і відомств до інститутів місцевого самоврядування, що й привело до очікуваного скорочення числа службовців на рівні галузевих міністерств [2]. Тут думається, що одним із головних завдань для України є, насамперед, своєчасне виявлення та використання вже наявних досягнень загальнонаціонального характеру відносно цілей і завдань реформування інтитуційних основ влади, готовність до налагодження ефективних відносин з іститутами регіональних адміністрацій, депутатським корпусом, а також до створення, особливо в центрі ефективних коаліцій, ділових взаємодій з недержавними організаціями.

Сьогодні в Україні, в умовах кризи влади необхідно розробити в сфері її інституційного устрою ряд ефективних дійових заходів, які можуть представлені в "Концепції реформування інституційного устрою державної влади і управління", спрямованої на вирішення проблем, що виникли сьогодні у цій сфері відносин. Характер таких тактичних заходів, повинен продемонструвати цілеспрямованість, результативність інститутів влади саме в плані проведенні стратегії такої реформи. Прикладом щодо цього є досвід Південної Кореї, де у відповідь на економічну кризу був сформований Комітет з реформи державної влади, до складу якого ввійшли 22 фахівці. Після публічного слухання і консультацій із представниками кожної галузі державної влади Комітет представив остаточний варіант реструктуризації інституційної системи державної влади. Національні збори прийняли Закон "Про організаційну структуру державної влади", задля якого було створено ефективну структуру інститутів влади з централізованими владними повноваженнями з одного боку, з іншого боку – орієнтацією на потреби та інтереси громадян, здатну оперативно реагувати на зміни у суспільстві [3]. Для України це може означати – необхідність вироблення серед інститутів центральної ланки влади, її лідерів, політичного плюралізму й толерантності щодо регіональних та місцевих інститутів влади, які можуть мати самостійне бачення реформування політичних відносин та влади у своєму регіоні. В цьому зв'язку цікавим для України є досвід модернізації інституційної системи влади і управління Великобританії, яка у цьому процесі досягла значних результатів. Однією із ключових ідей державної програми "Нове державне управління" є установка, що чим більш автономніші інститути політики від зовнішніх обмежень (мається на увазі центральних), тим більш реальніше і ефективніше досягати результатів і краще можуть бути використані наявні ресурси в рамках проведення реформ. Базові питання, що прагнули вирішити реформатори у сфері державної влади, пов'язані по–перше, з прийняттям персоналу на роботу, оплатою їх праці, по–друге, з атестацією та підготовкою виконання управлінських рішень, їх фінансовим забезпеченням. Тут, на практиці керівники будь-якого рівня влади обов'язково звітують перед вищестоящими, з подальшим проведенням парламентського чи громадського контролю. Здійснюється також стратегія інформаційного забезпечення модернизаційних процесів інституалізації системи влади, оцінки її діяльності та ефективності щодо поставлених раніше завдань [4]. Однак, це ще не слід розглядати саме як децентралізацію чи деконцентрацію владних відносин, оскільки державні службовці, як і раніше, входять до складу інститутів влади та звітують за результатами своєї діяльності в напряму перед вищестоящим керівництвом. Однак, слід зазначити, що ряду держав (Бразилія, Фінляндія, Нідерланди тощо) все–таки вдалося забезпечити певний перерозподіл відповідальності між різними рівнями та гілками влади, їх інститутами й позбутися ряду обов'язків із надання управлінських послуг.

Друга проблема полягає в наданні інституційній системі політичних відносин та влади, такого якісного стану й таких рис, які б, *по–перше,* дозволили б весь їх потужній сукупний потенціал використати найбільш раціонально й продуктивно, а *по–друге,* спонукали б творчому, конкурентному прояву самоуправлінських функцій громадян як суб'єктів політики. У цій частині цікавий для України той досвід Британії, коли інституційні структури влади, особливо місцевого рівня самостійно розглядають питання про доцільність тієї або іншої конкретної владно–управлінської функції, аналізують цілі та завдання, яких вони досягли, сприяють ефективності й конкурентоспроможності системи управління, обмінюються досвідом. З 2000 року особливо акцентується увага саме на підвищення ефективності діяльності всієї інституційної системи влади та відносин. У процесі їх модернізації за останні 6 років активно впроваджується принцип "нетерплячого відношення до посередності", що припускає суворий контроль за результатами діяльності чиновників, моніторингу послуг усіх інститутів та рівнів влади (центральних, регіональних, місцевих) для виявлення найбільш ефективного способу підвищення якості та ефективності політичних рішень [5]. Здається, такий принцип міг би стати ключовим і в реформуванні інституційного устрою влади й політичних відносин в Україні. Але практика свідчить зовсім про інше. Результати проведеного дослідження свідчать, що більшість молоді та людей середнього віку – (83% й 57% відповідно) вважають, що сьогодні посилюється свавілля чи-

новників державної влади; люди похилого віку вважають, що у сучасному українському суспільстві царить повна анархія – (58%), що державні службовці захищають саме власні інтереси та інтереси комерційних структур. У цьому найбільше впевнена молодь та люди похилого віку – (61% й 78% відповідно). Слід відмітити, що із всіх опитаних ніхто не вказав, що сьогодні державні службовці захищають інтереси громадян та держави, на що саме й повинна бути направлена їх діяльність. Головною причиною, що гальмує розвиток України, населення вважає корупцію серед чиновників уряду (78% усіх опитаних) [1].

З цього приводу варто враховувати й той факт, що всі форми оплати праці в системі державної влади (із досвіду провідних країн, Великобританії включно) суворо повинні бути пов'язані з кінцевими результатами діяльності її інститутів, діяльністю їх службовців. У рамках програми "Модернізація державного управління" також розпочата спроба закріпити парадигму договірних відносин з акцентом саме на співробітництво й партнерство в Британській системі державної влади й управління. Варто врахувати й досвід інших передових держав, які підвищили також гнучкість діяльності державних інститутів влади при одночасному зосередженні уваги на здійсненні контролю саме за результатами їх діяльності. Таким прикладом є нова управлінська модель Німеччини (здійснена наростаючим підсумком знизу вверх, де регіональні, місцеві інститути влади отримали найбільших результатів у цьому напрямку), яка включає в систему оцінки інститутів влади саме результати та підсумки їх діяльності та контрактну систему відносин, пролонгація такої практики базується саме за цим принципом. Нідерланди також зробили крок у напрямку договірної, контрактної системи практики, бюджетування служб, інституційних структур влади й управління саме на основі результатів їх діяльності. Слід також відмітити, що деякі держави, наприклад: Польща, Угорщина, Бразилія та інші з невисоким рівнем інституційності в процесі політичної трансформації вже частково вирішили такі функціональні завдання (які сьогодні є проблемними й для України): зміцнення й дотримання якісних управлінських вимог, тобто щоб вибір персоналу в інститути державної влади, просування по службі, стимулювання та визначення винагород спиралися на чіткі правила та правові норми, де значення особистих чи родинних зв'язків скорочувалось, а довіра до нормативних процесів та відносин удосконалювалась. Причому у таких державах влада намагалася уникати голосних, вербальних заяв щодо певних досягнень у проведенні радикальних змін у сфері влади та управління. Практика показує, такі держави просувалися вперед поступово, опираючись на досягнуті поетапні результати і, як правило, найчастіше нерівномірно. Слід зазначити, загальною тенденцією для транзитних держав (за умовами близьких Україні) з відносно низьким рівнем політичної інституційності, що здійснюють реформи в сфері влади й політичних відносин є – забезпечення поступового розвитку за рахунок змін, насамперед, у законодавчій системі саме з метою легітимного закріплення й забезпечення на практиці статусу їх інституційних структур на макро – і мікрорівнях, їхній субординації та підзвітності, стимулювання та розвитку ініціатив у сфері прийняття рішень. Нідерланди, як держава з відносно високим рівнем інституалізації у цьому напрямку, демонструє ряд ринкових рис, коли, наприклад, підвищення винагород й просування у державній службі в усе більшій мірі залежить саме від конкретних результатів роботи службовців. Відображенням такого процесу стало прийняття Закону "Про загальне державне управління" відповідно до якого будь-які рішення інститутів влади можуть бути оскаржені у незалежному суді, а не за допомогою окремих процедур оскарження офіційних рішень у спеціальних судах. Цей Закон дав громадянам на практиці боротися судовим чином проти будь-яких незаконних рішень влади. У цих цілях в Нідерландах навіть був створений такий інститут як "попередні апеляційні комітети" для розгляду скарг громадян у різних сферах діяльності інститутів влади (реорганізація, перехід на іншу роботу, звільнення тощо) [3]. Це різко відрізняється від сформованої ситуації в інших країнах (серед яких варто особливо виділити Канаду), де декілька інститутів влади брали активну участь у процесі реформування сфери владних відносин, нарощування її місцевого потенціалу, підготовці персоналу, проведення консультацій тощо, і ці принципи мали значення на всіх етапах проведення реформ. Інакше кажучи, ця проблема обумовлює актуальність реалізації потенціалу різного рівня інституційних структур влади й відносин. Тут дійсно потрібний системний підхід.

Третя проблема є більш проблемою технологічного характеру, що складається з певних процедур, методик, засобів тощо розроблених з урахуванням сучасного досвіду, які ефективно використовуються для забезпечення різноманіття й цілісності інституційного устрою системи політичних відносин й влади. З огляду на цю обставину, виникає цілком закономірне питання: "Чому ж уряд багатьох держав, зіштовхуючись із аналогічними для України проблемами, як правило, знаходять різні технології реформування інституційного устрою системи політичних відносин, влади й управління?". Здається, ці розходження можна пояснити такими головними причинами:

По–перше, розходженнія між різними стратегіями реформування, обумовленими національними особливостями, що використовують держави.

По–друге, зосередження акценту більшою мірою на проведенні ключових, базових завдань й цілей реформування, у той час як деякі (уряди держав), опираючись на міцний фундамент вже наявних й апробованих досягнень, зосереджують увагу на вирішенні конкретних проблем.

По–третє, обмежувальним фактором, зокрема в Україні, виступає централізована інституційна структура державної влади та управління, яка не в змозі продуктивно втягнути в процеси реформ суспільні сили, опозиційні інститути тощо, що значною мірою, вдалося зробити деяким закордонним державам.

По–четверте, інститути політики, їх лідери, що беруть участь у проведенні реформування політичної системи, її інституційної сприйнятливості, здатності до ефективного впровадження інновацій, діють непрагматично, без серйозного науково–дослідницького репрезентативного аналізу, моніторингу, системного обліку та аналізу умов.

Можна із впевненістю припустити, що сьогодні Україна повинна зосередити увагу на реалізації саме базових завдань реформ, які забезпечують досягнення мети та дотримання її завдань, насамперед, у секторі державної влади та управління. Цікавий у цій частині досвід Канади, де між міністрами, заступниками та секретарем Таємної ради заключають контракти про досягнення конкретних результатів процесу реформ. Міністерство фінансів, діяльність якого спрямована на дотримання бюджету витрат видає директиви з питань кадрового управління для всіх внутрішньодержавних установ, відомств і, що важливо, звітує перед громадськістю. Створена комісія зі справ державної служби відповідає, насамперед, за дотримання принципу здібностей і заслуг її працівників. Центр підготовки управлінських кадрів (ЦПУК), повністю відповідальний за

підбор і підготовку службовців державного сектору. Слід зазначити, заздалегідь поставлені канадським урядом цілі або ж вирішення проблем, пов'язаних з реформами у секторі влади знаходять свою реалізацію. У 2000 році Канадський уряд поставив завдання скоротити бюджетний дефіцит до 24,3 млрд. дол., або на 3% ВВП. Завдяки цьому вперше за останні роки намітилися тенденції до послідовного зниження бюджетного дефіциту. Для цього на 3 роки планувалося скоротити витрати на 29 млрд. дол. Вжиті заходи містили в собі скорочення 45 тис. державних службовців, зменшення обсягу державних службовців комерціалізації, реструктуризацію 47 інших державних організацій [5]. Цей процес набув як адміністративного, так і політичного характеру, ціль якого полягала в тім, щоб визначити основні функції та обов'язки федерального уряду і розподілити ресурси між пріоритетними областями для забезпечення високої ефективності й економічності інститутів влади.

ВИСНОВКИ

Реформатори у запровадженні реформ інституційної системи політичних відносин й влади в державах пострадянського простору, Україні зокрема, стикаються сьогодні із серйозними проблемами. Практика показує, що доводиться більшою мірою діяти винятково за обставинами та користуватися наявними ресурсами й можливостями. Саме така позиція і визначає сьогодні стратегію уряду України у впровадженні реформ. Такий висновок передбачає ряд прикладних, негайних кроків, що базуються саме на науковому вивченні та творчому застосуванні сучасного апробованого передового досвіду трансформування системи інституційного устрою влади й політичних відносин в Україні:

1. Реалізувати децентралізацію і деконцентрацію системи інституційного устрою влади та управління на макро – та мікрорівнях. Це має супроводжуватися, насамперед, делегуванням повноважень від центральних інститутів та відомств влади до інститутів регіонального та місцевого самоврядування, із залученням саме професіоналів, наданні їм свободи для інноваційності і маневрування, створення якісно–необхідних послуг у цій сфері діяльності. Досвід закордонних країн (Великобританія, Канада, Фінляндія, Нідерланди, Ісландія, Польща тощо), свідчить, що це приведе до поступового, поетапного скорочення численності службовців, готовності до налагодження ефективних партнерських зв'язків з неурядовими організаціями, створенню ефективних коаліцій.

2. Реалізувати перегляд інституційної системи державної влади, тобто, саме пріоритету ролі міністерств та центральних відомств влади у тому, що стосується практики силового тиску в прийнятті й реалізації рішень, застосування санкцій з їх боку, підвищення й установлення вимог до якості управлінських послуг. У цьому зв'язку, важливо забезпечити можливість ефективного вивчення та використання міжнародного передового досвіду, отриманого в ході реформ.

3. Впроваджувати у владний інституційний процес принципу професійних якостей діяльності службовців, тобто, щоб прийняття на роботу в інститути державної влади, просування по службі, зміцнення відповідальності і дисципліни тошо, опиралися на чіткі лігитимні норми й принципи та міжнародні стандарти, їх лігитимного закріплення в діяльності влади на всіх рівнях, а не визначались фактором лише особистих зв'язків, кумівництва тощо, завдяки цьому довіра до сучасної влади в Україні поступово буде збільшуватись.

4. Необхідно швидкими темпами просуватися в плані впровадження контрактної системи, використання тестування службовців у сфері діяльності інститутів державної влади й управління. Мають бути створені й розширені можливості наймання держслужбовців саме на умовах контрактів з фіксованим строком перебування на посаді, діяльність яких повинна періодично піддаватися аналізу і ревізії для визначення ефективної інституційної структури й кращих механізмів їх функціонування.

5. У сфері державної влади й управління необхідно практикувати принцип оплати саме за результатами діяльності, де весь персонал повинен найматися, просуватися службовими сходами і базуватися саме на принципах: "оплати за результатом діяльності", "нетерпячого відношення до посередності" тощо.

6. З метою зміцнення орієнтації на результативність і відповідальність у сфері влади як на рівні центрального держапарату, так і в окремих місцевих державних органах варто негайно впроваджувати практику подання щорічних публічних звітів про результати їх діяльності, забезпечення більш високої прозорості. Тут рівень прозорості в цілому повинен зростати завдяки більш широкому доступу громадськості до даних про результати діяльності інститутів влади.

7. Ще одним важливим кроком у проведенні реформ основ інституційного устрою влади й політичних відносин є зміцнення системи стримань і противаг. Сюди варто включити розширення повноважень зовнішніх незалежних аудиторських відомств, що здійснюють контроль діяльності органів влади. Прикладом, може служити досвід підвищення ролі фінансового управління, що інспектує діяльність уряду Великобританії, його місцевих органів влади, що вивчається незалежним аудитором, підлягає його інспектуванню.

У цілому, аналіз трансформування інституційного устрою політичних відносин й влади в Україні дозволяє стверджувати, що цей процес не належить до розряду винятково особливих явищ. Наявність проблем, шо стоять сьогодні перед реформаторами України, актуалізує необхідність вивчення й творчого застосування сучасного передового досвіду, особливо тих країн, які стикались чи стикаються з подібними проблемами. Вивчення такого досвіду свідчить, що проведення реформ у інституційній сфері політичних відносин і влади держав транзитного характеру, України зокрема, необхідна своєрідна міжнародна "конвергенція", системний аналіз та реалізація емпірично накопиченого передового сучасного міжнародного досвіду з урахуванням використання специфічних національних реалій, що відповідно вимагає зовсім нового індитифікованого бачення, фактичної зміни практикуючих підходів.

1. Соціологічне дослідження було проведено під керівництвом науково–дослідницького Центру соціологічних досліджень м. Севастополя студентами факультета "Экономіки і управління" ЧФ МДУ ім. М.В.Ломоносова. Науковий керівник – канд. політ. наук, доц. Бунецький Л.Л. Час проведення дослідження – 01.03 – 25.04.2006 р. Мета дослідження – визначення відношення населення м. Севастополя до реформ, що впроваджуються в Україні. Вибіркова сукупність респондентів – 250 чол., із яких: молодь – 34% (віком від 17 до 29 р.), люди середнього віку – 33% (від 35 до 55 р.), люди похилого віку (пенсіонери) – 33% (від 60 до 87 р.). 2. *Petrie Murray and David Webber*. Review of Evidence on Broad Outcome of Public Sector Management Regime (http: //www.treasury.govt.nz/workinpapers/2001/01–6.asp). The Treasury. – Wellington, 2001. 3. *Scott Graham*. Management in New Zealand: Lessons and Challenges (http:// www.nzbr.org.nz/dokuments/publications–2001/pudlic management.PDF). Wellington: New Zealand Business Roundtable, 2001. 4. Secretariat, Treasury Board. Treasury Board Secretariat Organization. http://www.tbs–sct.gc.ca/wwa/strucdese.html. Access Date: July 21, 2001. Last Update: March 8, 2001. 5. *Dean Alan*. The Organization end Management of Executive. Departments. – Washington, DC: National academy of Public Administration, 2001; *dos Santos Luis Albert.* Reform Administrative No Context Da Democracy. – Brasilia: DIAP and Arco Advice Editorial, 2001.

Надійшла до редколегії 26.10.06

Kyiv National Taras Shevchenko University

Л.М. Домащенко, асп.

"ВСЕУКРАЇНСЬКА ТРИЛОГІЯ" ЮРІЯ ЛИПИ: ГЕОПОЛІТИЧНИЙ РАКУРС

В статті аналізується геополітична концепція Юрія Липи, викладена ним у працях "Призначення України", "Чорноморська доктрина" та "Розподіл Росії". З'ясовуються основні ідей цієї концепції та їх евристична цінність для українського сьогодення.

In the article analyzes Uriy Lypa geopolitical conception, which retiled in his works "Destination of Ukraine", "Black Sea fortress", and "The allotment of Russia" Discovers the main ideas of this conception and his evristical value for Ukraine today.

Прийнято вважати, що "Всеукраїнська Трилогія" Юрія Липи (термін належить Леву Биковськовому) охоплює наступні його праці, а саме: "Призначення України" (Львів, 1938), "Чорноморська доктрина" (Варшава, 1940) та "Розподіл Росії" (Варшава, 1941). В першій частині трилогії, яка за виразом Липи є "вже цілістю і заповітом", розглядаються завдання України в разі здобуття нею незалежності і ставиться проблема української держави як вузла важливих торговельних шляхів. Друга – присвячена закордонній політиці України в Чорноморському просторі, зокрема проблемі співпраці України з іншими його країнами. Третя праця, за визнанням самого автора, "обговорює комплекс тих країн під назвою "Росія", що до них належала Україна протягом останніх 230 літ, почавши від нещасливої Полтавської битви"[1]. Як зазначав сам Юрій Липа, в першій частині цієї трійці були обговорені головні напрями внутрішньої політика, в другій – зовнішньої чорноморської, в третій – упорядкування території "Росії" в спосіб найбільш справедливий для всіх частин цього колись міцного економічного блоку, отже підстави української політики для "Росії" [2].

