

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 10.04.07 (протокол № 8)
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, 6-р Т.Шевченка, 14, кімн. 43; ☎ (38044) 239 31 72, 239 32 22; факс 239 31 28

ЗМІСТ

ВИПУСК 87

ФІЛОСОФІЯ

Білозор Д.В. Ідейно–політичні основи ваххабізму	6
Білоножко Є.П. Сім'я як суспільно–біологічне утворення (соціально–філософське тлумачення)	9
Бугров В.А. Спроба порівняльного розгляду аналітичної філософії	12
Вандишев В.М. І.Я.Франко про історико–культурний та науковий аспекти феномену релігії.....	16
Вандишева–Ребро Н.В. Ідеї естетизму в контексті буття досконалого суспільства	20
Грек І.М. Розколи в українському православ'ї: релігієзнавчий аналіз.....	22
Грива О.А. Процедури оцінки ефективності шляхів формування толерантності у молоді в полікультурному середовищі	25
Кам'янська А.В. Теорія азійського ренесансу у творчій спадщині Миколи Хвильового.....	28
Косач Т.М. Особливості православних і католиків у працях Л.П.Карсавіна	31
Курок І.С. Наукова творчість і соціальні проекти.....	33
Миколаснко І.М. Концепції богопізнання у середньовічній філософії та філософії нового часу (Ансельм Кентерберійський, Фома Аквінський, Еммануїл Кант)	37
Мозгова І.І. Церковно–релігійні й державні чинники кадрової політики в Києво–Могилянській Академії.....	43
Стадник М.М. Генеza біблійних, ранньохристиянських і філософських основ становлення пізнання	47

ПОЛІТОЛОГІЯ

Андрущенко М.О. Проблема генерування політичної довіри в постсоціалістичних країнах.....	51
Бортніков В.І. Політична участь українських громадян в умовах демократичного переходу.....	53
Бунецький Л.Л. Реформа інституційної системи політичних відносин та влади в Україні	59
Гончар В.М. Перспективи корпоратизму в постіндустріальній цивілізації.....	62
Лещенко С.В. Методологічні проблеми дослідження політичної соціалізації в період зміни поколінь.....	66
Станкевич І.П. Політичний конфлікт та технологія його запобігання	70
Щур А.В. Роль капіталу як соціальної сили в процесі формування громадянського суспільства.....	74

CONTENTS

ISSUE 87

PHILOSOPHY

Bilozor D.V. Ideological and political founds of vahhabism	6
Bilonozhko Y.P. Family like social and biology phenomena (social–philosophy dimension).....	9
Bugrov V.A. Attempt of comparative consideration of analytical philosophy.....	12
Vandyshev V.N. I.J. Franko about historical and cultural–scientific aspects of a phenomenon of religion.....	16
Vandysheva–Rebro N.V. Ideas of estetyzm in the context of life of the perfect society	20
Grekh I.M. Dissidences in ukrainian ortodoxy: religious aspekt	22
Gryva O.A. Procedures of estimation of efficiency of ways forming young people tolerance in a policoultural environment	25
Kamyanska A.V. The theory of Asiatic Renaissance in Khvylovyi's writings	28
Kosach T.M. Some orthodox and catholic peculiarities in L.P.Karsavin's	31
Kurok I.S. Scientific creative activity and social projects	33
Mykolajenko I.M. Conceptions god cognize in medieval philosophy and philosophy of a new time (Anselm Centerberiysci, Foma Acvinsciy, Emmanuel Cant)	37
Mozgova I.I. Church Religious and State Interest Factors of Staff Selection Policy in Kyiv Mohyla Academy	43
Stadnik N.N. Genesys of Bible's, early christian's and phlosophical bases of becoming of cognition	47

POLITOLOGY

Andruschenko M.A. The problem of generating the political trust in the postsocialistic countries.....	51
Bortnikov V.I. The Political Participation of the Ukrainian Citizens in the Conditions of Democratic Transition	53
Bunezkyi L.L. The reform of the institutional system of political relations and authority in Ukraine.....	59
Gonchar V.M. The perspectives of corporatism in postindustrial civilization.....	62
Leschenko S.V. Methodological problems of political socialization research in the period of generation changes	66
Stankevych I.P. Political conflict and technology of its prevention	70
Schur A.V. The role of the capital as the social force in the process of forming civil society	74

ЗМІСТ

ВИПУСК 88

ФІЛОСОФІЯ

Вандышева-Ребро Н.В. Філософія мистецтва: реалізм і інтертекст	79
Павленко І.А. Історико-філософський контекст лібералізму	83
Павленко О.Е. "Міф про Сизифа" А. Камю в контексті концепції "Homo ludens"	87
Погрібна В.Я. Постмодерністське суспільство в епоху глобалізму	90
Предко О.І. Психологія релігії як об'єкт наукової та богословської рефлексії: зарубіжний контекст	94
Решетник М.Д. Культура як "життєвий стиль": Е. Ротгакер	97
Рогожа М.М. Природа як етосна цінність у сучасному соціокультурному просторі	101
Стадник М.М. Трансформація ідей християнського пізнання у патристиці та схоластиці	104
Харьковщенко Ю.Є. Respublika Christiana і "Козацька християнська республіка": компаративний аналіз	109
Шенгерій Л.М. Рациональна реконструкція концепції наукових та філософських винаходів І.І. Лапшина	112
Ярмола О.В. Концепція деміургічної влади і критика соціально-політичного вчення Платона в радянській історико-філософській традиції	115
Яровий А.М. Образне мислення в контексті сучасної науки та соціальної практики	118

ПОЛІТОЛОГІЯ

Кобильник В.В. Використання порівняльного методу в політологічному дослідженні	120
Лещенко С.В. Джерела та світовий досвід дослідження політичної соціалізації	123
Полинцева О.П. Поширення ідей толерантності в полікультурному суспільстві	127
Станкевич І.П. Шляхи та способи розв'язання політичних конфліктів	128
Федина С.Р. Теорії миру в системі наукових досліджень міжнародних відносин	132
Щур А.В. Теорія групової дії М. Олсона	135

CONTENTS

ISSUE 88

PHILOSOPHY

Vandysheva–Rebro N.V. Philosophy of art: realism and intertext	79
Pavlenko I.A. History–philosophical context of liberalism.....	83
Pavlenko O.E. A.Camus "Syzyphus Myth" in context of "Homo Ludens" conception.....	87
Pogrebnaya V.Ja. Postmodernist's society in the epoch of globalizes	90
Predko O.I. Psychology of religion like object of science and theology reflection: foreign context	94
Reshetnyk M.D. Culture as "life style": E.Rothacker.....	97
Rohozha M.M. Nature as an ethos value in contemporary socio–cultural space	101
Stadnik N.N. Transformation of ideas of christian cognition in sholastike and patristike.....	104
Kharkovshchenko Yu.J. Respublika christiana and "Kozak christian respublik": the comparative analysis	109
Shengerij L.M. Rational reconstruction of the concept of scientific and philosophical inventions of I.I.Lapshin	112
Yarmola A.V. Concept of demiurgical power and criticism of Plato's social and political doctrine in the soviet historical-philosophical tradition	115
Yarovyy A.M. Pattern thinking in a context of a modern science and social practice.....	118

POLITOLOGY

Kobylnyk V.V. Using of the comparative method in political inquiry	120
Leschenko S.V. Sources and world experience of research of political socialization	123
Polyntseva O.P. The distribution of ideas of tolerance in policultural society	127
Stankevych I.P. The ways and methods of decision of political conflicts.....	128
Fedyna S.R. Theories of peace in the system of scientific research of international relations	132
Schur A.V. M.Olson's theory of collective action	135

ІДЕЙНО-ПОЛІТИЧНІ ОСНОВИ ВАХХАБІЗМУ

У статті простежується етапність історичного розвитку ваххабізму як окремої течії ісламу. Аналізуються політичні чинники, що впливали на еволюцію ваххабізму з релігійної на політичну течію.

In article showing evolution of vahhabism ideology. Realized historical and social analisis of radical islam wave called "vahhabism".

Іслам, наймолодша серед світових релігій, виник на 6 віків пізніше від християнства. Ця релігія виникла біля джерел та витоків християнства та іудаїзму, що дуже вплинуло на іслам. Релігія виникла у західній частині Аравійського півострова, як релігія арабів, але дуже швидко, іслам перетворився у світову релігію.

Разом з арабськими завойовниками іслам вийшов за межі Аравійського півострова і вже в 7–9 сторіччях широко розповсюдився в Сирії, Палестині, Дворіччі (сучасна територія Іраку), в Персії (Іран), східній частині Кавказу, на території де нині знаходиться Афганістан, в Середній і Центральній Азії. В ті ж часи мусульманська релігія розповсюдилась в Північній Африці та на Піренейському півострові. В 9–11 сторіччях іслам прийняли у Східному і Західному Судані. В 10 сторіччі Іслам починає розповсюджуватись в Поволжі. В 11 сторіччі мусульманство прийшло в Малу Азію. В 12–15 сторіччях іслам через посередництво арабських торговців проникає в Індонезію, а через турків розповсюджується на деяких територіях Балканського півострова та в західних частинах Північного Кавказу. У 18 сторіччі мусульманство займає провідні позиції на східно-африканському узбережжі, в 19 розповсюджується в деяких районах Африки. Із усіх перелічених регіонів іслам пізніше було витіснено лише з Піренейського півострова.

Однією з причин радикалізації ісламу – є розбрат і роз'єднання в ідеології віровчення. Тільки в часи Мухаммеда та двох його послідовників (Абу-Бакре і Омара) мусульманство існувало як цілісне віровчення. В цей період відбувалося формування ісламу як релігійного віровчення. Проте з часом в ісламі виникають різні течії, напрямки, секти і т.п. Мусульманський теолог аш-Шахрастані так змальовує ці події: "...в наслідок розколів в ісламі виникли 4 великі секти: карадити, сифатити, хариджити, шиїти. Потім одні з них об'єднуються з другими і від кожної великої секти відокремлюються гілки, доходячи до 73 сект" [1].

З часом найбільш значні розколи в ісламі стали причиною до виникнення екстриміських тенденцій. Скоріш за все серйозні суспільно-політичні протиріччя, що виникали між різними кланами, династіями, течіями ставали основою для релігійних розколів. І. Гольдциер пише: "На першому місці стоїть, мабуть, не питання релігії, а питання державного устрою... На політичні питання неминуче дивляться з релігійної точки зору, політика набуває релігійних форм, що надають політичним чварам своєрідне забарвлення" [2]. Всі розколи в ісламі це підтверджують.

Поділ ісламу на течії пояснюється соціально-політичними розбіжностями, що існували у суспільстві, де було багато релігійних, філософських шкіл та течій, а також політичних партій, правлячих династій, теологічних шкіл та сект. Про чистоту ісламу дбали багато теологів, але вчення хариджитів, які називали себе "людьми посту і молитви" і дотримувались суворої "релігійної етики", ми поговоримо окремо.

В другій половині 7 сторіччя в ісламі виникають 3 течії, одна з них хариджизм (від араб. Аль-хаваридж – "ті, що

виступають"). Деякі вчені вважають його найпершим релігійно-політичним утворенням. Воно виникло у 50–ті роки 7 сторіччя під час боротьби за владу у Халіфаті. Його утворили прихильники двоюрідного брата пророка Мухаммеда – Алі, після того як він виявив нерішучість у протистоянні з швагром Мухаммеда – Муравією, коли погодився на третейський суд. Хариджити почали збройну війну як проти Муравії так і проти Алі.

Хариджити засуджували багатство, забороняли вживати спиртні напої, їх вчення "ніколи не було кодифіковано і підлягало змінам у багато численних підсектах. Але вони зіграли суттєву роль у розвитку мусульманського богослов'я" [3].

Ваххабіти ніколи не сприймали хариджизм. Але саме у них ваххабіти навчилися такій мірі релігійної нетерпимості, що вважали усіх інших мусульман, що не належали до їх віровчення "самими небезпечними та достойними осаду невірними ще більш, мабуть, ніж іудеї і християни" [4].

З часом хариджити розділились на багато сект (їх налічувалось до 2 десятків), але найбільш помітними серед них були азракити та ібадіти.

Азракити були найбільш радикальні. Вони з великою мірою нетерпимості ставились до всього протирічило хариджизму. Саме така нетерпимість стала причиною їх зникнення в історичному просторі.

Розкол в хариджизмі став початком цілої низки подальших розшарувань в мусульманському світі.

Надалі відбувся найбільший в ісламі розкол на сунізм і шиїзм. Цей розкол був пов'язаний з політичними проблемами, з розбіжностями щодо того кому повинна належати верховна влада в ісламській державі та ісламському світі загалом.

Сунізм – найвпливовіша течія в ісламі. Деякі релігієзнавці називають його ортодоксальним ісламом, з чим не погоджуються прихильники другого напрямку – шиїзму. Самоназва сунітів – "ахль ас-Сунна а-л-Дакамаа", що в перекладі з арабської "люди Сунни та згоди".

Суніти, на відміну від шиїтів, визнають священне мусульманське послання Сунну у повному обсязі – у складі 6 хадисів. Друга суттєва риса, що відрізняє віропереконавання сунітів – це визнання їми законності правління перших чотирьох халіфів: Абу Бакра (Абу Бекра), Омара (Умара), Османа (Усмана) та Алі. Суніти вважають, що халіфи повинні виконувати духовне і політичне керівництво мусульманами. Цих халіфів обирає громада, керуючись їх компетентністю та особистими якостями. Суніти не визнають посередництво між Аллахом і людьми. Між сунітами та шиїтами існують розбіжності у питаннях культу та у правових питаннях. Саме для вирішення правових питань, в сунізмі (в 9–10 сторіччях) виникають 6 богословсько-правових толків – мазахабів, чотири з яких існують і по теперішній час і об'єднують практично весь мусульманський світ.

Засновниками їх були: Імам Нугман ібн Сабіт Абу Ханіфа (699–767 рр.), Імам Малік ібн Анас ал-Асбахи (713–795 рр.), Імам Мухаммад ібн Ідріс аш-Шафії (767–820 рр.), Імам Ахмад ібн Хан бал (780–855 рр.). Усі ці

масхаби однаково шанобливі в усьому мусульманському сунітському світі, незалежно від приналежності мусульманина до якої-небудь однієї з них, тим паче, що відмінності між ними (враховуючи також, що деякі з імамів були учнями один одного: Імам аш-Шафії вчився у Імама Маліка, а Ібн Ханбал дістав схвалення Імама аш-Шафії) існують практично лише в традиціях виконання обрядів, але не у віропереконанні – найбільш істотному елементі релігії.

Саме ці чотири масхаби: ханафітський (ханифітський), шафіїтський, малікітський та ханбалітський – вважаються однаково правовірними. Розбіжності між цими школами випливають із використання джерел та засобів при вирішенні різних правових питань, що виникають у реальному житті. Основними джерелами усі масхаби вважають Коран і Сунну. Якщо в Корані та Сунні немає прямих вказівок як вирішити конкретне питання, тоді використовують такі шляхи: судження аналогічне ("ніяс"), узгодження думок законодавців ("іджма"), незалежне індивідуальне судження законодавства ("рай"), переважне рішення ("істіхсан") та незалежна думка заради користі ("істіслах"). Різні масхаби використовують ці засоби у різній мірі та у різних комбінаціях.

Найбільш ліберальним вважається ханафітський масхаб. Він виник у 8 сторіччі в місті Куфа (Іран) і носить ім'я свого засновника Абу Халіфі. При вирішенні усіх юридичних питань безапеляційно приймає як джерело Коран та хадіси Сунни, проте допускає їх відносно вільне трактування. З деякими обмеженнями використовується іджма, широко використовується кіяс, і досить специфічний для цього масхаба істіхсан. На відміну від інших масхабів ханафітський масхаб дозволяє своїм прихильникам брати в дружину, крім мусульманок також представниць інших єдинобожних релігій (перш за все християнок та іудеїв).

Шафіїтський масхаб був заснований в кінці 8 – на початку 9 сторіччя імамом Мухаммадом аш-Шафії і являє собою компроміс між ханафітським і більш консервативним малікітським масхабами (загалом шафіїтський масхаб все ж таки ближче до малікітського масхабу). Коран і Сунна беруться шафіїтами як єдине джерело, причому Сунна розглядається лише як доповнення до Корану. Так само як і ханафіти, шафіїти досить ліберально тлумачать Коран. Іджма використовується досить широко, але тільки у версії мединських муджтахідів (авторитетних законодавців). Застосування кіяса обмежене, а істіхсан повністю відкидається. Разом з тим із малікітського масхаба запозичене застосування істіслаху. Одруження з не мусульманками у цьому масхабі, не дивлячись на його відносно ліберальність, не допускається.

Малікітський масхаб був заснований у 8 сторіччі у Медині законотворцем Маліком ібн Анасом. Масхаб досить консервативний. Джерелами права вважається Коран і Сунна. При чому остання розглядається як продовження Корану. Використовується кіяс, але в дуже обмежених нормах. Іджма використовується з суттєвими обмеженнями також. Досить характерно використовується такий засіб як істіслах, який є витвором цього масхабу.

Найбільшою консервативністю відрізняється ханбалітський масхаб, заснований в 9 сторіччі Ахмедом (Ахмадом) ібн Ханбалом, що остаточно сформувався лише в 11 сторіччі. Основними джерелами права є Коран і Сунна, остання вважається коментарями до Корану і її авторитет майже повністю дорівнює авторитету Корану. Ханбаліти завжди відкидали нові нововведення не передбачені Кораном та Сунною. Застосування кеіяса і іджми при вирішенні правових питань було з часом дозволено, але обидва цих методи застосовувались в дуже обмежених рамках.

Для нас представляється можливим зазначити два основних протиріччя того часу, що збереглися до наших днів і позицію Ібн Хан бала і його послідовників що до них.

Перше – калам – символіко-алегоричне тлумачення (тавіл) Корану, побудоване на методі міркування, що включає при аргументуванні тих або інших тез посилання на які-небудь авторитети (в тому числі пророка Мухаммеда), крім розуму, що, на думку ханбалітських авторів, призвело до розколу общини. Калам в усіх його проявах став основним об'єктом критики Ібн Хан бала. Ханбаліти виходили з неможливості збагачення розумом посланого Аллахом, чому немає пояснення в Сунні, і вимагали сприймати такі аяті і хадіси, не задаючи питань.

Такої ж точки зору дотримувались усі послідовники ханбалітства, зокрема Мухаммад ібн Абд аль-Ваххаб. в ті часи в мусульманському світі йде також боротьба з різними нововведеннями в ісламі. Боротьба за повернення довіри, заснованої на Корані і Сунні. Символом цієї боротьби був сам ібн Хан бал в заслугу якому ставився порятунок ісламу від нововведень (бід'а), що є великим гріхом (каріба) в ісламі.

Безсумнівно, ханбалізм охоплює широке коло питань у середині ісламу, його розбіжності з іншим толком зачіпають різні галузі, але в запереченні калама і бід'а – його найбільш істотні риси.

Відкидання бід'а було також однією з основних рис руху Ібн Абд аль-Ваххаба. Найрішучішим продовжувачем ханбалітського напрямку був сирійський теолог і правознавець Така ад-Дін ібн Таймія (1263–1328 рр.). Він вів дуже активну релігійну діяльність, брав участь у джихаді, написав більше 40 книжок і різко виступав проти раціоналізму (калама), нововведень (бід'а), культу святих і практики паломництва до могили Пророка, як не сумісного з духом ісламу.

Саме теологічні переконання Ібн Ханбала і його послідовників Ібн Таймії та Ібн Кайїма були відроджені у 18 сторіччі Мухаммедом ібн Абд аль-Ваххабом і лягли в основу ваххабізму.

Серед послідовників ханбалітського мазхабу (у 9 сторіччі) виникає рух названий салафізм.

Салафізм (араб. салафія) походить від арабського ас-салаф ас-саліх (праведні предки) або просто ас-салаф (предки). Представники цього руху прагнуть до проходження шляху трьох праведних поколінь ісламу, виходячи з хадісу: "Кращі (люди живуть) в моє століття, потім в наступному, потім в наступному" [5].

Салафіти вважають, що мусульмани в усіх своїх діях і віруваннях, нормах і правилах повинні діяти так, як це було в період первісного ісламу. Салафізм часто називають чистим ісламом. Ця назва є свідченням намірів до очищення ісламу від пізніших нашарувань. За задумом і за метою цей процес свідчить про бажання звертатися до Корану та до Сунни, як до токів та першоджерел. Салафіти проголошують відмову від інтерпретації цих текстів, які з'явилися як результат інтелектуальної та раціональної діяльності людей. Вони розглядають її тексти як суму норм, рекомендацій та правил, які взагалі не потребують інтерпретації. Свою позицію салафіти пояснюють тим, що Коран, посланий людям Богом, повинен бути зрозумілим без інтерпретації; бо було б абсурдом уявити, що Бог послав щось незрозуміле, що вимагає якихось складних тлумачень.

Адже в самому Корані говориться, що він посланий на зрозумілій арабській мові "... а це – мова арабська, зрозуміла" (Сура 16, аят 103; Сура 26, аят 195) [6].

Наприклад в Корані: "Не підкоряйся невірним..." (сура 25, аят 52). І не треба пояснювати, хто такі невірні. В Корані є відповідь: "А хто судить по тому, що зліквідував Аллах, то це – невірні" (сура 5, аят 44) [7].

Сьогодні всі, хто називають себе "ваххабітами", включаючи і мусульман Саудівської Аравії, відносять себе до салафізму. Ось що сказав Муфтії Королівства Саудівська Аравія Абд Аль-Азіз ібн Баз: "Салафіт – це

кожний, хто йде шляхом наших праведних предків і слідує їх програмі" [8]. На сьогоднішній день салафітські групи існують в усіх країнах мусульманського світу, їх об'єднує єдина ідеологія, світогляд і всі вони знаходяться в конфлікті з суспільством, за винятком тих країн, де ця релігія є домінуючою. В основному це держави Персидської затоки, хоча і там існує радикальні групи. Проте в них салафіти втратили свою войовничість через високий рівень життя, хоча багатьох мусульман (вихідців з цих країн) можна знайти серед тих, що ведуть джихад у різних кутах земної кулі.

У 13 сторіччі погляди поживав найбільший сирійський вчений Така ад-Дин Ібн Таміія, котрий приклав величезні зусилля для розповсюдження цього руху і зробив великий внесок у розвиток думки у середині самої течії. І, нарешті, втретє, після тривалого п'ятисотлітнього застою цей рух було відроджено на Аравійському півострові під керівництвом Муххамеда Ібн Абд аль-Ваххаба, при якому ці погляди набули найбільшу популярність і надихнули багатьох вчених того часу. Цей рух і сьогодні продовжує знаходити своїх прихильників у багатьох кутках мусульманського світу.

В чому ж виражалися основні риси салафітського руху, і в чому ж особливості кожного етапу?

Головна і відмінна риса всіх салафітських рухів як минулого, так і теперішнього часу, виділення ними єдинобожності, як основи ісламу. (з чим, загалом, згодні усі мусульмани) і боротьба з усім, що, на їх думку, йому суперечить. Проблеми полягає у класифікації вчинків, в яких більшість мусульман не бачать нічого, що руйнує їх віру і суперечить ісламу. Частково, це посередництво або пророка при звертанні до Аллаха, відвідання могили Пророка з метою отримання благодаті (бараката); молитва біля могил, обернувшись до них обличчям. Всі ці і багато інших питань відносяться, на думку салафітів до постулатів, що суперечать єдинобожності. Примітне те, що салафіти перших поколінь не звинувачували в невірі тих, хто їм суперечив. Вони вважали мутахалімів, мутахалімів і суфіїв, стверджуючих про єднання буття (вахдатуль – вуджуд) і розчинення людини в Аласі (фана), лише людьми, що заблукали. Сучасні дослідники Ібн Абд аль-Ваххаба вважають їх невірними за ці та багато менші речі.

З часом перші хвилі салафії, основною відмінною рисою яких, крім боротьби з нововведеннями, була протидія ашарітській філософії і її поглядам, домінуючих на той момент в Халіфаті. Якщо ашаріти виступали за деяку свободу думки в розумінні і тлумаченні священних текстів, то салафіти жорстко виступали проти вільнодумства в питаннях віропереконавання (ақида), задовольняючись прямим розумінням аятів Корану і хадисів у випадку відсутності тлумачення їх Пророком або його сподвижниками: "Якщо Пророк і сподвижники не знали тлумачення аятів про якості і епітети Аллаха, то той, хто намагається робити це говорить про те, чого він не знає" [9]. Аяти і хадиси, в яких йде мова про такі атрибути Аллаха як сміх, гнів, любов, твердження на троні, рука, пальці, лик салафіти відмовлялися тлумачити, обмежуючись наступним розумінням: це властиво Всевишньому і в цьому немає сумніву, про всі ці атрибути відомо те, що вони не схожі на атрибути Його створень і мають відповідну лише Йому велич. Проте буквально розуміння салафітами таких аятів та хадисів призвело до того, що проти них виступали вчені, навіть ханбалітського масхаба, обвинувачуючи їх в наданні Аллаху форми (таджим) і антропоморфізму (ташбіх), і спростовували їх твердження про походження шляхом салафітів. Таке строге тлумачення властиво всім салафітам і в усіх часи їх існування, на відміну від їх основних

противників суфіїв та прихильників шафіїтського та ханафітського масхабів.

Перша хвиля салафії не знайшла широкої підтримки серед учених і, проіснувавши в 11–12 сторіччях, тимчасово зникла. В 13 сторіччі про вчення знову заговорив Ібн Таймійя. Він проявив велику мужність і рішучість, поширюючи салафітські погляди, в наслідок чого зазнав немало гонінь, що, однак, тільки додавало йому популярності і сприяло збільшенню послідовників. На відміну від своїх попередників Ібн Таймійя зробив опір на протидію дещо іншим явищам, які мали місце в часи перших палафітів, але не досягли за них такого розмаху. Якщо за часів засновників салафітського руху основною проблемою мусульманського суспільства була наявність різних філософських течій, які руйнували строгу систему монотеїзму, то час Ібн Таймійї, це час розвитку суфійських братств і ідей і пов'язаного з ними, надмірного піднесення праведників. Тому вістря атак вченого було направлено проти трьох явищ:

- ✓ наближення до Аллаха за допомогою праведників і святих;

- ✓ волання про допомогу і обрання посередниками мертвих і живих;

- ✓ відвідання могил пророків і праведників для вшанування і отримання благодаті (баракат).

Саме Ібн Таймійя виділив дві умови для єдино можності в поклонінні:

- ✓ признання Аллаха творцем не рятує людину від многобожжя, якщо вона залучає до Нього кого-небудь чи що-небудь в поклонінні. В Корані про це говориться так: "І якщо ти запитаєш їх "хто створив небо і землю?" Вони обов'язково дадуть відповідь: "Аллах". Мекканські язичники теж визнавали це, проте частину свого поклоніння присвячували ідолам;

- ✓ поклоніння Аллаху повинно здійснюватися винятковим способом, вказаним в шаріаті мовою Посланника і виходячи з покори і подяки всевишньому.

Що стосується благання, то Ібн Таймійя сказав: "Благання є поклоніння, а той, хто звертається будь то мертвий чи живий і волає до них про допомогу, вводить нововведення в релігію і залучає до Аллаха сотовариша, відхиляючись від шляху мусульманина" [10].

Щодо звернення до мертвих праведників або пророків з проханням помолитися Аллаху за живих Ібн Таймійя: "ми не просимо нічого від пророків і праведників після їх смерті, навіть якщо вони живі у своїх могилах. І навіть якщо вони взмозі блахати Аллаха про живих, нікому не дозволяється просити від них це, і ніхто з наших праведних предків (салаф) не звертався з подібним проханням, бо це відкриває шлях до язичества (ширку)". З цього випливає і заборона відвідувати могили з метою наблизитись до Аллаха або отримати благодать (бараката) від мертвого.

Рух ваххабітів, який виник у самому серці Аравійської пустелі, як результат надмірного звеличення праведників і надання їм святості, здобуття благодаті через них і прагнення наблизитись до Аллаха; введення в іслам усіляких нововведень, які перетворились на частину релігійних на мирських справ; відвідування могил, яким також надавали риси надзвичайної святості.

Сам Ібн Абд аль-Ваххаб не ввів в іслам нічого нового, більшість звинувачень на його адресу не відповідали дійсності і спростовувалась ним ще за життя. В одному листі, який написав Ібн Абд аль-Ваххаб ми читаємо: "Що стосується ваших звинувачень на мою адресу, ніби я відкидаю усі книги по чотирьох масхабах, стверджую, що після 6 сторіччя (хіджри) були в омані (тобто після Ібн Таймійя), претендую на іджихад, відкидаю талкід, обвинувачую в невірі скоюючих тавассуль через

праведників, забороняю відвідування могили Пророка, хочу поруйнувати купол на його могилі, а так само багато що інше, приписуване мені, але ніколи не злітаюче з мого язика, то моя відповідь на це: "Святий Ти (о, Аллах), це великий наклеп" [11].

Ібн Ваххаб виділяв серед мусульманських вчених таких, як Ібн Ханбал, Ібн Таймійя, Ібн аль-Кайїму, Аз-Захабі і віддавав перевагу їх працям. Він (ваххаб) відмовлявся від приписування йому винятковості: "Хвала Аллаху! Я не закликаю до наслідування за ким-небудь із цих імамів, яким ми віддаємо перевагу: Ібн аль-Кайїму, Аз-Захабі, Ібн Касіру. Але закликаю я лише до Єдиного Аллаха, у якого немає сотоваришів, і до шляху Посланника, якого він заповідав для своєї умми. І я беру у свідки Аллаха і Його ангелів і всіх Його творинь, що прийму слово істини від вас і кину об стіну слова моїх імамів, якщо вони будуть суперечити Йому" [12].

Салафітський рух виник задовго до появи ваххабізму і має досить глибоке коріння. Звичайно з часом цей рух видозмінювався залежно від умов і положення його в ісламі. З часом і в салафії посилюлись радикальні прояви, проте це можна пояснити відходом від канонів ісламу в суспільстві.

1. Ашмави Омар. Под знаком полумесяца // Свет и тени ислама. – М., 1999. – №10 (окт.). – С.29. 2. Гольдцер И. Лекции об исламе. – СПб., 1912. – С.100. 3. Беляев А.Е. Мусульманское сектанство. – М, 1957. – С.23. 4. Мюллер А. Истории ислама с основания до новейших времен / Перевод с исп. Н.А.Медникова. – М., 1893, С.96; 5. Мантаев А.А. "Ваххабизм" и политическая ситуация в Дагестане // http://zamanonline.com/lib/wahabizm_Mantaev.doc. – С.4. 6. Коран (перев. Крачковского И.Ю.). – М, 1990; 7. Там само; 8. Мантаев А.А. "Ваххабизм" и политическая ситуация в Дагестане // http://zamanonline.com/lib/wahabizm_Mantaev.doc. – С.4. 9. Там само. – С.4. 10. Imam Ibn Taymiyyah. Beneficial Knowledge // <http://islam.com/Article.aspx?id>. 11. Аль-Ваххаб И.А. Книга единобожия. – М.: Бадр, 1999. – С.119. 12. Там само. – С.247.

Надійшла до редколегії 17.02.07

Є.П. Білоножко, асп.

СІМ'Я ЯК СУСПІЛЬНО-БІОЛОГІЧНЕ УТВОРЕННЯ (СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКЕ ТЛУМАЧЕННЯ)

У статті розглянуто погляди Маркса, Енгельса, Конта та інших на родину-шлюбні взаємини, як об'єкт філософського знання. Розглядається еволюціоністичний підхід до сім'ї, як такий, що передував ліберальному трактуванню даного явища.

Family relations views of Marx, Engel's and Cont like the object of philosophy knowledge are consider in article. The subject is evolable access about family, which was before liberal treat of this phenomenon.

За останнє століття філософія вийшла за рамки суто академічної науки, яка перебуває тільки у стінах університетів. Бурхливість та неоднозначність подій, що мали місце в ХХ ст., призвела до виникнення нових філософських дисциплін, шкіл та традицій. Особливо актуальною стала соціальна філософія, як сфера знань, що намагалася пояснити природу та сутність соціальних подій, які відбувалися та продовжують відбуватися.

В Україні, як і в усьому колишньому Радянському Союзі, соціальна філософія розвивалася у руслі марксистсько-ленінського філософування. Проте соціальні зміни сприяли тому, що пануюча тоді традиція відійшла на другий план. В умовах плюралістичного підходу до питань соціальної філософії з'явилося ряд тем, які або не були відомі, або замовчувалися. Наприклад серед таких тем є питання соціальних груп, соціальних дій (мотивація), причин появи та занепаду того або іншого соціуму. Серед авторів, які досліджують дане питання це передусім Бойченко М.І., Ермоленко А.М., Жеребкіна І.А. та інші.

Згадані автори досліджують питання соціальних груп, зокрема таку специфічну соціальну групу, як сім'я. Спроби пояснити явище сім'ї комплексно та системно без домінування тієї чи іншої теорії тільки розпочалися. У контексті гендерних та феміністичних теорій сім'я розглядається, як частина великого соціуму. В українських дослідженнях сім'я постає завжди у контексті якоїсь іншої більш ширшої та відомішої теорії чи концепції. Проте протягом останніх 20 років вивчення сім'ї почало виокремлюватися в окрему інтердисциплінарну галузь знань.

Особливе зацікавлення вивченні сім'ї та родини, як окремого явища суспільства розпочалося у кінці 60-х – на початку 70-х років ХХ ст. Це було пов'язано із новими демографічними дослідженнями, які проводились у ті часи. Дослідники виявили, що темпи народжуваності у багатьох країнах поступово зменшуються, а жінки почали все пізніше народжувати, також збільшилась кількість розлучень. Ці та багато інших причин спонукали обмірковувати та пояснити процеси, що вже почали виникати у сучасній родині. Загалом ми можемо виокремити декілька головних причин, що були передумовою детальнішого вивчення сім'ї та родини:

1. Досягнення рівноправності між жінками та чоловіками (передусім, політичний характер рівності).
2. Секуляризація шлюбу (допустимість розлучення та акцептація цього явища суспільством).
3. Поява гормональних контрацептивів та добровільна бездітність.

4. Індивідуалізм, як життєва стратегія у суспільстві.

Подальші десятиліття тільки підтвердили тенденції, що розпочалися в середині ХХ ст. Вже у кінці 80-х та початку 90-х років соціальні філософи, торкалися теми соціуму, такі як Ч. Тейлор, Ю. Габермас, А. Тофлер, Ф. Фукуяма, Е. Рудінеску, Л. Лакроїс, Ф. Адамскій, та інші виділяють у своїх роботах сім'ю у окрему сферу досліджень. Варто зазначити, що вже до цього сім'я була у полі зору філософів, які будували завершені філософські системи як-то Гегель або Маркс. Питання природи та сутності сім'ї та подружжя розглядав ще Аристотель. Саме від нього походить концепція того, що сім'я є віддзеркаленням усього суспільства, а сім'я є первинною клітиною суспільства. Також саме Аристотель проголосив у "Політиці", що сім'я є складовою держави він зазначає, що порядок та єдність у родині є запорукою доброго функціонування держави [1]. Проте філософи ХІХ ст., Античності та Середньовіччя передусім розглядали родину та сім'ю у контексті частини складного та багатофункціонального механізму суспільства та держави. Сім'я для переважної більшості дослідників не виокремлювалась у окремий об'єкт дослідження. Тільки у ХІХ та ХХ ст. сім'ю почали розглядати як окреме явище у суспільстві, що власне і формує це суспільство (Енгельс, Леві-Строс).

Гегель зазначає, що саме сім'я є першим втіленням об'єктивного духу. Фізичне поєднання подружжя є виразом єдності духа та природи, це є "утілесненням" духа. Тому Гегель визначає родину як втілення визвольного духу, що визволяє свою суспільну природу, сім'я є "королівством любові", як держава є "королівством права". Гегель включає родину в свою систему розгортання світового духа, хоча і визначає їй почесне місце та говорить про те, що саме із сім'ї починається перше в житті соціальне визнання – це взаємне визнання чоловіка та жінки,

© Є.П. Білоножко, 2007

як двох відмінних та взаємодоповнюючих реальностей. Такий підхід, як ми бачимо, бере свої коріння ще в Аристотеля і вдало продовжується Марксом та Енгельсом.

Марксистська концепція родини загалом подібна до Гегелівського бачення родини та сім'ї. У Маркса можна виокремити три аспекти філософії родини:

1. Загальна концепція родини.
2. Критика "буржуазної родини" (висвітлення сучасної йому родини).
3. Модель "комуністичної родини", як родини майбутнього.

У своїй загальній концепції родини Маркс визнає, як і Гегель, синтез людини і природи. Цей синтез, на його думку, виявляється у всьому суспільстві. Подібно, як суспільство є єдністю людей, які формують це суспільство, так і перша та основна форма суспільного життя – сім'я – є найбільш натуральним зв'язком. Проте, якщо Гегель говорить про божественне провидіння (дію Духа Свободи) стосовно держави та родини, то у Маркса ми бачимо те, що сім'я є окремим явищем. Маркс у "Німецькій ідеології" та Енгельс у праці "Походження сім'ї, приватної власності і держави" зазначають, що сучасна для них сім'я втратила первинні свої властивості та перетворилась у форму соціальної експлуатації жінки та дітей, які являються лише засобом для виробництва. Тому важко в таких умовах говорити про подружнє кохання, тому що кохання та приватна власність не сумісні. За умов панування приватної власності та експлуатації подружні стосунки не можуть розвиватися, вони позбавляються своєї натуральної автентичності. Тому, на думку Маркса, тільки в комуністичному суспільстві за умов відсутності приватної власності жінка та діти не будуть експлуатуватися, жінки будуть мати ті ж самі права, що і чоловіки. Жінки матимуть більше прав не тільки у політичній та економічній сфері, а й у свободі вільно розпоряджатися своїм тілом [2]. Сім'я майбутнього, за словами Маркса, буде вільною від тиску законів та суспільства. Сім'я епохи комунізму буде будуватися передусім на почуттях, а не на правових нормах. Відповідно, коли між закоханими зникне взаємне почуття то буде це передумовою для розлучення, оскільки зникне природа (суть) подружнього зв'язку. Тому це буде найвища форма шлюбу, яка буде існувати не для збереження самої структури як такої, а тільки і заради сутнісного наповнення шлюбу – кохання. За умови зникнення кохання, відповідно є умови для зникнення шлюбу, як інституту. "Розлучення є тільки встановлення факту: цей шлюб, є померлим шлюбом, його існування є лише ілюзією та брехнею.... шлюб має відповідати своїй сутності, зникнення сутності є умовою зникнення інституту" [3].

Більш детальну та структуровану систему, яка пояснює шлюб та родину є праця Енгельса "Походження сім'ї, приватної власності і держави", детальніше висвітлення якої варте в контексті еволюціоністичного підходу до тлумачення родини. У цій роботі деталізовано та пояснено причини походження сім'ї та власності. Енгельс детальніше аналізує в цій роботі, ніж це викладено у Маркса, принцип формування сучасної родини та шлюбу як історичного інституту, що у своєму розвитку безпосередньо залежить від організації держави та передусім системи власності, яка панує у даному суспільстві.

Підхід Маркса та деталізоване тлумачення Енгельса бачить родину протягом всього історичного часу, як інститут, що цілковито та повністю залежить від інших, більших інститутів (держави, суспільства). Марксистський підхід занадто спрощував вплив суспільства та приватної власності на формування родини. Зокрема в Енгельса побудована чітка аналогія між первісним стадом та майбутньою сім'єю. Занадто спрощено та вульгаризовано інтерпретується саме первісний період сі-

мейно-шлюбних відносин. Але ці не точності пов'язані перш за все із рівнем тогочасної науки, пануючого позитивізму та теорії природного відбору Дарвіна. Більшість же ідей Маркса та Енгельса були вдало абсорбовані або проінтерпретовані вже у XX ст. Зокрема феміністичні ідеї, про експлуатацію чоловіками жінок або необхідна секуляризація інституту шлюбу. Ці всі ідеї були проголошені Марксом та Енгельсом, а у подальшому вже інші дослідники (у рамках неомарксистських та інших теорій, які сформувались під їх впливом) розробляли теорію сімейно-шлюбних відносин. Тому справедливо вважати саме Маркса та Енгельса прабатьками ліберальних ідей звільнення родини від тенет суспільства та звільнення жінки від родинного рабства.

Поряд із гегелівсько-марксистською теорією родини та шлюбу в XIX ст. було також популярними ще дві теорії, що тлумачили принципи функціонування та природу родини. До цих двох теорій належать традиціоналізм та позитивізм і еволюціонізм та анархізм.

Погляди традиціоналістів на природу родини редукуються до констатації того, що сім'я ідентифікується із найменшою суспільною формою. Сім'я є фундаментальною клітиною суспільства. Така концепція також проголошує той факт, що родини є безпосереднім та природним виразом природних прагнень людини до життя у групі. Людина завжди шукала іншу людину та уникала самотності. Природність родини обґрунтовували також фактом статевої відмінності та наявністю сексуального потягу та психічного доповнення між чоловіком та жінкою. Засновником традиціоналістичного підходу вважаються представники романтичного католицизму у Франції Л.Г. де Бональд. Він цілком у дусі середньовічних мислителів або конфуціанських мудреців описує місця, які мають займати батько, мати та діти. Хто яку функцію виконує у родині зразка де Бональда можемо передбачити. І суспільство, і сім'я мають чітку та аналогічну структуру кожен виконує свої функції та підпорядковується голові родини.

Позитивістська концепція родини О. Конта теж дуже подібна до традиціоналістичного бачення сім'ї та шлюбу, проте концепція традиціоналізму має іншу форму вираження. Конт поділяє погляд на родину, як на елементарну форму суспільства, проте виділяє та доповнює декількома елементами, що не виділялись до нього. Він зауважує, що суспільство складається із подібних до нього елементів, проте ці елементи не є індивідуумами, а саме сім'я є цим елементом. Сім'я становить перехідний міст між індивідуумом та суспільством, виключно через родину людина входить у суспільство. Сім'я є спільнотою життя та любові, в ній подружжя вчиться взаємного пізнання та підтримки, тому що подружжя утворюється із осіб різної статі та людей, які мають різні особисті якості. Це є причиною того, що подружжя має бути моногамним та становити неподільну спільноту двох осіб, які б створювали неповторні умови для виховання потомства. Будь-яке ж втручання держави у виховання дітей родинною призводить до знищення родини як інституту, тим самим підриває загальний порядок суспільства. Теза Конта, про виховання дітей державою, є ілюстрацією до двох тоталітарних систем, які намагалися поставити сім'ю на службу державі – це сталінська та гітлерівська система управління. Історично саме ці два режими намагалися поставити родину на рейки ідеологічного служіння. Сформувавши ідеологічно правильну родину, можна творити ідеологічно правильних індивідуумів [4].

Як традиціоналісти, так і позитивісти підтримують тезу ієрархічної побудови суспільства та сім'ї. Проте позитивізм наголошує ще й на статевій підпорядкованості та віковій залежності, яка має панувати у сім'ї.

Сім'я для Конта також відіграє значну роль у контексті "природної релігії". Сім'я є посередником між суспільством та індивідом, виховна функція родини є запорукою нівеляції егоїстичних нахилів індивідуума та формування "нормально" соціалізованої особистості. Таким чином сім'я виступає першим інститутом соціалізації. Як вже згадувалось, дана ідея була вдало використана сталінським та гітлерівським режимом із метою побудови лояльного суспільства до пропагованих ідей. Мабуть не було випадковістю те, що саме виховання сиріт та перевиховання неповнолітніх злочинців було стратегічно важливим у побудові комунізму. Молодіжні загони часів Третього рейху також є свідченням того, що коли соціалізацію молоді на себе перебирає держава, вона спроможна виховати надзвичайно відданих громадян.

Проте, незважаючи на таку велику подібність позитивізму Конта до традиціоналістів, він вважав, що фундаментальним початком шлюбно-родинних взаємин є саме кохання. Саме цей аспект зближає його з Гегелем. Оскільки обоє констатують, що саме в подружньому союзі індивідууми отримують шанс реалізації людини, як особистості. Найбільш акцентував Конт у своїй концепції родини, що вона є місцем формування громадської (*socialibilite*) людини, яка в подальшому може стати моральною істотою. Моральність не народжується саме із себе, а передусім із любові батьків до дітей, чоловіка до дружини. А це все людина спроможна знайти у родині.

Тези традиціоналістів та позитивістів критикувались передусім анархістами та еволюціоністами.

Анархістичне і еволюціоністичне (у крайніх проявах) трактування родини та шлюбу подібні між собою крайнім проявом. Обидва вчення виступали за ліквідацію будь-яких інститутів примусу, а родина, на їх думку, являється одним із таких інститутів. Обидва пропагували у крайніх проявах вільне кохання та закладали підвалини для феміністичних рухів і ліберально-індивідуалістичного підходу до тлумачення родини у ХХ ст.

Професор Ф. Адамський так описує анархістичні аргументи, щодо тимчасовості шлюбу та родини як інституту: "Розмірковування було простим: людина має непохитне право до щастя (у індивідуалістичному розумінні); якщо ж подружній зв'язок нездатний гарантувати такого щастя, немає жодної причини, його підтримувати. Подружжя є вільним контрактом як у момент укладання так і в подальшому існуванні. Якщо ж зникає причина, із-за якої воно виникло, відповідно це означатиме неможливість реалізації особистого щастя контрагентів, відповідно немає підстав для існування не функціонального зв'язку. Відповідно держава, яка має на меті піклуватися про щастя громадян має звільняти своїх громадян від зв'язку, що робить його не щасливим" [5]. Далі зазначається, що виключно у вільному союзі, який ґрунтуватиметься на вільному коханні, індивід буде щасливий.

Еволюціоністи мають подібну аргументацію. Головним чином вона будується на еволюціоністичних поглядах Ч. Дарвіна та Г. Спенсера, які взяли на озброєння Л. Морган. У свою чергу найдосконалішою роботою еволюціоністичного підходу до тлумачення родини справедливо вважати роботу Енгельса "Походження сім'ї, приватної власності і держави". Саме в цій роботі було зроблено теоретичне обґрунтування концепції, що була викладена Морганом.

Основна теза еволюціоністів постулює, що шлюб і сім'я, як всі інші соціальні інституції, є явищем історичним, і відповідно, до змін умов економічних і соціально-культурних, вона змінюється структурно. Отже історія подружжя проходить через чисельні фази розвитку, відповідно змінюючись, як зовнішньо, так і внутрішньо. Друга теза еволюціоністів – подружжя та сім'я опирається передусім на біологічних причинах, тобто сексуа-

льному потязі, прагненні домінувати (чоловікові над жінкою), також на біологічній залежності дитини від матері. Ці основні сили біологічні, які діють у родині також регулюються релігійними та звичаєвими рамками, правовими нормами та суспільною думкою. Відповідно ці форми соціального контролю змінюються, тому відбуваються культурно-цивілізаційні та економічні перетворення, що спричиняють породження нових фаз у розвитку інституту подружжя та родини.

Першим, хто виклав таку аргументацію, що фактично заперечувала пануючу думку про родину, як моногамічну спільноту, був Бахофен. Проте більш популярною та відомішою, завдяки Енгельсу, є монографія Морган, саме він говорить, що зміна економічних умов породила зміну соціальних інститутів.

Проте систематичний та узагальнений виклад проблематики родини у зв'язку із такими соціальними явищами, як держава та власність, дає Енгельс. Беручи за основу концепцію Морган, Енгельс вже робить загальноісторичне підсумування та прогноз подальшого розвитку родини у суспільстві майбутнього.

Практично утилітарний підхід Енгельса до питання родини та шлюбу засвідчує його передмова до першого видання "Походження...": "Згідно матеріалістичного розуміння, визначальним моментом в історії у кінцевому рахунку є виробництво і відновлення безпосередньо життя.... З одного боку – виробництво засобів до життя: харчів, одягу, та необхідних для цього засобів; з іншого боку – виробництво самої людини, продовження роду. Суспільні порядки, при яких живуть люди певної історичної епохи і певної країни, обумовлені обома видами виробництва: ступенем розвитку, з одного боку – праці, з іншого сім'ї" [6]. Цікавим також є той нюанс, що ця робота, по словам Енгельса, є своєрідним заповітом Маркса. Передчасна смерть не дала йому змоги написати працю, яка б в історичній перспективі пояснювала походження родини, приватної власності та держави, а також показувала історичну динаміку цих понять. Тому ця робота є важливою у розумінні комплексного та завершеного розуміння марксизму.

Головний аспект, який нас цікавить і вартий першочергового висвітлення це те, що в родині також присутня нерівність та експлуатація. Причина цих явищ у родині є пануючі форми експлуатації в суспільстві та наявність приватної власності. Діти та дружина розглядаються у рабовласницькому, феодальному та капіталістичному суспільстві як власність чоловіка та засіб для виробництва благ для чоловіка. "У родині проголошувалось необмежене панування чоловіка" [7]. Така ситуація може відповідно змінитися за умов зміни суспільного устрою. На думку Енгельса у суспільстві майбутнього (комуністичному) гарантуватиметься гармонійний та вільний розвиток родині, жінці та чоловіку, як окремих індивідууму. Як вже згадувалось, будуть можливими розлучення, оскільки вони гарантуватимуть можливість особистого щастя, інститут шлюбу буде існувати не задля самого себе, а для реалізації емоціональних прагнень індивідуумів, незалежно від їхньої статевої приналежності.

Найбільш суперечливим моментом у аргументації Енгельса є посилання на дослідження Морган з приводу статевого безладу, який панував, за його словами, у первісному суспільстві та гарантував відсутність експлуатації, власності. Цей аргумент, як виявилось, іншими дослідниками є найслабкішим. Першим критиком даного положення був Весрмарк, пізніше Анкерман, Вундт, Маліновський та інші. Про це заявляли не тільки професійні етнологи, а й психологи.

У переважній більшості ці дослідники констатують, що серед усіх досліджених примітивних людей (що існували на даний момент), не було виявлено полігамних

шлюбів чи зв'язків. Навпаки, пануючою саме у первісних народів є моногамія, і тільки із подальшим розвитком та удосконаленням виробництва виникають полігамні зв'язки. Подальші дослідження констатують, що аргументи, до яких апелював Морган були сфальсифіковані і дослідження проводились простими мандрівниками, а не професійними антропологами або етнологами.

Проте концепція первинного статевого безладу ще й досі залишається актуальною для деяких крайніх течій у марксистських та анархістичних течіях, що проголошували вільне кохання.

Загалом же робота Енгельса являється зразковим викладом марксистської методології у дослідженні та аналізі історичних інститутів, зокрема сім'ї. Хоча неомарксистки відкидають деякі тези даної роботи Енгельса, вона і досі залишається актуальною для дослідження. Зокрема ідея тлумачення шлюбу, як вільного зв'язку індивідів та розлучення, як спосіб констатації "не істинності шлюбу". Ці ідеї у тій чи іншій мірі мають своє джерело у роботах Маркса та Енгельса. Саме вони надали інституту шлюбу того концептуального значення, що він матиме у неоліберальних та секулярних теоріях XX ст.

Розглянувши історично-філософське бачення на формування проблеми шлюбно-родинних взаємин, ми можемо говорити про наявність декількох традицій у тлумаченні родини та шлюбу. Першу умовно можна назвати традиціоналістичною, засновником якої можна вважати Арістотеля. Другу ж можемо назвати ліберальним, цей підхід до тлумачення шлюбно-родинних взаємин пояснює сім'ю, як історично мінливий інститут. Засновником, що заклала основи для майбутнього тлумачення родини саме в такий спосіб можна вважати саме Маркса та Енгельса.

Звичайно це спрощена та найбільш узагальнена спроба класифікувати підходи, які тлумачать шлюбно-родинні взаємини. Адже вже починаючи із появи феміністичних рухів та появи феноменологічної соціології, ми вже маємо говорити про наявність певних інтерпретацій у рамках існуючих підходів. Також друга половина XX ст. із розбудовою соціальної доктрини Католицької церкви (неотомізм) дає вже концептуальні відповіді на виклики суспільства дохристиянського віровчення. У другій половині XX ст., Європа потребувала не тільки відбудови, а й передусім пояснень тих соціальних зрушень, що відбулися та очікувались у майбутньому. Цими теоріями були структуралізм (Леві-Строс) та теорія другого демографічного переходу (де Каа, Гофман-Новатн, Пінеллі, де Росе) та ряду теорій та концепцій,

що тлумачили сім'ю в світлі соціальних змін другої половини XX ст. (постмодерністичне глобального суспільство) [8] та ідей постродиної-родини.

Ці ідеї виникають під впливом соціально-політичних змін, що запанували в другій половині XX ст. Проте дані підходи беруть свій початок саме в працях Арістотеля, Гегеля, а передусім, Маркса і Енгельса. На даному етапі ми можемо констатувати, що класичне бачення сім'ї та шлюбу себе вичерпало, оскільки не відповідає історично-культурним реаліям. Варто також відмітити, що питання шлюбу та сім'ї не може редукуватися виключно до соціологічного бачення даного інституту. Оскільки сім'я та шлюб не тільки є соціальним феноменом, а й культурним та антропологічним, в аналізі сім'ї та шлюбу варто застосовувати різні методи, які б відображали багатогранність даного інституту. Сферу досліджень над родиною, студії над родиною (з англ. studies in family) можна порівняти із такими сферами дослідження, як "студії над жінкою" (з англ. women's studies) та "гендерні студії" (з англ. gender studies). Нова сфера суспільно-культурного дослідження вже присутня у якості нової спеціальності у західних університетах. Теоретичні розмірковування над проблемою суспільства у другій половині XX ст. поява нових соціальних та культурних рухів змусила передусім соціальних філософів звернутися до цієї проблематики. Теоретичну рефлексію якого вже було закладено вище згадуваними філософами XIX ст. та розширено Парсонсом та Леві-Стросом, і була умовою появи досліджень присвячених тільки і виключно родині та шлюбу на рівні теоретичного дослідження [9].

Об'єктом даних дослідження (студії над родиною) являються шлюбно-родинні взаємини у культурі. Предметом дослідження же є динаміка шлюбно-родинних взаємини та сучасні зміни, які відбуваються у родині та зі шлюбом.

1. Аристотель. Сочинения: В 4 т. / Пер. с древнегр.; общ ред. А.И. Доватура. – М., 1983. – Т. 4. – С.409, 404.
2. Маркс К. и Энгельс Ф. Немецкая идеология // Избранные произведения. В 3 т. – М., 1985. – Т. 1. – С.34.
3. Маркс К. Проект закона о разводе // Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения. – М., 1955. – Т. 1. – С.163.
4. Comte A. Cours de philosophie positive. – Paris, 1964. – Т. 4. – С.412.
5. Adamski F. Rodzina. Wymiar społeczno-kulturowy. – Kraków: Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2002. – S.227.
6. Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства. В связи с исследованиями Люэса Г. Моргана. – М., 1985. – С.5–6.
7. Там само. – С.75.
8. Slany K. Alternatywne formy życia małżeńsko-rodzinnego w ponowoczesnym świecie. – Kraków: Wyd. Nomos, 2002. – S.67.
9. Ibid. – S.50–55.

Надійшла до редколегії 02.02.07

В.А. Бугров, доц.

СПРОБА ПОРІВНЯЛЬНОГО РОЗГЛЯДУ АНАЛІТИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ

У статті розглядаються деякі питання визначення аналітичної філософії.

This article is about some problems of identification of analytic philosophy.

XX століття знаменувало собою одну з найбільших дилем існування філософського знання, яка за своїм змістом набагато перевершила протистояння ідеалізму й матеріалізму в класичній філософії. Мова йде про поділ філософії XX століття на два магістральних напрямки – філософію аналітичну [1] й філософію континентальну (попри всю умовність цих термінів, оскільки вони виокремлені на різних методологічних підставах, користуватимемось ними як такими, що широко увійшли в науковий обіг). Безперечно, при першому ж погляді на ці два магістральні напрямки можна виділити принаймні декілька їх специфічних властивостей. По-перше, існує доволі чітке географічне окреслення цих

напрямків: аналітична філософія – США, Канада, частково Мексика, Велика Британія, країни Скандинавії, Австралія, Нова Зеландія, частково Індія та ПАР, континентальна філософія – Франція, Німеччина, Італія. По-друге, якщо аналітична філософія має яскраво виражений сциєнтистський характер, то континентальна філософія в загальному змісті є антисциєнтистською. По-третє, наявна чітко виражена диференціація в домінуючих мові, категоріальному апараті ("словнику") й методологічних настановах філософування: якщо, наприклад, аналітична філософія віддає перевагу "пояснювальній" методології, то континентальні філософи переважним уподобанням власного стилю філософу-

© В.А. Бугров, 2007

вання вважають "розуміння" герменевтичного типу. Звичайно, на цьому диференціальні розрізнення не завершуються і їх можна налічити набагато більше, однак, зазначимо, що нерідко чинником, який дає змогу філософам зарахувати себе до того чи іншого напрямку, є не що інше як інтуїтивна очевидність – коли філософ вважає себе прихильником певного напрямку переважно на підставі власних (лише для нього зрозумілих й інтуїтивно очевидних) уподобань.

Отже, постають надзвичайно важливі питання: по-перше, чи дійсно розрізнення аналітичної й континентальної філософії має настільки кардинальний характер, що їх навіть не можна вважати взагалі напрямками (нехай і відмінними) однієї галузі знання – філософії, як це роблять відомий американський філософ, в минулому – сам представник аналітичної філософії, Річард Рорті [2], або ж його колега Ніколас Решер [3]; по-друге, чи, навпаки, можливо відшукати спільності між аналітичною й континентальною філософією, як це вважає, наприклад, Хіларі Патнем [4], а якщо так – то яким є характер цих спільностей? Питань, звичайно, можна сформулювати й більше, проте, обмежимось цими, з нашого погляду, найважливішими.

Відомо, що вже при своєму виникненні аналітична філософія у особах Дж.Е. Мура та Б.Рассела задекларувала свою особність, відмежовуючись від континентальної філософії (принаймні, її британської варіації – неогегельянства Ф.Бредлі, Б.Бозанкета, Д.Мактаггарта та інших). Однак, навряд чи дана декларація є вичерпною й достатньою: так, наприклад, Майкл Дамміт вважає, що "найкоротше визначення аналітичної філософії... це її визначення як постфрегеанської філософії" [5], а Іан Хаккінг у своїй книзі з красномовною назвою "Чому мова є важливою для філософії?" пише, що "у наш час Фреге більше поважається, ніж Рассел" [6]. Попри навіть той момент, що багато аналітиків вважають твердження Дамміта явним перебільшенням або ж взагалі хибною (так, наприклад, колеги Дамміта з Оксфордського університету Гордон Бейкер та Пітер Хакер у своїх працях проголосили докорінну хибність поглядів Дамміта [7]), однак, вже хоча б наявність таких думок, висловлених, тим більше, такими іменитими філософами, як М.Дамміт й І.Хаккінг, дає хоча б побіжні підстави для припущення, що між континентальною філософією й аналітичною філософією справді багато спільного.

На нашу думку, існують не лише побіжні, а й більш ґрунтовні підстави для узгодження аналітичної й континентальної філософії, про які буде сказано пізніше. Для початку необхідно зробити дві речі: по перше, виявити характеристики самої аналітичної філософії; по-друге, більш конкретно й чітко встановити відмінності аналітичної та континентальної гілок філософування, аби виявити несумісність цих двох стилів. Скористаємось при цьому ідеями В.В.Целіщева, висловленими у його статті "Майбутнє філософії XXI століття: аналітична чи континентальна філософія?", та думками нідерландського дослідника Жеана Пейненбурга, який виклав їх у статті під красномовною назвою "Подібність та відмінність: сто років аналітичної філософії" [8]. Разом з тим, матимемо на увазі також і ту обставину, на яку звернув увагу український дослідник Ярослав Шрамко: "Важливо мати на увазі, що доволі важко дати загальну характеристику аналітичної філософії з точки зору конкретних змістовних положень, котрі поділялися б усіма її прихильниками. Йдеться про надзвичайно розгалужений та багатогранний філософський рух, представники якого дотримуються нерідко найрізноманітніших, інколи навіть діа-

метрально протилежних позицій стосовно тих чи інших філософських проблем і розділів. Аналітична філософія не утворює єдиної філософської школи, як це має місце, наприклад, у випадку неокантіанства, неотомізму чи феноменології" [9]. Ця обставина вносить доволі серйозні проблеми в історико-філософське дослідження аналітичної філософії. Тим не менше, таке дослідження є вкрай необхідним і має спрямовуватися на те, про що ми говорили вище, а саме – на вивчення подібностей та відмінностей в аналітичній філософії самій по собі, на порівняння аналітичної філософії з іншими філософськими напрямками тощо: "...можна стверджувати, що для поглядів більшості філософів, яких зазвичай відносять до аналітичного напрямку, тією чи іншою мірою властиві певні спільні характерні риси, які й забезпечують єдність всього руху загалом, хоча єдність цю слід шукати не в концептуальній, а швидше в методологічній площині" [10].