Попри відносно невеличкий обсяг зазначених праць, ідеї, що в них викладені, до цього часу лишаються не лише актуальними для українського сьогодення, а й до кінця не осмисленими в усій їх глибині і значущості. Ті чи інші аспекти "трилогії політичної думки" Липи (М. Гуменецька–Липа) висвітлені у розвідках таких вітчизняних дослідників, як: Т. Андрусяк, В. Барладяну-Бирладник, С. Василенко, М. Гнатюк, М. Дністрянський, Р. Додонов, О. Шаблій, О. Янчук та ін. В цій же статті робиться спроба цілісного погляду на "Всеукраїнську Трилогію" Юрія Липи з огляду на проблему набуття Україною геополітичної суб'єктності. Можливість саме такого ракурсу в аналізі політичного доробку Липи пояснюється тим, що доконечність для України подолання власної меншовартісності, яку обстоював мислитель, на мові геополітики й означає перетворення української держави на суб'єкт геополітики, тобто державу, яка не лише має власні інтереси, а й спроможна з гідністю їх відстоювати, реалізуючи власні геополітичні проекти. "Липа належав до категорії тих патріотів, які в питанні побудови і розвитку своєї держави ніколи не виходили з принципу "програми–мінімум", але завжди лише з "програми–максимум" [3].

Необхідною умовою і першим кроком на шляху втілення такої програми, як слідує з міркувань Липи, має стати усвідомлення тези про неминучість розпаду Росії та розуміння важливості такого розпаду для майбутнього України. Ю. Липа наголошує на механістичному характері Російської імперії, який протиставляє її органічно зв'язаній Британській. Якщо в останній значущість частин та їх особливість підкреслюється, а король є синонімом ідеї співжиття, то в першій, навпаки, індивідуальність підкорених народів ігнорується, а цар уособлює собою "ідею підбиття", яка відображає більш чи менш колоніальні зв'язки народів Росії з метрополією–адміністрацією. "Нищення підбитих, чи навіть союзних народів робила російська керма передовсім з метою усправнення лучби адміністраційної і воєнної. Кожна своєрідність краю, кожна культура, чи навіть економічна окремішність змушувала б урядовця, присланого з центру, задумуватись, отже, утруднювала б йому керування" [4].

Зважаючи на механістичні зв'язки, які панують усередині Росії, в стосунках з нею для України, вважає Ю. Липа, важливими є дві речі. По–перше, – це подолання упередження про те, що Росія "оточена бути не може" і що вона внаслідок безмежності свого простору "неможлива до здобуття" [5]. По–друге, – це подолання російського державного містицизму, вираженого за допомогою кліше "Росії розумом не зміряєш" у спосіб з'ясування особливостей російської геополітики, історичним витоком якої є Московське царство [6]. Вироблені ним методи, зазначає Ю. Липа, були лише перейняті і вдосконалені як Російською імперією, так й більшовицькою Росією. Відповідно кордони Московського царства, – "границі року 1553–го", – слід вважати "найнатуральнішими границями Московії", які найбільше відповідають природі експансії російського народу. "Обіймають вони цілу північ з її рибацьким і звіроловним промислами, на Заході вихід до моря варягів і значні торговельні зв'язки, на сході в новоздобутій Казенщині – землі, придатні до хліборобства і торговельні зв'язки з Сибіром та цілою середньою і Малою Азією" [7].

До особливостей російського геополітичного мислення Ю. Липа відносить передусім прагнення територіального розширення та поняття про необмеженість кордонів Росії, яке диктує останній імператив вічного просування вперед в усіх можливих напрямах. "Відразу ж не було під чим оглядом виразнішої різниці, чи то був схід, чи захід, північ чи південь, Азія чи Європа, чи навіть Америка" [8]. В той же час, на думку вченого, можна стверджувати, що росіяни не знайшли духовної спільності з народами на південь та на захід від себе, а їх захоплення західними ідеями завжди було поверховим і становило деяку політичну моду. Рухаючись же на Урал та до Сибіру, росіяни цілковито зливалися з тамтешніми народами, що засвідчує їх приналежність до урало–алтайської групи народів. Саме цим пояснюється, наприклад, "зубожіння центру", тобто "історичної Московії", обласницький рух Сибіру, який, зазначає Ю. Липа, рано чи пізно матиме якщо не самостійність, то широку автономію, бо становить "вартість в собі самому" і має всі підстави для власного розвитку; відрубне становище України і Кавказу; популярність ідей "Великого Турану" і держави, створеної із територій на схід від Байкалу тощо. Крім цього, суто завойовницький характер російської геополітики унеможливив розв'язання нею суспільних і культурних проблем, завдання якого з особливою нагальністю постало після здобуття Мерва і Кушки в Середній Азії. "Досі на першому місці була армія: Мініх, Суворов, Скобелєв. Тепер вийшло на перше місце запілля – цілий край" [9].

Нездатність розвинути на своїх просторах вільної "гри сил" та фактичне марнотратство у відношенні до останніх, зазначає Ю. Липа, свідчать про те, що доцільність Росії історично виявилася лише в завоюваннях армії, все інше було лише подробицею цих завоювань.

© Л.М. Домащенко, 2007

"Невигідно і недоцільно бути під таким проводом, котрий уже виконав свою історичну місію, котрий не зумів економічно зорганізувати підданих йому просторів, ані не розв'язав квестії взаємовідносин між народами" [10]. На території Росії, де зібрані під одним державним дахом найрізноманітніші початки, Ю. Липа виділяє чотири території і народи, які є життєздатними, бо мають власний зміст і покликання. А саме: Московія з сусідніми Північним Помор'ям і Надбалтією, або Північно–Західний осередок; Україна з сусіднім Кавказом та Закавказзям і взагалі Північно–Східним басейном Чорного моря, або Південний осередок; Сибір із Далеким Сходом, або Сибірський осередок; Киргизія і Середньо–Азійські туранські республіки, або Середньоазіатський осередок, який мав би можливість впливати на алтайсько–єнісейсько–лєнські тюркські племена [11].

З міркувань Ю. Липи слідує, що лише за умови поділу Росії та утвердження на її території політичних утворень в межах зазначених чотирьох осередків, сферою геополітичних інтересів Росії в її "найнатуральніших границях" стане північ Європи, зокрема, побережжя Білого моря. "Московія не має іншого вибору, як Мурманськ і прилежні місцевості, де слідний вплив Гольфшторму. Тільки там її будучність" [12]. Інакше кажучи, лише північна орієнтація Росії–Московії унеможливлює зіткнення її геополітичних інтересів з геополітичними інтересами України, адже: "Найприроднішою віссю експансії України є південна вість, так, як найприроднішою для Московії є вісь північна" [13]. Мовою культурних відмінностей це означає, що Росія належить до північно–азійського відтинку номадських народів, а Україна, маючи своїм витоком південну трипільську культуру, – до спільноти рільників і хліборобів.

Однак, зважаючи на те, що морські комунікації виконують функцію світових торговельних магістралей, боротьба за які завжди є "боротьбою за великість", Росія, навіть стиснувшись до кордонів Московського царства, буде намагатися "геополітично зв'язатися з Україною". "Розв'язання питання виходу російської півночі у відкриті моря – це не є жадна путь берегами європейських і сибірських тундр. Що варта для великої держави морська путь, яка протягом ¾ року є не до вжитку ?" [14]. Україна є привабливою для Росії передусім через величезне воєнно–стратегічне значенням своєї території, яке зумовлене її причорноморським розташуванням і на яке свого часу звернув увагу ще імператор Нерон. За його планом саме ця територія мала стати базою для наступу римських легіонів вглиб Азії, у напрямі гирла Волги і Каспію [15]. Крім цього, Чорноморський простір "становить географічну цілісність, має свій геополітичний зміст, свою етнічну спільноту та власні вироблені торговельні, культурні й державні традиції, що водно роднили психіку чорноморського населення" [16].

З огляду на "надморський характер" української держави та враховуючи, що геологічно Чорне море це лише затока Середземного, належність до якого є запорукою життя "в однім ритмі з елітою світу", Росія своє "геополітичне зв'язування" з Україною має здійснювати шляхом опанування Кримом. Навіть якщо обмежитися прилученням Оки, Волги і Балтії каналами з українською системою рік (Дон – Дніпро), то через те, що всі ріки в Україні "пливуть на Південь" і впадають у Чорне море, становлячи тим самим ланку світових морських шляхів, Росія, прагнучи виходу до останніх, лише тоді буде вважати задовільним своє пов'язування з Україною, коли підпорядкує своїй владі Крим, що є ідеальним ключем для панування над Чорним морем, осередком його торговельних і політичних шляхів. "Крим – морські путі, Крим – путі через Каспій, Кавказ і Малу Азію до Месопотамії, Арабії, Ірану" [17]. Крім цього, саме Крим вирішує належність азовської системи рік чи то до замкненого озера, чи то до затоки Чорного моря. Більш того, володіючи Кримом і спираючись на Дон, можна замкнути волзьке гирло на Каспію і просуватися у напрямі останнього. Далі, завдяки володінню Кримом можна вздовж річок Кубані рухатися на Кавказ впритул до одного з найважливіших стратегічних пунктів передньої Азії – Вірменського передгір'я [18]. "Наступ Таврида", зазначає Ю. Липа, цілковито розв'язує так званий "комплекс Трої", змістом якого є питання про належність держави, – як духовну, так і матеріальну, – до всесвітнього моря, тобто до світових торговельних комунікацій. "Цей наступ Таврида від часів Боспорського цісарства зв'язаний органічно з геополітичними традиціями українських земель, і хто є їхнім володарем, той перебирає на себе завдання "наступу Таврида", – чи то буде Володимир Великий, чи міністр Росії, що в 1914 р. домагався Дарданелл" [19]. Так, до середини XVII століття експансія Росії відбувалася у напрямі Білого і Балтійського морів, з одного боку, та у напрямі Сибіру, – з іншого. І лише починаючи з XVIII століття, після оволодіння Україною Росія розпочинає боротьбу за Чорне море та протоки. Банею ж над Чорним морем географічно є Україна. І ця "баня має командний центр – півострів Таврида (Крим) і свій ключ – Бєларусь. Фундаментом цього "Чорноморського дому" є Туреччина, а стінами–плечами – Молдова та Подолля" [20]. Привласнення Москвою українських геополітичних напрямів призвело до того, що Росія опинялась в етапі постійної боротьби із Туреччиною, що врешті–решт призвело до розпаду царської імперії і скоріше за все призведе до розпаду Радянського Союзу. Україна ж, підкреслює Липа, "національно і культурно споріднена з усіма народами що замешкали над Чорним морем. Для них вона може стати прикладом нового завершеного ладу. Для цих країн – світло у Києві" [21]. Відповідно "Чорноморська Доктрина" України, писав свого часу Л. Биковський, полягає у майбутній організації Чорноморської України, що пануватиме в цілому Чорноморському Просторі в порозумінні з іншими народами, що його заселяють [22]. Навколо Чорного моря повинна з'явитися політична сила, – "українсько–понтійська політична партія", – яка б виказала ініціативу "виявити волю цілого Простору до власного буття як політичної спільноти" і взяла б на себе історичну відповідальність за цей крок. "Хто ж в першій мірі призначений самим Провидінням та історією до впровадження цієї волі в життя, хто може бути носієм Чорноморської доктрини над Чорним морем і в цілому світі ? Україна, воля її народу й вага її краю" [23]. І далі: "Чорноморський простір – це життєдайний простір України. Україні належить перше місце серед чорноморських країн з огляду на її простір, багатство й енергію людності. В цих словах є зміст чорноморської доктрини, призначеної для послуг українській закордонній політиці ..." [24].

Однак, не лише морською магістраллю "Чорне море – Середземномор'я", яка є складовою магістралі "Атлантика – Індійський океан", а й своїми сухопутними комунікаціями Україна завдячує підвищеній увазі до себе з боку Росії. "Українські землі не є якоюсь закутиною. Під оглядом торговельним і геополітичним – це одна з найвагоміших земель світу" [25]. Такими комунікаціями Ю. Липа називає Грецький шлях "із Варяг в Греки та із Грек по Дніпру", Залозний шлях, який історично сполучав Київ з Болгарією, Угорщиною, а також володіннями Візантії на Балканах, Солоний шлях, що йшов до Таврії, Дону і Вол-

Kyiv-National Taras Shevchenko University

ги, монгольський шлях, який поєднував Чорне море і Південну країну з оазами Середньої Азії, Пекіном та Тихим океаном [26]. Розвиток повітряних сполучень ще більше посилює значення України як краю, зв'язаного з великими торговельними магістралями, адже, скажімо, "трансконтинентальна путь" між Європою та Китаєм може опертися лише на українські землі та Середню Азію. "Чернівці–Одеса, властиво Крим–Тифліс та Кавказ–Баку – це були б пункти опертя "дороги до Китаю" [27].

Збереження і посилення Україною статусу транзитної держави загальносвітової ваги та попередження "геополітичного зв'язування з Росією", яке спричинить "перебирання" останньою на себе функції важливої ланки світових сполучень і торговельних магістралей, що її історично виконує Україна, згідно з Ю. Липою, можливе лише через обстоювання Україною осі "південь–північ", яка має внутрішній і зовнішній аспекти. Внутрішній аспект зумовлений тим, що визначальною особливістю української історії є рух на південний схід з метою здобування Чорноморських берегів. Чергування півночі і півдня як пересування центрів української духовності і державності вздовж українських річок по лінії північ–південь є головною тенденцією життя України і визначальним чинником формування її культури і державності. Протиставлення ж Заходу і Сходу, вважає вчений, невластиве українській історії та українській духовній індивідуальності, бо їх основою з самого початку був Південь. Звідси прийшло християнство, сюди ж були спрямовані головні експансії київських князів. Північ же дала Україні переваги торговельного посередництва і культурного обміну. Оскільки тільки вісь Південь–Північ є віссю українських земель, то акцентування дилеми "Схід–Захід" означає для України нищення її державності, власного характеру і духовності. "Прикладімо "схід–захід" до українського релігійного життя і будемо мати релігійну війну; прикладімо "схід–захід" до політичних орієнтацій – і будемо мати вдячне поле до попису чужих агентів; прикладімо неуцьку форму "народу–бастраду" до окреслення українського характеру – і будемо мати джерело українського пораженства, а не відчуття серединності" [28].

Оборона осі Південь–Північ та попередження оволодіння нею з боку Москви є тому найважливішим завданням України, розв'язання якого потребує виконання нею "заповіту Святослава Завойовника", тобто підкреслення панування української держави над басейном Дніпра і знищення конкуруючої з українськими комунікаціями торговельно–державної осі, яка знаходиться над Волгою. "Походом на Волгу й Закавказзя Святослав на кількасот літ припізнює розвій Скандинавсько–Волзької магістралі, а тим самим припізнює й повстання якоїсь визначнішої держави на цьому путі" [29]. Відновлення цієї магістралі починається з розвитком Московії. А тому протистояння останній неможливе без протистояння спробі надати Волзькому шляху статусу світової торговельної магістралі, статусу який вона мала до походів Святослава на хазар.

Неприйняття дилеми "Схід–Захід" та укріплення відвічної осі українських земель "Північ–Південь" у спосіб протистояння розвитку Балтійсько–Волзької магістралі, – "зморі Києва", – є умовами попередження втягування України в "геополітичне пов'язування" її з Росією. "Геополітично беручи, для української державності потрібні є принаймні Чорне море і верхів'я Дніпра – в усякому разі, завжди південно–північна вісь" [30].

Остання у своєму зовнішньому вимірі, згідно з Ю. Липою, означає, що поземною геополітичною віссю Московії є горішнє Поволжя, а поземною віссю України є північно–східний берег Чорного моря [31]. Інакше кажучи, що Москва є Північчю, а Україна – Півднем, і йти вони мають власними дорогами у своєму геополітичному розвитку. Москва – опановуючи запілля Мурманську, а Київ – запілля Чорного моря, міцно тримаючи при цьому в своїх руках ключ до нього, яким є Крим. Внаслідок цього Україна і Росія отримують різні сфери геополітичного впливу, а саме: проекцією України стає Дон, Поволжя і Північний Кавказ, а проекцією Москви – Урал і Сибір [32].

Таким чином, згідно з Ю. Липою, метою України на шляху набуття нею власної геополітичної суб'єктності є попередження будь-якого "геополітичного пов'язування" з Росією у спосіб нарощування своєї значущості як транзитної держави та своєрідного витіснення Росії з системи світових торговельних комунікацій, передусім з Чорного моря. "Напрямною на теренах Європейської Росії може бути тільки одно, – цілковите відділення двох великих державних організмів, ворожих собі духовно і економічно виключаючих себе" [33]. При цьому Україна має реалізувати ідею чорноморської федеративної великої держави і, тим самим, протиставити ідеї великої Росії концепцію великої України з її опертям на чорноморський і середземноморський геополітичні простори. Така мета, підкреслює Липа, не означає якоїсь "нонсенсової віри" в такий собі "скок у майбутнє", не є наївним побажанням відразу змінити дотеперішній уклад політичних сил на свою користь. Її досягнення потребує і компромісів, і угодства, і зигзагів, і "відхилу від ударів у невигідній ситуації", і максимальної гнучкості загалом. "Все ж – уважаємо, що вони є до прийняття, коли з очей не випускається найголовнішої цілі Чорноморської політики України. Тоді в кінці – ця політика таки станеться великою реальною політикою України" [34].

1. Цит. за: *Гнатюк М.* Національна ідея у літературі (Іван Франко і Юрій Липа) // Юрій Липа: голос доби і приклад чину: Зб. наук. пр. – Львів, 2005. – С.241. 2. Передмова до другого видання // Там само. – С.325. 3. Цит. за: *Гуменецька-Липа М.* Вступне слово до видання книжки "Козаки в Московії" // Апостол новітнього українства: Спогади про Юрія Липу / Упоряд. П. і Ю. Кіндратовичі. – Львів, 2000. – С.202. 4. *Липа Ю.* Розподіл Росії / Упоряд. О. Гринів. – Львів, 1995. – С.27. 5. Там само. – С.12. 6. Там само. – С.12. 7. Там само. – С.59-60. 8. Там само. – С.25. 9. Там само. – С.28. 10. Там само. – С.43. 11. Там само. – С.53. 12. Там само. – С.68. 13. Там само. – С.70. 14. Там само. – С.68. 15. *Липа Ю.* Призначення України // Дніпро. Український фонд культури. – К., 1997. – № 11-12. – С.68. 16. Цит. за: *Янчук О.* Український Чорноморський інститут: історія і діяльність (1940–1946) // Юрій Липа: голос доби і приклад чину: Зб. наук. пр. – Львів, 2005. – С.285. 17. *Липа Ю.* Розподіл Росії / Упоряд. О. Гринів. – Львів, 1995. – С.81. 18. *Липа Ю.* Призначення України // Дніпро. Український фонд культури. – К., 1997. – № 11-12. – С.59-60. 19. Там само. – С.60. 20. *Барладяну-Бирладник В.* Геополітичні погляди Юрія Липи // Юрій Липа: голос доби і приклад чину: Зб. наук. пр. – Львів, 2005. – С.260. 21. Там само. – С.260. 22. *Биковський Л.* Апостол новітнього українства (1900–1944) // Юрій Липа: голос доби і приклад чину: Зб. наук. пр. – Львів, 2005. – С.321. 23. Цит. за: Соціально–економічна географія України: Навч. посіб. / За ред. проф. *Шаблія.* – Вид. 2-ге, перероб. і доп. – Львів: Світ, 2000. – С.145. 24. Цит. за: *Янчук О.* Український Чорноморський інститут: історія і діяльність (1940–1946) // Юрій Липа: голос доби і приклад чину: Зб. наук. пр. – Львів, 2005. – С.280. 25. *Липа Ю.* Призначення України // Дніпро. Український фонд культури. – К., 1997. – № 11-12. – С.94. 26. Там само. – С.70-73. 27. Там само. – С.93. 28. Там само. – С.236. 29. Там само. – С.239. 30. Там само. – С.239. 31. *Липа Ю.* Розподіл Росії / Упоряд. О. Гринів. – Львів, 1995. – С.70. 32. Там само. – С.68. 33. Там само. – С.87. 34. Передмова до другого видання // Юрій Липа: голос доби і приклад чину: Зб. наук. пр. – Львів, 2005. – С.326.

Надійшла до редколегії 22.10.06

Київ National Taras Shevchenko University

Н.Ю. Заіка, асп.

ПРОБЛЕМА СОЦІАЛЬНОЇ СПРАВЕДЛИВОСТІ В КОНТЕКСТІ СОЦІАЛЬНОЇ ДЕРЖАВИ

У статті аналізуються соціальна справедливість як основоположний принцип соціальної держави та основні проблеми його практичної реалізації.

This article analyzes the problem of the social justice in the context of the social state. The article deals with the key problems the social state is to solve in connection with the social justice.

Більшість розвинених країн сучасного світу активно впроваджують принципи соціальної держави, віддаючи перевагу тій чи тій її моделі. Сутність соціальної держави проявляється передусім через її соціальну політику. З еволюцією соціальної держави від її простих форм до складних відбувається відповідна трансформація соціальної політики та її основних напрямів. Проте на всіх етапах розвитку соціальної держави основним призначенням її соціальної політики було і залишається забезпечення в суспільстві соціальної справедливості.

Розробкою проблеми соціальної справедливості займаються як вітчизняні, так і зарубіжні фахівці різних галузей наукового знання: філософи, соціологи, правознавці, політологи, економісти. Філософським осмисленням даної проблематики займаються, зокрема, Дж.Ролз, Р.Дворкін, М.Дж.Сендел, Р.Нозік та інші. З-поміж соціологів розробці проблеми соціальної справедливості присвятили свої праці В.Полтавець, О.Холостова, М.Назаров. Під кутом зору права цю проблему аналізують Л.Мамут та В.Якубенко. Проблема соціальної справедливості в контексті соціальної держави, однак, є мало дослідженою в політологічному аспекті.

Під справедливістю взагалі розуміють загальну моральну санкцію співжиття людей, яка розглядається переважно під кутом зору різноманітних бажань, інтересів та обов'язків [1]. Відповідно, справедливість виступає моральним критерієм оцінки тих чи тих вчинків людей, уявленням про морально–санкціонований порядок взаємодії між членами суспільства, що викликає диференціацію їхніх прав та обов'язків.

Поняття соціальної справедливості використовується для оцінки стану справ у суспільстві. В загальному сенсі соціальну справедливість можна розуміти як одну з фундаментальних цінностей суспільно–політичного життя, що виходить із принципу врівноваженості в соціальних відносинах прав і обов'язків людей, інтересів суспільства та особи. Її вимоги зводяться до певної відповідності між практичною роллю різних індивідів (класів) у житті суспільства та їхнім соціальним становищем, між діянням і відплатою, працею та винагородою, заслугами та їх загальним визнанням [2].

Ідея соціальної справедливості безпосередньо пов'язана з принципом людської гідності. Для соціальної держави забезпечення права людини на гідне життя є пріоритетним, тому принцип соціальної справедливості є основоположним в її діяльності. Як зазначає В.Якубенко, соціальна справедливість є одним із основних принципів соціальної держави, поряд із принципами рівних можливостей, людської гідності, солідаризму, соціальних зобов'язань, субсидіарності та деякими іншими. Автор розглядає соціальну справедливість як відносини розподілу та надання не тільки різноманітних соціальних благ, пільг, а й різних соціальних тягарів, обов'язків, відповідальності, ризику та нестатків, які виникають у процесі спілкування соціальних об'єктів [3]. Подібної думки дотримується і Н.А.Волгін, який одним із принципів соціальної держави також вважає принцип соціальної справедливості та солідарності суспільства, що здійснюється шляхом податкового перерозподілу прибутків від багатих до бідних, залучення працездатних до трудового процесу та забезпечення соціальної відповідальності за ще або вже непрацюючих громадян [4]. Такі визначення трактують соціальну справедливість переважно під кутом зору перерозподілу певних ресурсів, що не розкриває повністю її зміст.

Для соціальної держави проблема забезпечення соціальної справедливості не зводиться лише до справедливого перерозподілу наявної в суспільстві сукупності матеріальних та інших благ. Таке трактування соціальної справедливості є надто вузьким. При забезпеченні соціальної справедливості держава обов'язково стикається з проблемою оптимального поєднання соціальної захищеності та економічної свободи, яка складає суть соціальної справедливості. Як зазначає П.П.Шляхтун, під соціальною справедливістю слід розуміти міру досягнення в суспільстві соціальної рівності та свободи [5]. Абсолютизація однієї із цих сторін породжує низку проблем та суперечностей, що роблять соціальну державу, попри всі її чисельні позитиви, неоднозначним явищем.

Типовими прикладами абсолютизації принципів економічної свободи та соціальної рівності є, відповідно, ліберальна та соціалістична держави.

Ліберальна модель суспільного розвитку ґрунтується на абсолютизації індивідуальної свободи. Її ідеалом є суспільство зі свободою дій, вільним обміном політично значущою інформацією, верховенством закону, приватною власністю, ринковою економікою та свободою приватного підприємництва. Основна увага приділяється забезпеченню індивідуальної свободи та розумінню рівності як рівних можливостей індивідів, гарантування їх громадянських прав та свобод. Роль держави зводиться до створення відповідних умов для втілення цих принципів, а також до виконання тих функцій, які нездатна реалізувати самостійно особа чи сім'я [6].

Соціальна справедливість в контексті ліберальної держави розуміється як розподільна справедливість, яка передбачає винагороду за індивідуальний успіх, що стимулює до ще більшого докладання зусиль. Проте такий тип соціальної справедливості ставить в незручне становище тих, хто нездатний до активної діяльності у зв'язку з природними вадами або іншими об'єктивними причинами [7]. В умовах, коли метою соціальної політики є забезпечення рівності можливостей та надання всім рівних шансів для самореалізації, загрозою є виникнення різкого майнового розшарування населення та загострення соціальних суперечностей.

Абсолютизація принципу соціальної рівності притаманна соціалістичній моделі суспільного розвитку. За неї основний акцент робиться на вирівнюванні реальних прибутків робітників та селян, як відображенні процесів стирання соціальних відмінностей в соціалістичному суспільстві [8]. Кожний має право розраховувати на соціальну підтримку з боку держави, а основними цінностями є принципи рівності та колективізму. Індивід відмовляється від економічних свобод, погоджується із досить великими податками, обмеженнями у конкурентній боротьбі та у прибутках, які могли б принести ринкові умови. В цьому випадку держава втручається в господарське життя людини та є інстанцією перерозподілу матеріальних благ від економічно сильних та успішних до матеріально незабезпечених.

© Н.Ю. Заіка, 2007

Kyiv National Taras Shevchenko University

За соціалізму панує зрівняльний тип соціальної справедливості, який полягає в наданні людям однакових благ. Це є виправданим в ситуації соціального старту, в тому випадку, коли слабкість одних індивідів порівняно з іншими є об'єктивною. Однак задоволення основних потреб індивідів на однаковому рівні та рівність кінцевих результатів знижує мотивацію до праці, творчості, успіху [9]. В умовах абсолютизації соціальної рівності основною небезпекою є обмеження індивідуальної свободи та зрівнялівка, що призводять до зниження стимулів до продуктивної праці, пасивності та формування споживацької позиції.

Під соціальною державою можна розуміти державу, яка гарантує своїм громадянам досить високий рівень соціального забезпечення та соціального захисту за збереження ринкової економіки. Така держава покликана уникати абсолютизації одного із принципів – соціальної рівності чи індивідуальної свободи – та претендує на підтримку рівноваги між ними, цим самим втілюючи принцип соціальної справедливості. Проте, як зазначає П.К.Гончаров, подібна рівновага між соціальною рівністю та свободою знаходиться в постійній напрузі і тому є динамічною, а не статичною [10].

Залежно від типу соціальна держава може мати різні соціальні пріоритети та, базуючись на поєднанні обох принципів, містити домінування одного із них: індивідуальної свободи або соціальної рівності. Проблема збалансованого поєднання соціальної захищеності та економічної свободи, а відтак забезпечення соціальної справедливості, в соціальній державі постає досить гостро.

Соціальна держава поєднує соціальну захищеність громадян із ринковою економікою, втручаючись в соціальне та економічне життя суспільства. Завдяки соціальним гарантіям вона покликана виступати певним амортизатором в умовах ринкової стихії та ліквідувати ризики, пов'язані з останньою шляхом державного втручання. При цьому важливим є досягнення оптимального балансу між ринковою конкуренцією та державним регулюванням. У разі, коли абсолютизується соціальна рівність населення, відбувається надмірне втручання держави та активна опіка громадян, що призводять до збільшення бюджетного дефіциту, зменшення інвестицій, зниження ділової активності та посилення утриманських настроїв населення [11].

Цим, порушується один із центральних принципів соціальної держави – принцип субсидіарності, коли держава допомагає лише тим, хто в даний момент не може самостійно подолати свої проблеми, і допомагає таким чином, щоб у подальшому така людина могла самостійно вийти із скрутного становища. Принцип субсидіарності встановлює певні рамки допомоги з боку держави та передбачає, що її втручання можливе лише в тих сферах суспільного життя, де громадянське суспільство і його структури нездатні вирішувати проблеми самостійно [12].

Досить часто громадяни, відчувши дбайливе піклування держави про себе та стабільну соціальну допомогу, займають пасивну позицію, не поспішаючи у пошуках роботи. Прикладом цього може стати ситуація у Франції. Як зазначає М.Теннер, у Франції для середньостатистичної малозабезпеченої родини із 4 чоловік держава виділяє більше 1,200 дол. на місяць через різні соціальні програми та виплачує більшу частину ренти. Безробітні отримують ще більшу соціальну допомогу. При цьому рівень безробіття у Франції всі останні роки перевищував 10 відсотків, а рівень безробіття серед молоді, яка страйкує, в середньому більше 20 відсотків. Така надмірна щедрість французької соціальної системи не дає стимулу безробітним шукати нову роботу [13]. Подібна ситуація існує і в Німеччині. Безробітні отримують грошові виплати, мають оплачене державою житло, отримують гроші на дітей, соціальну, медичну допомогу, пенсію. Діти навчаються 13 років та за необхідності отримують грошові виплати. За бажання продовжити навчання (навчаються тут як правило до 30 років) і нестачі грошей знову надається допомога, яка формується за рахунок податку з працюючих і становить в середньому близько 50 відсотків від заробітку. Сюди входять відрахування до пенсійного фонду, каси лікарень, на дітей та інші соціальні цілі [14].

Надмірна абсолютизація соціальної захищеності громадян спричиняє і таку економічну проблему, як встановлення оптимального співвідношення між виробництвом і перерозподілом. Відомо, що основним методом соціальної держави є перерозподіл прибутку, основою якого залишається ефективна економіка. За умов надання переваги соціальній рівності та надмірного патерналізму виникає суперечність між зростаючими витратами соціальної політики та економічним зростанням, що породжує економічні труднощі та необхідність фінансування соціальних витрат. На думку Р.Дарендорфа, соціальна держава потребує значних економічних ресурсів і під час її розбудови, і протягом подальшої підтримки її послуг на належному рівні. Так, сфера медичного обслуговування і сфера освіти потребують постійного удосконалення через неперервний процес впровадження нових технологій в медицині і сповідування принципу навчання, яке триває все життя. Таким чином, проблема зводиться до наступного: де взяти кошти на те, щоб виконати обіцянки, які були дані соціальною державою [15]. В умовах, коли держава має соціальні зобов'язання перед усім населенням, ця проблема стає ще актуальнішою.

У разі абсолютизації соціальної рівності соціальна держава стає надто чутливою до демографічних змін. Надмірне старіння населення, зумовлене зниженням народжуваності і підвищенням тривалості життя, спричиняє збільшення частки людей похилого віку – осіб, які потребують соціальної підтримки найбільше. Крім того, в багатьох соціальних державах існує можливість дострокового виходу на пенсію, а отже пенсійні виплати потрібно забезпечувати ще більшій частині населення, що зумовлює більші обсяги державних витрат на ці потреби. Відповідно скорочується частка економічно активного населення, яке, сплачуючи податки і внески, фактично фінансує соціальну систему. Це спричиняє проблему нормального відтворення робочої сили, що полягає у збалансованому співвідношенні частки працюючого населення та пенсіонерів.

На сьогодні європейські країни стикаються з проблемою скорочення частки економічно активного населення. Якщо зараз в Європі на кожного пенсіонера віком понад 65 років припадає четверо працівників, то в 2050 році, як очікується, їх буде лише двоє [16]. За таких умов пенсійні системи європейських соціальних держав, розраховані на обслуговування значно меншої кількості населення, потребують докорінної трансформації, хоча необхідні реформи, що передбачають, зокрема, підвищення пенсійного віку, збільшення розмірів соціальних внесків, скорочення соціальних виплат тощо, не завжди вдається провести через непопулярність подібних кроків.

У разі абсолютизації соціальної свободи та недостатнього державного регулювання в соціальній сфері відбувається зростання соціальної нерівності та напруженості в суспільстві [17]. За таких умов все підпорядковується ринку, а соціальні функції є вимушеною поступкою, яка диктується необхідністю стимулювання трудової мотивації та забезпечення відтворення робочої сили. Виникає чіткий розподіл на маргіналізований бідний клас, що залежить від низькоякісних державних соціа-

льних послуг, і заможніший середній клас, що користується більш якісними послугами, які забезпечує ринок.

В обох випадках – абсолютизації державою соціальної рівності або соціальної свободи – виникає ряд проблем, які ускладнюють досягнення основного призначення соціальної політики соціальної держави – забезпечення в суспільстві соціальної справедливості. Соціальна рівність в соціальній державі має виступати як надання всім індивідам певного рівня добробуту та забезпечення права на гідне життя. Соціальна свобода в ній проявляється через економічну свободу та надання можливості самозабезпечення.

Як зазначає І.Берлін, протягом століть люди прагнули до свободи та рівності як до одних із первинних цілей людського життя, але повна свобода для вовків означає смерть для ягнят, повна свобода для сильних, талановитих є несумісною з правом на достойне життя для слабких та менш обдарованих. Без наявності свободи, хоча б в невеликій мірі, немає вибору і тому немає можливості залишатися людиною. Але свобода може бути обмеженою заради соціального добробуту, щоб нагодувати голодних, одягти голих, надати домівку бездомним, залишити місце для свободи інших, дозволити існувати правосуддю та справедливості [18]. В сучасних умовах для забезпечення соціальною державою в суспільстві соціальної справедливості має відбуватися збалансоване поєднання принципів свободи та рівності. Визнання соціального типу держави тягне за собою визнання рівності соціальних прав всіх її громадян, незалежно від їх індивідуальних або соціальних особливостей. Водночас активні та винахідливі індивіди повинні мати можливість отримати соціально схваленими способами більший обсяг благ та послуг за свою працю. Тому, соціальна політика держави повинна бути спрямована на створення умов для продуктивної та результативної праці.

Таким чином, соціальна справедливість є збалансованим поєднанням шляхом виваженої соціальної політики соціальної захищеності та економічної свободи. Відповідно до принципу соціальної справедливості соціальна держава забезпечує кожному своєму громадянину гідний рівень життя, усуває або мінімізує невиправдані соціальні розрізнення між людьми, вирівнює неоднакові стартові життєві можливості індивідів, допомагає всім, хто цього потребує. При цьому вона обов'язково має створювати умови для самореалізації особистості, стимулювати її активність у самозабезпеченні високого матеріального добробуту і цим самим підтримувати та гарантувати її свободу.

1. Новая философская энциклопедия: В 4 т. / *Р.Г.Апресян, В.В.Бычков, П.П.Гайденко*. – М., 2001. – Т. 3. – С.622. 2. Політологічний енциклопедичний словник: Навч. посіб. для студентів вищ. навч. закладів / За ред. *Ю.С. Шемшученко, В.Д. Бабкіної*. – К., 1997. – С.337. 3. *Якубенко В.* Принципи соціальної держави // Право України. – 2002. – № 6. – С.36. 4. *Волгин Н.А., Гриценко Н.Н., Шарков Ф.И.* Социальное государство: Учебник. – М., 2003. – С.89. 5. *Шляхтун П.П.* Політологія: (теорія та історія політичної науки): Підручник. – К., 2002. – С.216. 6. Соціальна робота в Україні: перші кроки / За ред. *В. Полтавця*. – К.: Школа соціальної роботи Національного ун-ту "Києво-Могилянська академія", 2000. – С.93. 7. *Холостова Е.И.* Социальная политика: Учебное пособие. – М., 2001. – С.24. 8. *Назаров М.М.* Социальная справедливость: современный российский контекст // Социс. – 1999. – № 11. – С.41. 9. *Холостова Е.И.* Социальная политика: Учебное пособие. – М., 2001. – С.24. 10. *Гончаров П.К.* Социальное государство: сущность и принципы // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия "Политология". – 2000. – № 2. – С.46-59. 11. *Куценко В.І., Удовиченко В.П., Остафійчук Я.В.* Соціальна держава (проблеми теорії, методології, практики): Монографія / За ред. *В.І.Куценко*. – К., 2003. – С.13. 12. *Якубенко В.* Принципи соціальної держави // Право України. – 2002. – № 6. – С.37. 13. Tanner Michael D.Welfare lessons from France // http://www.cato.org/pub_display.php?pub_id=5202. 14. *Подгорний С., Снегірьов В.* Проблеми соціальних держав // Нова політика. – 2001. – № 2. – С.15. 15. *Дарендорф Р.* От социального государства к цивилизованному обществу // Полис. – 1993. – № 5. – С.33. 16. Соціальна держава: зарубіжний досвід: Аналітична довідка. – К., 2004. – С.5-6. 17. *Куценко В.І., Удовиченко В.П., Остафійчук Я.В.* Соціальна держава (проблеми теорії, методології, практики): Монографія / За ред. *В.І.Куценко*. – К., 2003. – С.13. 18. *Берлин И.* Стремление к идеалу // Вопросы философии. – 2000. – № 5. – С.57.

Надійшла до редколегії 02.11.06

Л.П. Корогод, доц., ДДІФКіС, Дніпропетровськ

ГУМАНІСТИЧНІ ІДЕАЛИ В ПОЛІТИЧНІЙ ПУБЛІЦИСТИЦІ М.ГРУШЕВСЬКОГО

У статі досліджуються погляди М.Грушевського на значимість розвитку індивідуальності особистості для соціально–політичного прогресу нації в цілому, заборони вбивств у соціальній практиці людства, формування основ соціальної політики.

The paper highlights the Grushevskij's ideas as for the importance of a person's individuality development for the social–political nation progress in the whole. The murder prohibition in the mankind social practice and the social politics grounds formation are also revealed.

Поняття людини і гуманізму повсюди увійшли у мову сучасної публіцистики і політичних дискусій. Це зумовлюється процесами розв'язання проблем системних перетворень в національній економіці, утвердження ринкових відносин, захисту демократичних позицій, інтеграції України в світовий економічний простір, реакцією на виклики глобалізації. За всім цим простежується пошук виходу з кризових ситуацій епохи, намагання зупинити девальвацію моральних цінностей, розмивання духовності, намагання відновити гуманістичні світоглядні орієнтири. Саме тому аналіз багатомірної проблематики людини і гуманізму набуває сьогодні особливої значимості, а дослідження, що розкривають її нові аспекти, викликають закономірний інтерес.

До найбільш яскравих явищ в українській інтелектуальній традиції в цьому плані ми з повним правом відносимо творчу спадщину М.Грушевського. Глобальні проблеми сучасного М.Грушевському світу, перспективи цивілізації і соціального прогресу постійно привертали увагу цього видатного вченого і політика, піднесеного гуманіста. Досить поглянути на список його друкованих робіт (а він містить багатотомні наукові видання, монографії, газетні і журнальні статті, доповіді, виступи, дискусійні матеріали, рецензії тощо), щоб зрозуміти, настільки різноманітними були вони по формі і багатогранними за змістом. Безперечно, центральним напрямом історико–політологічних досліджень М.Грушевського була проблема національного самовизначення. Однак незмінним лейтмотивом, домінантою його творчості в кінцевому підсумку була любов до людини, віра в її можливості і таланти, соціальноперетворюючий потенціал.