Ж.Пейненбург стверджує, що "характерний ландшафт аналітичної філософії може бути описаний у восьми ознаках..." [11]. "Перший критерій, який відрізняє аналітичну філософію від неаналітичної, це те, що перша виявляє спеціальний інтерес до питань мови і значення" [12]. Другий критерій виявляється в тому, що "...аналітичні філософи можуть бути відрізнені від своїх континентальних колег пристрасстю до "аналізу" у найбільш буквальному сенсі цього слова, тобто, "розкладенні будь-чого на його складові" [13]. В якості третьої характеристики можна визначити стиль філософування, який відзначається чіткістю, ясністю та прозорістю, та частіше за все "контрастує з похмурим, закритим і непотрібно заплутаним характером деяких континентальних творів" [14]. З третьої випливають також і четверта і п'ята характеристики: "Заради ясності аналітичні філософи люблять точно визначати використовувані ними терміни. <...> Та ж гонитва за ясністю часто веде до використання логічних символів та формул... Континентальні філософи, на противагу, виявляють набагато менше зацікавлення цим питанням" [15]. Шостою характеристикою виступає тісний зв'язок або, принаймні, широке звернення до результатів конкретних наук, насамперед експериментального природознавства: "Аналітичні філософи люблять афішувати свою спорідненість з науковцями-експериментаторами..." [16]. Сьома характеристика є надзвичайно серйозною та суттєвою для ранньої аналітичної філософії, хоча вже в 50–60-х роках минулого століття вона починає втрачати свою вагу: "Аналітична філософія привертає увагу не тільки своєю чіткістю стилю, не тільки використанням символів, вже навіть не своєю схильністю до конкретних методів, але найголовніше своїм вибором предмету. Аналітичні філософи розглядають певні теми та, якщо точніше, оминають деякі інші. Серед необговорюваних тем не лише суто метафізичні питання, але також соціополітичні та релігійні" [17]. Нарешті, восьма характеристика стосується історії філософії: "Всупереч своїм континентальним візаві, аналітичні філософи яскраво демонструють відсутність інтересу до історичних проблем. Їх інтерес швидше "систематичний", аніж історичний; і якщо вони звертаються до минулих подій чи осіб взагалі, то їх звертання характеризується небдливостю, неповнотою, анахронічністю або й взагалі образливою спрощеністю" [18].

На основі викладеного розглянемо відмінність аналітичної та континентальної філософії, критично висвітливши її дійсну суть та позірність.

(1) Розбіжність у мові й термінології, що використовуються прихильниками зазначених напрямків. Справді, ця розбіжність фіксується практично усіма дослідниками, та й навіть передусім представниками самих цих напрямків. Аналітична філософія, використовуючи в якості аргументативного ідеалу й інструментарію логіку, завжди прагнула до вживання чіткої, однозначної й "прозорої мови". У континентальній же філософії для переважної більшості її представників, навіть найбільш яскравих (а, можливо, й насамперед для них), прикметною особливістю є "важкість" стилю, деяка заплутаність і невизначеність (нерідко – навмисна) термінології (варто згадати хоча б Мартіна Хайдеггера чи постструктуралістів).

Вельми важлива ще й та обставина, що, якщо для представників аналітизму аргументація нерідко відіграє не менш важливу роль, ніж її результати й висновки, то для філософів-континенталів аргументація частіше за все виконує допоміжну побічну функцію, а тому нею (точніше – її строгістю й чіткістю) доволі часто нехтують.

Безперечно, винесена у назву цього пункту розбіжність є не що інше, як певна абстракція. Дійсно, в аналітичних філософів теж можна знайти і незрозумілість мови, й відсутність аргументації й т.п. Так само й у континентальних філософів можемо відшукати чіткість мови та надзвичайну увагу до аргументативних процедур. Тому тут цілком правомірно виглядає думка В.В.Целіщева: "можна прийняти більш слабку тезу, що кращим працям аналітичних філософів властиві ясність мови, переконлива аргументація й цікавий виклад проблеми. Всі ці речі можуть бути присутніми й у працях континентальних філософів, але там вони не виявляються головними чеснотами" [19].

Хотілося б додати до цього ще одне міркування: з нашого погляду, величезним здобутком (та й навіть, так би мовити, "щастям") аналітичної філософії виявилось те, що біля її витоків стояли два прекрасних стилісти Бертран Рассел та Джордж Едвард Мур, які своїми працями надовго визначили ось той характерний для цього типу філософії стиль філософування, який чи не найяскравіше визначає її обличчя. Знову ж таки, навіть найпотужніші критики аналітизму Р.Порті й Н.Решер у своїй критиці використовують стилістику та аргументацію критикованого ними напрямку!

(2) Сцієнтизм та антисцієнтизм (варіант: природничонаукове знання в протилежність знанню гуманітарному). Аналітична філософія, знову ж таки, під впливом певних історичних обставин, з самого початку свого існування була зорієнтована на наукове (чи навіть природничонаукове або логіко-математичне) знання. Дійсно, доктрина логічного атомізму Рассела й Вітгенштейна (хай навіть незважаючи на відмінності між ними), логічний емпіризм віденців, концепції представників постпозитивізму (або, точніше, історичної школи) та багато інших аналітичних учень мають в якості або мети своїх побудов, або ж ідеалу знання саме знання наукове. Континентальна ж філософія у багатьох випадках має яскраво виражену антисцієнтистську спрямованість (згадаймо хоча б Фрідріха Ніцше чи Мартіна Хайдеггера).

Однак, контрверза "сцієнтизм-антисцієнтизм" має місце, як і в попередньому пункті, лише в абсолютному вимірі. Більше ходження має опозиція "науки природничі й точні – науки гуманітарні". Континентальні філософи доволі легко погоджуються зі своєю пріоритетною орієнтацією на гуманітарні знання (згадаймо, знову ж, М.Хайдеггера, М.Фуко періоду "Археологій" чи структуралістів, представників герменевтики тощо). Дана опо-

зиція справді є прикметною у зв'язку з тією обставиною, що аналітична філософія визнає цінності науки, на яку орієнтується, в якості власних цінностей, тоді як континентальна філософія за своєю традицією вважає науку (навіть на яку вона ж і орієнтується) лише одним (нехай і важливою) проявом реалізації людського духу чи формою культури поряд з іншими формами (такими, як релігія, мистецтво, мораль, право і т.д.).

Варто відзначити, що тут існує навіть вододіл у визначенні такої важливої філософської дисципліни, як філософія науки: філософія науки як самостійне філософське вчення, предметом дослідження якого є специфіка наукового пізнання, тісно пов'язана з аналітичною філософією, тоді як філософія науки як дослідження наукового пізнання поряд з іншими формами духовності виступає, як правило, розділом тієї чи іншої філософської концепції й пов'язана переважно саме з континентальною філософією.

(3) Штучна мова всупереч мові буденній. Безперечно, ідеї побудови і дослідження штучної мови тісно пов'язані саме з аналітичною філософією. Більше того, перша половина ХХ століття була саме тим часом, коли аналітична філософія маніфестувала девіз створення єдиної уніфікованої мови: "філософія логіки" Рассела, "Логіко-філософський трактат" Вітгенштейна, синтаксичний, семантичний і прагматичний аналіз, "фізикалізм", "енциклопедія уніфікованої науки" віденців – вже хоча б цього достатньо, аби визнати правомірність винесеної в назву пункту розбіжності. Однак, виникають і суттєві проблеми стосовно даного розмежування. По-перше, в рамках самої аналітичної філософії існує широкий спектр думок щодо можливості застосування штучної мови (так, наприклад, можна згадати хоча б В.в.О.Куайна з його працею "Слово та об'єкт"). По-друге, аналітичну філософію Дж.Е.Мура, Дж.Остіна, Г.Райла, П.Стросона, та й багатьох інших, з їх пріоритетним інтересом до буденної мови (а в багатьох випадках – і взагалі відсутністю розгляду мови штучної), навряд чи можна тоді було б вважати саме аналітичною; ці ж міркування дають підставу вважати "пізнього" Вітгенштейна континентальним філософом. По-третє, в більшості випадків застосування штучних мов філософами-аналітиками переслідує цілком конкретну мету, пов'язану з аналізом знання (буденного чи наукового). По-четверте, в багатьох варіантах аналітичної філософії застосування штучної мови мало на меті або уточнення мови самої філософії, або ж розв'язання філософських проблем.

Континентальна філософія, особливо в її постмодерністському варіанті, рішуче виступає проти будь-яких формальних штучних мов, стверджуючи, що вони обмежують свободу дискурсу, і лише буденна мова може дати все необхідне для філософії (згадаймо Ж.-П.Сартра, М.Хайдеггера чи Ж.Дерріда). Однак, тут ми теж можемо відшукати приклади великої уваги до штучних мов або ж, принаймні, використання їх надбав до дослідження мови буденної (структуралізм, семіотика і т.п.).

(4) Історичний підхід всупереч аісторичному. Аналітична філософія у переважній більшості своїх учень маніфестує відмову від принципу історизму. Континентальна ж філософія завжди спирається на історичну традицію розгляду певної проблеми.

Проте, аналітична філософія науки (або так звана "історична школа", яку у вітчизняній традиції охрестили дивним терміном "постпозитивізм") в особі І.Лакатоса, Т.Куна, Ст.Тулміна, М.Полані, П.Фюребенда й багатьох інших ставить вимогу уведення історії як обов'язкового принципу дослідження. Водночас, пост-

модерністська філософія демонструє відмову від ідеї спадкоємності минулої й сучасної філософії, переходячи тим самим до аісторизму.

(5) Розуміння чи пояснення? Як правило, аналітична філософія, спираючись на контівську феноменалістичну традицію, вважає власною методологічною процедурою пояснення. Континентальна ж філософія спирається, як правило, на герменевтичну процедуру розуміння. Ця дилема тісно пов'язана із згадуваними уже піділами "точна наука – гуманітарне знання" й "історизм – аісторизм". Протиставлення пояснення й розуміння є чи не найбільш яскравою й прикметною рисою протистояння аналітичної й континентальної філософії. Однак, і тут існують взаємоперехрещення: розуміння як методологічна процедура гуманітарного знання досить яскраво проглядається в працях Р.Дж.Коллінгвуда, через якого воно отримало ходження серед британських філософів; К.–О.Апель у своїх працях з проблематики місця сучасної філософії намагається обґрунтувати правомірність обидвох цих методів при аналізі знання.

Цей невеликий перелік розмежувань аналітичної й континентальної філософії (і, водночас, проблем, що виникають при цих розмежуваннях) показує, що справді існує питання про ці два магістральні напрямки. Варто в цьому контексті висловити ще такі міркування. По-перше, своїм сучасним обличчям аналітична філософія завдячує філософам, які творили на "континенті" (віде-нці, Г.Рейхенбах, львівсько-варшавська школа), тоді як Ч.С.Пірс, В.Джемс, Дж.Дьюї, багато британських мислителів ХХ ст. виявили значний вплив на континентальну філософію. По-друге, континентальна філософія не може розглядатись як певна цілісність, оскільки в її рамках існують як національні школи (скажімо, французька, німецька, італійська тощо), так і школи, засновані на методологічних пріоритетах (скажімо, відмінності між феноменологією й структуралізмом навряд чи менші, аніж між аналітичною й континентальною філософією). По-третє, географічний чинник у визначенні "континентальна філософія" виявляється неправомірним з огляду на те, що аналітична філософія має широке ходження в Польщі й країнах Скандинавії. По-четверте, надання переваги тій чи іншій магістральній лінії, як вже зазначалось, носить швидше інтуїтивний, аніж раціональний характер, чому можна знайти багато підтверджень.

Тепер коротко розглянемо ті вузлові моменти, робота в яких дозволить "навести містки" між аналітичною й континентальною філософією.

По–перше, проблема релятивізму. Ця проблема є настільки неоднозначною, що становить спільний інтерес для обидвох магістральних напрямків. Здавалося б, релятивізм є ірраціональним, але його досліджують В. в.О.Куайн, Т.Кун, П.Фейєрабанд, Х.Патнем – філософи аналітичної орієнтації. Водночас континентальні філософи теж виявляють величезне зацікавлення проблемою релятивізму.

По–друге, уведення історії науки й історії філософії. Історична школа у філософії науки вже давно маніфестувала потребу звернення до історії. Водночас континентальна філософія звертається при дотриманні принципу історизму до логічної аргументації, властивій аналітикам.

По–третє, спільною точкою зіткнення інтересів виявляється проблема мови. Тут, як кажуть, коментарі взагалі зайві. І континентальна, й аналітична філософія вбачають у мові один з найбільш пріоритетних предметів власного інтересу, тому "навести містки" тут, мабуть, найпростіше.

По–четверте, віднаходження спільного інтересу при дослідженні проблем метафізики, етики, релігії тощо. Якщо аналітична філософія в її "віденському варіанті" відмежовувалась від усього "метафізичного", то вже з 50–х років ХХ століття відбувається повернення аналітиків обличчям до даних проблем. Саме тут можливі цікаві побудови, які б об'єднували надбання однієї й іншої лінії філософування.

По–п'яте, дослідницький інтерес у галузі філософії науки. І континентальна, й аналітична філософія визнають науку (особливо постнекласичну) одним з пріоритетних предметів дослідження. Об'єднання зусиль у цій площині може дати цікаві результати.

Нарешті, по–шосте, аналітична й континентальна філософія мають спільний інтерес при захисті самої філософії від постмодерністської деконструкції.

Таким чином, ми бачимо, що суперечності між аналітичною й континентальною філософією мають як реальний, так і ілюзорний характер. У деяких моментах розбіжності мають принципове значення, в інших – носять суто суб'єктивний, психологічний вигляд. Водночас існують вельми вагомі точки перехрещення дослідницького інтересу представників аналітичної й континентальної філософії. Цілковито можна погодитися з думкою Ж.Пейненбурга: "Не так давно легко було сказати, чим аналітична філософія відрізняється від не–аналітичної, так званої континентальної філософії. ...жодна з виокремлених характеристик ранньої аналітичної філософії в наші дні не застосовувана в повному обсязі. Дійсно, важливий момент ранньої аналітичної філософії, тобто опозиція до таких мислителів, як Гегель і Хайдеггер, уявляється цілковито відсутнім сьогодні" [20]. Важко робити певні прогнози, але можна з упевненістю ствердити, що якщо у цих (або й інших) точках будуть об'єднані зусилля філософів тієї й іншої орієнтації, результат буде цікавим і матиме важливе значення для майбутнього обидвох цих магістральних ліній, працюючи загалом на майбутню філософію як такої.

1. Сам термін "аналітична філософія", на думку Пола Фейєрабенда, був запроваджений одним з видатних представників Віденського кола Гербертом Фейєрлом (Див.: *Feyerabend, Paul. Killing Time.* – Chicago: University of Chicago Press, 1996. – Р.116).
2. Див.: *Рорті Р.* Американська філософія сьогодні // Аналітическая философия: становление и развитие (антология). – М., 1998. – С.433–453.
3. Див.: *Решер Н.* Взлет и падение аналитической философии // Там само. – С.454–465.
4. Див.: *Патнем Х.* Реализм с человеческим лицом // Там само. – С.466–494.
5. *Патнем Х.* Почему существуют философы? // Там само. – С.495–509.
6. *История философии: Запад–Россия–Восток. Книга четвертая: Философия ХХ в.* – М., 1999. – С.375.
7. *Хаккина И.* Почему язык важен для философии? // Аналітическая философия: становление и развитие (антология). – М., 1998. – С.276.
8. Див.: *История философии: Запад–Россия–Восток. Книга четвертая: Философия ХХ в.* – М., 1999. – С.376–378.
9. Див.: *Целищев В.В.* Будущее философии ХХ века: аналитическая или континентальная философия? // Философия науки. – 2000. – № 2 (8). // http://www.philosophy.nsc.ru/life/journals/philscience/8_00/02_zelis.htm.
10. *Peijnenburg, Jeanne.* Identity and Difference: A Hundred Years of Analytic Philosophy // *Metaphilosophy*. – Vol. 31, No.4. – July 2000. – P.365–381.
11. *Шрамко Ярослав.* Очерк истории возникновения и развития аналитической философии // ЛОГОС. – 2(47). – 2005. – С.4.
12. *Шрамко Я.В.* Что такое аналитическая философия? // Эпистемология и философия науки. – 2007. – Т.ХІ, №1. – С.90.
13. *Peijnenburg, Jeanne.* Identity and Difference: A Hundred Years of Analytic Philosophy // *Metaphilosophy*. – Vol. 31, No.4. – July 2000. – P.365.
14. *Ibid.* – P.366.
15. *Ibidem.* 16. *Ibid.* – P.367.
17. *Ibid.* 18. *ibid.* 19. *Целищев В.В.* Будущее философии ХХ века: аналитическая или континентальная философия? // Философия науки. – 2000. – № 2 (8). // http://www.philosophy.nsc.ru/life/journals/philscience/8_00/02_zelis.htm.
20. *Peijnenburg, Jeanne.* Identity and Difference: A Hundred Years of Analytic Philosophy // *Metaphilosophy*. Vol. 31, No.4, July 2000. – P.365.

Надійшла до редколегії 16.03.07

В.М. Вандишев, проф.

І.Я.ФРАНКО ПРО ІСТОРИКО-КУЛЬТУРНИЙ ТА НАУКОВИЙ АСПЕКТИ ФЕНОМЕНУ РЕЛІГІЇ

Автор статті звертає увагу на обмеженість нинішніх уявлень про історію становлення і розвитку природничо-наукових знань і релігійних уявлень на терені вітчизняної духовності. Науковий доробок І.Я. Франка сприяє поглибленню вивчення історії вітчизняної філософії і релігієзнавства через тексти природничо-наукового і релігійно-світоглядного характеру, поширювані серед освіченої спільноти у XIV–XVII ст.

The author of article pays attention to limitation of modern representations about history of becoming and development of natural-science knowledge and religious representations on a field of domestic spirituality. I.J. Franko's scientific heritage promotes deeper studying of history of domestic philosophy and religious studies through the texts of the natural-science and religious-world outlook character extended among the formed part of a society in XIV–XVII s.

Спроби визначення й аналізу змісту і покликання філософсько-релігійної та окультино-езотеричної літератури давнини можна було б вважати недоцільним, якби не невмируще й життєво значиме бажання і сучасної людини пізнати те, що лежить за межами її повсякдення. Здавалось би, скільки вже говорено стосовно фундаментальних начал буття, а кожне нове покоління намагається дати свої відповіді на злободенні питання. І це цілком пояснювано, зважаючи на особисту потребу мислячої людини знайти докази істинності світоглядних підвалин своєї свідомості, які майже кожний підсвідомо приймає на віру. Навіть науково орієнтоване радянське суспільство стимулювало дослідницьку роботу певної частини науковців, спрямовану на визначення сутності християнства та його вплив на історичні долі народів. Дослідники тієї доби вибірково вивчали тексти, доводячи або їх хибність, або фальсифікації їх виникнення, замість того, щоб уважно, творчо і відповідально продовжити справу дослідження старовинних рукописів XIV–XVII ст., яку започаткували і суттєво вирішували у другій половині XIX ст. М.С. Тихонравов, В.Н. Перетц, М.Н. Сперанський, О.І. Соболевський, П. Куліш, І.Я. Франко, І. Євсєєв, І.Я. Порфирьев, В.П. Адрианов, Л. Шепелевич, Н.М. Тупиков, О.С. Грузинський, Г. Воскресенський та ін.

А між тим праця дослідження тестів старовинних слов'янських літературно-релігійних пам'яток, або як їх часто називали у XIX ст. – західно-руськими або південно-руськими, – вельми корисна для того, щоб усвідомити: по-перше, витоки походження текстів; по-друге, текстуальну і герменевтичну трансформацію, якої тексти зазнали в процесі неодноразового переписування протягом століть у різних регіонах проживання слов'янських народів. Адже саме останнє і є дуже показовим і значимим для розуміння сутності світоглядних упереджень і стереотипів, притаманних нашим пращурам. Дуже важко позбутись думки про те, що у втаємничених глибинах свого колективного несвідомого ми не несемо особливостей цього глибинного етно-психічного сприйняття дійсності. Інакше дуже важко зрозуміти нашу відмінність від оточуючих нас інших слов'янських народів. Непросто в цьому контексті визначитись і з особливостями вітчизняного релігійного світосприйняття, яке навіть у межах православної релігії несе на собі відбиток незрозумілого плюралізму і непослідовності, що не знаходять обґрунтованого пояснення.

Отже саме для того, щоб зрозуміти вітчизняну "філософію серця", яку так по-різному тлумачили Г.С. Сковорода, П.Д. Юркевич, І.Я. Франко та інші вітчизняні мислителі, і слід долучитись до витоків, які у всякому разі нам нині доступні.

Актуалізує зазначену тему значний доробок, що його демонструють у своїх дослідженнях, починаючи з середини 1990-х років Е. Бок, В.С. Горський, Л.П. Жуковська, О.Б. Киричок, О.А. Князевська, С.В. Лезов, В.Ф. Марцинковський, В.В. Мільков, Ю.І. Сватко, І.С. Свенцицька, О.М. Сирцова та ін. У цьому плані значний інтерес викликають текстологія і мова найдавніших слов'янських пам'яток, історія і герменевтика у вивченні Нового Заві-

ту, достовірність Євангелій на підставі вивчення першоджерел, дослідження давньоруських апокрифів, філософська екзегеза і текстологія апокрифічних апокаліпсисів, Палеї, Зодії, Трепетники, Колядники, Бронтоскопії тощо.

Зважаючи на вищезазначене, **мету цієї статті** можна сформулювати як намагання визначити значення наукового доробку І.Я. Франка, який долучався до важливих світоглядних проблем, зокрема, пов'язаних з дослідженням історії виникнення Старого Завіту, сутності та ролі релігії у суспільному житті, взаємозв'язку науки і релігії.

Для знавців творчого доробку І.Я. Франка його праця над літературою релігійного змісту, а тим паче видання після ретельного опрацювання Палеї Крехівської та значної кількості текстів апокрифічної літератури, могла б викликати певне здивування. Адже вони знають, як вельми критично відносився Ів. Франко до попередньої середньовічної науки. Щоб пояснити причини такого ставлення до тієї науки, зазначав Ів. Франко, досить пригадати алхіміків чи астрологів, які працювали над пошуками філософського каменю, який міг дати життя вічне і перетворити будь-який метал на золото. Викликало подив у Ів. Франка і намагання вчених тієї пори укладати пророцтва і віщувати по руху зірок, зносити нечувани труднощі і напругу заради мети, яка в кінці виявилась нулем, ілюзією.

На думку Ів. Франка, і сучасні науковці часто стоять на помилкових позиціях стосовно можливостей пізнання світу і його законів, якщо вони стверджують про "свою мудрість", "свою науку", які розглядають як єдино істинні, правдиві і незмінні. Матеріалістичний світогляд Ів. Франка категорично заперечував усілякі агностичні, ідеалістичні та суб'єктивістські підходи до пізнання та розуміння світу. Також він упевнений у тому, що поза природою немає пізнання і немає істини. Людина повинна постійно читати книгу природи, з якої постає для людини "блаженна правда". А справжня наука повинна відповідати двом умовам: вчити нас пізнавати закони природи і вчити використовувати ці закони у боротьбі з тією ж природою. Звідси і дві сторони науки: знання і праця корисна для загалу.

Значні зміни вбачає Ів. Франко і в розвитку сучасної йому історичної науки, яка зробила величезний крок уперед. По-перше, суттєво, що наука в історичному процесі бачить певні закономірності, а не капризи і примхи окремих історичних діячів. По-друге, серцевина історичної науки виявляється в економіко-політичному житті суспільства.

Важливе значення має гуманістична спрямованість філософії Ів. Франка. Він підкреслював велику складність і заплутаність науки про людину і про людське життя. Лише ця наука може визначити справжнє місце людини в природі і серед інших людей; вона тисячами прикладів підкріплює свої міркування про те, як слід жити, керувати власним розвитком. І хоча наука про людину не може вказати остаточного кінця поступу, вона вказує на найближчу мету – рівність і щастя всіх людей.

Ситуація останньої чверті XIX ст., на яке власне і припало громадянське і професійне змужніння Ів. Фран-

ка, значною мірою була піддана "... переможним впливам тих догматів, резонуваних десятками Чернишевських та Михайловських на чолі з т. зв. великою російською літературою, що отруювала і нищила все живе. Це в тій атмосфері зродилось в Росії специфічне есерівське мужикопоклонство, що затруїло й zdeформувало наше, в істоті своїй чисте, ідеалістичне й, по-своєму, святе народництво", – зазначав Е. Маланюк [1]. Тому Ів. Франку і доводилось "лупати сю скалу" ідеологічних стереотипів зазначеної доби.

Значну увагу філософ Франко приділив дослідженню історії і сутності релігійної свідомості. Він вважав, що релігія – суспільно-історичне явище. У греків спочатку була релігія природи. Потім вони ввели у свій культ ряд богів і напівбогів. В своїй роботі **"Лукіан і його епоха"** Ів. Франко зазначив: "Грецька міфологія була найбільш поетичним, прекрасним і досконалим співом молодого людського духу". На його думку, релігія тісно кореспондувала з культурою, із звичаями і національним характером народів.

Коли звертаєшся до минулого вітчизняної культури, то безумовно розумієш, що в самому початку було Слово. Доля літературних пам'яток старовини досить одноманітна. Вони приречені на суд часу, який їх до того ж руйнує. Зрозуміло, що всякий той час пов'язаний з присутністю у ньому людини. Ті фрагменти старовинних текстів, які вціліли, вкриваються культурними шарами, думками і коментарями дослідників та невігласів, до них додають чужий їм матеріал. Відтак, замість дати можливість зрозуміти читачеві текст, створюють навколо нього усілякі міфи і домисли. Такі наслідки поверхневого дослідження відчувають і знають вчені, у котрих шукання істини переважає жадобу ствердження свого власного імені в науці. Повне право називатись шукачем істини має й І.Я. Франко, який дослідив і видрукував текст "Палей Крехівської".

Відомо, що стосунки І.Я. Франко з офіційною церквою були досить напруженими. Тим більше показовою і значимою виступає велика робота, яку він здійснив, аби зберегти для нас хоча б друковану копію частини Крехівської палей, час написання якої Франко відносить до XVI, а можливо і до XV ст., і яка довгий час перебувала у бібліотеці Крехівського Василіанського монастиря. Нині, після довгих часів лихоліття, сліди цієї Палей загубились.

На рубежі XIX–XX ст. вченими було знайдено ряд матеріалів, які мали відношення до становлення християнства. Франко відразу відгукнувся на цю подію працею **"Біблійне оповідання про створення світу в світлі науки"**. Матеріалістична і антиклерикальна спрямованість книжки прослідковується в змісті її:

1. Боротьба Віри з Наукою.
2. Мойсей і так звані Мойсєєві книги.
3. Перше біблійне оповідання про сотворіння світу.
4. Те саме оповідання в світлі Науки.
5. Друге біблійне оповідання про сотворіння світу.
6. Інума Іліш, або Старовавілонське оповідання про сотворіння світу.
7. Жиди перейняли свої казки від Вавілонян і інших сусідніх народів.
8. Закінчення.

Цю роботу Іван Франко написав у кінці 1904 року, а надрукував в першій половині 1905 року окремим відбитком накладом 200–500 примірників. Церква була рішуче проти цієї праці, а тому підприємливі священнослужителі вихід знайшли швидко: наклад книги скупили і спалили. З того часу Ів. Франко ослаб і став здавати, як потім вважав його товариш проф. др. Сушко. Саме останній після смерті Франка видав цю роботу у Вінніпезі у 1918 році [2].

У передмові до зазначеного видання др. Сушко зазначав: "План був сміливий. Написати популярну студию про початки і джерела біблійного оповідання про створення світу. Напечатати в тисячах примірників. Розкинути між народ, аби велику Правду про найбільшу містерію світу пізнали мільйони нашого замученого простолюдю, а пізнавши її, щоб визволились з важкого ярма вікових пересудів, темноти і визиску!".

Сам І.Я. Франко зазначав: "Переклад такої книги, як Біблія, повинен бути або популярний, то значить, бодай мовою своєю зрозумілий для широкої маси народу; або науковий, то значить такий, щоб докладно передавав зміст і значення речення первовзору. В однім і другім разі треба, аби перекладач сам добре розумів той первовзір, а потім старався передати його іншим так, аби і вони зрозуміли його не інакше як він. На жаль, небіжчик Куліш не лише що не знав зовсім єврейської мови, якою писані святі книги жидівські, – він не знав також порядно ані грецької, ані латинської мови, на яких єсть давні і важні переклади тих книг, та не знав порядно ані німецької, ані французької мови, на яких є нові наукові переклади і праці про ці книги" [3].

Тут очевидний зважений підхід науковця до цього питання. Біблія – дуже важлива книга в історії людства, тому вона має бути доступною людям у такому вигляді, який адекватний її змісту. Якщо прийняти зазначене, тоді стає зрозумілим, чому саме Палей та апокрифи XV–XVIII ст. так ретельно досліджував і зробив доступними для спільноти філософ Ів. Франко.

Вже на початку 1890–х років Франко започаткував серію видань "Пам'ятки українсько-руської мови і літератури". У цій серії вийшли пам'ятки апокрифічної і легендарної літератури [4]. Це була поширена на терені України релігійна література XV–XVIII ст., яка за своїм змістом не відповідала духу офіційної релігії, вже починаючи з XVI ст., а тим паче у XIX ст. Ів. Франко хотів дати читачеві оригінальні тексти апокрифів старозавітніх, апокрифів новозавітніх, апокрифів есхатологічних, текти вірувань, ворожби, заклинань тощо. Саме цією роботою він хотів показати, якою була система християнських вірувань у минулі часи, показати, що існує коло окультної релігійної літератури. Апокрифи – книги таємні, вони були у стародавні часи доступними лише для посвячених у всі тайни культу Орфея чи Гермеса Трисмегіста. Ів. Франко зазначав, що поширення апокрифів було спричинено існуючою потребою у такому знанні. Особливо багато таємних книг мала могутня секта Гностиків. Стара християнська церква III–IV ст. терпимо відносила до апокрифів, а тому не були канонізовані ніякі церковні твори. Наприкінці IV ст. було вже започатковано процес складання списків заборонених для вживання у церкві книжок. З того часу зміст поняття **книжки апокрифічні** набув нового значення, значення книжок, заборонених для вживання в середовищі християнської церкви.

На Русі апокрифічна література завжди поширювалась. Тому цілком слушно, що вже з другої третини XIX ст. цілий ряд вчених зайнявся дослідженням руських апокрифів минулого. Серед багатьох українських монастирських рукописів, які датуються XV і пізнішими століттями, зустрічається широке коло тем: різноманітні молитви, пророцтва, тлумачення на Псалтир та Євангелія, повчання, сповідання отцю духовному, притчі з Лєствиці, всілякі викладення про православну віру, сповідання Папи римського, Аристотелеві врата, статті про істинні і неправдиві книги, дрібні статейки та апокрифічні молитви, тощо.

Історія вітчизняної релігійної думки та розвитку міжконфесійних відносин досить насичена і сповнена яв-

них і скритих протиріч. Певним чином це стає очевидним в ході компаративістського дослідження західно-європейської та вітчизняної культури середини XV – середини XVI ст. В центрі епохи стояло багато хвилюючих проблем, які чекали свого вирішення: свобода волі і благодать, свобода людини, напередвизначеність і можливість передбачення розвитку життя окремого індивіду, невідворотність долі і воля неба. Століття виявилось сповненим обтяжливих переживань насамперед християнської спільноти, багато з представників якої стали на шлях осягнення істини. Віра, про яку так багато говорили, як виявилось, не мала доступного для власного витлумачення підґрунтя: не було самого тексту, який мав би об'єднати віруючих. Проблема полягала в тому, що слово Боже переважно оповідалося, а основної книги – Біблії не було в доступному для всіх вигляді. Звідси всілякі домисли і фантазії.