Як показує історіографічний аналіз літератури, серед наукових праць, в яких подається загальна характеристика творчої спадщини М.Грушевського і започатковано її дослідження з позицій політичної науки, перш за все треба назвати роботи сучасних дослідників Винара Л., Пріцака О., Копиленка О., Потульницького В., Толочка П., Пазенка В., Видріна Д., Сарбея В., Солдатенка В. та ін. Однак спеціальних розвідок, присвячених дослідженню обраної нами проблематики, фактично ще взагалі не було.

© Л.П. Корогод, 2007

Відповідно метою даної статті є: 1) дослідження гуманістичного виміру політологічної спадщини М.Грушевського, яку можна розглядати як своєрідний результат узагальнення і розвитку численних праць вченого, присвячених комплексному соціально–політичному осмисленню актуальних проблем суспільної практики; 2) введення до наукового обігу раніше не досліджуваних робіт М.Грушевського. Не претендуючи на всебічне висвітлення означеної тематики в творчості М.Грушевського, ми зупинимось лише на узагальнюючих положеннях.

Дослідження творчої спадщини М.Грушевського підтверджує, що він у своїх переконаннях був великим гуманістом. Положення про те, що розвиток людської особистості є основою соціального прогресу нації і держави в цілому, отримало багаторазове підтвердження в наукових працях і політичній публіцистиці М.Грушевського. Зупинимося на розгляді того значення, яке М.Грушевський надає сфері індивідуального життя окремої особистості як основі, навіть можна сказати витокам, сфери життя колективного індивідуума: суспільності, народу взагалі. Самовизначення і духовний імунітет особистості він вважав передумовою всіх форм людської діяльності. "Почуттє висшості, суверенності нашого духа над всім, що його окружає і що в ньому самому діятися може, становить ту підвалину, на якій опирається свідомість своєї духовної сили і незалежності, духовного імунітету людини…, – пише М.Грушевський. – Свободна, відпорна і певна своєї незалежності свідомість людська – її переконаннє, що в її існуванню є певний мінімум, який не може бути відібраний, відчужений, здобутий, змінений ніякими насильними способами, ніякими грізними силами, являється … точкою опертя в духовному житті" [1]. Поки в сфері духовного життя людини є досить "відпорної сили", тобто змога протистояти впливам оточення, до тих пір вона залишається "живою мірою і критерієм" всього, що діється поза нею. Коли духовні орієнтації визначені, усвідомлені, і, що дуже важливо, цілеспрямовані, розмірковує М.Грушевський, то тільки тоді в різних обставинах діяльність людини буде результативною. Віра в суверенність і імунітет своєї особистості веде до незалежності від чужих рішень і поглядів свого духовного життя, свого самовизначення. І чим більше людина оцінює свою діяльність за критеріями духовності, тим більшу моральну силу вона почуває за собою. І якщо індивідуалізм неможливий в приложені до тих форм діяльності, які вимагають кооперації, то він має велике значення в плані розвитку індивідуальних сил, енергії і творчості одиниці. "Стадність, партійність, робота гуртова без сумніву ослаблює індивідуальність й її моральну силу. Не хочу через це виступати проти громадського елементу, – пише М.Грушевський, – але й громадська робота має вартість тоді, коли вона ведеться сильно розвинутими і сильно настроєними індивідуальностями, а не манекенами…, веду мову про вагу тої свідомості власної моральної сили, яка служить могутньою підставою всякої духовної діяльності" [2]. М.Грушевський вважає "чесну ізоляцію" для духовно розвиненої і сильної особистості не тільки не шкідливою, а навпаки, позитивним моментом, бо в цьому стані свідомість своєї відокремленості й свободи стимулює творчість, дає змогу свободного і оригінального самовираження. Власне на просторі "чесної ізоляції" були зроблені блискучі відкриття, висловлені найглибші ідеї. І тільки із людей з свободним сильним духом може утворитися активна і творча суспільність [3].

М.Грушевський проводить думку, що кожна суспільність, кожна народність – це передусім людина; розвиток індивідуальності – ця підстава людського прогресу – вже сам собою висуває на перше місце інтереси індивідууму, хоч і підпорядковує їх в певній мірі інтересам і потребам загальнолюдським. І якщо немає розвитку власної індивідуальності, усвідомлення ваги своїх політичних і національних інтересів, що вкупі утворюють "життєвий центр" народності, то це є наслідком слабкого національного життя і заразом одна з основних причин самої цієї слабкості, і проявляється вона в тісній, чисто стихійній, рефлективній залежності від політичних і культурних впливів з боку інших націй. В тому і полягає цінність почуття "національної окремішності" для цілої соборної України, що завдяки усвідомленню власної індивідуальності і самоцінності творяться здорові і міцні підвалини для національного життя, "з безформених уривків етнографічної маси виростає народ, сей дивний соціальний організм, що своїм народженням дає запоруку дальшого неустанного розвою і життя і віщує побіду над течіями розкладу і смерті серед українського життя" [4].

Українство повинно розуміти, зазначав М.Грушевський, що "кожний сильний талант, кожний своєрідний яскравий культурний набуток ослаблює залежність від чужого і зв'язує повним зв'язком розсипану храмину нашого культурного і національного життя" [5].

Але вирішальною умовою утримання національної культури на рівні загальнолюдського поступу, на якому вона стає основою для всестороннього розвитку особистості, могутньою рушійною силою формування національної самосвідомості народу в цілому, фактором суспільного прогресу, М.Грушевський вважає спрямування практичних зусиль у цьому напрямі як у сфері культурній, так і організаційно–політичній, з боку усього громадянства: "Не конче потрібні для цього великі таланти і відкривателі нових світів, поява їх на арені … культури – рідке, хоч дуже бажане щастя. Але потрібно багато сумління культурних робітників, з одного боку, і енергійної моральної і матеріальної підтримки з боку громадянства їх праці, їх поступовим змаганням" [6].

Гуманізм М.Грушевського знайшов яскравий вираз у рішучому виступі політика–вченого проти вбивств у практиці людства. Він вважав, що кровопролиття і вбивства є найстрашнішими діями і суперечать елементарним принципам людського життя. Природно, що цивілізація протягом всього свого довгого розвитку як основну підставу людського співіснування розвивала поважання до людського життя, страх перед вбивством, перед своєвільним перериванням життя людини. М.Грушевський підкреслював, що довге вплинання в цьому напрямі виробило у людини несвідомий страх перед людською кров'ю і перед загробною людською душею як месником за насильно перерване життя ще набагато раніше, ніж різні кодекси моралі релігійної чи світової затвердили це як категоричну заборону вбивства. Вчений нагадує, що найстаріший український мораліст Мономах наказував своїм синам ні самим не вбивати, ні віддавати накази про вбивство. Вчений робить припущення, що в цій настанові відбились очевидно "погляди сучасної української суспільності, глибоко противні вбивству як карі" [7].

Розмірковуючи про гуманність як глибинну рису психології українського народу, М.Грушевський на основі вивчення широкого кола історичних джерел робить висновок, що терор був "психологічно незрозумілим і органічно противним українській природі" [8]. Вчений також зазначає, що "карна система на Україні у всі часи не визначалася суворістю. Чужоземні карні кодекси, які містили в собі суворі кари на тілі, калічення, кару смерті в різних нелюдських формах.., – не приймались українським життям. Кара смертю практикувалась рідко, звичайно замінювалась в'язницею або вигнанням…" [9].

Але, констатує М.Грушевський, у практиці людства поруч з загальною принциповою забороною вбивства стоїть поняття дозволеного вбивства: криваве право війни, право кари, право оборони і помсти [10] і т.д. Відстоюючи положення про неприпустимість дозволеного вбивства (як судового вироку) М.Грушевський звертається до праць вченого юриста, професора Київського університету по предмету карного права О.Кистяковського, який "спеціально займався питанням про смертну кару", "доводить нерозумність карання людей смертю" [11].

М.Грушевський високо оцінює сам факт існування такої дискусії в тогочасному українському культурно–правовому полі: більшість інтелектуальної еліти українства виступила проти смертної кари у судовій практиці, підтримавши тим самим гуманістичну спрямованість української національної свідомості. Широке поняття дозволеного вбивства, відзначає М.Грушевський, дожило і до нашого часу, не зважаючи на всі поступи нашої моралі і вироблене нею високе поважання людських прав та поняття рівності і рівноправності всякої людини. "Право війни", освячене правом, релігією й поглядами суспільства; кара смертю існує в переважній більшості держав. Більш того, "для величезної кількості цивілізованих людей існує примус вбивства і ухилення від нього або його невиконання суворо карається" [12]. Культурний, морально розвинений чоловік, якому глибоко противне всяке вбивство, розмірковує вчений, в цілому ряді культурних, цивілізованих країн зобов'язаний всупереч своєму найглибшому переконанню присвятити довгий час науці зручно і влучно вбивати. "Число недозволено вбитих людей в сучаснім цивілізованім світі, – констатує М.Грушевський, – це дуже мала величина супроти числа людей, убитих дозволено – на війні, на шибениці і т.д." [13].

Характеризуючи війну як найтяжче випробування у житті людського суспільства, М.Грушевський пише, що це "оргия варварства, захватившая культурнейшие страны мира, поправшая все старые устремления к гуманности, к объективности, к преодолению первозданного зверя в человеке…" [14]. Вчений підкреслює, що війна завжди відкидає людство далеко назад, оскільки її результатами завжди є "умопомрачительные человеческие и материальные жертвы; и застой, и расстройство промышленной и экономической жизни; и удар по культуре в её высших, наиболее ценных и дорогих проявлениях" [15]. Однак М.Грушевський мав тверде переконання, що "война не может бать закончена без коренной перестройки общественных отношений – взаимоотношений общества и власти, раскрепощения общественных сил и новых свободных форм общественной организации. Вопрос об организации тыла, выдвинутый как насущная потребность войны сначала в очень узких, военно–технических формах, разрастается.., и из–за специальных военно–технических нужд выдвигаются на очередь основные вопросы этого общественно–политического порядка.., лишь в них лежит судьба и чисто военных вопросов" [16].

Чималий інтерес становить і той факт, що тема війни була предметом осмислення не тільки в науково–публіцистичних працях, а й в літературних оповіданнях М.Грушевського. І хоча сам він ніколи не був військовим, саме йому належить заслуга привнесення в українську літературу того узагальнюючого мотиву, який полягає в її сутності, її руйнівного впливу на найнижчі інстинкти мас і на тимчасове пониження культурності і гуманності суспільства. Літературознавець О.Грушевський звертав увагу на те, що М.Грушевський вперше в українській літературі аналізує колективну психологію людського загалу під час війни [17].

М.Грушевський вважає, що коли існують і підтримуються етикою державною, церковною, суспільною поняття вбивства дозволеного, навіть обов'язкового, то межі чи джерела цієї дозволеності, чи обов'язку вбивства можуть тлумачитися і розумітися дуже широко [18]. Коли в одному випадку моральне виправдання чи обов'язок вбивства надає причина об'єктивна – наказ начальства, параграф закону, голос суспільності, то в іншому випадку такий обов'язок може надати голос власної совісті, розуміння потреб чи користі суспільності, або думка певного кола людей, яких виконавець вбивства вважає людьми найбільш моральними, найбільш розумними, найбільш розвиненими. Отже, М.Грушевський обстоює позицію, що "вбивство залишається актом однаково страшним, суперечним основам моралі і суспільного життя", з яких би мотивів і на яких би підставах воно не здійснювалося. "Ті, що признають законним і правильним вбивство одне, – наголошує вчений, – позбавляють себе права висловлювати своє моральне обурення з приводу вбивства іншого" [19].

Спостереження М.Грушевського за настроями суспільності, спричиненими політичними вбивствами, свідчили про те, що суспільність в таких випадках керується мотивами егоїстичними: вона величає як героїв, так і авторів політичного вбивства, коли воно було їй корисним, або відповідало її настроям і змаганням, і проклинає, коли вбивство було звернене проти діяча, яким вона дорожила, вважала своїм репрезентантом. З становища морального або загальнолюдського, чим ідейніші були мотиви вбивства, тим менше місця для якого–небудь слова осуду самого вбивці і тим більший жаль, тим гарячіший осуд тих обставин, що спричиняють вбивство, і поняття дозволеного вбивства, що підтримується авторитетнішими факторами суспільного життя і дають підставу для таких фактів.

Що стосується причин політичних вбивств, то вони, на думку М.Грушевського, є елементарним наслідком утиску і гноблення: "Коли друковані і устні, офіціальні й приватні заяви, крики про неможливість даної ситуації, даного положення проминають безслідно, стикаються з цинічним індиферентизмом або глумом "господарів ситуації", а шляхи до всякого легального виборення собі ліпшої позиції загороджуються старанно всіми засобами економічного і політичного пануванняя, тоді ділема між самоубийством і терором в кожній сильнійшій суспільности неминучо розв'язується в сторону сього останнього [20].

Однак, М.Грушевський робить висновок: "Мусить бути викинуте з життя сучасної суспільності поняття дозволеного вбивства, щоб можна було осудити згідно кожний рід вбивства, кожне пролиття людської крові.., повинно стати противним всяке вбивство, без виїмків, як суперечне з стадією цивілізації, на якій знаходиться сучасна людина, сучасне громадянство… Вбивства повинні бути засуджені у всіх формах і видах безповоротно" [21].

Все це свідчить, що особистий приклад гуманізму М.Грушевського сприяв подальшому утвердженню цієї важливої риси в українській національній самосвідомості.

М.Грушевський неодноразово виступав на сторінках преси з різних питань соціального захисту трудящих мас, кооперативного і профспілкового руху. В цих статтях, незмінно пройнятих повагою і любов'ю до людини праці, вчений закликав селян і робітників об'єднуватися у товариства з метою протистояння крупному капіталу і відстоювання своїх економічних, політичних і культурних прав [22]. Пояснюючи потребу в таких товариствах, він пише, що "життє могутньо кличе до об'єднання всіх, і особливо всіх слабших, що тільки в гурті можуть мати силу" [23]. Звертаючись же до правлячих кіл, М.Грушевський підкреслює: "…аби була свобода праці, треба щоб

http://Ukrainian-Shevchenko University

була свобода життя, свобода діяльності, свобода політична. А щоб праця була корисна, видатна, треба освіти, освідомлення народові широкого і свобідного" [24].

Гуманізм М.Грушевського знаходить вираз також і у виступах на захист політичних і соціальних прав жінок. Він різко критикує державний устрій і порядки у суспільстві, що дозволяють дискримінувати жінок, погіршувати і без того їх тяжке становище. Політичне безправ'я, соціальна незахищеність, низький рівень життя штовхають жінок на аморальний шлях. "Сором теперішньому громадянству, державі і начальству, – пише з цього приводу М.Грушевський, – що таке терплять, або й потурають!... треба думати про те, щоб робітники і робітниці мали змогу боротися.., організовувати свої товариства та спілки" [25]. М.Грушевський виступає за надання жінці рівних прав з чоловіком, особливо коли вона має освіту: "З того часу, як жінок допущено до вищої науки.., піднялася справа про права жінок, які покінчили вищу науку, нарівні з чоловіками справляти всяку службу… Справедливо се, щоб жінці було однакове право з чоловіком, коли вона однакову науку пройшла.., воно таки до того прийде, що жінкам буде у всім рівне право" [26].

В політичній публіцистиці М.Грушевського піднімається також питання пропаганди здорового способу життя у робітничо–селянському середовищі, зокрема шляхів подолання пияцтва. Він писав, що "алкоголь – друже шкідлива річ для здоров'я чоловіка; чистий алкоголь – се просто отрута, і всі напитки, де він є.., знищують тіло, його будову і ослабляють розум, а при тім нищують не тільки того, хто п'є, але й його дітей і дальше потомство.., і рід людський страшенно вироджується через уживаннє алкоголю" [27]. Розмірковуючи про соціальні причини пияцтва, М.Грушевський констатує, що "середній заробіток людини в Росії 6 разів менший ніж в Американських Штатах, а випивають горілки в Росії в два рази більше ніж там"; "казна має великий доход з горілки, і він ще зростає разом з тим, як зростає потреба казни в грошах"; "трудно сподіватися щирої боротьби з п'янством від тих самих людей, які дбають заразом про те, щоб доход від горілки збільшувався" [28]. Аналізуючи причини і шляхи розв'язання цієї пекучої соціальної проблеми, вчений–гуманіст стверджує: "…самі заборони пьянства не вдіють нічого, поки будуть ті причини, від яких іде пьянство. Воно держиться через те, що життє селянина і робітника в Росії неможливо тяжке, злиденне. Люди живуть між безробіттям і неможливо тяжкою працею, лихо оплачуваною, без усякої просвіти, без зацікавлення громадськими справами. З поліпшенням достатків, освіти і громадського життя пьянство зникає.., зникає пьянство там, де заводяться і поширюються робітничі товариства…" [29]. Цікавою уявляється і така порада М.Грушевського в цій справі, як встановлення балансу робочих і святкових днів протягом календарного року. Він пише: "…середній доход одного чоловіка в Росії чотири рази менший, ніж в Англії, шість разів менший ніж в Америці. Зате святкують в Росії далеко більше ніж по тих багатих та просвічених сторонах. Там працюють на рік 300, навіть, 305 днів в році. А в Росії працюють в середнім коло 250 днів тільки, а місцями ще менше… Через таку силу свят багато тратиться часу і в роботі, і в ученню, а крім того через те прибуває гульні та пьянства.., через пьянство гине здоров'я і праця, і достатки народні…" [30].

Вершиною політичної кар'єри М.Грушевського була його діяльність з березня 1917 по квітень 1918 р. на посту Голови Центральної Ради. Це був період значного найвищого підйому українського національного руху, під час якого звершився тривалий процес становлення української нації. Книга М.Грушевського "На порозі Нової України. Гадки і мрії" готувалася до видання у лютому–березні 1918 р. В той час, коли світова війна для України закінчилася, і перед Центральною Радою відкривались, здавалося б, широкі можливості розбудови молодої держави, здобуття нею гідного місця в Європі і світі. М.Грушевський розглядав цю книгу як політичний заповіт. В ній, в числі іншого, традиційна філософська проблематика (формування особистості, її ціннісних орієнтацій, побудова системи освіти і виховання в умовах наростаючого соціального динамізму та діалогу різних культур, надання гуманістичної спрямованості науково–технічному прогресу тощо) була переведена з галузі теоретичної у площину практично–політичну. Саме в тому в цій книзі окрім визначення загальних принципів нового суспільства накреслені шляхи і методи його побудови в дуже нелегкі для України часи.

Опрацьовуючи питання про шляхи і засоби формування системи морально–ціннісних орієнтацій і гуманістичних устремлінь суспільства, визначенню пріоритетів у прагненнях особистості, М.Грушевський формулює наступні висновки, які одночасно можна розглядати і як концептуальні засади побудови соціально орієнтованої держави. По–перше, вважає вчений, що фундаментом, на якому будується економіка і духовно–інтелектуальне життя суспільства в цілому, є освіта і наука. Саме тому держава повинна всебічно сприяти їх розвитку. Але все "повинно знайти свою міру і пропорцію в житті, щоб не бути культивованим надмірно" [31]. По–друге, М.Грушевський наполягає, що для сприйняття наукових досягнень, культурних цінностей, кінець кінцем для виховання людини важливе значення має належний матеріальний рівень її життя, забезпечення якого має бути одним з пріоритетів соціальної політики держави. Значний інтерес становлять роздуми вченого про співвідношення морального і матеріального у житті суспільства: "Повинний бути піднятий загальний матеріальний рівень життя, не тільки духовна його культура. Люди мусять і набрати охоту жити по–людськи, і мати до того змогу не тільки в сфері духу, але і сфері життя звичайного, буденного – певні вимоги комфорту, порядку, достатності, забезпеченості свого життя. Се надзвичайно важкий і цінний елемент культури, який повинен ввійти в плоть і кров, стати невідділимим і непорушним елементом життя" [32]. Далі М.Грушевський застерігає: "…мусить бути ясним і те, що він не повинен захопити людину всю, не повинен гіпертрофуватись, розвиватись надмірно коштом духовних і соціальних вимог і потреб. Громадянство, народ наш не повинен занадто оматеріалізуватись.., дійти до занедбання духовних і соціальних завдань і обов'язків" [33]. По–третє, М.Грушевський вважає за необхідне виховувати у суспільності розуміння єдності свободи, відповідальності і дисципліни особистості в умовах демократії. "… почуття тих великих… моральних вартостей, – писав він, – не чисто інтелектуальних, тим менше виключно матеріальних, а моральних, чи морально–соціальних, які має здійснити Україна в своїм житті, щоб внести їх в життя людства, повинно бути провідною ідеєю, яка мусить запанувати над розумом, чуттям і уявою нашого громадянства, нашої молоді, підростаючих поколінь, щоб стати незайманою власністю нашого народу" [34].