Головна особливість формування вітчизняної релігійно-філософської культури, як відзначають дослідники, полягала в тому, що перекладена література в древній Русі в IX–X століттях мала набагато більше значення, ніж оригінальна, бо була незрівнянно багатшою за змістом. Чому так трапилось, відповіді ґрунтовної ми не маємо, але відомо, що цей масив перекладів поширювався далі на північ Русі. А в XIV–XV століттях відзначають новий сплеск перекладацької роботи. Саме тоді літературне багатство Московської Русі було оновлено хвилею нових південнослов'янських перекладів з грецької мови. Саме грецькі тексти послуговували зразками для вітчизняної літератури. Відтак, О.І. Соболевський писав: "Что бы мы ни взяли из области народного поэтического творчества, верования, легенды, сказки, песни, духовные стихи, – во всём мы заметим следы влияния именно переводной литературы" [5].

Поза всякого сумніву, велика за обсягом кількість перекладів, суттєво вплинула на весь наш духовний устрій. Вона ж і призвела до появи талановитих вітчизняних мислителів, які глибоко розуміли зміст стародавньої релігійно-філософської літератури і намагались донести його до широких верств віруючих, спираючись на наявні в них вітчизняні духовні багатства. Ця робота призвела і до розвитку власне вітчизняної філософської думки, оскільки певні суб'єктивні релігійно-філософські упередження відливались у більш менш послідовні філософські концепції.

Досить поширеним серед маси українських православних віруючих ще з середини XIV століття було євангеліє дитинства, або євангеліє Фоми [6], яке прийшло до нас в сербських та болгарських перекладах з грецької мови. Чим далі, тим більше вітчизняні переклади цих текстів поширювались аж до XVIII століття, вбираючи в себе українськими: "маєш", "нехай", "мовлять", "слухайте" і таке інше. В українських текстах євангелія Фоми розповідається про чудеса, які творив син Божий Ісус Христос ще з раннього дитинства. Тим самим євангеліє Фоми свідчило швидше про Ісуса як про чудотворця, що обмежувало сприйняття образу Равві як мислителя і носія Істини.

Зазначена епоха мала надзвичайно велике значення для подальшого розвитку національної культури і начал наукового пізнання. У цей час в ходу була величезна кількість перекладної літератури. Досить навести перелік основних напрямків тієї літератури, що видно уже з їх назв: "Палея", "Астрологія", "Зодія", "Лунник" або "Про дні Місяця", "Трепетник", "Громник", "Бронтоскопія", "Колядник", "Зелейник", "Молніяк", "Тайная тайних або Аристотелеві врата" та інших. А ще й були і залишаються десь "Гадання на Псалтирі". У зазначених в переліку текстах сконцентровано колосальний науко-

вий досвід дослідження природних явищ. Витоки цих досліджень губляться у далечині тисячоліть. А нині цей досвід у обмеженому і спотвореному вигляді у нас відомий як "народна мудрість".

Ось, скажімо, "Трепетник" – давня книга, яка дуже рано була заборонена церквою. Спочатку в "Індексі" митрополита Зосіми (1490–1494), а пізніше – церковним Уставом 1608 року. Сама ідея, що дрижання, сверблячка різних частин тіла можуть мати віще значення, належить до числа досить давніх забобонів, які загальні багатьом народам в усі часи. У більш освіченої частини суспільства цей забобон перетворився у жартівливу форму.

"Трепетник" почав складатись у систему ще в давній, античній літературі. Стверджують, що до його створення долучився Гермес Трисмегіст, а пізніше олександрієць Мелампод. В арабську літературу він також увійшов як одна з одинадцяти частин великої книжки по фізіономії "Sekernameh". Для прикладу наведу ряд прикмет з "Трепетника":

"11. У кого зачешеться прохід правого вуха, той отримає щось хороше від друга.

12. У кого зачешеться позаду правого вуха, той правий буде в розмові з будь-ким.

...

20. У кого зачешеться всередині лівого ока, той обрадуваний буде грошима і добром.

...

49. У кого язик чешеться, тому доведеться сперечатись з кимсь".

Авторитетні дослідники цього періоду вважали, що "український слід" в ідеології жидовствуючих не викликає сумнівів. Втім, мабуть, найбільш важливий висновок, який можна з цього зробити – це існуюча в той час нагальна потреба для інтелігентних кіл південно-західної Русі і Москви мати священний текст, який відповідав би достовірному змісту християнської ідеології. Не дивно тому, що вже в 1499 році такий текст нібито було зроблено, хоча все це лише здогадки.

На Русі певним заміном відсутньої поширеної у масах Біблії стали Палеї. Під назвою Палея у Середні віки у Візантії та на Сході у слов'ян розуміли Святе Письмо Старого Завіту. Найбільш відповідала змісту Біблії "Палея толкова", у якій популярно викладену старозавітну історію було доповнено апокрифами. Вважають, що Палею повністю з грецької мови було перекладено, скоріше, у Болгарії не пізніше XI–XII ст., звідки вона і потрапила у руську писемність. Найбільш вірогідно, що сам грецький оригінал було складено у X ст. у Візантії. Толкова палея направлена, насамперед, проти юдеїв, які заперечували істинність Ісуса Христа як Месії. На Русі Палея має копільний характер, включаючи у свій зміст різні твори: "Лествицу" Іоанна Лествичника, "Втаємничення Авраама", "Заповіді 12 патріархів" тощо. Таким чином саме Палея давала доступні первинні знання стосовно Бога, Священної історії, руху небесних тіл, Сонця і Місяця тощо. Тому знайомство в учбовому процесі з Палеєю та низкою апокрифічних текстів сприяє більш глибокому розумінню історії розвитку духовності на вітчизняному просторі.

Цікаво і показово те, що Ів. Франко не включив до числа наведених ним фрагментів тексту Палеї Крехівської її початковий розділ, так званий "Шестоднев", авторство якого приписують Іоанну Екзарху болгарському. Йдеться про певні упередження мислителя-літератора. Може тому він і зайнявся дослідженням Палеї Крехівської у тій її частині, яка була для нього важливішою, а саме, у якій йшлося більше про людське, про занадто людське.

Зважаючи на важливе значення "Шестоднева", можна навести його зміст по тексту Палей Коломенської, бо тут йдеться про низку дуже важливих природничо-наукових спостережень, аналогі яких присутні в текстах "Астрології". Порівняємо схожі фрагменти з Палей і "Астрології" (Список Астрології з півуставного рукопису Троїце-Сергієвої Лаври XVI ст.).

Палей: "І на літа знаменню ж бувати світильниками тими: послабленню бурі, що викликають дощі південні і північні. Або тривалі бурі, коли (явиться) обкладене навколо Сонце. Блискуче знамення подібне Сонцю. Хоча перебуває тоді Сонце на сході або на заході, але тоді дощ великий. І з усіх сторін вітер передвіщає. Коли ж з однієї сторони північної явиться знамення те, то північний вітер буде передвіщати. Коли ж від південної сторони явиться, то з півдня знаменує дути. Це сповіщаючи, Господь стверджував. Коли дряхло буде, якщо загорілось небо, то туман же знаменує. Бо коли від туманного воскуріння земля вскуриться і чорнотою затемнює сонячні промені, тоді і Сонце будуть люди бачити як криваве. Тоді сприймуть явище те як знамення на тих місцях. На них же без вини мокрота значна, яка увійшла воскурінням імлі і під віянням вітру. Але коли ніби волосся простягає Сонце, або ніби горять хмари, тоді вітряно і студено передвіщає. Якщо промені свої прихилиє до себе Сонце, або почорнілими хмарами оточене, коли почне сходити або заходити, теж темно буде і тьмяно. Якщо при заході будуть чисті або ніби загоряться, то заспокоєння і ясність знаменує. Також і Місяць таке ж творить. Багато провіщує видимий в 3-й день, коли буде чистий і тонкий, (то провіщує) довге затишшя. Якщо тонкий буде, але не чистий, але як вогняний, то вітри ураганні знаменує.

Якщо обома рогами рівно являється Місяць, (і) якщо північний ріг буде чистіший, то поривчаті західні вітри передвіщає. Але коли почорніє Місяць, будучи повний світла, дощовито буває. Коли буде тонкий рівномірно, буває ж то (на) вітер. Коли як вінець вскружиться від Місяця, то появу туману знаменує. Коли ніби почорнівши обертається, то тривалі потемніння і важкість являє. Отже, такі знамення преблагий і всемогутній Господь повелів Сонцю і Місяцю творити" [7].

Астрологія: "Говорят о том искусные в наблюдении. Когда будут обе половинки Солнца как два возникших солнца, на востоке или на западе дождь бывает. Когда изрядно очистится воздух и наполнятся светом облака, да когда от северной стороны покраснеет, то северный ветер будет предвещать. А когда от южной, то южный. Когда же то с обеих сторон, а Солнце посередине, тогда дождей много и сильный ветер предвещает. Когда же от пелены возгорится, подобно как от чернейшей земли будет, солнечный круг как уголь горящий покажется взору человеческому, или попросту говоря, как кровавое Солнце будет, то явное знамение: на те места многая влага может обрушиться. Но когда как волосы распустит, или загорятся облака, то ветрено будет и студено. А когда лучи свои, сами к себе пригибающиеся явят, или почерневшие облака начнут ходить, то дождливо будет и мутно. Или когда заходит чистое, или загорится, то утишение являет и ясность. Также и Луна творит многие знамения различные. Так, когда в третий день будет тонкая и чистая, то долгое спокойствие предвещает. Если тонкая будет, но не чистая, но как огненная, — ветры сильные наобещает. Если обоими рогами равно себя являет, или северный рог чистым будет, то знаменует юг бывающий. Когда почернеет, будучи полна света, то дождливо бывает. И когда как венец вскружится от

Луны, то являет видимое помутнение. О знамениях же Солнца Господь извещает взирающим..." [8].

Праця Ів. Франка вельми важлива, оскільки в тексті Палей є багато висловлювань і зауважень, що свідчать про високий рівень філософсько-богословської культури її укладача (укладачів). Незважаючи на те, що Палей змістовно виступає ніби трансляцією Старого Завіту, її писали люди, які добре знали Євангелія. Більш того, вони знали і апокрифічні євангелія, які були заборонені церквою. Наприклад, як слід тлумачити вислів з Палей: "Хто зійде на небо, тільки зійшовши вниз з небес"? [9]. Це явне свідчення знайомства автора з філософією гностицизму, або з євангеліями від Фоми чи Філіппа.

Започаткувавши видання серії **"Пам'ятки українсько-руської мови і літератури"** І.Я. Франко надав можливість науковій спільноті, насамперед, ознайомитись з поширеними серед наших пращурів релігійно-літературними творами. Такою була його очевидна мета, яку він прямо сформулював. Але мені вважається, що була і інша мета у філософа-матеріаліста Ів. Франка. Виданням оригінальних текстів він явно продемонстрував, що звична сучасникам церковна догматика має більш широке підґрунтя, яке включає в себе значну частину природничонаукового знання. Він продемонстрував, що забута література XIV–XVIII ст. мала і практичне значення для наших пращурів.

Важливим уявляється мені ще одне висновок, який стосується впливу результатів дослідження І.Я. Франком (окультно-)апокрифічної літератури на літературно-художню творчість його самого. Значною мірою це стосується відомих його поем "Мойсей", "Кайн" та інших поетичних і прозових творів. Справа в тім, що зміст канонічних біблійних текстів, доповнений тлумаченнями, які спиралісь на раціоналістичну філософію гностиків і неканонічні євангелія, що були поширені на вітчизняному терені упродовж століть, дали привід Ів. Франку опоетизувати та творчо опрацювати усе усвідомлене у прозових літературно-філософських творах Утім, обґрунтування цього висновку потребує подальших досліджень.

Нарешті, слід віддати належне величому таланту Івана Яковича Франка – філософа, мислителя, поета, певним чином "Франка незнаного", як зазначав Е. Маланюк у 1956 р. Беззаперечно, що праця Франка на ниві ознайомлення своїх сучасників із значною спадщиною "українсько-руської мови і літератури" для переважної більшості наших освічених сучасників залишається "незнаною". А ця праця франкова демонструє колосальну філософську, релігієзнавчу, філологічну й культурологічну ерудицію і науково актуальна. Його професійна здатність вважати на особливості дослідження стародруків вченими Росії останньої третини XIX ст. проявилась на найвищому рівні. Тому для поглиблення освіти у царині вітчизняної історико-культурної спадщини слід дати відповідний посібник з історії нашої культури, релігійної і природничо-наукової складової якої вельми суттєві. І тут творчий доробок І.Я. Франка стане в нагоді.

1. Маланюк Е. Книга спостережень. — Торонто, 1962. — С.120.
2. Франка Ів., *філософії доктора*. Біблійне оповідання про сотворення світа в світлі науки (Доповнив, додав пояснення, образки і мапу проф. др. Ол. Сушко). — Вінніпег, Ман, 1918. 3. Там само, С.49. 4. Апокрифи і легенди з українських рукописів. Т.1. Апокрифи старозавітні / Зібрав, упорядкував і пояснив др. Ів. Франко. — Львів, 1896. 5. *Соболевский А.И.* Переводная литература Московской Руси XIV–XVII веков: Библиографические материалы. — СПб., 1903. — С. VI. 6. *Адрианова В.* Евангелие Фомы в старинной украинской литературе. — СПб., 1909. — С.6. 7. *Вандишев В.М.* Філософія. Експурс в історію вчень і понять: Навчальний посібник. — К., 2005. — С.325. 8. Там само. — С.341. 9. Палей Толковая по списку сделанному в г. Коломне в 1406 г. — М., 1892. — С.16.

Надійшла до редколегії 24.02.07

Н.В. Вандишева–Ребро, доц.

ІДЕЇ ЕСТЕТИЗМУ В КОНТЕКСТІ БУТТЯ ДОСКОНАЛОГО СУСПІЛЬСТВА

У статті розглянуто особливості втілення філософського принципу тотожності мислення й буття у творах соціально–політичного й літературно–художнього характеру, що претендують на відтворення реальності. Виявлено низку трансформацій принципу, що продукує появу творів, у яких може переважати або естетизм, або утопізм, як підґрунтя ідеї організації довершеного суспільного устрою.

In article features of an embodiment of a philosophical principle of identity of thinking and life in products of sociopolitical and literary and art character which apply for display of a reality are considered. It is revealed a number of transformations of a principle that produces occurrence of products in which can prevail estetyzm or utopianism as the basis of idea of the organization of the perfect social order.

Невід'ємною якістю життя є прагнення до збереження різноманіття існуючих форм, а звідси цілком природним уявляється й культивоване у суспільстві різноманіття форм людського поведінки й діяльності. Оптимістично мислячі вчені й соціологи вважають, що це різноманіття, в остаточному підсумку, може стати керуваним і заохочуваним. У той же час, у силу очевидного протистояння прихильників нівеляторської лінії й диверсифікаторів, до обговорення проблематики плюралізму не можуть залишатися байдужими ані художники, ані письменники, ані політичні діячі чи природознавці. Тим більше, що й сьогодні актуальною виглядає постановка принципових питань, пов'язаних з оцінкою перспектив суспільного розвитку, перспектив розвитку самої людини. Вихід частіше вбачають в тім, щоб істотно звузити ареал докладання людських здібностей, націлених на матеріальне перетворення навколишнього світу, обмежити апетити людини–споживача. Відтак, суть перспективної трансформації суспільства прихильники такого підходу бачать у тім, щоб наявні здібності втілювати в інтелегібельні об'єкти й відповідну їм культуру.

Звідси, закономірною уявляється тенденція до розвитку й поширення реалістичного підходу до оцінки й опису існуючої реальності. При всій добропорядності творців реалістичних образів або в художній літературі, або в образотворчому мистецтві й т.п. на цих образах виявляється, однак, досить істотний наліт суб'єктивізму, волюнтаризму, ілюзій і часом невтримних фантазій і мрійництва. Все визначене може виступати як у позитивному, так і в негативному вигляді. І тут саме відкривається широке поле для осмислення образотворчості в реалістичному світосприйнятті крізь призму відомого філософського принципу тотожності мислення й буття. Власне таке осмислення і є **основною метою нашого дослідження**.

Проблема реалізму – це споконвічна проблема філософського збагнення миру, оскільки поняття "реалізм" – "реалії" – "реальність" акцентують увагу дослідника на істотному, на сутності або на дійсності існуючого. Не менш актуальна проблематика реалізму й у літературознавстві, що покликано досліджувати міру вірогідності художнього світу в його відношенні до світу дійсного, описуваного письменником або публіцистом, до світу, у який реальний літератор занурений всіма фібрами свого буття.

Цілком природно, що проблема реалізму як світоглядної установки і як художнього методу здавна була об'єктом пильного аналізу визнаних класиків В.Г. Бєлінського, М.Г. Чернишевського, Ф.М. Достоевського, П.В. Анненкова, М.Е. Салтикова–Щедріна, В.В. Вересаєва, В.Г. Короленка, О.М. Горького, Д.Н. Овсяніко–Куликовського, Д. Лукача, Дж. Оруела, Г. Гессе й багатьох інших. Природно, що феномену реалізму присвячені численні статті, огляди, монографії. Так, в "Короткій літературній енциклопедії" (1971) визначено: **"Реалізм** – художній метод, відповідно до якого завдання літератури й мистецтва полягає в зображенні життя як воно є в образах, що відповідають явищам самого життя, створених за допомогою прийомів типізації фактів

дійсності. Стверджуючи значення літератури як найважливішого засобу пізнання людиною себе й навколишнього світу, реалізм прагне до розкриття сутності життєвих явищ, до широкого охоплення дійсності із властивими їй протиріччями, визнає право художника висвітлювати всі сторони життя без обмеження тим і сюжетів" [1].

Навіть і з почасті наведеного визначення реалізму можливо зробити деякі істотні висновки. По–перше, теза: "зображення життя як воно є" припускає однозначне прочитання. Звичайно, елемент визначення вихоплений з контексту, але цей елемент у край важливий для всякої творчої особистості. Адже практично те саме життя зображують різні люди по–різному, що визначається світоглядними уподобаннями, рівнем освіти, займаною сходинкою в неписаній ієрархії взаємин. Та сама ж подія по–різному бачиться стороною пануючою й стороною залежною. По–друге, значимо й теза: "... створюваних за допомогою прийомів типізації фактів дійсності". І тут важливо, як виникли й ким санкціоновані ці прийоми типізації. Досвід вітчизняної літератури переконливо свідчить про те, як легко прищеплюються на літературний ґрунт стереотипи й штампи, які теж можуть бути інтерпретовані як якісь робочі прийоми. По–третє, змістовна й теза: "... реалізм прагне до розкриття сутності життєвих явищ". Цей елемент визначення декларує скоріше намір і письменника, і художника, і, мабуть, і самого автора, який давав це визначення, А.А. Анкіста, який працював у царині історії англійської й американської літератури, західноєвропейського театру й естетики. По–четверте, актуальна й значима й теза про те, що реалізм прагне "... до широкого охоплення дійсності із властивими їй протиріччями". Це складний і багатозначний елемент, і його доцільно поки не коментувати. По–п'яте, можна виділити й таку тезу: "... право художника висвітлювати всі сторони життя без обмеження тим і сюжетів". Такого роду право найчастіше існувало (а багато в чому й сьогодні існує) як можливість, але не як реальність, хоча бувають і надиhaючі виключення. Таким чином, виявляється, що у визначенні поняття реалізму як художнього методу існує ряд неоднозначно сприйманих моментів, що змушує замислитися над речами більш фундаментальними, аніж тільки художня творчість.

Втім, важливо підкреслити, що й сам зміст поняття реалізму в художній творчості розвивається певною сукупністю виділених реалізмів: просвітницький реалізм, критичний реалізм, соціалістичний реалізм, античний реалізм, реалізм Відродження, англійський реалізм, міфологічний реалізм і т.п. Г.А. Гуковський в 1946–1949 рр. зазначив: "Реалістичний стиль, тобто особливий вид світогляду в мистецтві, особлива система творчого сприйняття дійсності й творчої активності, спрямованої на дійсність, цей стиль, що виник у надрах романтизму, що виявився необхідним історичним спадком романтизму... віддалився ідеологічно від свого попередника, самовизначився, виявив свою принципову відмінність від романтизму, що його народив, став новою якістю мистецтва" [2]. У наведеному визначенні

© Н.В. Вандишева–Ребро, 2007

підкреслено саме ті моменти, що випали або, скоріше, завуальовані у визначенні реалізму А.А. Анікста. По-перше, це особливий підхід до сприйняття й оцінки явищ і речей, а, по-друге, це активно-перетворювальне відношення до дійсності. Саме це наближує реалізм до попереднього романтизму.

Таке розходження у визначеннях демонструє істотну трансформацію уявлень про реалізм, викликаних зміненням відношенням до ролі літератури в нових історичних умовах. Для періоду початку 1970-х років творча активність у мистецтві вже не заохочувалася. Тут, як ми бачили вище, по визначенню допускається не більш ніж прагнення "до розкриття сутності життєвих явищ".

У зв'язку з різночитанням поняття реалізм, є сенс звернутися до філософсько-методологічного змісту цього поняття, бо саме історія філософії дає нам важливі уроки. О.Л. Доброхотов відзначає: **"Реалізм** (від латинського *realis* – речовинний, дійсний), філософський напрям, що визнає існуючу поза свідомістю реальність, яка витлумачується або як буття ідеальних об'єктів (Платон, середньовічна схоластика), або як об'єкт пізнання, незалежний від суб'єкта, пізнавального процесу й досвіду (філософський реалізм 20 ст.)" [3]. Це визначення прояснює те, про що не сказали літератори. "Зображення життя як воно є" збагачується відсутнім у ньому аспектом суб'єктивізму. Адже утворення образу – це процес трансформації того, що розрізняється, різного, різноманітного, ідесь суперечливого, у якусь цілісність, почуттєво сприйману як *можлива* реальність. "Сутність життєвих явищ" для літератора-реаліста уявляється також двоякою. Одна справа, коли він сам перебуває усередині цих життєвих явищ, перебуває як діяльний учасник. Тоді його творчий пафос може направити його до граничного реалізму-натуралізму, що суть не що інше як документалістика, як репортаж. І зовсім інша справа, коли літератор перебуває поза і над життєвими явищами, а тому змушено домислює суть того, що відбувається, керуючись своїми власними уподобаннями стосовно мети й спрямованості.

Таким чином, визначивши особливості змісту поняття реалізм у філософському й літературознавчому аспектах, уважаємо, що реалізація поставленої мети можлива, виходячи зі спостережуваної в художній творчості філіації ідей, виходячи з очевидної наступності образів і методів, які, у свою чергу, опираються на певну філософську методологію. У цьому контексті доцільно визначити зміст поняття естетизм, як важливого чинника втілення ідеї досконалості у реалістичні побудови. Тому виявляється можливим як звернутися до досить віддалених джерел, наприклад, до образів і ідей античності, так і до ідей і образів порівняно недавнього минулого, продукowanego, наприклад, літературою XIX – XX ст.

Естетизм у мистецтві саме й виступає яскравою демонстрацією того як думка претендує на те, щоб стати реальністю. Філософи, соціологи, політики й письменники часто виступають із ідеями вдосконалення світу, а то й дають рецепти того як створити мир досконалий, тобто ідеальний. Досить звернутися до праць Платона, щоб побачити як це здійснюється мислителем, знаним творцем проекту ідеального суспільства.

Платон міркує про філософа – правителя досконалої держави, що здатний спілкуватися з божественним началом. Уповаючи на відому кореляцію думки й буття, Платон зауважує, що "...тому, хто дійсно направив свою думку на буття, уже ніколи дивитися униз, на людську суєту й, борючись із людьми, сповнюватися недобррозичливості й заздрості. Бачачи й споглядаючи щось струнке й вічно тотожне, що не творить несправедливості й від неї не страждає, сповнене порядку й змисту, він цьому наслідкує і якомога більше йому вподі-

нюється" [4]. Спілкування з божественним і впорядкованим, на думку Сократа (тому що це він виступає в діалозі головним учасником), робить і філософа впорядкованим і божественним у міру людських сил. А тому, філософ цілком може, якщо буде потреба "...подбати про те, щоб внести в приватний і суспільний побут людей те, що він там (у бутті. – Н. В.-Р.) убачає" [там же].

А квінтесенцією ідеї-твердження Сократа-Платона є наступне: "...Ніколи, у жодному разі не буде процвітати держава, якщо її не накреслять художники по божественному зразку" [5]. Що ж стосується способу накреслення, то рецепт готовий. Вслухаймося у слова мислителя: "Узявши, немов дошку, державу й вдачі людей, вони спершу очистили б їх, що зовсім нелегко. Але, як ти знаєш, вони із самого початку відрізнялися б від інших тем, що не побажали б торкати ні приватних осіб, ні держави й не стали б вводити в державі закони, поки вони не отримали б її чистою або самі не зробили б її такою" [там же]. Зрозуміло, що далі доведеться створювати вже й прообраз відповідної ідеальної держави людини, та й людину "по образі й подобі" прообразу.

М.В. Гоголь у своїх проектах майбутнього устрою російського суспільства не дуже спирався на ідеї філософів. Для себе ж зробив важливий висновок, згадуючи слова О.С. Пушкіна: "Слова поета суть уже його справи". "Пушкін правий, – зазначив Гоголь. – Поет на поприщі... Потомству немає справи до того, хто був причетний до того, що письменник сказав дурість або безглуздість, або ж виразився взагалі нерозважно й незріло" [6]. Зауваження Гоголя несе в собі щось істотне, а саме, зерно впевненості в тім, що до слів поета прислухаються, що ними будуть керуватися як гласом божественним!

Вірою у всесилля думки-істини, дихають міркування молодого, двадцяти з невеликим років А.П. Платонова, коли в есе "Про любов" він пише: "Якщо почуття, які багатьох давніші від думки, уже знайшли загальну, врівноважуючу їх у світі крапку у формі насолоди, то думка ще не твердо стоїть у світі, думка, так сказати, не збалансована із природою, і від цього відбувається всяке страждання, отрута й псування життя" [7]. Здавалося б, що в цих словах приховано матеріалістичний підхід до розуміння гармонії буття й мислення. Але в дійсності хід думок молодого Платонова – ідеалістичний: "Увесь світ повинен стати рівним людській думці – у цьому істина. Ось у чім вся суть" [8].

Як видно, зазначені думки Платона не згинули в безодні століть. Із захватом співали ті, хто засуджував "лінію Платона": "Ми наш, ми новий світ побудуємо...". І намагалися побудувати. Власне, соціалістичний реалізм у цьому плані був теорією партійних письменників-естетів.

Але повернімося до Платона. Главкон, слухаючи міркування Сократа про впорядкування і впорядників справедливої держави, запитував: "Але як саме?" побудують таке. Сократ відповідав: "Усіх, кому в місті більше десяти років, вони відішлють у село, а інших дітей, відгородивши їх від впливу сучасних вдач, властивих батькам, виховують на свій лад, у тих законах, які ми розібрали раніше" [9]. Практику такого перевиховання історія літературної творчості виявляє конкретно: Т. Мор, Т. Кампанелла й ін. Але тут ми вже попадаємо в ту царину, що характеризується ємними поняттями "утопія", "утопізм".

Карл Попер досить докладно розглянув сутність утопічного підходу до історії. При цьому відомий мислитель критикував утопічну інженерію як проекти *перебудови суспільства в цілому*, як проекти істотних перетворень, практичні наслідки яких важко передбачати, опираючись на наш обмежений досвід. К. Попер підкреслює, що "...утопічна спроба досягти ідеальної держави, використовуючи проект суспільства в цілому, вимагає централізованої влади деяких і найчастіше

веде до диктатури" [10]. Втім, модифікуючи логіку К. Попера, утопічний підхід можна було б уважати продуктивним, якщо прийняти: по-перше, віру Платона в абсолютний і незмінний ідеал; по-друге, визнати реальне буття самого ідеалу; по-третє, розглядати як реальні найліпші засоби досягнення ідеалу.

З погляду філософської діалектики позиція Платона і його численних послідовників не витримує критики історії. Визнаємо той факт, що сам Платон був істинним законодавцем ідеології комуністичного світогляду, що саме він декретував основний зміст комунізму й соціалізму як його іншоформи. Реалізація будь-якої ідеї, що вимагає тривалого часу, несе у собі істотні розбіжності в розумінні змісту й мети самими творцями ідеї, їхніми послідовниками, послідовниками їхніх послідовників і т.д. Навіть, якщо Жовтневу революцію в Росії (1917) і робили люди, які керувались ідеалами свободи, рівності, братерства й щастя для всіх трудящих (хоча цього не було в дійсності), то і вони не змогли дотриматись своїх засадничих ідей. Адже виявилось, що є люди, які пролетарської революції в Росії не хотіли. Довелось дещо відхилитися від ідеалів, вдатись до насильства: винищили поміщиків і дворян, потім інтелігенцію, поетів, професорів та ін. Ну а далі відхилення стали вже нормою. Підсумок: замість чистого й світлого майбутнього – напівфеодальна тотальність озброєна ядерною бомбою. І крах системи.

Але були й письменники–естети, й філософи–естети, які виправдовували все, прикриваючись чистотою ідеї та складнощами "моменту". Зрозуміло, що новий державний устрій почали, виражаючись словами Платона, "креслити художники по божественному зразку". Художники відомі – це вірні марксисти–ленінці, божественний зразок – своєрідне тлумачення вчення К. Маркса, мета – комунізм.

Перед "просто художниками" – партійними пропагандистами й письменниками завдання було поставлено чітко: оспівати ідеал, оспівати його натхненників і його виконавців. Парадокси комунізму, як практичного дійства, знову ж допомагає глибше зрозуміти Платон і послідовники–інтерпретатори його вчення про державу, мислителі–утопісти Т. Мор і Т. Кампанелла. Підкреслимо кілька істотних моментів знаного з їх праць комунізму: а) це всепроникне нормування життя, оскільки тут громадянин ваяється законом як скульптура різцем, щоб ніщо в тілі й душі людини не залишилося поза впливом різця; б) усе концентрується в руках держави; в) суб'єктивних прав, непроникних для комуні не існує; г) відсутність демократії й усіляких свобод; д) комуна організується зверху "філософами–партійцями"; е) комуна охороняється стражами; ж) виховання тільки комуністичне (про жовтенят, піонерів і комсомольців Платон не писав); з) шлюб і родину Платон скасував, а комуністичний ре-

жим старанно послабляв вплив родини (мати–трудівниця, дитсадок, заводська їдальня й ін.). Сутужніше всього було вирішити селянське питання й самому Платону, і комуністам. Платон вирішив залишити їм якусь власність під контролем стражів. Те ж зробили й комуністи.

От, власне, той творчий простір, реальності якого письменники, що естетствують, утопісти давнього і недавнього минулого покликані були живописати. Але тотальності мислення й буття не вийшло. Утопічно мислимий прообраз виявився дуже далеким і недосяжним. А тому та література, що покликана була здійснити проект соціалістичного реалізму, крім багаторазово оспіваних благосних вилучень, які стали метафорами соцреалізму, нічого зробити більше не змогла. "Що б у такій ситуації не читалося, що б не засвоювалося, яка б розумна й світла голова не длубалася над книжковими сторінками – результат міг бути тільки один. "Сама читаюча у світі країна" згідно формувала у собі (тобто в індивідуальній і масовій свідомості) літературний образ реальності. Пізнавала, дізнавалася й вивчала себе по книгах. ...Ця літературоцентрична тенденція у свідомості надзвичайно начитаного суспільства з необхідністю вроджувалася в новітню міфологію. Чому російська й радянська літератури, повні старих і нових міфів і міфологем, відмінно сприяли", – стверджує А. Кротков [11].