М.Грушевський постійно наголошує, що "практична політика … ставить своїм завданням служити живому життю народа, здобуваючи йому нові підвалини для розвою його матеріальних і духовних сил, для поступу на дорозі добробуту, сили, щастя" [35]. Однак вчений зауважує, що досягнення незалежності держави – це не самоціль, а основа подальшого економічного, соціального, і культурного розвитку як окремої особистості, так і українства в цілому: "Коли я хочу для України й економічної сили, й мілітаристичної, й культурно–інтелектуальної, то для того

тільки, щоб була вповні досягнена й забезпечена можливість … морально–соціального розвитку" [36].

Отже, в результаті проведення дослідження ми можемо сформулювати наступні висновки:

✓ М.Грушевський був не лише видатним українським істориком і самобутнім політологом свого часу, а й мислителем–гуманістом, який надавав величезне значення розвитку індивідуальності особистості, виступав проти вбивств у соціальній практиці людства, рішуче засуджував розв'язання війн;

✓ М.Грушевський проявляв гуманізм, виступаючи з різних питань соціального захисту трудящих, викорінення аморальних явищ у побуті;

✓ М.Грушевський в процесі наукових досліджень сформулював ряд теоретичних узагальнень щодо досягнення політичної свободи у суспільстві, побудови соціально орієнтованої держави, створення умов для всебічного розвитку особистості тощо, які значно випередили свій час і являють собою приклад реалістичної основи дійсного гуманізму.

Перспективи подальших наукових розвідок у даному напрямку полягають в тому, що вони надають можливість більш повно дослідити формування концепції української національної свідомості, зокрема її гуманістичної складової, в історико–політичній думці кінця XIX–початку XX ст.

1. *Грушевський М.* На українські теми. На Новий рік // Літературно-науковий вістник. – 1909. – Т. 45. – Січень–март. – С.115-116. 2. Там само. – С.116. 3. Там же. – С.116. 4. *Грушевський М.* На українські теми. З новорічних думок // Літературно-науковий вістник. – 1910. – Т. 49. – Січень. – С.46-47. 5. *Грушевський М.* З нашого культурного життя // Наша політика. – Львів: З друкарні наукового Товариства імені Шевченка. – 1911. – С.106. 6. Там само. – С.100. 7. *Грушевський М.* Кров // Літературно-науковий вісник. – 1908. – Т.42. – Май. – С.381. 8. *Грушевський М.* На порозі Нової України. Гадки і мрії // Великий Українець: Матеріали з життя та діяльності М.С.Грушевського / Упоряд. А.П.Демиденко. – К., 1992. – С.142. 9. Там само. – С.142. 10. *Грушевський М.* Після балканської війни // Літературно-науковий вісник. – 1913. – Т. 63. – Вересень. – С.322, 324. 11. *Грушевський М.* Олександр Кистяковський // Село. – 1910. – № 50. – 20 грудня. – С.6. 12. *Грушевський М.* Кров // Літературно-науковий вісник. – 1908. – Т.42. – Май. – С.381. 13. Там само. – С.382. 14. *Грушевский М.* Новый годъ // Украинская жизнь. – 1916. – № 1. – С.5. 15. *Грушевський М.* В годовщину войны // Украинская жизнь. – 1915. – № 7. – С.5. 16. *Грушевський М.* На распутьи // Украинская жизнь. – 1915. – № 10. – С.5. 17. Див.: *Грушевський О.* Сучасне українське письменство в його типових представниках // Літературно-науковий вісник. – 1908. – Т. 42. – Цвітень. – С.57-58. 18. *Грушевський М.* Кров // Літературно-науковий вісник. – 1908. – Т.42. – Май. – С.382. 19. Там само. – С.382. 20. Там само. – С.384. 21. Там само. – С.384. 22. Див.: *Грушевський М.* Робітничі товариства // Село. – 1909. – № 3. – С.1-2; *Грушевський М.* Про робочі спілки // Село. – 1909. – № 6. – 8 жовтня. – С.1-2; *Грушевський М.* Тіснота товариствам // Село. – 1909. – № 5. – 10 грудня. – С.1-2; *Грушевський М.* В єднанні сила // Село. – 1909. – № 2. – С.2. та ін. 23. *Грушевський М.* Обєднуються // Село. – 1910. – № 6. – 4 лютого. – С.2. 24. *Грушевський М.* Убожіє край // Село. – 1909. – № 14. – 3 грудня. – С.2. 25. *Грушевський М.* Великодні з'їзди // Село. – 1910. – № 8. – 6 травня. – С.1. 26. *Грушевський М.* Про права жінок // Село. – 1909. – № 12. – 19 листопада. – С.4. 27. *Грушевський М.* Против пьянства // Село. – 1910. – № 3. – 14 січня. – С.1. 28. Там само. – С.2. 29. Там само. – С.2. 30. *Грушевський М.* Забагато свят // Село. – 1910. – № 2. – 7 січня. – С.1. 31. *Грушевський М.* На порозі Нової України. Гадки і мрії // Великий Українець: Матеріали з життя та діяльності М.С.Грушевського / Упоряд. А.П.Демиденко. – К., 1992. – С.163. 32. Там само. – С.163. 33. Там само. – С.163. 34. Там само. – С.164. 35. *Грушевський М.* Реальна політика на галицькім грунті // Літературно–науковий вістник. – 1909. – Т. 47. – Вересень. – С.555. 36. *Грушевський М.* На порозі Нової України. – С.165.

Надійшла до редколегії 22.10.06

О.М. Литвиненко, асп., НІСД, Київ

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРІЯ ЯК СКЛАДОВА НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ

Стаття присвячена аналізу національної історії як складової національної ідентичності. На думку автора, у визначенні останньої особливо важливим є аксіологічний аспект – не лише об'єктивні складові у вигляді мови, культури, походження, історичної спадщини, а й ставлення до них. Принциповим слід вважати ставлення до минулого, яке визначає інші аспекти національної свідомості. Боротьба різних українських національних ідентичностей є боротьбою різних концепцій національної історії.

The article focuses on the analysis of national history as an element of national identity. The author stresses that in defining the latter the particular importance is drawn to axiological aspect, id est., such objective elements as language, culture, generation, historical heritage, as well as the attitude towards them. The attitude towards the past, which determines the other aspects of national consciousness, shall be envisaged as the principle one. The struggle of different Ukrainian national identities is a struggle of different visions of national history.

Питання національної ідентичності є нині особливо актуальним для України, яка опинилася перед викликом міжрегіонального розмежування. Ситуацію не виправити і навіть не пом'якшити політичними компромісами. Це було б можливо, якби справа була переважно у відмінностях економічних і соціальних інтересів населення та еліт різних регіонів. Ці відмінності взагалі не мають відношення до ідентичності, втім, ними й оперують лише вряди–годи і не особливо переконливо. На перше ж місце у дискусіях різних рівнів та сплесках мітингової стихії виходять питання мови, культури, історії, релігії, зовнішньополітичних орієнтацій – ті питання, які, якщо виходити з результатів соціологічних досліджень, не є найбільш актуальними у повсякденному житті громадян, але стосуються найчутливіших струн їхніх душ – вже згаданої ідентичності, яка на індивідуальному рівні являє собою цілісний психологічний комплекс, з якого лише раціональним шляхом можна виокремити національні, родові, групові та інші елементи. Перебуваючи в нормальних умовах у латентному стані, цей комплекс має величезний потенціал опору та агресії [1, 2].

Однак проблема видається значно глибшою. Жителів, умовно кажучи, східних і західних регіонів країни ділять не мова, культура, релігія та історична спадщина самі по собі, а ставлення до них. Ставлення до історичної спадщини видається нам фундаментальним, таким, що в кінцевому підсумку зумовлює геополітичні орієнтири, мовні та культурні уподобання, вибір конфесійної і, що в даному разі важливіше, церковної належності, а також ставлення до інших церков та конфесій. Національна єдність лише в другу і третю чергу формується спільними політичними принципами, повагою до законів та державних інститутів, соціальним спрямуванням державної політики. Перше і головне – визнання свого національного минулого історичним виявленням спільної долі, конкретніше – однакове його трактування і сприйняття не лише об'єктивно–раціоналістично, а емоційно–чуттєво, не як послідовності фактів, а як цілісного образу, наділеного сугестуючою та надихаючою енергією. Тоді сама нація постає в суспільній свідомості не просто як механічний результат історичного процесу чи випадкового збігу обставин, а як витвір спільної волі і зусиль багатьох попередніх поколінь, керованих ідеалами свободи, справедливості, духовної або культурної місії. При цьому минуле нації уявляється не як історичний моноліт, а як доволі складна мозаїка, що включає в

© О.М. Литвиненко, 2007

Kyiv National Taras Shevchenko University

себе історії окремих субетносів нації, народів, що в різні часи перебували на її етнічній території і вплинули на її розвиток. Однак це не механічне поєднання, а синтез, підпорядкований ідеї нації як органічного цілого, кожна частина якого має відносну реальність лише в системі його внутрішніх зв'язків.

На певному етапі суспільного розвитку таке уявлення формується не лише традицією, а передбачає інтелектуальну діяльність з організації минулого в тому сенсі, що його події наділяються значеннями і зв'язками, очевидними і зрозумілими лише в одному з можливих контекстів розгляду. Це акт осмислення у прямому сенсі цього слова – надання минулому певного смислу. Інакше кажучи, осмислення минулого – це його освоєння, пізнання як свого минулого.

Нація, така, якою вона є сьогодні, – це результат попередніх подій, послідовно розгорнутих у часі. Її самопізнання невіддільне від пізнання цих подій, їх причин, взаємозв'язку, об'єктивних та суб'єктивних чинників їх постання. Зрозуміло, що ці події – лише дещиця від безмежного океану подій минулого різного масштабу. Кожна з них може бути одночасно вплетена в різні причинно–наслідкові ланцюжки. Історичне дослідження є передусім "калібруванням" подій минулого за їх значущістю для даної нації (ми не торкаємося історій цивілізацій або окремих галузей людської життєдіяльності: їх дослідження ставлять перед собою інші цілі і проводяться у відповідності з іншими принципами). Тому кожна національна історія є єдино можливою, унікальною, як унікальною є згадана сукупність подій. Вона може змінюватися лише в межах оцінок і трактувань, які не ставлять під сумнів дану національну ідентичність.

Можна провести аналогію з осмисленням людиною свого власного минулого, вплетеного в минуле її сім'ї, близького оточення, громади, народу. Міняючись як особистість, тобто психологічно, світоглядно, людина інакше формулює свою біографію, змінюючи ранжування подій, їх оцінки, знаходячи нові зв'язки між ними і коригуючи або спростовуючи старі. Однак залишається стрижневий ланцюжок пов'язаних між собою фактів, які дозволяють на кожному етапі переосмислення зберігатися особистій ідентичності людини. Можливість розвитку цієї аналогії поки що залишається нез'ясованою. Адже втрата людиною своєї особистої ідентичності означає не зміну ідентичності, а тяжку психічну хворобу – розпад особистості. Чи не відбувається те саме з нацією, яка цілком змінила свою ідентичність, чи вона просто стає іншою нацією?

Історія нації є водночас наукою і артефактом. Її створення передбачає оціночний підхід, як при відборі подій та постатей, так і при їх характеристиці. Причому оцінки не зводяться до пар "добре – погано", "корисно – шкідливо" а мають значно ширший діапазон. Адже нація не є для себе лише об'єктивною даністю, зовнішньою річчю, яку можна оцінювати лише прагматично, за якістю, співвідносною з якостями інших аналогічних речей. Нація – це живе органічне утворення, наділене характером, свідомістю і волею. Вона також має мораль, не лише в сенсі оригінального кодексу поведінки і звичаїв, а і в сенсі здатності до морального судження. Усе це створює національну особистість, ставлення якої до своєї історії та історій інших народів має складний характер: воно може бути водночас об'єктивно–науковим, моральним, естетичним і релігійним.

Перше передбачає, що нація вважає своєю історією те, що дійсно було з нею протягом її існування, не замовчуючи окремих фактів чи періодів, відокремлюючи легенди і відкидаючи фальсифікації. Друге – що вона оцінює події своєї історії як цілеспрямовані дії конкретних осіб, інститутів, організацій та спільнот, а не лише як матеріалізацію певних теоретичних закономірностей. Критеріями оцінки цих дій є їх мотиви і їх вплив на долю нації як історичного суб'єкта. Якщо моральні і правові судження припустимі стосовно дій сучасників, які впливають на стан нації, і можливі судові процеси над ними за злочини проти нації, то цілком можливі вони і стосовно персонажів минулого. Можна встановити критерії, за яким мають визначатися "строки давності" для зазначених дій. Правові судження очевидно є коректними лише стосовно дій, зроблених в існуючому на даний момент правовому полі. Так, можна і зараз, навіть заочно, судити як окремих осіб, так і організації за "злочини проти людськості" часів Другої світової війни, але немає ніякого сенсу судити за аналогічні дії Тамерлана, інквізицію чи полководців Тридцятирічної війни (яка зменшила наполовину і більше населення деяких німецьких земель), оскільки в їх часи не було ні сучасних законів, ні сучасних уявлень про людськість. Однак на моральні судження такі обмеження не поширюються, хоча б тому, що корені сучасної моралі значно глибші, ніж корені сучасного права. Стосуючись міжособистісних відносин, мораль є менш релятивною, ніж право, яке залежить від характеру тої чи іншої держави та її соціальної системи. Звичайно, і мораль не є абсолютною, і моральне судження має часові рамки свого застосування, але вони значно ширші, ніж рамки застосування правового судження. Тому серед оцінок дій як індивідуальних, так і колективних історичних суб'єктів цілком правомірно можуть бути такі як "подвиг", "злочин" (як у правовому, так і в моральному сенсі), "зрада", "жертва" і "самопожертва".

Історію нації можна оцінювати з естетичної точки зору, як будь-який твір людського розуму і волі. Естетична оцінка історії в цілому можлива за двох умов: якщо самосвідомість нації розвинулася до цілісного уявлення про свою історію, і якщо це уявлення втілилося у відповідні твори, а також якщо нація не набула фобії перед своєю історією і не бажає вести відлік свого існування ad hoc.

Релігійна оцінка історії нації, бувши в часи Середньовіччя єдиною можливою, нині є скоріше винятком. Секуляризація світогляду разом з вірою в Бога, намагалася витиснути з суспільної свідомості провіденціальні та есхатологічні уявлення, біблійну картину дії Божого промислу в історії людства. Ідеї національного месіанства, популярні в XIX–XX ст.ст., хоча й мали релігійне коріння, розглядалися, як правило, у контексті досягнення суто політичних цілей і часто носили релігійно індиферентний або антирелігійний характер. Втім оцінка історії нації з точки зору її глобальної місії може розглядатися як квазірелігійна, нехай ця місія полягає лише в поширенні свободи та демократії. Вона так само базується на уявленні про націю як про втілення особливих чеснот, які роблять її найкращим знаряддям для досягнення вищих цілей вселюдського значення, трансцендентних щодо її реального буття.

Часто говорять про історію як міфологізацію минулого. На нашу думку, почасти це дійсно так. Як і міф, історія є оповіддю про походження, з тією відмінністю, що міф є водночас космогонією, теогонією та етногонією, а історія є лише останньою [2, 13]. Історія і міф мають структурні подібності: і там, і там присутні сюжети про деміургів, культурних та військово–політичних героїв; і там, і там світ даного етносу розглядається як певна цілісність, створена титанічною, в основі своїй ірраціональною, волею, а те, що є за його межами, трактується як вороже і хаотичне, не обов'язково саме по собі, а як протилежне органічній цілісності і впорядкованості світу етносу; і там, і там територія етносу наділя-

Kyiv National Taras Shevchenko University

ються сакральною метаструктурою у вигляді святих і шанованих місць, яка накладається на структуру адміністративно–політичну, почасти з нею збігаючись (що, наприклад, може виявлятися у сполученні політичного і духовного центру етносу, уявленні про його столицю, як про святе місто). І міф і історія мають пов'язані з ними системи ритуалів, покликаних періодично нагадувати етносу про його походження і відновлювати його духовний тонус. До персонажів і міфу, й історії застосовуються моральні оцінки, а саме до тих їх дій, які самі по собі чи у своїх наслідках мають надособове – космічне або суспільне значення. Таким чином самі ці персонажі постають як втілені критерії суспільної моралі. Але до їх особистої моралі ставлення цілком індиферентне, моралізувати стосовно їх особистих чеснот чи вад – ознака белетристичного підходу, чужого як міфології, так і історії.

Однак між міфологічним та історичним поглядами на минуле нації є принципові відмінності. Міф, не заперечує волі і навіть сваволі як мотивуючих чинників діяльності героїв і вождів. Більше того, він підкреслює, що саме нестримна воля героя призводить до найбільш драматичних, часто катастрофічних колізій. Але в цілому над всіма героями міфу, як смертними, так і богами, тяжіє доля, яку не можна змінити ніяким героїчним чином. Це природно для світогляду, який не розділяє світів природи, богів і людей, а уявляє їх як єдиний космос, що періодично постає з хаосу і через певний час знову в нього поринає. Підвладність невблаганній і непізнаваній долі надає життю кожного героя міфу, історії народу і світу цілісності і трагізму. Міф змальовує як єдине ціле минуле, теперішнє і майбутнє світу, причому ідеальний аспект цієї цілості – минуле, віддалення від якого тотожне занепаду і в природному, і в метафізичному сенсі. Давнє минуле виступає критерієм оцінки стану людства в подальші часи.

Для історії існує лише нація в її розвитку. Звичайно, він розгортається на певному природному фоні, важливість змін якого для розвитку нації визнається. Однак, на відміну від міфу, світ природи і світ людини уявляються вже не як єдиний цілісний космос, в якому взаємоперетворення людського і природного можливі у прямому сенсі цього слова, а у протиставленні. Світ природи для людини в історії – спочатку об'єкт боротьби і підкорення, потім – експлуатації, ще пізніше – експлуатації і водночас збереження, іноді – естетичного замилування, але завжди – зовнішній, такий що живе за принципово іншими законами. З іншого боку, для історії існує лише минуле і сучасне, як його постійно змінний підсумок, причому саме це мінливе сучасне виступає критерієм оцінки минулого. Дотримуючись принципу, що розвиток людства і окремих націй підпорядкований певним закономірностям, історія надає так само принципового значення вольовим мотиваціям, ініціативі, соціальній творчості.

Різною є і природа волі в міфі та історії. В міфі вона виступає як фатальна сила, свого роду пристрасть, що, народжуючись у серці героя, опановує його цілком, роблячи знаряддям свого здійснення. Воля історичного персонажа – лише один з елементів його психології, опосередкований інтелектом. Вона соціально зумовлена, підпорядкована розрахунку, має раціональну мету. Звідси і різна природа героїзму в міфі та історії. У міфі героїзм – це стан душі і спосіб життя, в історії – вчинок. Строго кажучи, типовий історичний герой – це звичайна людина, яка одного разу чи кілька разів здійснила героїчний вчинок.