Таким чином, проведений автором аналіз особливостей естетичного підходу до побудови ідеалу соціальної дійсності свідчить, що існує давня філософсько–літературна традиція естетизму, джерела якої стосовно до суспільної сфери беруть свій початок ще від утопічних уявлень Платона про досконале суспільство. Значною мірою ця традиція стала нормативом вітчизняної літератури, що опиралася на методику соціалістичного реалізму в літературі й живописі. Аналіз показує очевидну філіацію методології літературної творчості в Росії й у Радянському Союзі, значною й значимою рисою якої був літературоцентризм, знову ж як естетизація соціальної реальності, що як така не існувала, соціальної реальності, що не можлива взагалі, в принципі.

1. Краткая литературная энциклопедия. В 8 т. – М., 1971. – Т.6. – С.206. 2. Гуковский Г.А. Реализм Гоголя. – М.; Л., 1959. – С.5. 3. Философский энциклопедический словарь / Гл. редакция: Л.Ф. Ильичев, П.Н. Федосеев и др. – М., 1983. – С.569. 4. Платон. Сочинения: В 3 т. – М., 1971. – Т.3. Ч.1. – С.305. 5. Там само. – С.306. 6. Гоголь Н.В. Выбранные места из переписки с друзьями: Собр. соч.: В 14 т. – М., 1952. – Т.8. – С. 230. 7. Платонов А.П. Государственный житель: Проза, ранние сочинения, письма. – Минск, 1990. С.651. 8. Там само. 9. Платон. Сочинения в 3-х т. – Т.3. Ч.1..., С.354. 10. Поппер К. Открытое общество и его враги. Т.1: Чары Платона. – М., 1992. – С.202. 11. Кротков А. В начале славных дел (литературно–критический взгляд на 20–летие "перестройки") // Литературная учеба. – 2005. – № 3. – С.53.

Надійшла до редколегії 24.02.07

І.М. Грек, асист.

РОЗКОЛИ В УКРАЇНСЬКОМУ ПРАВОСЛАВ'І: РЕЛІГІЄЗНАВЧИЙ АНАЛІЗ

В статті досліджується проблема розколів в українському православ'ї до прийняття незалежності України. Сучасні проблеми релігійного розколу беруть свій початок ще у перші століття формування Православної Церкви. Звернення до витоків християнської думки може нашоїхнути на вірний шлях вирішення проблеми у сучасній Україні. Показується роль проблеми функціонування і розвитку системних суспільно–релігійних відносин. Адже саме в цей період була закладена проблема становлення українського православ'я.

The problem of dissidences in Ukrainian orthodoxy to acceptance of independence of Ukraine is explored in the article. The modern problems of religious dissidence take beginning as early as the first ages of forming of Orthodox Church. The address to the sources of christian thought can push on a faithful way the decision of problem in modern Ukraine. The role of problem of functioning and development of system publicly–religious relations is shown. In fact exactly the problem of becoming of Ukrainian orthodoxy was stopped up in this period.

Постановка проблеми. Кожна нація має право на задоволення релігійних потреб і з необхідністю формує свою Церкву. Цю тезу наглядно й яскраво підтверджує

історичний досвід Вселенського Православ'я. Всі з нині діючих і визнаних п'ятнадцяти автокефальних та чотирьох автономних Помісних Православних Церков здобу-

© І.М. Грек, 2007

вали свою незалежність певного часу в контексті політичного та соціально-економічного розвитку відповідних країн. Україна на сучасному етапі етноконфесійного поступу прагне реалізувати ідею фундації власної Помісної Православної Церкви, витoki якої сягають ще з часів великого Київського князя Ярослава Мудрого. Україна в пошуках своїх етнічних і смислових орієнтацій і в сучасних умовах спиратиметься на християнську аксіологічну систему. Вона хоча й має широкий спектр релігійних вірувань, але майже всі вони лежать у лоні християнства.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Даною проблематикою займалися і займаються як зарубіжні, так і вітчизняні дослідники і науковці, зокрема Зідорук С.І., Єленський В.Є. Здіорук С.І. у своїй роботі "Етноконфесійна ситуація в Україні та міжцерковні конфлікти" аналізує церковну історію в Україні, взаємини держави та церкви, їх довкілля та сучасні церковно-політичні і етноконфесійні колізії. Єленський В.Є. у "Релігійні інституції в законодавчому полі посткомуністичної Європи" розглядає релігійну свободу, гуманізм і демократизм законодавчих ініціатив в сфері свободи совісті у міжнародному та українському контекстах. Однак вплив на становлення українського православ'я політичних та релігійних організацій залишається мало вивченим і тому потребує подальшого розроблення.

Цілі статті. Дослідити проблему розколів в українському православ'ї до прийняття незалежності України. Показати проблеми функціонування і розвитку системних суспільно-релігійних відносин, взаємини держави та церкви, розкрити роль свободи совісті саме в українському контекстах. Адже саме в цей період була закладена проблема становлення українського православ'я.

Виклад основного матеріалу. Православ'я має глибоке коріння на українських теренах, його духом проникнуті національна культура, свідомість, традиції значної частини українського народу. Проте через складну та суперечливу роль в історії України Православній церкві важко стати загальнонаціональною.

До кінця X століття Київська Русь не належала і не могла належати до ряду європейських держав. Щоб піднятися до рівня цивілізованих країн, виявилось замало підтримувати з ними політичні, економічні зв'язки. Потрібно було довести європейським країнам свою духовну спів подібність для зближення з ними. Найкращий шлях вирішення проблеми було прийняття віри, яка б внутрішньо збагатила людину і підняла її на вищий рівень. Розв'язання цієї проблеми взяв на себе великий київський князь Володимир Святославович. Йому пропонували різні релігії, проте після тривалих роздумів все-таки віддав перевагу християнській вірі. І у 988 році розпочалося хрещення Києворуської держави, яке перетворило її на повноцінну європейську країну і підняло престиж на високому рівні. "Візантійська, давньоболгарська, а через них і антична духовна спадщина, завдяки введенню християнства приходять на Русь і включаються в той духовний ґрунт, на якому зростає українська культура" [1].

Як відомо, з часу офіційного прийняття християнства на Русі Православна Церква була в юрисдикції Константинопольського Патріарха. Він обирав кандидатів у митрополити Київські, поставляв їх та вислав на Русь. Тим-то в дотатарську добу з двадцяти одного Київських митрополитів з числа русинів було лише два: Іларіон та Климент Смолятич, котрі обирались без зносин з Константинополем. Таким чином, у 1051 році князь Ярослав Мудрий без узгодження з імператором уперше поставив митрополитом руського священика Іларіона, тим самим руська церква заявила про свою незалежність.

Хрещення Русі мало в цілому позитивні наслідки. По-перше, Русь об'єдналася в єдину феодальну дер-

жаву. Вона була укріплена писаними законами, більш розвинутою релігійною структурою. По-друге, значного розвитку набула економіка і культура Русі. По-третє, утверджуючи феодальну державність, християнство тим самим стверджувало законність, можливість для більшості населення реалізувати свої творчі здібності. Результатом став небувалий розквіт матеріальної і духовної культури Русі.

Зазначимо, що перше самочинне обрання Київського митрополита, причому документально зафіксоване, сталося ще до формального розділення християнства на Католицизм і Православ'я, що дає основу й нині твердити про єдину, неподільну Церкву. Друге ж самостійне обрання митрополита в автохтонних українських землях припадає саме на рік, під яким в Іпатіїському літописі лише вперше згадується Москва. Перебуваючи в канонічній юрисдикції Константинопольського Патріарха, Київська митрополія користувалася широкою автономією з самих початків її заснування, а християнство було призване стати міцним об'єднуючим фундаментом слов'ян, підданих Київської Русі.

В середині XI століття папство вступило у гострий конфлікт з Візантією. Він завершився тим, що посланець папи Лева IX кардинал Гумберт наклав анафему на візантійського патріарха Михаїла Керуларія 16 липня 1054 року. У відповідь на це церковний собор візантійських єпископів оголосив анафему папським посланцям, звинувативши Рим у тому, що він перекутив символ віри, коли прийняв постанову Вахенського собору 809 року про "філіокве". Це в Константинополі призвело до остаточного розколу між Східною і Західною Церквами. Випливає висновок досліджень католицьких учених: "Взаємному відлученню, котре сталося в константинопольському храмі Святої Софії 1054 року, передував довгий процес відчуження. Схід і Захід уже різнилися один від одного в етнічному, політичному, а також культурному відношенні" [2].

Загальновизнано, що християнство, прийшовши на Русь, скинуло візантійські одежі. Однак, проіснувавши на історичній землі України понад тисячу років, воно ніби не сприйняло специфіки українського народу, і його рядять у російській одежі. Українськомовні християнство відмовляють у своїй особливості, у своєму волевиявленні й само визначеності (за уявленням значної частини духовництва, політиків) [3].

Після розділу церков у 1054 році на православну і католицьку руські священнослужителі залишилися в підпорядкуванні Візантійської церкви. У X–XI століттях митрополити й архієреї обирались константинопольським патріархом і були греками. Саме тому вони були чужі за мовою, походженням на Русі і не викликали особливої довіри у людей.

Час князювання Володимира був часом найбільшої могутності Руської держави. А вже за сина Володимира – Ярослава Мудрого починається її поступовий занепад. Київ втрачає значення загальноруського державного центру, а жодне інше місто такого значення не мало. За цих умов лише церква зберегла централізовану єдність і певною мірою компенсувала відсутність державної єдності Русі.

У роки монголо-татарської навали Руська церква зазнала великих втрат, більшість храмів було пограбовано, церковні книги знищено, багатьох священиків було страчено. Після зруйнування Києва, він втратив значення загальноруського церковного центру. Князь Володимир-Суздальський Андрій Боголюбський вивіз із Києва головну святиню – Вишгородську ікону Богородиці (ікона Володимирської Богоматері). Митрополит Кирило започаткував перенесення осідку глави Київської кафедри до Володимира над Клязьмою, а його наступники – до Моск-

ви, всі вони носили титул "митрополита Київського і всея Русі". Він був противником зближення з Римом. Після його смерті в 1280 році новий митрополит Максим також був противником цього зближення.

Прагнучи посилити статус держави, Юрій Левович домігся в 1303 році утворення Галицької митрополії. Для її заснування він послав на висвячення у Константинополь свого кандидата Петра Рутенського. Проте патріарх Афанасій поставив його митрополитом усієї Русі. Передбачивши значення тоді ще маленького селища Москви, як майбутнього центру, Петро переносить туди свою кафедру і стає духовним натхненником московського князя у його державній діяльності по об'єднанню Русі. У 1347 році Московський князь Симеон Гордий домігся від Патріарха скасування Галицької митрополії. Проте у 1371 році вона була відновлена.

На початку XIV століття було створено Литовську митрополію. Константинопольський Патріарх висвячує двох ієрархів: Олексія у Москві та Романа на митрополита Литовського, до чияї юрисдикції входили землі Білорусії та України.

15 грудня 1448 року на Київську кафедру з осідком у Москві без згоди Вселенського Патріарха було обрано єпископа Йону. Цей акт в повній мірі можна вважати початком повного відокремлення Російської Православної Церкви від Української.

У XV–XVI століттях роль православ'я в українському суспільстві зростає. При відсутності власної держави воно було для українців єдиним інститутом вираження їхньої самобутності. Київська митрополія опинилася у вельми складній ситуації, коли на її території існували декілька різних конфесій. Кожна з цих конфесій спрямовувала свою увагу на різних суспільних індивідів.

1589 року самочинно та силою встановлено Московське Патріаршество, але ще впродовж майже ста років Київська кафедра була в юрисдикції Константинополя. Величезну роль в збереженні нею цього статусу відіграло запорозьке козацтво. За гетьманства Івана Самойловича 8 липня 1685 року було скликано Собор, який обрав митрополитом Київським родича Самойловича Луцького єпископа Гедеона. Рівно через чотири місяці він присягнув у вірності Московському цареві та Патріархові. Так скінчилася більш як тридцятилітня боротьба за підпорядкування Київської митрополії Москві вже після приєднання України Росією 1654 року. З цього часу наступає велика руїна духовності, культури, освіти. Не минула вона і церкву. Історія запорізького козацтва говорить про те, що виразною рисою характеру козаків була глибока релігійність. Основу всього їхнього життя становив захист віри предків і Православної Церкви.

Богослужіння в запорізьких козаків здійснювалися щодня, неодмінно за чернечим чином. Січова церква завжди відзначалася гарною оздобою, дорогою ризницею і найбагатшим церковним начинням. Під час служби запорозькі поводитися дуже статечно. Крім повсякденних служб, завжди служили соборні панахиди і сорокусти по померлих воїнах [4].

Неповторний, самобутній дух українського православ'я в XVI–XVII століттях сприяв розвою багатьох мистецтв, формував нові мистецькі стилі, живив освітню царину, стимулював книговидавничу справу. Конфесійне середовище в ту пору виступало своєрідною сполучною ланкою, за допомогою якої національний культурний простір поєднувався певною мірою з європейським. Що стосується формування національної системи освіти, то це відбувалося в тісному зв'язку з релігійною культурою українського народу. Церква прагнула допомогти державі у вихованні високоморальної та духовно зрілої особистості.

Коли частина ієрархів православної церкви в Україні та Білорусії переходить в уніатство, польський уряд офіційно визнає Берестейську унію, а православ'я на білоруських та українських землях практично ставить поза законом. Багато дослідників вважають, що Берестейська унія 1596 року бажаного результату не дала. Об'єднання частини православних парафій з Римсько-католицькою церквою не тільки не стерло (як сподівалися деякі сучасники з обох сторін), відмінностей між православ'ям та католицизмом, а й зумовило появу поряд з цими релігійними напрямками третього – греко-католицизму. В подальшому розшаруванні на конфесійному ґрунті поглибилися і навіть призвели до певної регіональної протидії церков [5]. У Вільно під керівництвом князя К.Острозького православне духовенство зібрало з'їзд спільно з представниками лютеран, кальвіністів і чеських братів, де утворили конфедерацію. Проте об'єднання не відбулось через протиріччя з приводу різних догматичних положень, обрядів та звичаїв. У першій половині XVII століття у контексті загострення між церковних суперечок митрополитом Йосип Рутський та Петром Могила спрямували свою енергію на пошук шляхів досягнення компромісу між Греко-католицькою та Православною церквами. Внаслідок їхніх зусиль, що творили "нову унію", повинен був постати Київський патріархат. Проте ця ідея після їхньої смерті так і не знайшла свого логічного завершення. Аналогічна позиція була і у М.Смотрицького, але його ідея "справедливої унії" не була сприйнята широкими колами віруючих і також не знайшла свого завершення. Головною причиною їхніх невдач це бездержавницьке існування Українського народу протягом багатьох століть.

Незабаром після Флорентійської унії у 1458 році відбувається фактичний поділ старої Київської митрополії на Київську і Московську юрисдикції. У 1589 році в Московській церкві встановлюється патріаршество. Москва поступово починає претендувати на особливу роль у православному світі [6].

В березні 1917 року створюється Виконавчий комітет духовенства і мирян, який ставить завдання скликати Всеукраїнський Церковний Собор для відокремлення Української Православної Церкви. Для безпосередньої організації Собору в листопаді 1917 року створюється комітет, який перетворюється на Всеукраїнську Православну Церковну Раду. Собор відбувся, проте автокефалія не була проголошена. Декрет Петлюрівської директорії не допоміг Українській Церкві. І тільки 5 травня 1920 року пленум ВПЦР проголосив автокефалію Православної Церкви в Україні. 14 жовтня 1921 року Всеукраїнський Православний Церковний Собор затвердив її та обрав свого митрополита Василя Липківського.

Проте не довго Україні довелося мати свою церкву. Уже у 1930 році під пильним наглядом НКВС Собор саморозпустив Українську Автокефальну Православну Церкву. Подібно до цієї ситуації у 1946 році Львівський Церковний Собор самоліквідував Українську Греко-Католицьку Церкву. Самоліквідація УГКЦ відправила в радянські табори смерті всіх її 11 ієрархів на чолі з митрополитом Йосифом Сліпим, 1400 священників, 800 черниць і ченців та десятки тисяч її вірних, котрі не бажали возз'єднуватися з Богоспасаємою Московією [7].

Стосовно Православної Церкви два гетьманські уряди, що послідовно змінили один одного в 1918 році, діяли досить послідовно, виходячи з того, що в незалежній державі має бути незалежна церква. Міністр віросповідань у першому гетьманському уряді В.Зінківський наполегливо працював із керівництвом і делегатами Всеукраїнського Православного Собору для проголошення автокефалії Української Православної Церкви. Під тиском уряду члени Собору звернулися до Мо-

сковського Патріарха з проханням затвердити автономію, що і було зроблено Москвою з певними поправками на свою користь [8].

Церкви руйнували або перетворювали на школи, культосвітні установи, віддавали під господарські потреби. У війну з церквою втягували й дітей. Проте штурм 1929–1931 років не призвів до повного знищення Православної Церкви. Для закриття храмів, зняття церковних дзвонів придатною була будь-яка нагода.

У Львові 1989 року було зібрано собор священників УАПЦ та прихильників УАПЦ – священників РПЦ, на якому було проголошено відродження в Україні Української Автокефальної Православної Церкви. Затвердив проголошення відродження УАПЦ в Україні Всеукраїнський Собор, який відбувся в Києві у 1990 році. Тоді ж обрали Патріарха Київського і всієї України. Ним став Блаженніший митрополит Мстислав (Скрипник).

В сучасному православ'ї дедалі глибше вкорінюється ідея Соборності. Однак, ідея Соборності набуває певної актуальності у зв'язку з політичними обставинами сьогодення. Соборно об'єднаний народ зможе виступити єдиним суб'єктом політичної дії. На думку дослідників, справа не зрушить з місця, коли не буде зацікавленість у Помісній Православній Церкві всередині Української Держави і Церкви.

Висновки. Наскільки переконує історичний досвід попередніх століть, усі спроби утворити на українських землях єдину християнську національну Церкву зазнали краху. В 988 році Володимир запровадив християнство на Русі. Православ'я проголошується державною релігією русичів. Але воно так і не змогло стати єдиним віросповіданням українського народу. Попри всілякі екзеку-

ційні заходи Київського князя, спрямовані на викорінення язичництва, останнє збереглося, продовжуючи впливати на розвиток народної культури. Вибухова сила ієрархії церковної влади в Україні, незалежно від ієрархії інших держав, покликана стати запорукою самостійності Української Православної Церкви (найчисельнішої з усіх Українських Церков) та рівності її серед інших церков світу, що вельми сприятиме полагодуванню міжцерковних конфліктів в Україні, а також цивілізованому входженню нашої держави у світове співтовариство, оскільки релігійні інститути є до цього дієвим засобом. Історичний досвід переконує, що цілком деполітизувати релігійне життя неможливо. Церкви не володіють ні технологіями, ні впливом, здатними сьогодні жорстко і результативно забезпечити певну політичну орієнтацію вірних. А тому використання релігійних організацій у політичній боротьбі не може забезпечити бажану ефективність.

1. Горський В.С. Релігійна культура Київської Русі в Контексті історії української духовності // Церква і національне відродження. – К., 1993. – 326 с. 2. Монсеньор Альберт Раух. Церковний раскол 1054 года и Русская Православная Церковь // Тысячелетие крещения Руси: Материалы международной церковно-исторической конференции. Киев, 21–28 июля 1986 года. – М., 1988. – С.157. 3. Постановка Священного Синоду Русской Православной Церкви // Православный вестник. – 1990. – №2. – С.3. 4. Макаров А. Козацтво і бароко // Запорожці: до історії козацької культури. – К., 1993. – С.280–287. 5. Берестейська унія (1596–1996). Статті й матеріали / Редкол. М.Гайковський, В.Гаяк, О.Гринів, Я.Дашкевич та ін. – Л., 1996. – С.276. 6. Історія релігії в Україні: У 10 т. Т. II: Українське православ'я. – К., 1997. – С.376. 7. Блаженніший Патріарх Йосиф. Доповідь про Українську Католицьку Церкву по 35 роках її переслідування // Церква мучеників: поміч для Церкви в потребі. – Б.м., 1981. – С.5–6. 8. Саган О.М. Автокефалія. Між політикою і молитвою // Віче. – 1995. – №10. – С.116.

Надійшла до редколегії 22.02.07

О.А. Грива, канд. пед. наук

ПРОЦЕДУРИ ОЦІНКИ ЕФЕКТИВНОСТІ ШЛЯХІВ ФОРМУВАННЯ ТОЛЕРАНТНОСТІ У МОЛОДІ В ПОЛІКУЛЬТУРНОМУ СЕРЕДОВИЩІ

Стаття присвячена питанням формування толерантності у молоді в полікультурному середовищі України. Автор пропонує розглянути можливі процедури оцінки ефективності шляхів формування толерантності в суспільстві, а саме експертну оцінку.

The article is devoted to the questions of forming young people tolerance in the policultural environment of Ukraine. An author suggests to consider possible procedures of estimation of efficiency of ways forming tolerance in society, namely expert estimation.

Постановка проблеми. Сучасний світ складається з багатої кількості культур, які знаходяться у певних стосунках, обумовлених історично. Це диктує необхідність кожному взаємодіяти з представниками інших культур. Проблема існування в полікультурному соціумі є проблема окремої особистості, групи людей та цілих країн і цивілізацій. Її стрижневим моментом є толерантність як універсальний принцип людської життєдіяльності. На цьому тлі особливо важливим постає питання навчання та дотримання толерантності в житті дітей та молоді – підростаючих поколінь, від яких залежить майбутнє.

Нами було проведено дослідження, у ході якого ми виявили шляхи формування толерантності у молоді в полікультурному суспільстві України.

У зв'язку з тим, що для закінчення нашої роботи над створенням концепції виховання толерантності у дітей та молоді нам було необхідно порівняти отримані нами результати з думкою кваліфікованих експертів, ми звернулися до експертної оцінки, переслідуючи розв'язання двох наступних завдань:

1) отримати оцінку експертів стану виховання толерантності у дітей та молоді в полікультурному середовищі України;

2) отримати прогноз можливого розвитку процесу виховання толерантності у дітей та молоді в полікультурному середовищі України.

Для виконання поставлених завдань ми звернулися до процедури експертної оцінки. Експертна оцінка є одним із важливих методів наукового дослідження.

Аналіз досліджень з теми. Використовуючи експертну оцінку, як один з головних методів перевірки ефективності визначених шляхів формування толерантності у молоді в Україні, ми звернулися до наукових праць вітчизняних вчених, які розробляли експертну оцінку, як метод наукового дослідження: С.Д. Бешелева, Ф.Г.Гурвіча [1], Г.М. Доброва [2] та закордонних авторів, таких як: Аккоф Р., Арноф А., Екенроде Р., Черчмен У [3].

Ми виходили з того, що існують різні підходи до експертизи. Так, С.Д. Бешелев і Ф.Г.Гурвіч виділяють дослідницький і нормативний [4].

Дослідницький: інформація формується на основі аналізу даних про минуле з урахуванням потенціальних можливостей і зовнішніх факторів, що дозволяє виявити "що можливо, а що неможливо зробити".

Нормативний аналіз: спрямований на встановлення бажаних цілей і потреб, а оцінка, звернена назад, – у сучасне. Таким чином, оцінка спрямована на те, щоб виявити можливості, які існують зараз для досягнення поставлених завдань і які дійсно необхідно створити умови.

При цьому бувають оцінки "абсолютні" та "відносні". Перші оперують критеріями "добре", чи "погано", другі – у відносних до чогось критеріях.

© О.А. Грива, 2007

Методи експертних оцінок застосовуються, як правило, у двох випадках – для оцінки явища чи процесу в сучасності або для досягнення мети прогнозування. При цьому експерти роблять своє судження виходячи з групи факторів, які діють в рамках якогось певного сценарію. На надійність використання цих принципів впливають соціальні фактори, серед яких дослідники (С.Д. Бешелев, Ф.Г.Гурвіч) називають: інформацію, досвід, знання про сутність питання і талант, які дозволяють фахівцю з достатньою впевненістю вирішувати проблеми в сфері його діяльності [5].

Використання системного підходу потребує щоб експерт, який приймає рішення, приділяв необхідну увагу не окремим об'єктам чи завданням, а сприймав її у комплексі. Завданням експерта по висновкам ряді авторів (Аккоф Р., Арноф А., Экенроде Р., Черчмен У.) при цьому є порівняння і оцінка можливих варіантів дій, або альтернатив та відбір найбільш прийнятних з них, у відношенні одного чи декількох критеріїв.

Основний матеріал і результати дослідження.

На першому етапі проведення процедури експертизи нами вирішувалось завдання відносно структури експертної групи, кількості експертів та їх індивідуальних якостей. Ми виходили з того, що кількість та якість експертів повинні забезпечувати необхідну повноту аспектів по кожному напрямку експертизи. Потім визначали вимоги до кваліфікації експертів, стажу їхньої роботи у даній сфері діяльності.

Кількість експертів визначається на основі методів тематичної статистики, чи "прагматичного" підходу. Ми скористалися прагматичним підходом, керуючись завданнями, які перед нами стояли. При цьому кількість експертів ми визначили наступним чином. Вона не повинна була бути замалою, тому що у цьому разі можна втратити сенс групової оцінки. Крім того, на групову оцінку дуже великий вплив мала б оцінка кожного експерта. Не можна було формувати і дуже велику групу експертів тому, що оцінка кожного у такому разі не могла б суттєвим образом впливати на групову оцінку. Крім того, фахівці (С.Д. Бешелев, Ф.Г.Гурвіч, Добров Г.М. та інші) вказують на те, що зростання кількості експертів не завжди приводить до зростання достовірності отриманих результатів. Тим більше, коли розширення групи експертів проводиться завдяки залученню малокваліфікованих експертів, що в свою чергу призводить лише до зниження достовірності групових оцінок. Ще одним із критеріїв створення групи є організаційний: група повинна бути легко керованою та доступною для координації. Ми прийшли до висновку про необхідність визначення чисельності $N_{\min}$ та $N_{\max}$ групи.

Мінімальна чисельність групи повинна залежати від кількості показників, що оцінюються. Це правило потребує, щоб група була створена з N експертів для прийняття рішення про множину m показників. Ця умова може бути виражена наступним чином: $N_{\min} \geq N_n$.

Зверхньою границею чисельності групи експертів є потенційно можлива кількість експертів: $N_{\max} \leq N_n$.

Звідки робимо висновок про те, що чисельність групи експертів N знаходиться у межах: $M_{\max} \leq N_{\min} \leq N_{\max} \leq N_n$.

Для нашого випадку, виходячи з того, що експертна оцінка стосується кількості критеріїв до 40 одиниць, а максимально можлива кількість експертів, що ми можемо залучити, коливається приблизно 100 осіб, ми вибираємо чисельний показник групи експертів 70.

Після того, як знайдена чисельність групи, виявляється її структура та відбір експертів певної кваліфікації.

Особливим питанням постає відбір експертів, здатних дати адекватні експертні оцінки. Ми дотримувалися наступних вимог до експертів:

- ✓ компетентність в досліджуваній галузі;
- ✓ ерудованість у суміжних областях знань та діяльності, широкі та глибокі знання;

- ✓ наявність аналітичного мислення;
- ✓ вміння відчувати тенденції розвитку;
- ✓ креативність, уміння бачити та ставити оригінальні питання, творче ставлення до своєї професійної діяльності;
- ✓ інтуїція – здібність робити висновки про досліджувані об'єкти без роздумів про шляхи руху думки до цього висновку;
- ✓ предикарність – здібність передбачити чи передчувати майбутній стан досліджуваного об'єкта;
- ✓ незалежність – здібність протиставляти масовим думкам свою думку та відстоювати її;
- ✓ різносторонність – здібність бачити проблему з різних точок зору.

Комплектуючи групу експертів, ми виходили з того, що для створення експертної оцінки в сфері виховання толерантності у дітей та молоді України, в коло експертів необхідно включити наступні категорії фахівців:

- ✓ практиків сфери виховання дітей та молоді;
- ✓ викладачів та адміністраторів середньої та вищої школи;
- ✓ державних службовців, які займаються питаннями планування, організації, втілення та контролю за процесом навчання та виховання дітей та студентської молоді;
- ✓ науковців соціально-гуманітарної сфери.

Тому серед експертів були: викладачі та адміністратори (ректори, директори, проректори, заступники директорів, декани) середньої та вищої школи, вихователі та інструктори закладів позашкільної освіти, співробітники та адміністратори (директори, заступники директорів) дитячих оздоровчих закладів, науковці, державні службовці. Обов'язковою умовою був стаж роботи – не менше одного року на даній посаді, та не менш трьох років загального стажу.

Існує декілька способів використання групи експертів. Один з них – індивідуальний, або метод погоджених оцінок здійснюється таким чином – кожний з експертів дає оцінку незалежно від інших, потім за допомогою спеціального прийому всі оцінки об'єднуються в одну – погоджену.

Другий спосіб – заснований на сумісній роботі експертів і отриманні сумарної оцінки від усієї групи разом. При третьому способі експертної оцінки (так званий метод Дельфі) індивідуальні оцінки поєднуються з послідовним ознайомленням кожного експерта з оцінками всіх інших. Найбільш поширеним є метод погоджених оцінок. Тоді, якщо йдеться про можливість якоїсь події або гіпотези, найпростіший спосіб отримання спільної оцінки є середня ймовірність.

Спосіб отримання узагальненої оцінки – це підрахування середньої ймовірності, яка рахується наступним чином за формулою:

$$P = \frac{P_1 + P_2 + \dots + P_n}{n},$$

де $P_1, P_2 \dots P_n$ – оцінки, отримані від експертів, n – число експертів, які приймали участь у експертизі.

Середнє значення ймовірності можна підрахувати як що зважити вагу самого експерта. Вона підраховується згідно таким критеріям, як: оцінка попередньої діяльності експерта, ступінь надійності, чи ступінь кваліфікації експерта, загальна ерудиція, посада, науковий ступінь та звання експерта.

Враховуючи назване, середня оцінка підраховується за формулою:

$$P = \frac{R_1 P_1 + R_2 P_2 + \dots + R_n P_n}{R_1 + R_2 + \dots + R_n},$$

де $R_1, R_2, \dots R_n$ – вага, яку ми надаємо кожному експертові, а $P_1, P_2, \dots P_n$ – оцінки ймовірності, які отримані від кожного експерта (1, 106).

Далі в табл. 1 ми показали шкалу вагомості експертів з урахуванням названих критеріїв.

Таблиця 1. Шкала "вагомості" експертів

Посада	без ступеня	кандидат наук	доктор наук	член–кореспондент, академік
Викладач ВНЗ	1	1,5	3	–
Завідуючий кафедрою	–	2	4	8
Адміністратор ВНЗ (ректор, проректор, декан)	2	3	6	12
Начальник дитячого оздоровчого табору	2	3	–	–
Співробітник дитячого табору	1	1,5	–	–
Вчитель загальноосвітньої школи	1	1,5	–	–
Директор, завуч загальноосвітньої школи	2	3	–	–
Науковий співробітник	–	1,5	3	–
Старший науковий співробітник	2	3	6	12
Керівник громадської організації	1	1,5	3	–
Державний чиновник	1	1,5	3	–
Керівник державного закладу	2	3	6	12

Наступний етап – формування питань і складання анкет.

Правила проведення експертного опитування мають ряд положень, які обов'язкові при формуванні питань та анкет. Ці правила повинні забезпечувати можливість для експертів надати об'єктивну інформацію та вільно висловити свої думки. При складанні анкет ми дотримувалися наступних правил:

1. Питання формувалися в загальних та найбільш відомих термінах.
2. Уникали неоднозначних та маловідомих понять.
3. Дотримувалися незалежності формування експертами власної думки.
4. Дотримувалися прийнятних затрат часу для відповідей на питання анкет.
5. Дотримувалися логічної відповідності питань структури об'єкта опитування.
6. Надавали експертам відповідної інформації, консультували експертів при необхідності.

При цьому нами була урахована специфіка подій, які оцінювалися, а також особливості організацій, з яких закликалися експерти.

Вирішуючи завдання експертної оцінки, ми відштовхувалися від наступних критеріїв толерантної людини, які нами було виокремлено таким чином:

- ✓ терпимість;
- ✓ емпатійність;
- ✓ комунікативність;
- ✓ емоційна стабільність;
- ✓ соціальна активність;
- ✓ достатній рівень культури та освіти;
- ✓ достатній рівень розвитку мислення.

Намагаючись констатувати існуючий стан процесу виховання толерантності у дітей та молоді в українському суспільстві, експертам було запропоновано оцінити сучасний стан виховання толерантності особистості за 7-бальною шкалою (1 – найменше, 7 – найбільше значення) у наступних соціальних інститутах у полікультурному суспільстві України:

1. **Виховання толерантності особистості у сім'ї.**
2. **Виховання толерантності особистості в закладах освіти:**
 - ✓ середня загальноосвітня школа;
 - ✓ вищий навчальний заклад.
3. **Виховання толерантності особистості засобами позашкільної педагогіки:**
 - ✓ дитячий оздоровчий табір;
 - ✓ гуртки, будинки дитячої творчості;
 - ✓ спортивні секції, школи.
4. **Виховання толерантності особистості громадськістю:**
 - ✓ недержавні суспільні організації;
 - ✓ Церква, релігійні організації.

Потім експертам було запропоновано оцінити також за 7-бальною шкалою роль існуючих факторів, які впливають на формування толерантності у дітей та молоді:

1. Особистісний:

- ✓ стать;
- ✓ вік;
- ✓ етнічна та конфесійна приналежність;
- ✓ рівень здоров'я;
- ✓ психологічні особливості;
- ✓ характер.

2. Соціальні умови:

- ✓ сім'я;
- ✓ релігійна спільнота;
- ✓ середовище друзів;
- ✓ ЗМІ, Інтернет.

3. Соціальні обставини:

- ✓ кризові умови;
- ✓ глобалізація;
- ✓ особливості регіону;
- ✓ стан економіки України.

Наступним етапом експертизи було отримання прогнозу ефективності системи виховання толерантності особистості в полікультурному суспільстві України. По – перше, експертам було запропоновано оцінити можливість виховання толерантності особистості (за 7-бальною шкалою, де 1 – найменше, 7 – найбільше значення) у визначених соціальних інститутах за умови організації системи виховання толерантності в полікультурному суспільстві України.

На заключному етапі експертизи були порівняні результати щодо оцінки експертами шляхів формування толерантності у сучасній полікультурній Україні та прогнозу ефективності цих шляхів при умові функціонування системи виховання толерантності у молоді.

На основі зроблених експертних оцінок нами було проведено рангування та побудовано діаграми. За допомогою способів математичної статистики та якісного аналізу отриманих результатів ми мали змогу оцінити ефективність запропонованої нами системи формування толерантності у дітей та молоді в полікультурному суспільстві України

1. Бешелев С.Д., Гурвич Ф.Г. Экспертные оценки. – М., 1973. – 158 с.
2. Добров Г.М. Прогнозирование науки и техники. – М., 1968. – 131 с.
3. Экенроде Р. Взвешенные многомерные критерии // Статистическое измерение качественных характеристик / Под ред. Е.М. Четыркина. – М., 1972. – 157 с. Черчмен У., Аккоф Р., Арноф А. Введение в исследование операций. – М., 1968. 4. Бешелев С.Д., Гурвич Ф.Г. Экспертные оценки. – М., 1973. – С.99. 5. Там само. – С.38.

Надійшла до редколегії 22.11.06

ТЕОРІЯ АЗІАТСЬКОГО РЕНЕСАНСУ У ТВОРЧІЙ СПАДЩИНІ МИКОЛИ ХВИЛЬОВОГО

Стаття присвячена дослідженню змісту теорії азійського ренесансу та її місця у творчій спадщині Миколи Хвильового.

The article is devoted to the idea of Asiatic Renaissance as a part of Khvylovyyi's theory of Ukrainian national and cultural development.

Серед багатьох напрямів української політичної думки одним з найбільш дискусійних є націонал-комуністичний. Існують різні, часто протилежні точки зору, щодо ролі його представників в українській історії. Проте, навіть ті дослідники, які вважають, що їх діяльність спричинила гальмування процесу українського державотворення, визнають, що саме націонал-комуністичні сили майже століття очолювали національно-визвольну боротьбу в Україні. І саме вони в 20-х роках ХХ століття стали організаторами процесу культурного відродження в УРСР, яке згодом отримало назву розстріляного.

Одним з найвідоміших провідників українського культурного відродження був письменник і публіцист, лідер Вільної Академії Пролетарської Літератури (ВАПЛІТЕ), Микола Хвильовий, літературний і політичний вплив якого вже у другій половині 20-х років поширився далеко за межі Радянської України. Більшість творів цього українського комуніста, котрий виступав проти русифікаторського політичного, економічного та національно-культурного тиску, заборонялись одразу ж після першої публікації, а деякі ненадруковані рукописи знищувались або, в кращому випадку, після вилучення передавались у спецфонди. Більше як півстоліття під забороною були не лише роботи, а й ім'я Миколи Хвильового.

Протягом останніх років творчості М. Хвильового та питанням його впливу на розвиток української суспільно-політичної думки ХХ століття, приділяли увагу багато українських і зарубіжних дослідників. Поряд з тим, у вивченні його робіт досі зберігаються дві основні тенденції, які були характерними для найперших досліджень творчості письменника. По-перше, це зарахування М. Хвильового до "ортодоксальних більшовиків" та висновки про те, що "при найбільшому бажанні у його творах не можна знайти будь-якого українського націоналізму, а навпаки, знаходяться жалі письменника за тим, що не здійснені гасла "чистого" комунізму" [1]. По-друге, його або намагаються представити як переконаного націоналіста, або принаймні роблять наголос виключно на свідомій і активній національній позиції М. Хвильового. Значною мірою це пов'язане не тільки з політичними поглядами окремих дослідників, а й з тим, що цей український письменник вирізнявся надзвичайно складним світоглядом. Досі актуальними залишаються слова Івана Лисяка-Рудницького: "... Якесь загадка продовжує ширяти над цим складним, тонким і невловимим умом... Ясно, що існує місце для багатьох майбутніх дослідів про Хвильового" [2]. З таким висновком погоджується і Григорій Костюк, особливо підкреслюючи необхідність поряд з питаннями розвитку української культури, теорії і практики активного романтизму чи вітаїзму як нового стилю українського мистецтва, ідеєю української незалежної держави, переглянути оцінку теорії четвертого відродження людства, або азійського ренесансу, у творчій спадщині М. Хвильового. На думку Г. Костюка, нові дослідження мають визначити справжнє місце зазначеної теорії серед багатьох інших історіософічних концепцій народів світу.

Слід нагадати, що М. Хвильовий збирався присвятити теорії азійського ренесансу окрему брошуру, але навіть написаний памфлет "Україна чи Малоросія?", у якому теорія отримала найглибше обґрунтування, за

життя автора так і не було надруковано. У зв'язку з цим теорія азійського ренесансу по-різному інтерпретується багатьма дослідниками, часто оцінюється як двозначна й досить суперечлива.

Порівняно з ранніми памфлетами серії "Камо грядеши" і останнім циклом памфлетів "Україна чи Малоросія?" зміст теорії зазнав істотних змін. Спочатку азійський ренесанс для М. Хвильового – велике духовне відродження відсталих країн Азії, майбутній нечуваний розквіт мистецтва в Китаї, Індії та ін. Саме Азія, вважає він, здатна використати мистецтво як бойовий чинник комунізму, що звільнить її від економічного рабства. Пізніше український комуніст представляє свою теорію азійського ренесансу як теорію циклів, що базується на принципі матеріалістичної казуальності, чи історичного матеріалізму. В цьому, підкреслював М. Хвильовий, полягала її істотна відмінність від теорії циклів Миколи Данилевського, викладеної у "Європі і Росії", та теорії Освальда Шпенглера, репрезентованої у "Загибелі Європи", які "мислились через філософію ідеалістичного інтуїтивізму" [3].

Погоджуючись з раніше висловленими тезами про те, що кожний народ переживає дитинство, культурний і цивілізаційний етап, М. Хвильовий зазначав, що останній є заключним акордом всякої культури і початком її кінця. Виходячи з принципу казуальності, М. Хвильовий розрізняв історичні типи культур, які відповідають патріархальному, феодальному, буржуазному та пролетарському періодам. Якщо провідну роль у творенні першого культурно-історичного типу, становленні культури патріархального періоду, відіграли народи Азії, то феодальний тип мусив виявляти себе на європейській території. Не виявленої раніше енергії Європи вистачило і на "розв'язання" третього – буржуазного періоду. Але, вичерпавши свої сили, європейське населення, за теорією М. Хвильового, вже не здатне було брати на себе роль провідника четвертого – пролетарського типу культури. Тому основну роль у його розв'язанні повинна відіграти Азія, яка виведе Європу з цивілізаційного періоду "колючого типу культури" – буржуазної.

Визначальними рисами азійського ренесансу повинні були стати відродження "класичної освіченості" та сильної й цільної людини, котра належатиме до "нового типу відважних конкістадорів" [4]. Це пояснюється тим, що на думку М. Хвильового, кожному соціально-економічному і політичному ладу відповідає певний громадський тип. Європейське суспільство створило власний ідеал громадської людини. "Клясичний тип громадської людини вироблено Заходом. Як надбудова, він вплинув на економічний базис, на добробут феодалів і буржуазії. Він вплине й на добробут пролетаріату. Його соціальний сенс у його широкій та глибокій активності. Отже, не можна мислити соціального критерія без психологічної Європи" [5]. М. Хвильовий також зазначає: "Цей класичний тип ми мислимо в перманентній інтелектуальній, вольовій і т.д. динаміці. Це та людина, що її завжди збурено в своїй біологічній основі. Це – європейський інтелігент у кращому розумінні цього слова" [6]. Український комуніст наголошував, що в Україні – молодій радянській республіці, у котрій починає ширитись новий, пролетарський тип культури, який пошириться

згодом на Європу, новий тип громадської людини — тип революційного конкістадора вже утворився.

Поряд з тим, "азіатські конкістадори" (з ісп. *conquistador* — завойовник, так називали іспанських авантюристів, що відправлялись в Америку після її відкриття для захоплення нових земель), які поширюватимуть в майбутньому пролетарську культуру з Азії у Європу, є перш за все "західниками". М. Хвильовий пояснював цю тезу наступним чином: "Діалектика навчила нас нести світло з Азії, орієнтуючись на грандіозні досягнення Європи минулого....Тільки установка на "західництво" передає нам командні висоти" [7].

При цьому. М. Хвильовий протиставляв азіатського конкістадора—західника "просвітянина" та тим, хто розглядав Європу не як психологічну категорію. Він підкреслював: "Європа — це досвід багатьох віків. Це не та Європа, що її Шпенглер оголосив "на закаті", не та, що гниє, до якої вся наша ненависть. Це — Європа грандіозної цивілізації, Європа — Гете, Дарвіна, Байрона, Ньютона, Маркса і т.д., і т.п. Це та Європа, без якої не обійдуться перші фаланги азіатського ренесансу" [8]. Таким чином, орієнтація українського пролетаріату на Європу дозволить йому "вбити в собі віковий епігонізм" [9].

У памфлеті "Україна чи Малоросія?" М. Хвильовий особливо наголошував на тому, що розглядає Європу виключно як психологічну категорію, певний тип культурного фактора в історичному процесі та певний революційний метод.

Визначальну роль України в азіатському ренесансі М. Хвильовий пояснював вагомим значенням ініціативи України для розгортання європейських комуністичних революцій, наявністю в ній сил, котрі можуть слугувати провідниками пролетарського типу культури, а також тісним зв'язком азіатського відродження та більшовизму. При цьому М. Хвильовий підкреслював: "наша Євразія стоїть не межі двох великих територій, двох енергій, оскільки авангардом 4-го культурно-історичного типу виступаємо ми" [10]. Слід погодитись з сучасним українським дослідником Іваном Дзюбою, який звертав увагу на те, що термін "Євразія" М. Хвильовий використовував у специфічному контексті як псевдонім України [11].

М. Хвильовий доводив, що теорія азіатського ренесансу ніяким чином не суперечить марксизму. Відповідність своєї теорії марксизму він пояснював не лише прийняттям за її основу принципом казуальності, але й тим, що "марксизм ніколи не цурався здорової романтики" [12].

Крім того, для уникнення порівняння критиками теорії азіатського ренесансу з панславізмом, М. Хвильовий характеризував панславистські ідеї самобутнього Сходу та ідеалістичного месіанізму як такі, що ґрунтувались на принципі інтелектуального інтуїтивізму.

Відповідно до теорії М. Хвильового, азіатський ренесанс, який триватиме кілька століть, охоплюватиме кілька періодів, кожен з яких визначатиметься відповідним домінуючим художнім напрямом. Для періоду перехідної доби провідним мав стати напрям романтики вітаїзму. Романтика вітаїзму для М. Хвильового — це мистецтво розвинених інтелектів, мистецтво першого періоду азіатського ренесансу, що з України мусить перекинутися у всі частини світу й відіграти там загальнолюдську роль [13]. Тому письменник проголошував: "Перед нами як перед молодим класом і перед нами як перед молодою нацією ця доба ставить таке завдання: утворити за всяку ціну нове і справжнє мистецтво" [14].

При цьому слід підкреслити, що, вважаючи мистецтво одним з елементів ідеологічної надбудови, М. Хвильовий водночас надавав йому значення "великого фактора у добу боротьби за комунізм" [15].

З іншого боку, питання мистецтва для М. Хвильового — невід'ємна частина національного питання, адже

мистецтво мало стати однією зі сфер, у якій, на думку письменника, повинна була вичерпати себе національна суть українців. Хоча український комуніст не розглядав національне питання як самоціль, але він підкреслював, що "оскільки українська нація кілька століть шукала свого визволення, остільки ми розцінюємо це як непереможне бажання виявити й вичерпати своє національне (не націоналістичне) офарблення" [16]. Закликаючи до прийняття психологічного Заходу, він підкреслював, що "... ми виходимо... з глибокого розуміння національної проблеми" [17].

Слід зазначити, що наголошуючи на необхідності національного вичерпання, М. Хвильовий у жодній з своїх робіт не розвивав детально тези про наступне зникнення відмінностей між націями, а навпаки, приділяв більшу увагу питанню національного виявлення. При цьому він підкреслював, що у прагненні національного виявлення українців не слід вбачати антирадянських устремлінь, а також зазначав, що навіть якщо погляди на необхідність національного виявлення збігатимуться з очікуваннями української буржуазії і навіть фашистів, то це не значить, що вони помилкові.

Для пояснення чи виправдання своєї позиції він проводив паралель з російським націонал-більшовизмом: "...коли "націонал-більшовик"... приймає програму Компартії, то це зовсім не значить, що програма потребує корективів" [18].

М. Хвильовий вважав, що національне офарблення нації проявляється у культурі за умов вільного розвитку. Наявністю відповідних умов він характеризував свій час, підкреслюючи наявність темпераменту та волі в українського народу наздогнати інші народи.

Свій підхід до національного питання, що базувався на положенні про "необхідність національного виявлення і вичерпання", М. Хвильовий представляв як послідовний висновок із політики Компартії щодо національного питання, адже обґрунтовуючи зміну засад у національній політиці на початку 1920-х рр. та пояснюючи посилену увагу влади до цього питання, Й.Сталін оголосив, що злиття націй можливе тільки на добровільних засадах і лише після їх розквіту у світовому масштабі [19].

Це дозволило М. Хвильовому виступити згодом з наступною заявою: "Коли українська радянська культура робиться в себе, на Україні гегемоном, то це зовсім не значить, що вона не може стати комуністичною. (...) Треба бути послідовним: або ми визнаємо національне відродження, або ні. Коли визнаємо, то й робимо відповідні висновки" [20].

Поряд з тим, М. Хвильовий визнавав, що існуючий на той час в Україні пролетаріат не був носієм української культури. У зв'язку з цим поставало нове питання: яким чином у цьому процесі пролетаріат буде гегемоном, якщо для нього українська культура і досі є *terra incognita*?

Щоб привернути увагу до необхідності вирішення питання оволодіння пролетаріатом українською культурою, М. Хвильовий проголосив гасло: "дайш пролетаріат!" [21]. Для цього він вимагав серйозного ставлення до українізації пролетаріату, яку вважав результатом непереможної волі 30-мільйонної нації і єдиним виходом для пролетаріату заволодіти культурним рухом.

Слід зауважити, що поряд з гаслом "дайш пролетаріат" М. Хвильовий проголошував гасло "дайш інтелігенцію", зауважуючи, що останнє "підпирає" перше. Лідер ВАПЛІТЕ вважав інтелігенцію єдиним потенційним рушієм культурного ренесансу, підкреслюючи, що не маса, що не оформлена ідеологічно, буде задавати ідеологічний тон культурному ренесансу, а інтелігенція цієї маси. При цьому він попереджав, що цю вимогу не треба сприймати як "культуру для культури" чи "націоналістичне захоплення Хвильового" [22].

Свою увагу до питання української інтелігенції М. Хвильовий пояснював невідповідністю суспільних сил, які з ліквідацією старого ладу стали провідними, своїй долі, її вимогам і розмаху. Ці нові сили він оцінював як такі, що "в масі інтелектуально стоять незрівнянно нижче за ті, що їх усунуто волею революції з історичної арени" [23].

Поряд з тим, український комуніст не тільки не протиставляв інтелігенцію пролетаріату, а навпаки, підкреслював, що її не слід вважати певною цілком самостійною соціальною групою чи навіть окремим класом, оскільки інтелігенція – освічена частина якогось класу.

Він вважав, що саме невизнання цього факту заважало приєднанню "революційної" частини інтелігенції до пролетаріату та спричиняло перехід "молодшої частини інтелігенції", тобто тієї, що вийшла з робітництва, на чужу ідеологічну точку опори. На його ж переконання, викристалізувана мистецьки і марксистськи інтелігенція мала стати ланкою, яка б зв'язала неможливе село та міський пролетаріат.

М. Хвильовий відзначав, що ознакою великого державного розуму Компартії мала б стати така її позиція як терп'яче вичікування "не стільки глибокого перелому в світогляді цієї ж інтелігенції, скільки щирого й не формального, а внутрішнього й безповоротного визнання радянського устрою" [24].

При цьому М. Хвильовий не погоджувався з критикою А. Хвилі української інтелігенції: "Справа в тому, камраде Хвилю, що ви трохи проспали: лягали – була Малоросія, підвелись – стоїть Україна. Наша інтелігенція, на ваш погляд, і досі в тому самому ембріональному стані, що ви його спостерігали в провінційній "Просвіті"..." [25].

Але нерозв'язаним залишалось питання звільнення української інтелігенції від рабської психології, оскільки обожнювання "північної культури" не давало, на думку М. Хвильового, виявити їй свій національний геній раніше. При цьому письменник звертав увагу на "неможливу атмосферу", якою оточували "революційний кадр, який безпосередньо будує українську радянську культуру" і ставлення на зразок "работай, націонал, може, через 100 років і будеш комуністом", підкреслюючи, що відповідну атмосферу далеко не завжди утворюють російські міщани.

М. Хвильовий закликав до боротьби з віковими заобонами великодержавництва, підкреслюючи, що протидія російському месіанізму, який російські марксисты чомусь не помічають, може бути одна: вибивати клин клином. "Розбити російський месіанізм – це значить... одкрити семафор для експресу радісної творчості, що вітром свого руху починає справжню весну народів..." [26].

Він підкреслював здобутки у справі культурного розвитку українського суспільства, погоджуючись у цьому випадку з Дмитром Донцовим, який назвав "духовний здвиг серед українства, глибоким і вагітним необчисленнями наслідками" та вважав, що це явище "сто разів цікавіше від усяких українізацій..." [27].

Як бачимо з історії, таку точку зору поділяло і найвище радянське керівництво, яке вирішило запобігти можливим негативним для себе наслідкам українського національного відродження. Спочатку М. Хвильового критикували за те, що він нібито ідеалізував мистецтво і ставив його над класовою боротьбою, що він забув про матеріалістичний світогляд, замінивши "вітаїзмом", а також за переоцінку ролі інтелігенції. Політичні звинувачення почали лунати після відомого листа Сталіна "Тов. Кагановичу та іншим членам ПБ ЦК КП(б)У" (26.4.1926), значну частину якого було присвячено М. Хвильовому. Сталін чітко окреслив ті тези письменника, які прямо суперечили офіційній лінії партії та становили небезпеку для неї, зокрема щодо "негайної де-

русифікації пролетаріату" в Україні; дистанціювання української культури і суспільства від російської та "загальнорадянської", захоплення якоюсь месіанською роллю української молоді інтелігенції. Особливо Сталін наголошував на тому, що "у той час, як західноєвропейські пролетарські класи та їхні комуністичні партії повні симпатії до "Москви", до цієї цитаделі міжнародного революційного руху та ленінізму, в той час, коли західноєвропейський пролетаріат із захопленням дивиться на прапор, що майорить над Москвою, український комуніст Хвильовий не має нічого сказати на користь "Москви", як тільки закликати українських діячів тікати якомога швидше геть від Москви. І це називається інтернаціоналізмом!" [28].

Офіційна Москва усвідомила, що "хвильовизм" – це "українська ідея у наступі" [29]. Поряд з тим, якщо у 20-х – 30-х роках теорія азійського ренесансу отримала оцінку "контрреволюційної" та потенційно небезпечної політично, то більшість сучасних дослідників роглядають її переважно як мистецьку.

Крім того, тоді як такі вчені як Григорій Костюк, Юрій Шерех та Джеймс Мейс, характеризують теорію азійського ренесансу як глибоко продуману, зрілу систему філософських поглядів, професор Мирослав Шкандрій звертає увагу на те, що "такі головні терміни Хвильового як "культура", "Європа", "азійський ренесанс" – нестабільні уявлення (...). Спосіб мислення Хвильового спонукає до роздумів та дій, проте він сповнений непослідовностей і прогалин" [30].

З такою точкою зору не погоджується Іван Дзюба, який зазначає: "Хвильовий увесь зітканий із суперечностей, які, однак, не тільки не позбавляють сенсу суперечні одна одній думки та настрої, а живлять їх. Це й суперечності між мрією про "голубу Савойю", між орієнтацією на "психологічну Європу" і на містично-революційну (в його інтерпретації) Азію; суперечність між гаслами "вікна в Європу" та "азійського ренесансу". Ми вже бачили, як ці, нібито суперечні, ідеї в нього одна одну скріплюють" [31].

Поряд з тим, він вважає, що М. Хвильовий несвідомо "значно перебільшував підстави для ролі України як джерела нового мистецтва, яке "підє в Європу" через "нетерпіння національного ствердження" та "бухливе піднесення молодих творчих сил, яке тривало до кінця 20-х років" [32].

На нашу думку, позиціонування М. Хвильовим України як майбутнього провідника нового мистецтва у Європу не можна вважати наслідком несвідомого перебільшення. Пробудження почуття національної гордості серед українців, якого прагнув письменник, вимагало відповідної високої мети. Саме цю мету і "запропонував" М. Хвильовий, виступивши з ідеєю про велику місію, покладену на Україну – місію провідника пролетарської культури до Європи. Теорія азійського ренесансу мала стати ідейним чинником українського відродження, своєрідним закликом до національного культурного будівництва, пробудження віри серед української пролетарської інтелігенції у свої сили та творчі можливості, що зумовило її романтизм. Ще у циклі памфлетів "Камо грядеши" М. Хвильовий наголошував, що "для романтики вітаїзму неокласицизм так потрібний, як і сама віра в правду великого азійського ренесансу" [33]. Крім того, він зазначав: "Нові ідеали, які виступають проти старих і до того досить – таки дискредитованих, мусять на перших порах не стільки впливати на інтелект, скільки на емоцію. Така тактика всякої боротьби. Відціля, і тільки відціля, пішла наша нестримна і на перший погляд наївна лірика" [34].

Надання великого значення емоційному навантаженню теорії азійського ренесансу цілком відповідає думці М. Хвильового, озвученій через рік у "Вальдшне-

пах": для того, щоб ідея мала реальні наслідки, вона повинна йти від розуму і серця, ідея має захоплювати, інакше це не ідея [35].

М. Хвильовий закликав відкинути малоросійщину, просвітянщину та іншу безперспективну вузькість заради виведення спільними зусиллями "хохландії" на великий історичний тракт. Він підкреслював, що нове мистецтво, яке піде з України, і на яке так чекає Європа, повинне утворити "великі думки і великі почуття".

Таким чином, основною ідеєю теорії азійського ренесансу М. Хвильового було прискорення процесу утвердження української ідентичності, а точніше, "реидентифікації" українського пролетаріату та українців в цілому. Вказану теорію не слід розглядати виключно як мистецьку, оскільки вона нерозривно пов'язана з іншими питаннями, які піднімав М. Хвильовий: культурного та національного відродження, темпів та методів провадження політики українізації, радянського псевдоінтернаціоналізму, формування власного українського пролетаріату й пролетарської інтелігенції, утвердження соборної самостійної України.

1. *Плюц Василь*. Правда про хвильовизм. — Мюнхен: Спілка визволення України. — 1954. — С.10. 2. *Лисяк-Рудницький І.* Історичні есе: У 2 т. — К., 1994. — Т. 2. — С.123. 3. *Хвильовий М.* Україна чи Малоросія? : Памфлети / Заг. ред. М.Г. Жулинського. — К., 1993. — С.255. 4. Там само. — С.258. 5. Там само. — С.108. 6. Там само. — С.107. 7. Там само. — С.263. 8. Там само. — С.63. 9. Там само. — С.121. 10. Там само. — С.258. 11. *Дзюба І.* Микола Хвильовий: азійський ренесанс і психологічна Європа // Дзеркало тижня. — 15–21 жовтня 2005. — № 40 (568). — С.13. 12. *Хвильовий М.* Україна чи Малоросія? : Памфлети / Заг. ред. М.Г. Жулинського. — К., 1993. — С.261. 13. Там само. — С.56. 14. Там само. — С.113. 15. Там само. — С.44. 16. Там само. — С.109. 17. Там само. — С.109. 18. Там само. — С.110. 19. Національні процеси в Україні: історія і сучасність. Документи і матеріали: Довідник у 2-х частинах. — К., 1997. — Ч. 2. — С.557. 20. *Хвильовий М.* Україна чи Малоросія? : Памфлети / Заг. ред. М.Г. Жулинського. — К., 1993. — С.242. 21. Там само. — С.202. 22. Там само. — С.209–210. 23. Там само. — С.205. 24. Там само. — С.140. 25. Там само. — С.238. 26. Там само. — С.235. 27. Там само. — С.15. 28. *І. Сталин*. Сочинения. Москва, 1948. — Т. 8. — С.14. 29. *Багрянний Іван*. Публіцистика: Доп., ст., памфлети, рефлексії, есе. — К., 2006. — 856 с. — С.49. 30. *Шкандрий М.* В обіймах імперії: Російська і українська літератури новітньої доби. — К., 2004. — 496 с. — С.345–346. 31. *Дзюба І.* Микола Хвильовий: азійський ренесанс і психологічна Європа // Дзеркало тижня. — 15–21 жовтня 2005. — № 40 (568). — С.13. 32. Там само. — С.13. 33. *Хвильовий М.* Україна чи Малоросія? : Памфлети / Заг. ред. М.Г. Жулинського. — К., 1993. — 289 с. — С.79. 34. Там само. — С.104. 35. *Хвильовий М.* Вибрані твори. — Харків, 2004. — 352 с. — С.289–290.

Надійшла до редколегії 02.06.06

Т.М. Косач, асп.

ОСОБЛИВОСТІ ПРАВОСЛАВНИХ І КАТОЛИКІВ У ПРАЦЯХ Л.П.КАРСАВІНА

Актуалізується вплив основних релігійно-теологічних та богословських понять на духовно-теоретичний спадок Л.П. Карсавіна.

Influence of the main religiously-theological and theological conceptions on L.P.Karsavin's ecclesiastically-theoretical heritage is stirred up to activity.

Віра — це не тільки теоретичне переконання і не тільки вольове зусилля. У першому випадку вона не могла б нічим розглядатися як заслуга, а у другому — не існувало б "суєвіря". Тому віра одночасно є і теоретичним збагненням істини і вільним практичним її прийняттям. Але як єдність теоретичного збагнення, тобто визнання істини, що існує незалежно від того, чи хоче її хто-небудь визнавати чи не хоче, і вільного, тобто нічим не обумовленого, ні навіть самою передіснюючою істиною, віра можлива лише в одному випадку. Необхідно, щоб вона була з'єднанням віруючого із самою Істиною і щоб ця Істина була абсолютною, Божественною, тобто самим Богом. Тільки якщо істина є сам Бог, тобто усьому дає початок, містить в собі все, містить у собі і визнання її з боку віруючого, і його становлення істинним. Тільки тоді істина робить пізнаючого вільним, тому що вона будучи всеосвяною, нічим не обумовлена. І тільки при справжньому з'єднанні віруючого з Істиною може стати вільне його прагнення до неї, тому що тоді воно є якби і саме вільне розкриття Істини у віруючому. — "Пізнайте Істину, і Істина зробить вас вільними" (Іо. VIII, 32). І Бог-людина Ісус Христос, "Світ Істинний", говорить про Себе: "Я єсмь шлях, і істина, і життя" (Іо. XIV, 6) [1].

Ісус Христос є Істина, як Слово Божіє: "Шлях як істинне обоження тварного єства через з'єднання його в Ньому з Богом; — життя як Істина не відвернена, не теоретична тільки, але як всеціла, а тому і жива, "хліб життя", "хліб, сшедший з небес" (Іо. VI, 35, 41, 48) [2]. Справді, якщо істина Божественна, тобто всеціла й містить у собі все, вона здійснює і виражає себе не тільки в теоретичному знанні, але й у всілякій діяльності та у житті. Звичайно, її не можна досягнути теоретично або практично, а — цілком.