В решті решт, на відміну від історії міф не твориться свідомо, шляхом організації минулого в певну систему подій, "калібрування" яких відбувається за певними оціночними критеріями. Міф взагалі не твориться, а постає як даність, не зовнішня щодо людини, а та, в якій вона живе. Навіть коли нам відомі імена тих, хто скомпонував міф, їх слід вважати не його творцями, тим більше – не вченими дослідниками, а лише трансляторами, пасивними передавачами інформації, що надійшла до них у вигляді одкровення вищих духовних сил.

При всьому тому вважати міф та історію і пов'язані з ними світогляди принципово протилежними, визнаючи лише їх зовнішні подібності, було б невиправданим спрощенням. Історія і міф є породженнями спільної внутрішньої потреби уявляти світ як одне ціле в його просторовому і часовому вимірах, властивої як індивідуальній, так і соціальній психології. Причому просторове і часове тут взаємно пов'язані. Життєвий простір, взятий поза часовим контекстом, уявляється хаотичною сукупністю речей, позбавлених взаємного зв'язку і сенсу, за винятком найпростіших і найочевидніших утилітарних значень. Їх заміняють штучні зв'язки та фіктивні сенси, необхідні для раціонального використання речової маси. Людина так само уявляється однією з речей, придатних для використання. Цією здатністю і визначається її відносний сенс, за браком інших. Такий стан не є умоглядною абстракцією. В сучасному суспільстві давно існують тенденції позбутися або радше звільнитися від історії, жити тут і зараз, не підпорядковуючи себе цілям і обов'язкам, заданим в інші часи, і звільнивши, таким чином, свої сили для повноцінного, неупередженого сприйняття та освоєння дійсності. Ці тенденції пов'язані як з ідеалістичними, так і з гедоністичними мотивами, які, втім, у кінцевому підсумку збігаються. Загроза розвитку цих тенденцій очевидна – безглузда витрата природних і культурних ресурсів задля досягнення фіктивних цілей, зростання соціальної ентропії, а в результаті – катастрофічний фінал.

Справжні сенси світу в цілому та його окремих частин є ідеалізацією їх матеріально–практичної та духовно–практичної значущостей, які, у свою чергу, є результатами освоєння світу людиною, як соціальним суб'єктом, в ході своєї життєдіяльності. Практична значущість об'єкту діяльності не тотожна споживацькому інтересу до нього, як людська практика не тотожна споживанню. Практика є застосуванням, а відтак і розвитком людських сил і спроможностей в їх цілісності, споживання – одним з аспектів цього застосування, пов'язаним з відтворювальними (а не розвиваючими) функціями. Таким чином розвиток зазначених тенденцій призводить до граничного звуження людської практики за її технологічної ускладненості, до механізації й технологізації суспільних відносин, а відтак і до примітивізації самої людини, перетворення її на "одномірну" істоту.

Водночас минуле унаочнюється у просторових координатах. Сенс і значущість подій минулого матеріалізуються і розкриваються в просторі існування нації як величезному культурному ландшафті, створеному зусиллями десятків або й сотень поколінь. Таким чином, осмислення минулого і сучасного – це діалектично пов'язані, по суті єдині процеси, в ході яких і те й інше постають як дві структуровані цілісності, що взаємно проникають одна одну. Звідси можна зробити теоретичний висновок, який неодноразово підтверджувався на практиці: забуття або спотворення національної історії призводить до деградації національного культурного ландшафту; в свою чергу, руйнування національного культурного ландшафту призводить до спотворення і забуття національної історії, а в кінцевому підсумку – до культурного і духовного виродження нації.

Спільність ментальної вмотивованості міфу та історії пояснює зазначені вище їх структурні та сюжетні подібності. Однак зв'язок між ними здається ще глиб-

Kyiv National Taras Shevchenko University

шим. Міф є не просто оповіддю про походження світу, богів і людей, освоєння простору даним етносом, його боротьбу з темними силами та іншими етносами. Він не є і лише специфічним засобом осмислення світу в його часовому вимірі. Міф одухотворює, освячує світ, уявляючи його не просто як цілісність, а як живе органічне ціле, створене богами і просякнуте божественними енергіями. Саме ця духовна сторона міфу робить його вічно актуальним, вічно присутнім, а внутрішній зв'язок із ним дає змогу людині в її відносному існуванні долучитися до буттєвості, тобто "реальності у повному розумінні цього слова" [3, 9].

Історія, на перший погляд, є продуктом суто інтелектуальної діяльності, а наявні в ній моральні та естетичні оцінки мають в кінцевому підсумку раціональний характер. Водночас історія, за Цицероном, є не лише testis temporis – свідок часів, але й nuntia vetustatis – посланниця давнини, і magistra vitae – вчителька життя. Ставлення до історії, як до свого минулого, а до минулого – як до дійсно присутнього в нашому житті, уможливлює внутрішній, інтимний зв'язок з ним, робить минуле не лише об'єктом вивчення, а й суб'єктом спілкування, здатного не лише давати відповіді на смисложиттєві питання сьогодення, але й збагачувати, підвищувати людину духовно.

Ставлення до минулого, як до джерела духовності, актуально присутнього в сьогоденні, є спільним для міфологічної та історичної свідомості. Актуальність минулого виявляється в архетипах свідомості, які, маючи різні способи і форми опредметнення, дозволяють людині і нації зберігати тожсамість у змінах особистого та соціально–політичного життя (інакше кажучи, "культура живе силою спогаду і як спогад" [4, 118]. Якщо міф власне й складається з архетипів, то в історії вони присутні функціонально. Виявлення національних архетипів і простежування їх маніфестацій у часі дозволяє виявити метаструктуру історичного процесу, що можна вважати головним завданням синтетичного дослідження історії нації.

Боротьба з приводу мовного, культурного, релігійного, геополітичного вибору, що в явних та латентних формах відбувається нині в Україні, є насправді боротьбою за історію, а саме за той глибинний її шар, де історична правда тотожна міфологічному віданню. Трактовки та оцінки подій минулого, застосування в ході дослідження того чи іншого дискурсу мають сенс не самі по собі і містять свою ціль не в собі і взагалі не в суто науковій площині. Головна мета – збереження/відновленення національних архетипів або їх руйнація і заміна іншими.

Нині можна вести мову про кризу цивілізаційного розвитку України, і головна його причина полягає не в неспроможності реформаторських зусиль в економіці та суспільно–політичних відносинах і не в неможливості послідовного геополітичного вибору, узгодження інтересів регіонів та етнічних груп. Головна причина – в розкладі ідентичності українського етносу, який становить абсолютну більшість населення країни і за нормальних умов мав би стати головним системоутворюючим чинником у процесах державного будівництва і формування громадянського суспільства. Неможливість виконання ним цієї місії ставитиме під сумнів не лише його майбутнє, а й майбутнє країни, існування якої в такому разі втрачає історичний сенс.

Розклад української етнічної ідентичності – процес довготривалий і багатофакторний, пов'язаний передусім з радикальними трансформаціями соціальної структури етносу, вилученням з неї цілих станів, що відбувалися періодично протягом його історії. Нині, в умовах зростання суспільної самосвідомості, свободи політичного вибору, світоглядного та культурного плюралізму, відкритості іноземним впливам проміжні наслідки цього процесу, що триває й далі, є цілком очевидні. Найбільш фатальний з них – різне, часто діаметрально протилежне, бачення минулого регіональними підгрупами українського етносу, формування на цьому грунті контроверсійних історичних свідомостей, а відтак і різних перспектив розвитку України як держави та національної спільноти. Однак, на нашу думку, точка неповернення ще не перейдена і є можливість виправити ситуацію. Для цього потрібна політична воля не лише державного керівництва, але й, можливо в першу чергу, суспільно–політичних сил, що не згодні сприймати Україну як корпоративну власність кількох фінансово–промислових груп. Але насамперед необхідна наукова–теоретична робота з дослідження даної проблеми і вироблення концептуальних засад її розв'язання.

1. *Якименко Ю., Литвиненко О.* Регіональні особливості ідейно-політичних орієнтацій громадян України в контексті виборчої кампанії – 2006 // Національна безпека і оборона. – 2006. – № 1. 2. *Юнг К.Г.* Душа и миф. Шесть архетипов. – М.; Минск, 2005. 3. *Еліаде М.* Священне і мирське; Міфи, сновидіння і містерії; Мефістофель і андроген; Окультизм, ворожбитство і культурні уподобання. – К., 2001. 3. *Свасьян К.* Европа. Два некролога. – М.: Evidentis, 2003.

Надійшла до редколегії 13.11.06

О.Л. Тупиця, канд. іст. наук, ДНУ, Дніпропетровськ

ПРОФСПІЛКИ У ТРАНСФОРМАЦІЙНОМУ СУСПІЛЬСТВІ: НАПРЯМИ ЗМІНИ ПОЛІТИЧНОГО СТАТУСУ

У статті розглядається місце профспілок в сучасній політичній системі трансформативних суспільств.
This article is about place of trade-union in contemporary political system of transformative society.

Перебіг розвитку політичної системи сучасної України, в якому найважливішими моментами є розбудова партійної системи, співвідношення впливу еліт і мас у політиці, модель взаємодії держави та громадянського суспільства, змушують звернути увагу на альтернативні засоби динамізації та визначення конфігурації політичного розвитку на найближчий період. У зв'язку із зростанням конкуренції на світовій економічній арені Україна потребує зміни якісних параметрів політичної системи як основного інституту макросоціального регулювання. Ситуація, коли соціально–економічна стратегія держави залежить від боротьби фінансово-промислових груп не може сприяти збільшенню її інвестиційної привабливості та сприяти зростанню добробуту більшості населення. Тому механізми зв'язку політичної системи та суспільства в сучасній Україні потребують істотного оновлення за рахунок залучення до політичної сфери нових, нетрадиційних суб'єктів, здатних забезпечити рівновагу у впливі між більшістю та меншістю, а також просування соціальних пріоритетів до політичного порядку денного. Надто важливими ці завдання видаються за умов, коли держава постійно зменшує свій контроль за ключовими сферами життєдіяльності суспільства, а традиційні ліві партії стають знаряддям бізнесових кіл. Засобом інноваційного перетворення політичної системи сучасної України можуть стати профспілки як найбільш масові організації представництва соціальних та економічних інтересів у суспільстві.

© О.Л. Тупиця, 2007

Kyiv National Taras Shevchenko University

Змістом та місією політичної діяльності профспілок можуть стати наступні напрями: залучення громадян до постійної участі у політиці (на противагу існуючій практиці електорального "використання" населення) на ґрунті відстоювання життєвих інтересів; відновлення діяльності ідеологічних (лейбористських) партій, що здали свої позиції на користь "партій–проектів"; сприяння поширенню "мережевої" політики (в наслідок розгалуженої організаційної структури), що є основою демократичної громадськості та публічності – основних складових недержавної політичної сфери. Даний сценарій може стати реальністю у випадку, якщо профспілкові організації України матимуть набір якостей, що відповідатиме рівню визначених завдань: користуватися високим авторитетом у суспільстві, мати значні мобілізаційні можливості, відзначатися високим ступенем консолідації та узгодженості дій. Проблемою даної статті у загальному вигляді є сучасний стан та перспективи розвитку профспілок як політичних суб'єктів за умов трансформаційного суспільства. Лише на основі аналізу даної проблеми можна визначити, чи притаманні українським профспілкам вищезазначені властивості та чи спроможні вони досягти вказаних цілей.

Серед останніх публікацій, в яких започатковано розв'язання вказаної проблеми, та на які спирається автор, слід виокремити роботи В.Ф. Цвиха [15], Г.В. Рогової [11], Ж.-К. Ренвальда [10]. В них, відповідно, здійснено теоретичний аналіз ролі та місця профспілок у громадянському суспільстві, що є основою їх політичного буття; закладено основи ідентифікації сучасного профспілкового руху як відмінного від профспілкового руху соціалізму; проаналізовані основні причини, що спонукають профспілки до активної участі в політиці.

Метою даної статті є розкриття основних напрямів трансформації політичного статусу профспілок у перехідному суспільстві. Завданнями статті є аналіз ідеологічної, організаційної та тактично–політичної складових еволюції політичного статусу профспілок.

Політичний статус сучасних профспілок, під яким в даній статті ми будемо розуміти стійку сукупність функціональних ролей, впливів, відносин та уявлень, що відображають сутність положення об'єднань найманих працівників у середовищі політичних інститутів, є багатовимірним феноменом. Аналіз зміни даного явища у мінливому суспільстві доцільно починати з концептуальної площини, яку умовно можна назвати ідеологічною. Сфера ідеології у недавньому минулому прямим чином впливала на сутність та напрямок еволюції кожного політичного явища, тому у якості "точки відліку" зміни концептуального змісту політичного статусу профспілок слід розглядати їх значення у Радянському Союзі. Згідно поширеного та усталеного визначення, "профспілки СРСР – найбільш масова громадська організація, одна з найважливіших ланок у системі соціалістичної демократії, у залученні трудящих до керування державними й суспільними справами, у рішенні політичних, господарських і соціально–культурних питань...профспілки СРСР – опора партії в її роботі, визнаний й авторитетний організатор мас у будівництві комунізму" [4, с.311,312]. Таке розуміння вважалося класичним з точки зору ортодоксального марксизму–ленінізму й поширювалося у масовій свідомості. На сучасному етапі воно слугує немов би еталоном, з яким порівнюють всі наступні зміни стану й ролі профспілок. Разом з тим, всередині марксистської традиції існує й опозиційна точка зору, згідно якій профспілки є регресивним чинником у процесі перманентної революції. Такої думки дотримувався Отто Рюле – представник ліворадикальної течії у марксизмі – анархо-синдикалізму. "Партія й профспілка – стверджував він – це організації класово свідомого пролетаріату, що збереглися з дореволюційної епохи. У них робітники вели класову боротьбу проти капіталістичної системи буржуазного суспільства. При цьому партії приділялася роль представництва політичних інтересів з далекими цілями, а профспілки боролися за найближчі, насущні економічні інтереси. Цей поділ функцій відповідав умовам класової боротьби, які визначалися характером і суспільною структурою дореволюційної епохи" [12].

Таким чином, на думку лівих радикалів, соціально–економічна функція профспілок безнадійно застаріла у порівнянні з вимогою часу – прямого втручання у революційну боротьбу – ще наприкінці XIX століття. Висловлені погляди дають уявлення про два полюси політичного статусу професійних спілок: максимізацію політичної активності із включенням до державного апарату та збереження традиційної ролі захисників соціально–економічних прав трудящих із факультативним втручанням до сфери політики. На різних етапах трансформації пострадянського суспільства два зазначені статуси виступають провідними орієнтирами політичної еволюції сучасних профспілок. На початку 1990–х років основною моделлю політичного статусу профспілок була модель інтеграції у державну структуру. З розвитком ринкових реформ та втратою монопольного становища ФПУ – спадкоємиці радянського профоб'єднання – політичний статус українських профспілок став нагадувати "дореволюційний". Проте, як свідчить аналіз наявного стану профспілок, стверджувати про обрання певної концептуальної моделі ще зарано. Здійснювана в останнє десятиліття політична модернізація в державах колишнього СРСР закономірно торкнулася й такого елемента політичної системи, як профспілкова організація. Необхідність змін у її діяльності обумовлена безпосередніми зрушеннями в суспільстві й самому процесі модернізації політичної системи, появою в її рамках нових структур, зміною характеру взаємин між колишніми структурами, їхніх функцій і т.д. В цих умовах закономірно виникають спроби перегляду як статусу профспілкової організації, так і характеру профспілкової діяльності. Особливо проблематичним у цьому зв'язку представляється питання про політичний вимір профспілкового життя. Інерційність, що склалася у традиції внутрішнього життя профспілкової організації, принципи взаємодії з іншими інститутами політичної системи є поки що перешкодою у переході профспілкових організацій з державної сфери, де вони довгий час фактично перебували, у громадянське суспільство.

Підтверджуючи цю тезу, російський дослідник Ю.Г. Чернишов зазначає, що "радикальна зміна політичної системи, що відбулося в посттоталітарному суспільстві, принесло зовсім новий, специфічний набір "плюсів" й "мінусів". Профспілки вперше одержали можливість звільнитися від партійно–державного диктату, стати самостійними. Вони одержали можливість формулювати й відстоювати свою позицію із захисту інтересів найманих робітників. Однак у реальності ця можливість найчастіше поки ще не реалізується. Одна із причин цього, очевидно, полягає в інерції старих звичок" [14, с.27]. Такий висновок ґрунтується на аналізі стану захисту соціальних прав громадян Російської Федерації за перше десятиріччя після 1991 року. Пасивна позиція профспілок та їх контрольованість владою стала одним з чинників сучасного стану соціальної сфери.

Разом з тим, існує можливість реінтеграції об'єднань працівників до політичної сфери на якісно новій основі. Насамперед, має змінитися ідеологічне обґрунтування профспілкової роботи. "Захист економічних інтересів

широких верств населення об'єктивно сприяє тому, що профспілки найчастіше бувають близькі по своїй ідеології соціал–демократичним рухам." – стверджує Ю.Г. Чернишов [14, с.27]. Тим більше, що практика політичної діяльності за пострадянський період стала основою вироблення кількох основних моделей поведінки профспілок на політичній арені. Серед них "існують різні моделі – наприклад, коли профспілка входить як член у якусь партію й служить для неї фундаментом. Існує модель, коли створюються блоки з тими партіями, які найбільш популярні, які близькі до влади, які можуть принести реальну користь. І існують моделі, коли профспілки повністю самостійні, коли проводять своїх кандидатів не по партійних списках, а по округах. До речі, статистика показує, що більш успішно проходять у депутати профспілкові лідери, яких виборці знають по їхніх особистих якостях. Самі ж профспілки, як організації, виборців поки не надихають." – стверджує російський вчений [14, с.29]. Таким чином, важливою складовою політичного успіху сучасних профспілок є індивідуальні якості профспілкових лідерів, що дозволяють їм конкурувати на електоральному полі сучасної Росії. Виборче законодавство України істотно звужує вказану перевагу керівництва професійних об'єднань, повністю віддаючи пріоритет у політичній конкуренції політичним партіям. Це змушує профспілки обирати роль молодшого партнера у політичних альянсах. Між тим, внутрішня демократія у профспілках також виступає потужним ресурсом інтенсифікації політичної активності. Завдяки відкритій, альтернативній та публічній процедурі обрання керівництва, профспілкові організатори є носіями громадянської політичної культури у суспільстві. Управління у профспілках концептуально є більш близьким до демократичного лідерства, ніж у політичних партіях, де використовується бюрократична модель. На думку російської дослідниці Н. А. Заусаєвої, " в діяльності профспілкового лідера дуже просто можна виявити публічність, розподіл на друзів та ворогів, причетність до конфлікту інтересів суспільних груп й інші першоджерела політичного. Природно, головними з них виступають інтереси тієї професійної групи або колективу, які профспілкові лідери намагаються виразити, захистити, відстояти, реалізувати у своїй повсякденній роботі. Можливість конкуренції за владу профспілкового лідера також слугує додатковим аргументом, що підтверджує політичний характер його діяльності" [2, с.101]. Таким чином, профспілкова діяльність за своєю сутністю є спорідненою з політичною і природним чином може узгоджуватися з нею.

Перспективним напрямом еволюції політичного статусу профспілок слід вважати збільшення інтенсивності їхньої співпраці із органами державного управління. Рівноправна взаємодія профспілок з державою прямим чином є можливою лише у системі соціального партнерства. Дана система є стійкою моделлю узгодження інтересів політичної влади, роботодавців та найманих працівників у розвинених державах світу. Участь профспілок у тристоронніх переговорах в межах соціального партнерства є основою впливу профспілок на корекцію соціально–економічного курсу держави. Як зазначає В.С. Павліхін, "збільшення активної участі профспілок у визначенні й реалізації соціально–економічного курсу може й повинне проявлятися через структури й механізми соціального партнерства, подальший розвиток системи трьох– і двостороннього співробітництва в регулюванні умов життєдіяльності суспільства" [7, с.40]. Участь профспілок у виробленні державної соціальної політики також може сприяти зростанню престижу профспілок та вирішенню їхніх першочергових завдань із захисту прав робітників. Мова йде про забезпечення умов зростання продуктивності праці, яким в сучасний період приділяється недостатня увага. На думку українського політолога А.О. Сіленко, виважена соціальна політика є чинником політичної стабільності держави. Тому політичний статус профспілок набуває нового значення. "Ще одним фактором політичної стабільності, який міститься в галузі соціальної політики, є підвищення ролі продуктивної праці, її перетворення в головний засіб досягнення успіху. Теперішня криза трудової мотивації пов'язана, з одного боку, з тим, що заробіток не задовольняє потреби робітника, з другого – з втратою громадянами почуття загальнонародної, загальнонаціональної значущості їхньої роботи. Таким чином, влада може надати трудовому процесу значення як цінності, що веде до власного і загального добробуту" – зазначає А.О. Сіленко [13, с.21]. Політичний вплив профспілок у вказаній сфері має бути вирішальним. Особливу площину соціального партнерства, що може істотно підсилити вказаний вплив, є трипартизм. У демократичній політичній системі рівноправний статус профспілок поряд з державою та об'єднаннями роботодавців дає їм змогу безпосередньо висувати свої вимоги та здійснювати контроль над іншими партнерами. В умовах трансформаційного суспільства принципова та послідовна боротьба профоб'єднань за свій статус у системі трипартизму може стати засобом прямого тиску на державну владу. Як зазначає київський політолог Д.В. Неліпа, "хоча реалізовані в соціальному партнерстві інтереси його сторін не є в чистому вигляді політичними, участь держави посилює політичну складову цієї взаємодії. У об'єднань роботодавців і профспілок немає безпосередньої мети досягнення політичної влади, однак є потреба впливу на неї. Саме трипартистська модель соціального партнерства найбільше відповідає цій потребі, оскільки забезпечує найманим працівникам і підприємцям через їхні представницькі організації вплив на органи державної влади" [6, с.8].

Окремим виміром еволюції політичного статусу профспілок у перехідний період слід вважати їх співпрацю з політичними партіями. Як вже зазначалося, дана співпраця не завжди є рівноправною. Причиною такого стану є диспропорція між ціннісним підґрунтям програм профспілкових політичних сил (які є універсальними та повинні забезпечувати підтримку широких верств працездатного населення) та фактичним рівнем їх електоральної підтримки. На матеріалі російської політичної реальності видно, що профспілки не розглядаються суспільством як самостійний соціально–політичний суб'єкт. Про це яскраво свідчать результати виборчих кампаній у Державну Думу РФ. За даними Є.В. Притчиної, "у 1993 р. Федерація Незалежних Профспілок Росії підтримала на парламентських виборах "Громадянський союз", що набрав 1,5% голосів. В 1995 р. був створений виборчий блок з Російською об'єднаною партією промисловців "Профспілки й промисловці Росії – союз праці". Результат той же – 1,5%" [9, с.63]. Показовим також, на думку автора, є приклад Всеукраїнської партії трудящих (ВПТ). Її результат на парламентських виборах 2002 року, за даними Центральної виборчої комісії України [8], становив 0,34%.

Такі результати, незважаючи на розгалужену апаратну структуру профспілок, неоціненну для організації виборчої кампанії, масове членство, чималі фінансові можливості, продемонстрували відсутність електоральної бази й слабість зворотного зв'язку між керівництвом профспілок й їхніх членів. Політична ситуація сучасної України (вибори 2002, 2004–2005 та 2006 років) замість консолідації профспілкових лав на політичному фронті

та створення єдиної лейбористської партії демонструє розподіл провідних профспілкових об'єднань між двома основними політичними силами. Політичне майбутнє українських профспілок займає проміжну позицію між європейським лейборизмом та політичним клієнталізмом. Як зазначає тижневик "Дзеркало тижня", коментуючи передвиборчу ситуацію 2006 року, "з одного боку, є досвід колись – партії праці, а тепер – лейбористів, що, як і раніше, існує на гроші англійських профспілок, з іншого боку – маса прикладів, коли профспілки зі своїми "вічними" інтересами просто розчинялися в чиїхось політичних проектах. Що стосується цього, інтригує сьогоднішній розклад передвиборних уподобань національних профлідерів. Якщо ФПУ "природно" тягне у бік влади, то незалежні профспілки на чолі з нардепом Михайлом Волинцем вирішили підтримати БЮТ" [1].

Однією з причин невдалих "виступів" профспілок на політичній арені окремі аналітики схильні вважати специфіку масового політичного сприйняття, яка навіть через десять років демократичних перетворень демонструє прихильність до архетипів тоталітарного минулого. Як зазначає Є.В. Притчина, "патерналістська свідомість росіян шукає й знаходить місце профспілкам, вбудовуючи їх у структуру патронажно–клієнтельних відносин. Вони сприймаються як свого роду соціальні відділи при адміністрації" [9, с.65].

Цю тезу підтверджує українська дослідниця А.О. Сіленко. На підставі політологічного аналізу концепції соціальної держави вона доходить висновку, що "у нашому суспільстві профспілки не мають політичного авторитету. Це пояснюється тим, що Федерація професійних спілок України, по–перше, у свідомості громадян асоціюється з радянськими профспілками, чия роль зводилася до формального представлення інтересів робітників, і які завжди стояли на догідницьких позиціях стосовно керівних органів; по–друге, українські профспілки ще не проявили свій потенціал і можливості в боротьбі за інтереси робітників, і не мають авторитету. Тому потрібне підвищення ролі профспілок, їхньої самостійності і незалежності. Вплив профспілок буде зростати в міру того, як вони зможуть справитися з функцією захисту прав, політичних і громадянських свобод громадян" [13, с.22].

Отже, профспілки, так само як і політичні партії, є невід'ємним елементом сучасного політичного процесу. Виражаючи вимоги й інтереси трудящих, вони неминуче взаємодіють із партіями й іншими політичними організаціями. Однак зміна соціальної структури суспільства змушує їх розширювати сферу функціонування й шукати нових союзників, що, можливо, приведе до їхньої подальшої кооперації з партіями, але вже на рівноправній основі.

Перспективним напрямом трансформаційної еволюції політичного статусу профспілок слід вважати також їх взаємини з органами державної влади регіонального та локального рівня, а також з органами місцевого самоврядування. Профспілки залишаються реальним і важливим механізмом захисту соціальних прав своїх членів й у той же час можуть домагатися цього через свій прямий вплив на державні й суспільні структури. Вміння захищати соціально–трудові права й інтереси працівників там, де розробляються й приймаються законодавчі й нормативні правові акти, що зачіпають соціально–трудові права працівників – одне з головних перспективних завдань профспілок. Темами широких кампаній громадської дії, очолюваних профспілковими організаціями, можуть стати болючі місцеві проблеми. Серед них – перманентно актуальні комунальні проблеми, формування та розподіл місцевих бюджетів, робота окремих підрозділів органів державної влади та місцевого самоврядування.

Громадянська активність профспілок може й повинна набувати загальнонаціональних масштабів, слугувати додатковим резервом зростання політичного впливу. Масові виступи профспілок влітку та восени 2006 року підтвердили їх "мобілізаційну" спроможність на тлі протистояння основних політичних сил, продемонстрували наявність суспільних сил, що мають окрему політичну позицію. Потенціал профспілкового руху для політики досить влучно охарактеризував лідер СДПУ (о) В.В. Медведчук: "поки наші політичні лідери грають в "кішки–мишки", де кожен вважає себе кішкою, я впевнений, що своє вагоме слово щодо захисту соціальних прав громадян повинні сказати профспілки. А вони ще не сказали свого вагомого слова. Нещодавня всеукраїнська акція профспілок проти підвищення комунальних тарифів показала, що їхній потенціал просто величезний. А боротьба за соціальні права трудящих – це те, що може об'єднати українців і мітинги, проведені профспілками по всій Україні, це підтверджують. Як ви знаєте, саме профспілки в передових європейських країнах стоять на стражі соціальних інтересів громадян. Вони відстоюють права трудящих, аж до проведення загальнонаціональних страйків" [4].

Таким чином, зміна політичного статусу українських профспілок виглядає безальтернативною. У випадку, якщо це не відбудеться, на них чекає далекий від оптимізму сценарій розвитку, оскільки наслідки демократичного транзиту можуть бути поліваріантними. У якості прикладу можна навести стан та перспективи чилійських профспілок після відновлення демократії у 1990 році. Авторитарний режим військових та наступні процеси демократизації справили настільки потужний деструктивний вплив на організації працівників, що вони не відновилися до теперішнього часу. За даними чилійського аналітика Т. Кафігая, "тільки десять відсотків чилійських робітників були охоплені дією колективних угод заробітної плати в 1992 й 1993. Між 1992 й 1995 чисельність чилійських робітників у профспілкових організаціях організації зменшилася з 15 % до 12 %. Разом з тим, зросла кількість профспілок й зменшилася кількість власності. Причиною цього є не тільки несприятливі національні умови для роботи профспілок у Чилі. Відбулося своєрідне світоглядне залучення робітників до цінностей неоліберальної економіки. Крім того, зростають побоювання щодо втрати роботи, що викликана високим рівнем безробіття у вісімдесяті. З іншої сторони дається взнаки зміна соціальних цінностей: від солідарності великої кількості індивідів до цінностей споживання й особистої кар'єри. Більш тривалий робочий час – ще одна причина для зменшення активності робітників у профспілках. Робітники не мають ніяких переваг від членства у профспілці, що зумовлює політичне й економічне послаблення профспілок. Загалом, після відновлення демократії у Чилі активність профспілок на політичному рівні не зазнала змін: не були перебудовані механізми артикуляції соціальних інтересів. Ідеологічна соціалістична єдність, яка існувала до режиму військових, зникла, що негативно позначилося на єдності профспілкових організацій на виробництвах" [16].

Зазначене свідчить, що політичний статус профспілок у трансформаційному суспільстві може залежати як від національних особливостей демократичної трансформації, так і від світової економічної коньюктури. Здатність національних профспілок адаптуватися до вимог часу залежить від їх внутрішньої організаційної будови, громадської думки стосовно профспілок, можливостей економічної системи сприйняти вимоги організацій працівників.

Політичний статус профспілок, якщо він характеризується стабільністю, наявністю важелів впливу на си-

туацію в державі, перспективами подальшого розширення та укріплення позицій, може стати надійним засобом забезпечення виконання основних функцій. Разом з тим, вузьке, поза політичне розуміння напрямів діяльності професійних спілок істотно обмежує перспективи захисту прав найманих працівників, утримання соціальної стабільності та консенсусу у суспільстві.

Аналіз основних напрямів інтеграції профспілок у політику свідчить, що оптимізація їх політичного статусу у трансформаційному суспільстві має здійснюватися системно, на основі активної суб'єктної позиції та цілеспрямованих координованих дій. У взаєминах з політичними партіями професійні спілки мають дотримуватися консолідованого підходу, виробити чітку стратегію політичної боротьби, ретельно випрацювати ідеологічні засади. Саме непослідовність та співпраця профспілок із різними, іноді діаметрально протилежними політичними силами, робить їх непередбачуваними партнерами та знижує привабливість для електорату. Західноєвропейський та північноамериканський шлях лейбористських партій в цьому зв'язку виглядає привабливою перспективою у випадку, якщо в Україні знайдеться політична сила, здатна послідовно представляти соціал–демократичні цінності та профспілкове об'єднання, що інтегрує розпорошені сили трудового представництва.

Діяльність профспілок в межах трипартизму також обіцяє багато можливостей для зростання політичного впливу. За сучасних умов в Україні наявні всі нормативні можливості для артикуляції позиції профоб'єднань. Успіх нарощування політичної ваги залежить від якісного рівня ведення переговорів з боку керівництва та його самостійності відносно інших суб'єктів.

Таким чином, зміна політичного статусу профспілок залежить від організаційних, ідейних та вольових якостей профспілок. Разом з тим, перебіг трансформації у кожній окремій державі виступає об'єктивною умовою того чи іншого напряму розвитку організацій представництва працівників. Політична доля українських профспілок істотним чином детермінується перебігом демократизації суспільства та його цивілізаційним вибором. У ситуації незворотності демократичних змін профспілковий рух має можливість політичної еволюції незалежно від його наявного стану, оскільки соціально–трудові відносини становлять базовий рівень виробничої інфраструктури суспільства.

1. *Ведерникова І.* Профспілки: з кишені "совка" на сковорідку капіталу? // Дзеркало Тижня On The WEB. № 49 (577) Субота, 17 – 23 Грудня 2005 року. 2. *Заусаева Н.А.* О политическом характере профсоюзного лидерства // Дневник Алтайской школы политических исследований. – № 12. – Человек и мир работы: социально-политические, профессиональные, антропологические аспекты профсоюзной деятельности: Материалы научно-практической конференции / Под ред. проф. Ю.Г. Чернышова. – Барнаул, 2001. – С.99-104. 3. *Земзюлина В.И.* Взаимоотношения профорганов с органами государственной власти и муниципального управления с точки зрения интересов членов профсоюза // Дневник Алтайской школы политических исследований. – № 12. – Человек и мир работы: социально-политические, профессиональные, антропологические аспекты профсоюзной деятельности: Материалы научно-практической конференции / Под ред. проф. Ю.Г. Чернышова. – Барнаул, 2001. – С.79-82. 4. Краткий политический словарь. – М., 1978. – 415 с. 5. *Медведчук В.В.* Українські профспілки ще не сказали свого вагомого слова // http://www.medvedchuk.org.ua/publications/. 6. *Неліпа Д.В.* Особливості інституціоналізації соціального партнерства (політологічний аналіз) 23.00.02 Автореф. дис. канд. політ. наук. – Київський національний університет імені Тараса Шевченка Київ, 2005. – 18 с. 7. *Павлихин В.С.* Современные проблемы профсоюзного движения // Дневник Алтайской школы политических исследований. – № 12. – Человек и мир работы: социально-политические, профессиональные, антропологические аспекты профсоюзной деятельности: Материалы научно-практической конференции / Под ред. проф. Ю.Г. Чернышова. – Барнаул, 2001. – С.31-51. 8. Підсумки голосування по партії (блоку) у регіонах Всеукраїнська партія трудящих // http://www.cvk.gov.ua/pls/vd2002/WEBPROC17V?kodvib=400&kodpart=217&kodreg=48. 9. *Притчина Е.В.* О восприятии в массовом сознании профсоюзов как института гражданского общества // Дневник Алтайской школы политических исследований. – № 12. – Человек и мир работы: социально-политические, профессиональные, антропологические аспекты профсоюзной деятельности: Материалы научно–практической конференции / Под ред. проф. Ю.Г.Чернышова. – Барнаул, 2001. – С.62-67. 10. *Ренвальд Ж.-К.* Профсоюзы: "Да здравствует политика!" // Профсоюзы. – 1999. – № 5-6. – С.23-26. 11. *Рогова Г.В.* Становление подлинного профсоюзного движения в России // Мировая экономика и международные отношения. – 1994. – № 2. – С.38-43. 12. *Рюле О.* Основные вопросы организации // http://www.aitrus.narod.ru/RuleOrgQuest.htm. 13. *Сіленко А.О.* Соціальна держава: еволюція ідеї, сутність та перспективи становлення в сучасній Україні // Автореф. дис. д-ра політ. наук. – 23.00.02 Національна академія наук України Інститут держави і права ім. В.М.Корецького. – К., 2000. – 28 с. 14. *Чернышов Ю.Г.* Профсоюз и политика // Дневник Алтайской школы политических исследований. – № 12. – Человек и мир работы: социально-политические, профессиональные, антропологические аспекты профсоюзной деятельности: Материалы научно-практической конференции / Под ред. проф. Ю.Г. Чернышова. – Барнаул, 2001. – С.24-31. 15. *Цвих В.Ф.* Профспілки у громадянському суспільстві: теорія, методологія, практика. – К., 2002. – 376 с. 16. *Kaphegyi T.* Chilean trade unions since the coming back of democracy // http://tiss.zdv.uni–tuebingen.de/webroot/sp/spsba01_W98_1/chile4a.htm#top

Надійшла до редколегії 11.11.06

М.А. Шульга, доц.

ДЕЩО ПРО ЗБЛИЖЕННЯ ПОНЯТЬ "ГЕОПОЛІТИКА" ТА "СТРАТЕГІЯ" В ГЕОПОЛІТИЧНІЙ ДУМЦІ СУЧАСНОЇ РОСІЇ

Аналізується тенденція до ототожнення понять "геополітика" та "стратегія", що має місце в сучасній російській геополітичній думці. З'ясовуються підстави такого ототожнення, його евристичний потенціал та практичні наслідки.

Tendency to identify "geopolitics" and "strategy" concepts, which exists in modern russian political thoughts, is analyzed. Basis of such identify, its evristic potention and practical consequences are discovered.

Однією з пріоритетних тем для фундаментально–теоретичного рівня геополітичних досліджень в посткомуністичній Росії є аналіз внутрішнього необхідного зв'язку геополітики зі стратегічним управлінням і плануванням, поняттям стратегії загалом. Змістом останнього, зазвичай, прийнято вважати систему широкомасштабних рішень, реалізація яких спрямована на досягнення принципово важливих довгострокових цілей в тій чи іншій області діяльності. Своєрідним результуючим зазначеного аналізу є розуміння геополітики як "вищої" або "інтегральної" стратегії, тобто стратегії геополітичного розвитку держави, націленої на зміну геополітичного положення останньої, й, ширше, стратегії історичного розвитку країни з огляду на її внутрішні запити та зовнішні інтереси. " Вища стратегія інтегрує в собі всі напрямки стратегії держави і в той же час слугує основою, базою для конкретних стратегій в різних областях суспільно–державного життя" [1]. "Вищість" геополітики перед рештою стратегій державного розвитку – економічною, духовною, соціальною тощо – слідує з того, що, геополітика, як наголошує В. Цимбурський не стільки інформаційно обслуговує вже визначені цілі політики, скільки сама намагається їх визначити й закласти у мотивуючі політиків до певних дій образи. Саме тому вироблення всеохоплюючої суспільно–державної стратегії та визначення її цілей, згідно з І. Даниленком, не може бути цілковито віддане на відкуп політиці, її організаціям та інститутам, а є справою передусім світоглядних, наукових і законодавчих інститутів, організацій та установ. "Функція політики по відно-

© М.А. Шульга, 2007

шенню до вищої стратегії повинна носити головним чином виконавчий характер" [2].

Відповідно до цього осмислення геополітики як "вищої стратегії" охоплює два кола проблем, а саме: з'ясування її елементів й інваріантних принципів та встановлення її культурно–історичних підстав. Згідно з В. Маниловим такими елементами є національні інтереси та національні цілі, а підставами – національні цінності, що формуються в ході історичного процесу, розвитку матеріальної та духовної культури суспільства у відповідності до географічного положення країни. Взаємний зв'язок між цими елементами представлений наступною формулою: національні інтереси своїми витоками сягають національних цінностей, а своє конкретне вираження знаходять в національних цілях. І. Даниленко вказує наступні складові геополітики як "вищої стратегії". По–перше, це геостратегія, що пов'язана з обґрунтуванням територіальних прагнень держави, формуванням і відстоюванням території країни, регулюванням територіальних стосунків з сусідніми та іншими державами земної кулі. По–друге, стратегія в області народонаселення, що має за мету досягнення бажаної з позицій загальнодержавних інтересів його загальної чисельності, динаміки демографічної структури, розселення по території країни. По–третє, стратегія духовно–цивілізаційного розвитку суспільства, поєднання різних культур в стійкій громадянсько–державній єдності суспільства, організація цивілізаційної взаємодії зі світом та протистояння зовнішнім цивілізаційним експансіям. По–четверте, воєнно–політична стратегія держави, виразом якої є її довгострокові устремління і завдання в питаннях війни та миру, відношення до історичного процесу як мирно–воєнному, яке потребує готовності і здатності вести війну з власної чи чужої волі, а також ухилятися, зупиняти війну, створювати з цією метою коаліції чи заключати союзи. По–п'яте, стратегія суспільно–політичного розвитку, яка полягає у ствердженні та вдосконаленні існуючого суспільно–політичного ладу або в установці на еволюційну чи революційну його заміну іншим ладом. Трудність вироблення "вищої стратегії", на думку І. Даниленко, полягає в узгодженні перерахованих її елементів як один з одним, так й з інтересами різних спільнот та груп, – соціально–класових, конфесійних, етнічних тощо.