Початок нашої ери — це епоха народження християнства як чогось абсолютно нового у світі, це час обоження людини, це час земного життя Сина Божого і світлого дитинства його Церкви. Світ стомлений муками народження. Він тягнеться до Істини і відчуває її на-

ближення, також чує її заклики і немінною людською мовою намагається її виразити. Світ "знаходиться в пітьмі і в пітьмі ходить, і не знає, куди йде, тому що пітьма засліпила йому очі" (І Ио. II, 11) [3]. Тому могло так трапитися, що "Світло Істинне... у світі було, і світ через Нього почав бути, але світ Його не пізнав. Прийшов до своїх, і свої Його не прийняли" (Іо. I, 9) [4]. Тільки Церква, яка є новим дитям світу і чадом Божим, прийняла Його, і саме їй було дане розуміння Істини. Вона розкривала Істину у своєму вченні та у своєму житті.

Був тільки один релігійно-моральний та релігійно-філософський напрямок, що у визначений час і у визначеному місці сприйняв Богооткровенну Істину, щоб продовжитися в двох, які на поверхні розділяються, але в глибині поєднуються. Перший через свій зв'язок з Божественною Істиною, що є основним, а другий — поступово розчинявся в першому і віддалявся від глибини. Але це не значить, звичайно, що в нього не було своїх абсолютно цінних досягнень, і язичницька мудрість не приносила ніяких плодів. Завдяки глибинній єдності цих напрямків церква могла ці досягнення завоювати і володіти абсолютною Істиною. Вона могла їх правильно оцінювати, осмислювати і, у чому потрібно, виправляти. Таким чином, християнський храм не перестає бути християнським задумом і виконанням, навіть якщо серед них є і язичники.

Розкриття церкви в її навчанні і житті — не що інше, як християнізація самого світу. І тому будь-яка спроба різко розмежувати Церкву й оцерковлений світ веде до неможливості що-небудь правильно зрозуміти. Більш того, розподіл між Церквою і світом проходить не між окремими установами і навіть не між окремими людьми, а в середині будь-якої індивідуальної свідомості. Будь-яка людина, якою б вона мудрою і святою не була, завжди стає християнином. Він зовні сполучає прояви християнської віри з непродуманим здійсненням іще-не-християнського. І це необхідно пам'ятати, коли вивчається розвиток християнської думки.

© Т.М. Косач, 2007

В емпірії Християнство існує у своїх індивідуалізаціях. Карсавін виділяє дві християнські традиції: західно-християнську та православну. Пізнання цих традицій передбачає різні присутні їм типи релігійності. Найбільше вираження християнської релігійності, вважав філософ, покладене у догматику, а саме у Символ Віри, ядром якої є ідея Тройці. Визнавши виняткове значення догматичних основ християнської традиції, Карсавін, можна сказати, з логічною важливістю приходить до необхідності виявлення сутності догматичних розбіжностей Східної і Західної християнських церков. На наш погляд, філософ, звернувшись саме до цього питання, найбільш радикально відходить від наукової раціональності і рішуче вступає у область віри та богослов'я. Але і в цьому випадку, він намагається зберегти вірність раціональності в більш універсальному, релігійно-теологічному та філософському її значенні.

Основною темою цих багатовікових спірних питань, як відомо, є розбіжності у догматичних формулах (Символ Віри). Якщо по православному віровченню Святий Дух ісходить від Отця, то по католицькому від Отця і Сина (Filioque). Карсавін намагається довести, що й всі інші самовведені католиками догмати по своїй суті виходять із цього принципу. Серед сучасних йому філософів і богословів Карсавін був майже чи не одним хто звертав на Filioque надзвичайно велику увагу. "Крім Л.П.Карсавіна і, можливо, під його впливом проблемою "ісходження" займався лише Лосєв" [5]. Спірні питання відносно Святого Духа хоч і велися, але все рівно, по визначенню П.Флоренського, носили "формальний і схематичний" характер [6]. У цьому плані також можна виділити позицію В.Соловйова, який займався цим питанням у своїй праці "Росія і Вселенська Церква". Але Карсавін намагається доказати, що догматичні розходження не можуть і не повинні бути перепорою у здійсненні основної задачі "возз'єднання церков". У цьому відношенні його позиція була зовсім протилежною Карсавінській. Таким чином, як правило, питання про Filioque зводилося до наступних положень.

Причиною виникнення додання "і від Сина" вважалась боротьба іспанської церкви з аріанами у VI столітті (оскільки аріани вимолювали особистість Сина, доповнення Filioque повинне було підкреслити вищу єдність Отця і Сина).

Дуже часто причиною твердження цього принципу в офіційному католицькому вченні визнавалися чисто політичні мотиви – прагнення Риму дистанціюватися від Православ'я.

Критика ж Filioque зводилася головним чином до доказів відсутності даних про те, що Святий Дух сходить "і від Сина" у Священному Писанні.

Карсавін шукав можливість метафізичної інтерпретації самої ідеї "сходження", стверджуючи "евристичний характер догми" (визначення Ванеєва [7]). Ввівши у своє вчення Filioque, філософ стверджував, що католицтво обґрунтовує особливу єдність Отця і Сина. Тому, Святому Духу не притаманно те, що притаманно Отцю і Сину. Таким чином, католицтво приходить до вимолювання Святого Духа. Він не тільки "сходить", але й "нисходить" на Ісуса при хрещенні. Цей католицький догмат вимолює і Христа в його людській подобі, тим самим Filioque, фактично досягає зворотнього ефекту, руйнуючи рівність Отця і Сина. Звідси випливає, що якщо Христос і Святий Дух не досить божественні, то і людське буття не може "цілком обожнитися, абсолютизуватися" [8]. Повнота божественного для людського буття стає недосяжною. Карсавін стверджує, що католицьке богослов'я і західна філософія яка виросла із нього, існують як науки про межі людського досвіду (що в деякій формі, уже на підґрунті протестантизму, було ви-

ражено Кантом). Звідси видно, що аналіз католицької релігійності і Filioque, по переконанню Карсавіна, свідчать про першість у західно-християнській культурі теїстичної стихії, яка і приводить її в кінцевому результаті до атеїзму, до "смерті Бога" (у трактовці Ніцше).

Але, таким чином, все це не означає тотальної "теїстичності" західно-християнської культури. Також, на думку Карсавіна, християнські ідеї розгорталися, наприклад, і у "платонізуючих" системах Еріугена, Ансельма Контерберійського, Миколи Кузанського і не випадково вони були сприйняті офіційним католицтвом критично [9]. "Теїстична стихія" знаходить своє чітке вираження у католицькому вченні про Церкви, яке засноване на принциповому розподілі релігійного і християнського та від нерелігійного і нехристиянського. Римська церква виділяється із світу і різко відсторонюється від нього, будуючи свою організацію по чітко ієрархічному принципі. Таким чином, на думку Карсавіна це свідчить про неприпустимість перенесення істоти відносин між Богом і світом на відносини світу і Церкви [10].

Слід відмітити, що особливо чітко критицизм Карсавіна у відношенні католицької релігійності виявився у його праці "Уроки відреченої віри". У цій праці філософ подає детальний аналіз католицької догматики. Цікаво, що критикуючи католицизм він відмічає, що "спробу зробити позитивний зміст католицизму з точки зору православної свідомості дає моя книга "Католицтво" [11]. Західно-християнська віра, на думку Карсавіна, знаходиться уже наприкінці свого історичного шляху і наближається до заходу. У європейській історії IX – XII століть відповідають, по його класифікації, періоду надорганічної єдності, що переходить в пору пізнього Середньовіччя – органічну фазу, іще із збереженням надорганічного принципу, що знаходить своє вираження у спробах синтезу науки і релігії. Починаючи уже з епохи Відродження, західна культура і релігія фактично втрачає свої надорганічні початки.

"Слов'янофіли видвинули Православ'я як вселенське християнство і російський народ як проповідника і носителя його. Вони намагалися розкрити у російському національному устрою виявлення основ Православ'я, розглядаючи їх у відображуючих догмах "соборності" своєрідних взаємовідношеннях між індивідуумом і цілим... Тим самим виявлялось відношення до інославного Заходу., що привело до боротьби з ідеологами західної культури єдиної і універсальної. У аспекті "всезагальної" історії протиставлення Росії Європі необхідно і звичайно вилилось у форму загальноісторичної та філософської концепції, яку складав уже Хом'яков, спрощено говорив Данилевський і найбільше спростував, але разом з тим змінив та збагатив К.Леонтьєв. Православна Росія була як особливий релігійний світ зі своїми особливими задачами і своєю особливою загальнолюдською місією" [12].

Таким чином, можна сказати, що Карсавін був готовий прийняти основні погляди слов'янофілів. Характерною ознакою східного християнства ним визнається повнота і не зіпсованість релігійної традиції. Православ'я "ні в чому догму святу і вселенську не зіпсувала, і нічого до неї не додала" [13]. Відсутність догматичних нововведень (подібно католицькому Filioque) свідчить, на думку філософа, про справжній християнський характер православної релігійності, на відміну від західної. "Релігійність на Заході в більшій степені актуалізована, чим на Сході" [14]. У даному випадку, він розумів під "актуалізованістю" те, що "релігійна якісність" у католицизмі реалізовувалась по двох основних напрямках: по лінії догматичного розвитку і створенню богословських систем та по лінії церковного будівництва.

Церква – всеєдність людства, всеєдність повна і досконала. Вона не існує цілісно, не актуальна для кожно-

го з моментів емпірії й у жодному з них не може бути досконалою. Тільки нерозуміння природи церкви виражається в очікуванні повного її здійснення на землі в будь-який момент часу, тому що досконала церква існує лише як всетимчасова єдність. Здійсненість церкви не на "початку" емпіричного буття і не в його "кінці", і не в середині, а також не в минулому, не в сьогоденні і не в майбутньому. Здійсненість ця в іншому бутті, у якому міститься, як досконалий, будь-який момент емпірії та шлях який лежить не по лінії часу, а "перпендикулярно" до неї. Церква не може бути частиною емпірії і частиною, яка протистоїть державі, чи суспільству, або яким-небудь іншим об'єднанням. Вона – ціла емпірія і навіть більше ніж емпірія.

Таким чином, на землі церква у своєму емпіричному бутті може виражатися неповністю, а "частково", так як стає Христова всеєдність і, в кожний окремий момент свого буття, деяке наближення до нього. В емпірії церква не виявляє усіх своїх рис. Справді, церква є всеєдністю во Христі. Немає і не повинно бути різкої межі між церквою і світом.

Релігійний настрій язичника, особливо, якщо він виражається в житті по Істині, хоча б і смутно досягнутої, ставить його до Христа ближче, чим одне словесне визнання Христа багатьма християнами. З іншого боку, оскільки "християнин" виступає як політичний чи суспільний діяч, або як вчений ремісник, забуваючи про Христа, не розглядає свою діяльність як християнську, а, може навіть, здійснює її всупереч релігійно-моральному закону. Тільки потенційно знаходиться в церкві той, хто сам визнає себе її членом, але не визнаний всією церквою (не хрещений). Також потенційним членом її є і той, хто, хоч і прийняв водохрещення, але в Христа не вірить. Звичайно, усі подібні судження дійсні і справедливі тільки в застосуванні до даного конкретного індивідуума і в даному конкретному моменті його життя.

Церква виражає себе в загальному житті, в загальній діяльності, діяльності організованої і благодатної. Церква видима в зовнішній стороні своїх таїнств і культу, очевидно пов'язуючих її членів, в організації своєї, духовної та світської влади. Але і все це окреслює видимість Церкви загалом, як деяку сферу, усередині якої найбільша емпірична актуалізація церкви в цілому і шлях проникнення в її надемпіричну повноту.

Відносини між церквою і державою практично завжди були проблемними. У католицтві, з чіткими, раціо-

налістично-бездоганними і негнучкими формулами, зустрічається розуміння церкви з обмежувальним визначенням. Для католика церква є відірваною частиною світу, у яку можна перейти шляхом різкого і формального акту, але в якій немає органічного зв'язку. Католицтву незрозумілий образ церкви, так само як незрозумілий зв'язок зерна, що проростає, з-під землі, яка його живить. У протестантстві, навпаки, спостерігається нахил до нехтування видимістю церкви, до зменшення її формальної діяльності та змісту. Істинне розуміння церкви збережене православ'ям, але православ'я зберігає його, не розкриваючи чітких визначень. "Руська церква повинна пройти шляхом догматичної творчості. А у цій сфері їй потрібно насамперед розкрити і обґрунтувати ідею всеєдності, потенційну у ранній церкві, неправильну лише відмежовано-виражену у католицтві" [15]. Поскілки це можливо лише при умові єдиної вселенської Церкви, православ'я повинно "розвинути із себе досягнуті іншими церквами, уподобитись для них, отождентитись з ними і виконати що сприйняте собою, для них потім його віддати" [16].

Таким чином, по Карсавіну, необхідно не безальтернативно заперечення католицьких догматів (у тому числі і Filioque), а їх "виконання". Він був впевнений, що таку складну задачу зможе вирішити тільки розвинута православна культура, так як саме "православній думці в широкій степені притаманна інтуїція всеєдності" і для неї "недосяжні межі знання" [17]. Визнання про необхідність догматичного розвитку пов'язує Карсавіна з такими видатними представниками російської релігійної філософії як Соловйов, Флоренський, Булгаков та ін.

1. Карсавин Л.П. Святыя отцы и учителя церкви. (раскрытие Православия в их творениях) // Предисл. и коммент. С.В.Мосоловой. – М., 1994. – С.11. Так само. – С.11. 3. Так само. – С.14. 4. Так само. – С.14. 5. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. – М., 1993. – С.875–890. 6. Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. – М., 1990. Т.1. – С.116. 7. Ванеев А.А. Очерк жизни и идей Л.П.Карсавина // Звезда. 1990. – №12. – С.143. 8. Карсавин Л.П. Восток, Запад и Русская идея. – Пг., 1922. – С.41. 9. Так само. – С.49. 10. Карсавин Л.П. Путь православия // Сочинения. – М., 1993. – С.377. 11. Карсавин Л.П. Уроки отреченной веры. // Евразийский временник. – 1925. Т.4. – С.142. 12. Карсавин Л.П. Без догмата // Сочинения. – М., 1993. 13. Карсавин Л.П. Путь православия // Сочинения. – М., 1993. – С.349. 14. Карсавин Л.П. Восток, Запад и Русская идея // Сочинения. – М., 1993. – С.157. 15. Карсавин Л.П. О сущности православия // Сочинения. – М., 1993. – С.393. 16. Так само. – С.388. 17. Карсавин Л.П. Восток, Запад и Русская идея // Сочинения. – М., 1993. – С.157.

Надійшла до редколегії 08.02.07

I.C. Курок, асп.

НАУКОВА ТВОРЧІСТЬ І СОЦІАЛЬНІ ПРОЕКТИ

Обґрунтовується інтерпретація поняття соціальна утопія, як частини наукової творчості в сфері соціальних наук.

The interpretation of the concept of social UTOPIA is being defined as apart of scientific creative activity in the sphere of social sciences.

В добу глобалізації не просто зростає увага до проблеми творчості а й виникає потреба в суттєвій компенсації психологічного аспекту соціальним. В цьому плані необхідно дослідити креативний потенціал такої форми соціального мислення як утопія. Утопічне конструювання як відомо є засобом теоретичного і практичного розв'язання нагальних потреб. Що постають перед суспільством в умовах кризи. Можна вважати достовірним, що принаймні деякі утопічні елементи є поширеними на різних щаблях суспільної свідомості. Отже, виявити ступінь усвідомлення їх ролі в практичній мотивації, характер взаємовідносин з суспільним буттям, а також визначення продуктивності їх потенціалу. Все це становить важливе завдання при зіткненні із проблемами, які характерні добі ексклюзивних пропозицій, яку називають глобалізацією.

Поняття "утопія" досить широко використовується з різними цілями, але в більш-менш однаковому сенсі позначає "щось нездійсненне," фантазію, мрію. Різні цілі визначають те, що розуміють і як відносяться до використання цього поняття: від простого заперечення якоїсь ідеї до її захисту саме тому, що вона у певному сенсі "утопічна".

Важливим взаємовідношенням при виявленні сутності утопії є її співвідношення з суттєвими властивостями свідомості взагалі. Утопія як і свідомість може бути індивідуальною і масовою, спиратися на певну картину світу, потребує цілеспрямованої дії і виступає як цінність. Але відмінністю утопічної свідомості від цих загальних характеристик виступає протилежність утопічного і традиційно-консервативного мислення.

© I.C. Курок, 2007

Утопія також амбівалентно співвідноситься з певними специфічними типами світогляду. Утопічний світогляд знаходиться в складному взаємовідношенні з міфом. Як і міф він спирається на певні бінарні опозиції, має образну форму, є некритичним до власних побудов, має понадісторичну форму; його уявлення є універсально-космічними, велику роль грає фантазія. На відміну від міфу, утопія здатна бути критичною до існуючого суспільства, виступати як ідеологія соціальної зміни, залучати наукові елементи.

Співвідношення утопії з релігійним світоглядом, дослідники цього питання резюмують таким чином: реалізація утопічної схеми чи цілі в цілому пов'язана не з божественною силою, а ставиться у залежність від свідомості і діяльності людей. В цьому розумінні утопічна ціль є справжньою ціллю.

Таким чином, хоча утопія нерідко існує в релігійній формі, але принципово вона спрямована на усунення пригнічення і задоволення потреб в новому, а не в потойбічному світі. Хоча з іншого боку при певних умовах деякі соціальні групи готові звертатися до компенсаторної функції релігії. Інституційно та ідеологічно такі форми релігійної організації як монастирі і особливо релігійні общини (єретики течії) мають суттєвий зв'язок з утопічними комуністами.

Динамічно, в якості мотиву соціальної та індивідуальної настанови утопія завжди пов'язана з критично-заперечувальним відношенням до руйнівних сил, що підтримуються існуючим соціальним порядком, та антигуманних відносин, що панують в цьому порядку.

Бажання розчинитися у стихії чистого уявлення подекуди переслідує кожну людину, що, на мою думку, є наслідком усвідомлення межі своїх можливостей, смертності та неможливості досягти абсолютних ідеалів (краси взагалі, щастя, добра без зла, необмеженості благ, здатності бути кращим спортсменом завжди та т. п.). Таке усвідомлення тимчасовості власного буття, яке здобувається за допомогою здатності до континуально побудованого продуктивного уявлення, викликає відчуття страждання, а тому шукає порятунку в тих самих джерелах, у самозаспокоєнні безперервності гри уявлень, тобто у самій здатності континуально уявляти.

Співвідносячи такий варіант гри продуктивної здатності до уявлення з філософською рефлексією можемо виявити форму інтелектуального експериментування з уявленням нескінченного за допомогою занурення обмеженого у необмежене.

Рефлексія (від лат. *reflexio* – обернутість до начал) – це передусім спосіб філософських міркувань, який полягає в постійному врахуванні наявності самоусвідомлення власного "Я".

Слід нагадати, що, на думку Св. Августина, Т. Кампанелли, Р. Декарта, рефлексія – це самоусвідомлення власного "Я", обов'язкове начало істинного пізнання; джерело знання про внутрішні дії свідомості (Дж. Локк, Г.В. Лейбніц); взаємне відображення одного в другому (Е. Гуссерль). Гегель, у свою чергу, розробив першу теорію логічної рефлексії, під якою він розумів співвідносність категорій.

У варіантах тлумачення поняття "рефлексія" мова йде про здатність "бути у відношенні до самого себе". Саме цієї властивості ми не знаходимо у релятивізму. Враховуючи дану обставину, співставляючи вказану нами нерелексивую (нефілософську) сутність більшої частини соціальних проєктів, ми отримуємо підставу для визнання утопії принципом побудови "міфу про суспільство", а не науку чи філософію.

Стосовно висловлювання "переказ філософії" навіряд чи виникне заперечення у більшості людей, що називають себе філософами, оскільки з власного до-

свіду вони можуть навести безліч прикладів переказу філософії без самої філософії. А стосовно висловлювання "міф про філософію" можуть виникнути різноманітні інспірації. Найперша з них, мабуть, повинна бути присвячена наступним запитанням: "Хто був першим філософом?" і "Коли виникла філософія?".

Відповідаючи на ці запитання з урахуванням наведених розмежувань переказів, ми можемо побудувати цілком ймовірну гіпотезу, що першим філософом була людина, яка спромоглася виголосити ПОРЯД дві такі тези: "Я, знаю, що я – нічого не знаю!" і "Пізнай самого себе!" Рефлексивна самоорієнтація людини, що поставила ці тези поряд самоочевидна. Як безпосередній наслідок дотримання виголошених Сократом тез ми маємо розглядати його знамениті діалоги з мислителями, поетами, громадянами і самим собою. Ці тези постійно орієнтовані на припинення найцікавішого переказу іронічним питанням.

Тому стосовно появи філософії, маємо зазначити, що до Сократа може вже й була філософія, але не було філософів. Філософія досократиків – це явище культури, яка вибудовувалася через діалог мислителів (а не філософів), що став джерелом появи філософів. Так, перші рефлексивні питання постали вже в апоріях Зенона, але вони безпосередньо не перетворилися у повноцінну філософську рефлексію, а стали підставою для софістичних переказів (міфів) про парадокси. Лише з критики мудрості софістів починають виростати перші філософи – Сократ та його учні. Зазначимо, що розгляд можливих пропозицій звернутися до прикладів "філософії" Сходу ми залишимо на інший раз, оскільки тут може виникнути багато варіантів, а серед них найвірогіднішим буде варіант, який обґрунтовуватиме, що східної філософії ще ніколи не було, а були лише вчення – перекази, які спираліся на певні догми (релігія), або перекази, що існують самі по собі та нічим не обмежені (міфологія).

Розглядаючи елементарний комунікативний процес, можна визнати, що структура судження (синтаксис) формує зв'язок уявлень, а сенс та зміст розкриваються через чуттєво оформлені асоціативні переживання. Тому сенс одного висловлювання для різних людей буває різним. Тобто синтаксис дає послідовності, передається повторюваністю, а семантика – сенс, який людина розкриває для себе за допомогою власного досвіду. Саме відмінність сенсу одного переказу для різних людей філософи намагаються зняти за допомогою рефлексивного міркування, від якого вимагається зупинити безмежність можливих асоціацій. Такої зупинки семантичної плинності не досягнути впровадженням одних лише синтаксичних правил. Практично це здійснюється впровадженням аксіом, основоположень, які підвладні правилам синтаксису, але розкривають себе виключно за допомогою семантичної однозначності, що умоспоглядається, стає нібито "оче-видною" (видною очами). Якщо очевидність для різних суб'єктів дискурсу не наявна в однозначній формі, тоді ці суб'єкти ніколи не знайдуть спільної мови, ніколи не зрозуміють одне одного. Однак хоча очевидність і може створюватися, ніби-то, за допомогою мови, як вважає наприклад Г. Патнем, її змістовна складова за межами мовлення, в умоспогляданні. Тому, якщо мовлене у завершній рефлексії постає у відношенні до феномену поза-мовленого, треба вести розмову про переказ, що якимсь відноситься до зовнішнього щодо нього. Зупинившись на умоспогляданні аксіом як можливому варіанті представництва зовнішнього стосовно вимовленого можна висунути гіпотезу, що визнає експериментальну техніку, різноманітні технічні засоби емпіричного дослідження, тією однозначною константою, яка дозволяє людині вступати у діалог із природою, порозумітися з нею. Тобто техніку можна розглядати як заміновач мови.

У свою чергу, в філософії, яка, за нашим визначенням, є думка про думку (Гегель), формується постфілософське відношення розповіді про світ до існуючого за його межами. Це відношення і складає основу наукового світобачення. А першим науковцем, за такого визначення, слід визнати творця першої системи аксіом – Евкліда. У даному випадку ми погоджуємося з думкою Альберта Ейнштейна, що висловив наступне: "Розвиток західної науки засновано на двох великих досягненнях: на відкритті грецькими філософами формальної логічної системи (в Евклідовій геометрії) та на відкритті можливості виявляти систематичним експериментуванням каузальних зв'язків (Ренесанс). Ми не маємо, з моєї точки зору, дивуватися тому, що такі відкриття не було зроблено китайськими мудрецами. Дивуватися потрібно тому, що ці відкриття взагалі було зроблено" [1].

Нагадаємо, що поняття "реконструктивна рефлексія" було розгорнуте Нельсоном Гудменом і обґрунтоване Хіларі Патнемом, за допомогою якого Н. Гудмен пропонує розглядати "конфліктуючі" норми, стандарти і судження, що лежать у підвалинах певної системи наукових знань. На відміну від "раціональної реконструкції" (І. Лакатос) "реконструктивна рефлексія не втрачає своєї цінності внаслідок виявлення факту, що мрія про універсальну та єдину реконструкцію нашого світу є утопія" [2]. Будь-яка реконструкція фрагментарна. І здається, що деструкція єдиний варіант реконструкції, яка з самого початку визнавала фрагментарність власної реконструкції. Однак деконструкція не спрацьовує, коли "наші" фрагментарні реконструкції, а також реконструкції, що протистоять "нашим", дають змогу досягати "легкого взаємного регулювання" (Гудмен) норм і стандартів, уможливаючи основоположень, яке становить продуктивне джерело їх зміни.

Отже, завдяки реконструктивній рефлексії фрагментарне реконструювання стає здатним до зворотного зв'язку, до раціонального самокоректування норм і стандартів: засновані на усталених нормах і стандартах реконструкції дають змогу відкривати факти, які спонукають до зміни уявлень, що складали джерело цих норм і стандартів. Таким чином, наявні норми і стандарти наукового пізнання, складаючи історичний здобуток людства стають непересічною умовою нових, кращих, ефективніших норм і стандартів. Яскравим прикладом слугує відкриття аномальних явищ, які стали джерелом наступних за класичною фізикою І. Ньютона теорій – відносності та квантової механіки, з відповідними методологіями, стандартами і нормами.

Науковий раціоналізм, на відміну від зазначеного типу філософствування "визнає за можливе начало наукових міркувань тільки означення основоположних характеристик самого себе, своєї думки як підстави для наступних думок, а не існуючого поза думкою. Дійсність для науки завжди є те невідоме, що потрібно пізнати. Інакше наука втрачає сенс свого існування. Для наукового свігляду обов'язково повинно буди щось невідоме" [3].

Спираючись на реконструктивну рефлексію філософський дискурс у якості власної онтології має "світ" наявного знання, а не чуттєво наочну реальність. Тому по відношенню до вже здобутого в процесі пізнання така рефлексія стає методологічною засадою визнання наявності чогось невідомого людині, що є джерелом сумніву, щодо можливості позбутися незнання перенесенням на сферу невідомого вже відомого.

Слід підкреслити, що заперечувальність утопії не є негативною. Утопія не може виникнути без критики, без усвідомлення морально незадовільного характеру існуючого суспільства, який утопісту уявляється щонайменше всезагальним, але також всезагальним розглядається перехід від незадовільного стану суспільства

до утопічного. Такий перехід виступає як раптовий і займає незначний проміжок часу, коли утопічне суспільство розташоване у автономному просторі, чи являє собою окрему общину, де утопічний порядок тотальний в силу їх замкнутості. Структура часу і простору в утопічному мисленні не є континуумом, але розділяється актом переходу в утопічний стан. Перехід до нього зумовлюється певною чи то людською, чи божою волею. Така структура взаємовідносин пов'язана з деякими фундаментальними характеристиками утопічного мислення: "принципом надії", тобто принципової можливості бажаного світу і "логікою свавілля" яка припускає критичне відношення до існуючого соціального устрою і навіть до універсуму в цілому по принципу "перевернутого світу". За цим криється тиск реаль існуючого світу і надія на здатність добути із тканини останнього позитивних у моральному відношенні властивостей з наступним їх синтезом, який повинен створити новий стан людини, побудувати систему відносин, що відповідають потребам утопії.

При всій складності утопії як явища, яке виступає як світоглядна єдність; все ж вважається можливим виявити не дуже багато чисельні інваріанти, що показують стійку прихильність людини до досягнення одних і тих самих або однотипних, хоча і зображених у кожному випадку по-новому, цілей і підходів до однотипних проблем. Основний розподіл тут на цінності–цілі і цінності–засоби. До цінностей–засобів відносяться засоби виробництва, система власності, організація виробництва і розподілу.

Утопічна творчість є складно побудованим і інтегративним явищем. Основною її метою є вихід за межі наявного стану конкретного суспільного устрою. Цей вихід можливий лише за умови коли відчувається потреба зміни стану речей як незадовільного і водночас допускається можливість саме позитивного задоволення потреби незалежно від її характеру (матеріального чи духовного). Складність і багатоманітність утопічного конструювання полягає в тому, що утопія діалектично взаємодіє з різними типами світогляду і також включає до себе різні сфери як теоретичної так і практичної діяльності (філософія, наука, література, політика) не зводячись ні до цих предметів окремо ні до їх суми. Утопія є, скоріше передчасною істиною, побудованою за методом, що виключає певну існуючу наявну всезагальну соціальну дійсність. Завдяки цьому утопія і отримує власну істину, але таким чином, що зміст її є чимось таким, що є виявленням тенденцій конкретного утопічного мислення певної епохи.

Утопія, використовує виділення тієї чи іншої суспільної тенденції, пов'язаної з розвитком і становленням, чи навпаки, занепадом тієї чи іншої суспільної групи, може бути і нерідко виявляється евристичною моделлю розвитку цієї взятої у своїй цілісності тенденції, при чому можливо одночасно в різних варіантах.

До групи цінностей–цілей відносяться наступні інваріанти: 1) задоволення потреб їжі, одягу, житла; 2) вічний мир і безпека людини; 3) потреба спілкування на різних рівнях, вільне задоволення нахилів індивіда; 4) рівноправність і повноправна участь у справах колективу; 5) відсутність класових антагонізмів (хоча класовий поділ можливий); 6) вивільнення від примусу в праці, задоволення від роботи, почуття співпричетності із загалом (з цим пов'язана поширена ідея перетворення праці на гру, а життя в безперервне свято); 7) самовираження і самореалізація; 8) задоволення естетичних потреб.

Наведені інваріанти, при вьому своєму більш–менш умовно–узагальнюючому характері, вказують на те, що основною формою утопічної свідомості виявляється конкретна єдність того, що прийнято називати матеріальними і духовними цінностями, і те що будь-яка соціологічна функція або методологічний засіб (мислиннєвий експеримент або модель, евристичний алгоритм) в уто-

пінній конструкції пов'язаний зі світоглядними і ціннісними позиціями як такими, а також з нагальними суспільними потребами, протиріччя в яких і намагається розв'язати суб'єкт.

Співвідношення утопії і утопічного мислення з іншими формами світогляду, використання в утопічному конструюванні тих чи інших прийомів, маніпуляція певними структурами, характерними для утопії й інших форм світогляду, виділення специфічних настанов утопії, її ціннісних інваріантів, ще не вичерпує можливості постановки питання про утопію як форму світогляду або особистої і суспільної свідомості. Щоб вичерпати завдання постановки питання про утопію потрібно торкнутися питання класифікації та функцій утопії.