Зазначена трудність, згідно з С. Переслєгіним, частково може бути подолана у спосіб виведення та дотримання низки геополітичних теорем або принципів, що в своїй сукупності утворюють " теорію позиційної гри на світовій шахівниці", знання якої, в свою чергу, дозволяє проаналізувати позицію держави на цій шахівниці та визначити методи її покращення чи збереження. Першою такою теоремою є "транспортна" теорема, яка дозволяє оцінювати політичну стабільність державних утворень, використовуючи виключно відкриту інформацію про їх інфраструктурне забезпечення. Зокрема, вона говорить, що збереження єдності поліцентричного державного організму можливе лише тоді, коли розвиток інфраструктури загальнодержавного значення випереджає економічний розвиток регіонів. Теорема "географічної зв'язності" стверджує, що будь-яка держава прагне позиції, за якої її узагальнена зв'язність в єдності територіального, комунікаційного та семантичного рівнів є максимальною, а відкритість – мінімальною. Ця теорема, вважає С. Переслєгін, становить основу боротьби за природні кордони, значення якої не применшилося сьогочасними глобалізаційними процесами. "Просто з розвитком індустріалізму "природні кордони" деяких держав розширилися до меж земної кулі, й цим імперіям вдалося нав'язати світовій спільноті свою концепцію "обмеження державних суверенітетів" [3]. Останньою геополітичною теоремою є "демографічна теорема", згідно з якою конструювання стабільної демографічної ситуації можливе за умови встановлення деякої "точки рівноваги" двох протилежних імперативів, а саме: біологічного (інстинкт продовження роду), властивого традиційній фазі розвитку людства, й економічно–соціального (інстинкт соціального виживання), що характерний для індустріальної його фази.

Оскільки цілі, що їх визначає геополітика у якості "вищої стратегії" суспільно–державного розвитку, як слідує з міркувань В. Цимбурського, мають бути узгодженими не лише між собою, а й з відповідними культурно–психологічними архетипами та поведінковими установками, то дослідження останніх визначає другий напрямок осмислення "вищості" геополітики порівняно з конкретними стратегіями життя держави і суспільства. Першочергове значення для геополітики має тут положення про дуалізм Моря та Суші, але не як суто фізичних сутностей, що призводить до їх натуралізації та сакралізації, а як культурних архетипів, що мають свій генезис й за певних конкретно–історичних умовах починають протистояти один одному. "Класичні теорії геополітики не змогли повністю реалізувати смисловий потенціал дихотомії Море–Суша, оскільки через надмірні натуралістичні прив'язки залишили за дужками проблему духовного генезису архетипів Суші і Моря" [4]. Останні, зазначає О. Панарін, – це, передусім особливі картини світу, світ–системні образи, представлені символічними фігурами Орача, який створює, та Пірата, який викрадає. Якщо континентальна, картина світу передбачає поєднання "твердого ґрунту" з "ясністю духовного неба" за допомогою справді релігійно–духовної вертикалі, то океанічну свідомість відзначає передусім пошук все більш витончених технологій планетарного перерозподілу ресурсів, який підпорядкований утилітарно–прагматичній горизонталі, позбавленій духовного горизонту. Соціокультурна система Континенту, наголошує вчений, орієнтована на "універсальні ідеї", які не поглинаються існуючими суспільними практиками й становлять тому деякий загадковий "надлишок" культури. Соціокультурна ж система Моря тяжіє до утилітаризму та принципу безпосередньої користі. Протилежні ціннісних орієнтацій континентальної та морської світоглядних установок дозволяють розглянути дихотомію Суші і Моря як протистояння зв'язаного законами історичної пам'яті й укоріненого в Традицію існування людини, з одного боку, й атомізованого та ризикованого її існування, – з іншого. "Зв'язаність" при цьому означає прив'язаність людей до місця свого проживання й відповідальність за нього як за свій "дім буття". Атомізованість – зацікавленість морських завойовників в граничному дробленні континентального простору, відізвання від нього передусім тих частин території, які мають найбільший потенціал розвитку й відкривають можливості прориву, пов'язаного або ж з комунікаційними особливостями, або ж з ресурсними та кліматичними їх характеристиками. "Морські прибульці бачать берег не як лінію для самого материка, а як територію, що її можна відірвати від континентальної маси, перетворити на базу торгівлі, воєнний анклав для подальшого наступу на сушу" [5]. Ризикованість же виражається в деякому егоїстичному принципі: мій дім там, де я в даний момент перебуваю з міркувань вигоди чи зручності.

Континентальний архетип, на думку О. Панаріна, має деяку вищість порівняно з морським, що зумовлене наступним. По–перше, архетип Суші є первинним стосовно архетипу Моря в економічному сенсі: " ... перед тим, як деякі кмітливі люди отримали можливість за-

http://Digital.Lib.Nplu.org

йматися піратством, інші попередньо мали виробити те, що потім ставало об'єктом уваги піратів" [6]. С. Переслєгін з цього приводу зазначає, що Океан є лише світовим простором комунікацій, а виробництво майже завжди носить виключно континентальний характер. Геополітичний потенціал лише перерозподіляється на морських просторах, виробляється ж він на материках. По–друге, континентальний архетип є первинним стосовно морського й в соціально–духовному відношенні, оскільки передбачає підпорядкування людини деякій вищій духовній нормі, що дозволяє їй зносити тяготи, пов'язані з перетворення непіддатливої матерії природи в продукти життєзабезпечення. "Отже, спокуса піратства – це не лише матеріальна спокуса легкої здобичі, це ще й моральна спокуса "емансипованого існування", яке не знає тягаря повсякденного обов'язку" [7]. Окрім того, архетип Моря сповідує подвійні стандарти поведінки, оскільки деструктивна енергія піратства та відповідна їй авантюрна мораль спрямовані назовні. В своєму ж внутрішньому світі піратські соціуми сповідують нормальні принципи соціального буття. Прикладом цього, вказує О. Панарін, сьогодні може бути надзвичайно сильний акцент західного світу на політичному плюралізмі у власних межах й недопущення культурно–цивілізаційного плюралізму поза цими межами. К. Петров, зокрема, зауважував свого часу, що творчість "по слову", в якій суттєві перешкоди виникають не в ланці слова, а в ланці виконання, є невід'ємним навиком піратського ремесла. По–третє, архетип Суші є більш складними порівняно з одномірним архетипом Моря, бо базується на нерозривному зв'язку продуктивної праці з працею ратною, втіленням якої є символічна фігура Воїна. Відважність і завзятість останнього, які відзначають і Пірата, – "хоробрість ратника", – поєднується, однак, тут з "мудрою неспішністю землероба", з його вмінням терпіти знегоди. Крім цього, архетип Суші представлений трьома великими цивілізаціями – індійською, слов'яно–православною та мусульманською – й передбачає можливість узгодження їх символіки та мови. Саме синтетичність континентального архетипу, на думку О. Панаріна, у випадку євразійського простору слугує вихідним пунктом для пошуку нових дієвих засобів збереження його цілісності в протистоянні "наступу Моря", зацікавленому в якомога більшому розмиванні великих просторів.

Посилаючись на праці німецького соціолога В. Зомбарта та російського філософа М. Петрова, О. Панарін робить висновок, що в основі нетотожності континентального та морського архетипів, зрештою, лежить розрізнення двох типів господарювання, пов'язаних, відповідно, з відтворенням багатства та з його перерозподілом: "Морська піратська економіка означає послідовне витіснення реального капіталу фіктивним; якщо перший зберігає "континентальну пам'ять" про речовину як першооснову багатства, то другий несе інформацію про те, як це багатство експропріювати" [8]. В. Зомбарт, як відомо, аналізуючи історичні витоки підприємницького духу, відносив морський розбій до способів отримання грошей, в яких містилися зародки, можливості розвитку капіталістичних починань. Причому, згідно з В. Зомбартом, морський розбій був свого часу не просто одноосібним способом добування грошей, а існував як соціальний інститут, тобто професія. В перші століття Нового часу, писав дослідник, всі західноєвропейські нації притримувалися організованого у вигляді професії морського розбою. Це було зумовлене тим, що вести торгівлю в ті часи означало знаряджати та озброювати кораблі, упокорювати туземців, забирати в них добро й продавати його тим, хто більше заплатить, і в той же час захоплювати стільки іноземних суден, скільки дозволить випадок. Саме тому дух, який просякав торгівлю та всі колоніальні починання, одночасно був розбійницьким і авантюрним духом. Авантюрист, морський розбійник та купець, підмічав В. Зомбарт, непомітно переходять один в одного, оскільки всі торгові компанії в XVI – XVII століттях були нічим іншим, як пів–воєнними, наділеними верховними правами і засобами державної могутності завойовницькими спільнотами, перетвореними внаслідок розбійницьких походів на довготривалі організації. "Каперство ж і морський розбій тепер постійно переходять одне в одне: Privateer стає Pirate так само як і останній, в свою чергу, знаходить своє використання на службі у держави як капітан капера" [9]. Прообразом західної цивілізації, на думку О. Панаріна, є тому піратський корабель, зацікавлений в граничній незахищеності та розрідженості суші, а прообразом західної геополітики, згідно з Л. Казаряном, – авантюра дальнього торгового походу, в якому воєдино злиті експансія і спекуляція.

На думку М. Петрова, саме в особливостях піратського ремесла – непіддатливість ритуалізації та вимога постійного оновлення й опредмечення певних програм дії – слід шукати розгадку європейської культури та європейського способу мислення. Зазначені особливості, на думку вченого, сягають своїм корінням не Нового часу, а, глибше, – крито–мікенської культури. Їх розуміння, в свою чергу, можливе в руслі аналізу двох способів – "ключів" – прив'язування землеробської общини до державного апарату – китайського і критського. Якщо в Китаї такий "ключ" тримається на необхідності регулювання природних процесів з метою введення їх в рамки, що припускають нормальний розвиток сільськогосподарських технологій, то в Криті він зумовлений завданням захисту землеробства від зовнішніх вторгнень з моря. Китайський ключ тому є природним, включеним в площину стихійних сил природи, а критський – воєнним, вміщеним у площину зовнішньополітичних стосунків. В той же час, підмічає К. Петров, захист землеробства від морських набігів як основна функція морської державності має ту неприємну властивість, що повне викорінення їх загрози спроможне призвести до руйнування державності й, навпаки, існування державності є виправданим й необхідним лише за умови збереження загрози морських вторгнень. Держава, тим самим, змушена зберігати і піратів, як джерело небезпеки, і землеробську общину, як предмет захисту від зовнішніх посягань, й, окрім того, – децентралізувати, розподілити державну військову функцію по ділянкам імовірного нападу, що сприяє накопиченню громадських якостей в межах землеробської общини та призводить до фактичного переплетення їх з піратством та землеробством. "Пірати ... виступають тут своєрідним проміжним продуктом і опосередкованою "сутністю", в яку, з одного боку, відчужується–проектується державна функція захисту як вимога деякого повзучого мінімуму "піратської кваліфікації", що забезпечує належну вірогідність "щасливого кінця" під час нападу, і яка, з іншого боку, сама відчужує свою зростаючу "піратську кваліфікацію" в землеробство як абстрактне очікування небезпеки нападу і як вповні конкретну вимогу на постійне підвищення обороноздатності землеробства" [10]. Таким чином, якщо китайський ключ пов'язаний із замиренням природної стихії у спосіб встановлення та усталення ієрархії чітко фіксованих і непорушних професійно–державних навиків та соціальних ритуалів, то критський – із динамікою державних, землеробських та піратських функцій, які поперемінно могли виконуватися одними і тими ж людьми. При цьому саме заняття піратством було вирішальною ланкою такої динаміки, бо кожний набіг є не повтореною відпрацьованою схе-

Bulletin of Taras Shevchenko National University

мою, а неповторним актом творчості, в якому традиційні і сталі у своєму розрізненні елементи довільно приводяться кожного разу в зв'язок залежно від умов та обставин, які зводять нанівець значення довгострокових прогнозів й усталюють пріоритет прогнозів короткострокових та оперативних. Таким чином, західна цивілізація завдячує піратському архетипу духом підприємництва як "синтезом прагнення грошей, пристрасті до пригод та винахідництва" (В. Зомбарт) і духом творчості як продукуванням унікальних, неповторних ситуацій, завдяки яким відбувається "жорстка і цілеспрямована селекція людських характерів" (К. Петров).

Для того, щоб Захід, підмічає О. Панарін, став справжнім Заходом, – втіленням "відкритого суспільства", – він змушений був попередньо провести в глибинах власної культури диференціацію архетипів Моря і Суші з тим, щоб потім відокремити і витіснити останній як неадекватний власним цивілізаційним установкам. Таке відокремлення, а отже й протиставлення континентальної та морської ідентичностей на світовому рівні пов'язане, на думку В. Максименка з певною історичною ситуацією. А саме: синхронність таких подій, як просування на захід турок–османів і створення на перехресті світових торгових шляхів тогочасного світу Османської імперії, формування Великоросійської держави, що остаточно звільнилася від влади Орди в 1480 році, переміщення шляхів міжнародної торгівлі із Середземного моря в Атлантичний океан та початок Реформації у Західній Європі, поклала початок протистоянню Росії та Англії в питанні володіння торговими комунікаціями, що ведуть на Схід. Причому використання морських комунікацій з боку Англії поєднувалося з наполегливими намаганнями встановити монопольний контроль над сухопутною торгівлею на меридіанних шляхах, що з давніх–давен поєднували північ та південь Східноєвропейської рівнини між собою та з Середньою Азією. Трьохсотрічне протистояння океанічного і континентального векторів розширення територіально–політичної влади, власне, і перетворило Росію на осьовий для світової історії простір, "географічну вісь світової історії" (Х. Макіндер), а Англію на державу, систематично "ворожу і небезпечну для Європейського континенту" (П. Чихачов). "Образно кажучи, це був конфлікт "моря" і "континенту" – найсильнішої у воєнному відношенні острівної держави, флот якої панував на Світовому океані, і найбільшої континентальної держави, що здійснювала територіально–політичний контроль над материковою серцевиною світу" [11].

На сьогодні протиборство "океану" та "континенту", зазначає В. Максименко, зумовлене ситуацією інформаційно–комунікативного перевороту, внаслідок якого зросла не швидкість та маса переміщених у просторі людей і товарів, а кількість бітів інформації, переміщених за одиницю часу в процесі передачі даних. "Віртуальна економіка", будучи технологічним завершенням піратського архетипу й поєднуючи дематеріалізацію багатства з дематеріалізацією простору, відтепер протистоїть обмеженості природно–ресурсного базису власного існування, базису, що є територіально–просторово укоріненим в континенті. Останній, підкреслює О. Панарін, – це міць світу, його остання наявність, яка збереглася після всіх віртуальних метаморфоз і фікцій. "Євразійський Континент – це земна міць світу, пристановище для всього реального і забезпеченого наявністю, на відміну від океанічних непевностей, що породили віртуальну економіку та інші віртуальні псевдо реальності" [12]. Відродження континентального архетипу в єдності його духовних характеристик є тому єдиним способом запобігти маргіналізації Суші з боку Моря. Таке відродження, на думку О. Панаріна, потребує втілення архетипу Суші в наступні провідні ідеї, спроможні мотивувати до "нового будівництва Континенту". По–перше, це ідея Євразії як Великого Сходу, яка дозволить не лише попередити "конфлікт цивілізацій" між слов'яно–православним, конфуціансько–буддистським, індо–буддистським та мусульманським регіонами Євразії, а й сформувати їх синтез як синтез культурного розмаїття, здатний протистояти уніфікації з боку Заходу. По–друге, – ідея солідарності з Півднем, яка базується на дихотомії Північ–Південь й живиться морально–релігійною традицією співчуття знедоленим та приниженим. "Якщо східна ідея є культурологічною за своїм глибинним змістом, то південна носить моральний характер, і потребує солідарності з усіма пригнобленими народами третього світу" [13]. По–третє, – це нова індоєвропейська ідея, опрацювання якої у руслі великих традицій Росії, Індії і Ірану, вважає О. Панарін, допоможе Континенту заново відвоювати в Моря велике міжконтинентальне прикордоння, повернувши останньому "ледь не втрачене континентальне відчуття".

Таким чином, геополітика як "вища стратегія" передбачає розгортання того, що програмовано пам'яттю культури, зокрема архетипів Суші і Моря, у відповідні цілі–ідеї, які надають майбутньому певної прогностичної визначеності. "Як тільки ми розгадуємо закладену в них програму, ми отримуємо деяку апріорну рамку, в яку поміщаються майбутні події" [14]. Геополітика тим самим в статусі "вищої стратегії", за висновком російських дослідників, виконує стабілізуючу роль, забезпечуючи накладання намічених нею, але, можливо, не вповні зрозумілих для суспільства проектів на "тисячолітні культурно–географічні ландшафти" (В. Цимбурський).

1. *Даниленко И.* Высшая стратегия и судьбы отечества // *Вандам А.Е.* Геополитика и геостратегия / Сост., вступ. ст. и коммент. И. Образцова; заключ. ст. И. Даниленко. – М., 2002. – С.243. 2. Там само. – С.260. 3. *Переслегин С.* Самоучитель игры на "мировой шахматной доске": законы геополитики // Классика геополитики, XX век: Сб. / Сост. *К. Королёв.* – М., 2003. – С.709. 4. *Панарин А.С.* Глобальное политическое прогнозирование в условиях стратегической нестабильности. – М., 1999. – С.155. 5. *Нартов Н.А.* Геополитика: Учеб. для студ. вузов, обуч. по экон. спец. – М., 1999. – С.23. 6. *Панарин А.С.* Глобальное политическое прогнозирование в условиях стратегической нестабильности. – М., 1999. – С.155. 7. Там само. – С.156; 8. Там само. – С.154; 9. *Зомбарт В.* Этюды по истории духовного развития современного экономического человека. – М., 1924. – С.58. 10. *Петров М.К.* Искусство и наука. Пираты Эгейского моря и личность. – М., 1995. – С.208. 11. *Максименко В.И.* Россия и Азия, или Анти-Бжезинский (очерк геополитики 2000 года) // Восток. – 2000. – № 4. – С.70. 12. *Панарин А.С.* Глобальное политическое прогнозирование в условиях стратегической нестабильности. – М., 1999. – С.87. 13. Там само. – С.267. 14. Там само. – С.55.

Надійшла до редколегії 03.11.06

Kyiv National Taras Shevchenko University

Наукове видання

ВІСНИК

КИЇВСЬКОГО НАЦІОНАЛЬНОГО УНІВЕРСИТЕТУ ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

ФІЛОСОФІЯ. ПОЛІТОЛОГІЯ

Випуски 84-86

За авторською редакцією

Оригінал-макет виготовлено Видавничо-поліграфічним центром "Київський університет"
Виконавець *Д. Ананьївський*

Автори опублікованих матеріалів несуть повну відповідальність за підбір, точність наведених фактів, цитат, економіко-статистичних даних, власних імен та інших відомостей. Редколегія залишає за собою право скорочувати та редагувати подані матеріали. Рукописи та дискети не повертаються.

Засновник та видавець – Київський національний університет імені Тараса Шевченка. Свідоцтво Міністерства інформації України про державну реєстрацію засобів масової інформації КІ № 251 від 31.10.97. Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", директор Г.Л.Новікова. Адреса ВПЦ: 01033, Київ, б-р Тараса Шевченка, 14, кімн. 43. ☎ (38044) 239 31 72, 239 32 22; факс 234 31 28

Підписано до друку 18.05.07. Формат 60x84$^{1/8}$. Вид. № 603. Гарнітура Arial. Папір офсетний.
Друк офсетний. Наклад 500. Ум. друк. арк. 21,62. Обл.-вид. арк. 30. Зам. № 27-3944.

Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет"
01601, Київ, б-р Т. Шевченка, 14, кімн. 43,
☎ (38044) 239 32 22; (38044) 239 31 72; факс (38044) 239 31 28.
E-mail: vydav_polygraph@univ.kiev.ua
WWW: http://vpc.univ.kiev.ua

Kyiv National Taras Shevchenko University