Утопії можуть класифікуватися по типу суспільних відносин, зображуваних в утопічному творі, по соціальному змісту ідеалу, по місцю, розташування на шкалі історичного часу, просторовому розташуванні, по соціокультурному ідеалу. Однією з можливих форм класифікації утопій, на якій можна прослідкувати динаміку їх розвитку і становлення форм, є функціональна класифікація, де функції виражають одночасно і сутнісні форми утопічного мислення як такого.

Найбільш відомими функціями утопії є когнітивна, конструктивна і компенсаторна. **Когнітивна** (пізнавальна) – це здатність утопій виражати соціальну дійсність у властивій їй тенденції використовуючи силу уяви. Така тенденція в утопічному мисленні особливо характерна для сучасної утопії (наукової і ненаукової) фантастичної літератури, де робляться прогнози про той чи інший розвиток технічних, соціально-економічних, культурних і політичних відносин, при чому суттєвим є їх взаємовплив в утопічному творі. Бо без останнього неможливо побудувати художньо-цілісного образу без якого неможливий утопічний твір. Суттєвим для когнітивної функції утопії є також і те, що одночасно з більш чи менш точними передбаченнями суспільного і технічного порядку необхідно виникають передбачення, які не справдилися. Це зумовлено ґносеологічною умовою фантазії як основним засобом виконання когнітивної функції. У зв'язку з цим надто неоднозначне взаємовідношення між утопічним і науковим прогнозом. Звичайно, загальне розрізнення між ними, на яке вказується є розрізнення бажаного і ймовірного, однак прогностична сила утопії може виявитися більш точною, ніж найбільш вірогідне; в цьому і полягає "передчасність істини" утопії.

В межах традиційного підходу менше уваги надається **компенсаторній** функції утопії. Такого роду утопічна традиція пов'язана з різноманітними релігійними вченнями і торкається таких форм як утопія ордену і постановкою комунітарних експериментів в рамках релігійних організаційно-ідеологічних форм. Метою таких утопій. Які існують скоріше як допоміжна ідеологія практики комунітарних експериментів є, насамперед, "розкріпачення особистості" і відсутність цілей соціальної інженерії. Соціокультурний політичний зміст так функціонально визначених превалюючою компенсаторністю утопії співвідноситься з романтичними і анархічними утопіями. Крім того ця функція є пануючою в різноманітних, так званих, "несуворих" утопічних спільнотах.

Взаємовідношення утопічного прогнозу і його виправданості можна прослідкувати і тоді виявиться ще одне функціональне відношення утопічного мислення – **конструктивне**. Конструктивна функція утопічного мислення є нічим іншим як впливом прогнозу на його виконання. Ця сторона утопічної свідомості може виступати як джерело матеріальних зрушень.

Короткий огляд функцій утопії дає змогу перейти до більш історичного виваженого розгляду змісту сучасної утопічної творчості і практики, маючи на увазі співвід-

ношення особливостей утопії як соціального проекту з конкретним історичним та теоретичним підґрунтям. Разом з тим все частіше в соціологічних концепціях та футурологічних конструкціях зустрічаються елементи та фрагменти утопічного підходу, які суттєво впливають на якість продукту теоретично-конструктивного мислення.

Вважається, що ідеал майбутнього може задати лише утопія, але для цього потрібно, щоб вона була сприйнята спільнотою як серйозна альтернатива діючим цінностям.

Кожна утопічна схема, хоч би яку принципову критику існуючої соціальної системи вона не пропонувала, хоч би якою жаданою вона не здавалася як ідеал майбутнього – була не в змозі визначити способів і засоби, необхідні для її реалізації, а тому вела в нікуди.

Сьогодні утопія існує в двох формах: утопії інерції та утопії дії. Перша з них виводить свої образи майбутнього з теперешніх тенденцій (позитивних і негативних), які відбуваються в конкретних сферах соціального буття. Друга форма сучасної утопії не впливає з необхідністю з існуючого. Для того, щоб структуровані дії стали реальністю, потрібна організована громадянська позиція та цілеспрямовані стратегії втілення їх в життя.

В утопіях завжди існував новаційний ціннісний елемент. Але лише в утопіях дії розширення ціннісних горизонтів створює для них соціальну базу. В той же час "лише діалог із наукою призвів до того, що ціннісне забарвлені картини майбутнього суспільного ладу почали перевірятися на узгодженість і здійснимість, а потім розглядатися та розроблятися шляхи їхнього здійснення" [4].

Слід усвідомити той факт, що утопія народжувалася як соціальний феномен і потім знайшла своє місце в світі культури. В добу глобалізації доводиться не тільки порівнювати утопію з міфом і релігією, а й аналізувати її нові форми: наукову утопію, технологічну утопію, методологічну утопію.

В добу глобалізації утопія і наукам в соціальному плані поєдналися. Питання про утопію виникає на цілковито новій основі, перетворивши її на дискурс, що перебуває в тісному діалозі з науковим дискурсом. Суспільство підійшло до корінної трансформації утопії, яка відбувається в наш час.

Найкращим чином це здійснив Е.Тоффлер в роботі "Третя хвиля". Він підкреслив "... появу того, що може бути назване як "практопія" – ні найкраще, ні найгірше з усіх можливих слів, але практопічніше і краще від тих, які застосовувалися раніше. На відміну від утопії, практопія не вільна від хвороб, політичної вульгарності та поганих манер. На відміну від більшості утопій, вона не естетична, й не заморожена в не реальній досконалості. Вона не реверсивна й моделює себе за якимось ідеалом минулого.

І навпаки, практопія не втілює в собі кристалізоване зло, вивернуту утопію. Вона не безжально антидемократична. Вона істотно не войовнича. Вона не зводить своїх громадян до безликої одноманітності. Вона не знищує свої сусідів і не погіршує навколишнє середовище.

Одне слово, практопія пропонує позитивну, навіть революційну альтернативу і разом з тим перебуває в межах реально досяжного" [5].

Усвідомлення радикальних зрушень утопічного мислення потребує узгодження тенденцій, які відбуваються на методологічному і соціальному рівнях його дослідження. В соціальному плані еволюція утопічного мислення відображає пріоритетність інтересів і цінностей різних соціальних груп в контексті їхнього зв'язку з формами суспільної свідомості. В історичних колізіях соціуму розгортається тріада: утопія, соціальний міф, соціальний проект, кожен з елементів якої пов'язаний з конкретними формами суспільної свідомості. Утопія поширюється в релігійно-моральному контексті, феномен

соціального міфу потребує для свого виправдання правових та мистецьких засад. А соціальний проект народжується на межі політики і науки.

В методологічному плані еволюція утопічного мислення демонструє розгортання іншої тріади: утопія – антиутопія – практопія. Етап синтезу, або практопії за Е. Тоффлером, розкриває як змінюються функції та доля прогнозів і на зміну фантастичним уявам приходять ціннісно-раціональні проекти практичних людей.

"Утопія та суспільна наука збагатили одна одну шляхом перекресного запилення: завдяки науці утопія стала здійснимою. А суспільна наука завдяки утопії – цілеспрямованою, а внаслідок їхнього поєднання постав суспільний проект" [6].

В межах методологічного підходу вдається співвіднести проблему творчості з тенденцією утопічного мис-

лення, подолати одномірність психологічного розуміння творчості, усвідомити конструктивний потенціал практопії і соціального проекту. Це дозволяє зробити висновки, що в добу глобалізації в будь-яких сферах діяльності творчий потенціал усвідомлюється у формі практопій, а креативні зрушення реалізуються у вигляді соціальних проектів.

1. D.J. Paice de S. Science Since Babylon. – Vale, 1961. – С.15. 2. Пам-нем Х. Реализм с человеческим лицом // Аналитическая философия науки: становление и развитие. – М., 1998. – С.490. 3. Чуйко В.Л. Рефлексия основоположений философии науки. – К., 2000. – С.30. 4. Франкел Б. Постиндустриальні утопісти / Пер з англ. О.Юдіна. – К., 2005. – С.13. 5. Тоффлер Е. Тетя Хвиля / Пер з англ. А.Євса. – К., 2000. – С.317, 432–453. 6. Франкел Б. Постиндустриальні утопісти / Пер з англ. О.Юдіна. – К., 2005. – С.13.

Надійшла до редколегії 16.01.07

I.M. Миколаєнко, канд. іст. наук

КОНЦЕПЦІЇ БОГОПІЗНАННЯ У СЕРЕДНЬОВІЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ ТА ФІЛОСОФІЇ НОВОГО ЧАСУ (АНСЕЛЬМ КЕНТЕРБЕРІЙСЬКИЙ, ФОМА АКВІНСЬКИЙ, ЕММАНУІЛ КАНТ)

В статті розглядається одвічна проблема добра і зла в людині. На прикладі вчень середньовічних філософів – Ансельма Кентерберійського та Фоми Аквінського, а також філософської системи Еммануїла Канта доводиться, що проблема існування Бога завжди була актуальною в історії людства, відношення до цього питання ніколи не було однозначним, і коливалося у проміжку між теоцентризмом та атеїзмом, між ідеалізмом і матеріалізмом. Окремий підхід до цього питання виявили гегельянці, застосовуючи закони і категорії діалектики до проблеми пізнання Бога людиною. Автор знаходить в творчому пошуку відповіді на питання доказів існування Бога в історії філософії.

In the article the perennial problem of good and evil in a man is considered. On the example of studies of medieval philosophers – Anselma Centerberiysscogo and Fomi Acvinscogo, and also philosophical system of Emmanuel Canta it is had, that the problem of existence of God always was actual in history of humanity, attitude toward this question never was synonymous, and hesitated in an interval between teotsentrizm and atheism, between idealism and materialism. Separate approach to this question was exposed by Hegelians, applying laws and categories of dialectics to the problem of cognition of God by a man. An author is found in the creative search of answer for the question of proofs of existence of God in history of philosophy.

"...Но позвольте вас спросить, – после тревожного раздумья заговорил заграничный гость, – как же быть с доказательствами бытия божия, коих, как известно, существует ровно пять?"

– Увы! – с сожалением ответил Берлиоз, – ни одно из этих доказательств ничего не стоит, и человечество давно сдало их в архив. Ведь согласитесь, что в области разума никакого доказательства существования бога быть не может.

– Bravo! – вскричал иностранец, – bravo! Вы полностью повторили мысль беспокойного старика Иммануила по этому поводу. Но вот курьез: он начисто разрушил все пять доказательств, а затем, как бы в насмешку над самим собою, соорудил собственное шестое доказательство!

– Доказательство Канта, – тонко улыбувшись, возразил образованный редактор, – также неубедительно. И недаром Шиллер говорил, что кантовские рассуждения по этому вопросу могут удовлетворить только рабов, а Штраус просто смеялся над этими доказательствами..."

(М.Булаков "Мастер и Маргарита")

Скільки існує людство, – скільки існує вічна проблема добра і зла, темного і світлого начала в людині. Про це яскраво свідчить вся історія філософії. Недарма ще Сенека вказував на те, що "...наука про добро і зло, яка тільки і одна становить предмет філософії" [1].

Зважаючи на поставлене питання, доречним буде зробити екскурс в історію даної проблематики. Чи перебував в історичній еволюції фетишизм анімізму, чи навпаки, але вірування наших пращурів повинні були б нагадувати вірування сучасних африканських чи американських племен. Про це свідчать дослідження археологів, які знаходять разом зі слідами помешкань первісної людини – зброєю та інструментами, також і амулети. В їхньому уявленні світ був повним духів речей і душ померлих, і саме за рахунок духів відбувалось все погане і хороше, що траплялось в житті. Переконання, що одні з цих духів добрі, а інші злі, одні друзі, а інші – вороги, підказував вже сам життєвий досвід, в якому постійно чергувались удачі і втрати, і при тому чергувались так виразно, що якщо не завжди, то досить часто, визначається сталість і в різниці причин, які мають відповідні наслідки. Сонце, що дає світло, сприяє оновленню життя на землі,

посилає зрілість плодам, по своїй суті благотворне. Буревій, що покриває небо темрявою, знищені ним бідно сколочені домівки, вважався силою злісною. Духи розділялись на два великі війства, в залежності від того, що люди отримували від них – користь чи шкоду [2].

Але не цим визначався істинний і рішучий дуалізм. Благотворні духи не були ще оголошені непримиримими ворогами духів злих, і як перші не були завжди благодійними, так другі – завжди злими. Віруючий ніколи не міг поручитись за настрої духів, під опікою яких він знаходився. Первинна релігія вже визнає потяг до певної владної сили, більшої, ніж людська, але ще не може класифікувати її за етичними категоріями.

Так от, саме у злій силі з'являється тінь Сатани, вимальовується дух зла, але зла ще чисто фізичного. Зло – це те, що шкодить, а злий дух – це той, який насилає блискавку, запалює вулкани, наводнює землю, сіє голод і хвороби. Проте це зло ще не має морального характеру. З двох ликів Сатани, руйнівника і розпусника, в цей час він постає лише в першій. Злий дух не відмічений ще своєю власною, спеціальною низькістю, немає нікого, хто був би вищий його і владарював над ним [3].

© I.M. Миколаєнко, 2007

Але з часом моральна самосвідомість поглиблюється в собі і визначається, а релігія набуває етичного характеру, якого раніше вона не мала і не могла мати. Сама природа, де сили протистоять силам і де одна з них знищує те, що створює інша, підказує ідею про два ворогуючих начала, які взаємно заперечують одне одну і борються між собою. Потім людина, розвиваючи союз суспільних відносин, помічає, що крім добра і зла фізичного існує ще добро і зло моральне, тобто сума вимог і поступок людини людині, без яких співіснування неможливі. І саме в цій еволюції людина в собі самій впізнає те саме протистояння, що і спостерігає в природі. Вона відчуває себе то доброю то злою, розуміє, що одного разу вона краща, в інший раз гірша, але ці характеристики вона не визнає за свої, а вважає впливом божественних і демонічних сил. З часом відбувається певна трансформація, і вже добрий дух опікується не лише світлом, здоров'ям, і всім, що примножує життя, але й наділяється святістю, яка розуміється як сукупність чеснот. Від злого духу приходять не лише сутінки, хвороби і смерть, він ще й втілює гріх.

Так люди, розділюючи суто суб'єктивними судженнями природу на добру і злу і змішавши з цим фізичним добром те моральне добро і зло, що притаманне для них самих, фабрикують богів і демонів. Свіість, тобто моральна самосвідомість, звичайно, визнає перевагу добра над злом і мріє про перевагу першого над другим. Звідси вона наполягає на тому, щоб демон став підкореним Богу. Таким чином, демон, який спочатку змішувався з Богом в одному розряді нейтральних духів, які здатні як на добро, так і на зло, з часом відрізняється від Бога, поки з часом не відторгнеться від нього зовсім. Він стає духом пітьми, а його противник – духом світла; він – духом ненависті, а його противник – духом любові; він – духом смерті, а його противник – духом життя. Обителлю Сатани буде бездна, обителлю Бога – Царство Небесне [4].

Через первинні форми свідомості людства можна прослідкувати цю трансформацію у релігіях Стародавнього Світу: у Єгипті – це протиставлення благодатних богів Пта, Ра, Аммона, Озіріса, Ізиди – відповідно Апені, Сету; у фінікійців Ваал і Ашер протиставляються Молоху і Астарту; у індіців – Індра і Варуна протиставляються Вріту і Асуру; у персів Ормузду протиставляється Аріман; в Греції і Римі на протилежність божествам Олімпу, до речі, не завжди добродійним, виник цілий ряд злих геніїв – Тіфон, Медуза, Пітон, лукаві демони різного роду, лемури і ларви. Так само виявляється дуалізм в германській, слов'янській та інших міфологіях. Але найбільш повно тема протистояння Бога і Сатани розвивається в епоху Середньовіччя, оскільки вона обабчена кров'ю єретичних процесів і полюванням на відьом, при цьому звинувачення базувались на тому, що єретики і відьми були слугами диявола.

Епоха Середньовіччя – досить тривалий історичний період, під час якого відбувається зародження і становлення європейської середньовічної цивілізації, а також довготривалий процес її трансформації – перехід до Нового часу.

Епоху Середньовіччя починають з умовної дати – падіння Західної Римської імперії 476 року. Однак, як вважають сучасні медієвісти, більш справедливо початком Середньовіччя вважати кінець VI – початок VII століття, після вторгнення на територію Італії лонгобардів. Закінчення періоду середніх віків у вітчизняній історіографії традиційно прийнято вважати Англійську буржуазну революцію середини XVII століття. Проте останні століття перед нею мають особливі, далеко не середньовічні риси. Тому сучасні дослідники виділяють період середини XVI – початку XVII століття як самостійну епоху раннього Нового часу і обмежують її початком історії суто серед-

ньовічної. Таким чином, Середньовіччя – це період VII–XV століття, хоча і ця періодизація досить умовна.

Середньовічна філософія – це філософія, ціннісні орієнтири і регулятивні принципи знання і світогляду якої визначалися християнською релігією. Християнська філософія пов'язана з рефлексією над Святим Писанням, з роздумами над Словом. Слово є Богом, що переливається собою усе суще, перед яким усі "боги" є або слуги, або забобони. І водночас Він для віруючого в нього постає як "власний", "особистий" Бог, якому я належу тією ж мірою, якою Він належить мені. Це дивовижне (з точки зору філософії – діалектичне) поєднання найвищого і найнижчого, коли найвище не розведене в нескінченності з нижчим, а навпаки, ближче за все до нього. Слово є Початок, і цей "початок" усвідомлюється не стільки як часова категорія, темпоральна точка відліку, а як онтологічний принцип, підґрунтя, цільова і дієва причина усього сущого. Воно є Первообразом усіх наступних первообразів і Ціль цілей. Слово взяте як Одкровення і Текст. Для християн Одкровення – то є також і Слово Бога про Самого Себе в діалозі з Власним творінням. Тому Ісус говорить своїм гонителям, що не можна порушити Писання, і Новий Заповіт наполягає на виключному значенні Біблійного Переказу. Проте тут справа не в простому формальному поклонінні Тексту, як це впливає, наприклад, з настанови ісламу, що Текст (Коран) передуює народженню ісламської спільноти. Християнство виходить з посередництва Ісуса Христа. І Божий Дух, за апостолом Павлом, пише "не на таблицях кам'яних, але на тілесних таблицях серця". Отже, коли апостол Павло наголошує, що "буква вбиває, а дух оживляє", він підкреслює, що Божественне Одкровення – то не простий факт Божого Гласу. То є стан діалогу Бога з власним творінням, що передбачає живий досвід святих, тобто тих, хто відкрив свої серця Богові. Запорукою відкритості Богу є їх вірність, що доведена мучеництвом. Тому, якщо Ісус переводить безмовність Отця у Слово, стаючи явленим образом невидимого Бога, то буття Його як Слово передбачає, у свою чергу відкритість і чистоту сердець, що відкривають, народжують в собі Бога, перетворюючись на християн [5].

Саме в цьому стані звичаєва людська мова стає здатною прийняти в себе Слово Боже, додаючи власну скінченність. І тут відбувається диво "подвійності" Одкровення: Бога – людині і людини – Богові, коли вони суть одне. Людське слово, не позбавлене своїх обмеженостей, – єдино можливий спосіб перебування і вербалізованого усвідомлення первісного Слова. І тим самим воно перетворюється на дещо більше, ніж звичайне слово. Людське слово в миті і стані Одкровення – то не простий дискурс, а дійовий імпульс внутрішнього перетворення особистості, що змінює саму людину, зводячи її до подібності Божественному образу. То є перетворення, що прояснює людині смислові рівні Писання, перериваючи її ілюзорну самодостатню укоріненість у поцейбічності. Але потяг людини до сакральної глибини християнства має бути підготовленим. Тому і не дивно, що перше пришествя Ісуса було не тільки не поміченим багатьма, але й навіть його обранцями, близькими учнями – апостолами – не зразу усвідомлено. Згодом ті, хто усвідомив Бога, відкривали власні серця Христу і відчувши себе носіями божественної істини, присвятили життя формуванню душевного підґрунтя інших людей для сприйняття останніми ідей християнства. В першу чергу, йдеться про апостольських отців перших віків.

Роль церкви у житті західноєвропейського середньовіччя була досить вагомою, і тому суспільство цього часу називають християнським: релігія і церква супроводжували все життя людини середньовіччя від народження до смерті. Церква претендувала та те, щоб

управляти суспільством, і виконувала ряд функцій, які пізніше стали виконуватись державою.

Середньовічна церква була організована на суто ієрархічних началах. Її очолював римський первосвященик – папа, який мав власну державу у Середній Італії. Йому підкорялись архієпископи і єпископи у всіх країнах Європи. Це були великі феодала, які мали цілі князівства і належали до верхівки феодального суспільства. Церкві вдалось монополізувати культуру, науку, грамотність у суспільстві, яке головним чином складалось з воїнів і селян, що дало їй можливість підкорити собі людину феодальної епохи. Вміло використовуючи ці засоби, церква утримувала в своїх руках велику владу: королі і сеньйори, потребуючи її допомоги, осипають її подарунками і привілеями, намагаючись купити її сприяння і поблагливість. Уявити духовні пошуки середньовічної людини поза церквою неможливо. Саме пізнання світу і Бога, що надихалось церковними ідеалами, породило різнобарвну, багатобарвну, живу культуру Середньовіччя. Саме церква створювала університети і школи, сприяла богословським диспутом і книгодрукуванню.

Все це обумовлює той факт, що головною характеристикою європейської середньовічної філософії є теоцентризм (Бог в центрі світобудови). Середньовічна філософія тісно пов'язана з християнством, яке впевнено і активно стверджується в цей період в Європі. Основні принципи християнського віровчення служили одночасно базисними положеннями для філософських міркувань. Залежне становище філософії від релігії яскраво виражало, по-перше, середньовічне уявлення про неї, як про "служницю теології", і по-друге, те місце, що відводилось філософії в середньовічній ієрархії знання. Вищий щабель займала теологія – "наука про Бога", – систематизований виклад, обґрунтування і захист християнського віровчення; за нею йшла філософія, покликана доказами розуму пояснювати догмати віри і поширювати їх у такому вигляді серед віруючих. Нижчий щабель у цій ієрархії займали конкретні науки, "сім вільних мистецтв" (арифметика, геометрія, граматики, музика, риторика, астрономія, діалектика). [6]. В уявленнях мислителів середньовічної епохи людина складається з трьох начал: душі, духа і тіла. Найвищою частиною людини є дух, який служить у ній свого роду "іскрою Божою". Він перетворив людину на духовну істоту, котра стала здатною контролювати свою тілесну природу.

У цей період філософія розвивається в рамках теології, виконуючи скоріше допоміжну функцію, тому більшість авторів називають її служницю теології. Богословські твори націлені на раціональне обґрунтування догматів християнської віри, і філософія відіграє роль методологічної основи, не претендуючи на пошуки істини, яка трактується як одкровення. Центральною проблемою середньовічної філософії можна назвати проблему співвідношення віри і розуму, яка інтерпретується як проблема співвідношення філософії і теології, дискурс про універсалії і різні способи доказів буття Бога, сформульовані у творах різних авторів, найбільш визначними серед яких є концепція існування Бога Ансельма Кентерберійського та Фоми Аквінського.

Ансельм Кентерберійський (Anselmus Cantuariensis) (1033–1109) – незаперечний авторитет християнської філософії європейського Середньовіччя, автор онтологічного доказу буття Бога. Ансельм Кентерберійський походить з шляхетної родини м. Аоста; навчався в школах Франції, Нормандії, Бургундії; завершив освіту в школі при бенедиктинському монастирі м. Бек, де розпочав педагогічну діяльність, викладаючи предмети трівіуму. Стає абатом, а згодом, настоятелем монастиря; з 1097 – архієпископ Кентерберійський (Англія).

Велика літературна спадщина Ансельма Кентерберійського має як теологічне, так і філософське значення. Саме в Бекському монастирі мислитель написав найзначніші твори. Серед них: діалог "Про істину" – спроба визначення істини в християнському світоглядному контексті; трактат з теології "Монологіон", або "Слово до самого себе", де за допомогою розуму і без посилань на Святе Письмо істини віровчення, – наприклад, про природу Вищої сутності, проблеми Трійці, творення тощо, – логічно досліджуються і наводиться приклад апостеріорного доведення існування Бога; трактат "Прослогіон", або "Слово до того, хто дослухається" – зразок апіорного обґрунтування існування Вищої сутності. Наведений тут онтологічний аргумент увійшов до "золотого фонду" класичних проблем філософії. У діалозі "Про вільний вибір", знайшла подальший розвиток августинівська традиція вирішення проблеми свободи. Діалог "Про грамотного" – це не стільки теологічний, скільки діалектичний, оскільки автор пропонує досконалий метод дослідження.

Послідовник Августина Блаженного, Ансельм Кентерберійський був одним із засновників схоластичного світогляду європейського Середньовіччя. Продовжуючи традицію патристичної філософії, він усвідомлює Бога як абсолютну повноту, цілком самодостатню, що має єдину природу. Він перебуває у вічному блаженстві та внаслідок благосні своєї дарує усьому буття і те, що вони суть. Бог як Творець постає як Трійця, де Син – Божественне Слово, сутнісно єдине і рівне Отцю. Бог вічно пізнає Себе – Собі Самому, як об'єкт пізнання. Бог, що народжує Себе самопізнанням, є Син. Любов мислячого Себе Отця, а в Собі – світ Сина, усвідомлюється як Святий Дух [7].

Процес креаціонізму Ансельм Кентерберійський розуміє як божественне мовлення. Усе створене отримує існування під дією Слова: Бог "сказав", – і те, що передіснувало в образі Ідей, у створеному отримує реальне існування. Проте Слово – це не тільки символ створеного, а й того, що поки не отримало свого буття [8]. Отже, Божественні ідеї, за Ансельмом Кентерберійським, відповідають внутрішньому "слову" речей, а матерія символізує їх плінність у просторі й часі.

Аналізуючи філософію Середньовіччя, Гегель прийшов до висновку, що за часи схоластики "буття" стає предикатом, а Абсолютна ідея перетворюється на суб'єкт мислення. Тому актуальним вже є не питання "що таке Бог?", яке хвилювало теологів патристики, а "чи існує Бог?", тобто чи можливо логічно довести Його реальне існування [9].

Ансельм Кентерберійський пропонує два шляхи доказів Божественного буття. Перший – апостеріорний, тобто "за наслідками". Цей доказ виходить зі ступенів досконалості речей створеного світу. Проте скінченність останнього впливає на те, що якості, властиві речам світу, не безумовні, а відносні. Так, ступені благодаті свідчать про існування абсолютної Благодаті; ступені мудрості – про існування абсолютної Мудрості; ступені досконалості – про існування абсолютної Досконалості. Але благодать, мудрість, досконалість мають сенс тільки за умов "буття" речей. Ланцюг причин існування підводить до визнання єдиного початку, що надає існування всьому, але сам він нікому не зобов'язаний своїм буттям [10].

Другий шлях доказів Божественного існування – апіорний. На цьому шляху Ансельм Кентерберійський наслідує Платона і Августина Блаженного, які переконливо доводили: коли йдеться про найвищу Сутність, різниця між ідеальним і реальним перестає існувати; істинна думка про найвище Буття свідчить про Його реальне існування. Доказ Ансельма Кентерберійського

базується не на співставленні, як попередній, а на Одкровенні, і починається з констатації того, що визначити нескінченного Бога, як будь-яку скінчену річ, окреслюючи її межі, неможливо. Отже, залишається лише позначити Бога: Бог – це те, більше чого не можна помислити. Тому коли хтось виголошує в серці своєму "немає Бога", він усе ж таки керується не примхами, а щирим бажанням зрозуміти суть справи, і тоді він має визнати: Бог є. Бо той, хто насправді усвідомлює беззаперечну велич Господа, має переконатись, що про Бога не можна тільки мислити; Бог має існувати необхідно і об'єктивно. Для Господа межі між мисленням і реальністю не існують, на відміну від речей та істот скінченного світу. Для НЬОГО бути і бути присутнім у мисленні – є одне й те саме. Саме цей висновок стає підґрунтям онтологічного, за визначенням Канта, доказу [11]. В історії філософії було багато як прибічників, так і критиків наведеного доказу.

Ансельм Кентерберійський – творець теологічного раціоналізму, і тому він вважав своїм завданням зрозуміти Господа як найбільше з того, у що він вірить. Він намагається гармонізувати у свідомості розум і віру, хоча усвідомлює обмеженість розуму, коли йдеться про НАЙВИЩУ СУТНІСТЬ. Проте Ансельм Кентерберійський звеличує процес пізнання, визначаючи єдність християнської віри і філософських умоспоглядань, логіку і містичне просвітлення. Кредо пізнання – "вірую, щоб усвідомити" і "розумію, щоб вірити". Істина віри – Господь є початок і завершення раціональної конструкції. Онто-теологічна реальність визначає універсальні поняття, а активність людського розуму втілює їх у реальність [12]. Тобто у вирішенні проблеми універсалій Ансельм Кентерберійський реаліст.

Логіка, діалектика і "диво душі" зробили Ансельма Кентерберійського одним з незаперечних авторитетів у середньовічній християнській філософії, який своїм онтологічним доказом Божественного буття зміг закласти раціоналістичну впевненість і продемонструвати самоцінність людського мислення.

Християнським філософом, який підняв розум до рівня віри у процесі богопізнання а також сформулював розгорнуту систему доказів буття Господа, був Фома Аквінський (Thomas Aquinas), Аквінат (1224–1274) – відомий як Doctor angelicus – видатний середньовічний філософ, представник "золотої доби" схоластики, богослов, систематизатор ортодоксальної схоластики, засновник одного з двох пануючих її напрямів – томізму. Фома Аквінський походить з графського роду д'Аквіно. Виховувався та навчався у бенедиктинському монастирі Монтекассіно, а вищу освіту здобув у Неаполітанському університеті (1239–1243). Саме в цей час він робить свій вибір на користь домініканського братства. Незважаючи на заперечення родини, Фома Аквінський у 1244 році вступив до домініканського ордену. Завершувє навчання під керівництвом Альберта фон Больштедта (Альберт Великий) в університетах Парижу і Кельну. Викладав в Парижі, Римі, Неаполі. В 1259 році повертається до Італії, де займається богословською і викладацькою роботою в папській курії до 1269 року. У 1269–1279 році очолював у Паризькому університеті боротьбу з авероїстами ні чолі з Сігером Брабантським, і хоча він вийшов із дебатів переможцем, його фізичні сили були надто підірвані. Він знову повертається до Неаполя. 7 березня 1274 року по дорозі в Ліон, куди він був запрошений на Собор папою Григорієм X, помирає в цистеріанському монастирі Фоссанова. У 1323 році Фома Аквінський був зарахований до лику святих. У 1567 році папа Пій У визнає його Вчителем католицької церкви. Згодом його вчення визнають офіційною філософською доктриною католицизму, а основним духовним центром томізму стає Паризький університет [13].

Теоретична спадщина Фоми Аквінського дуже значна і взагалі її важко переоцінити. На думку А. Койре і В. Кроффа, саме Фома Аквінський заклав підґрунтя традиції філософії Нового часу, тобто думка Декарта і Лейбніца прямує шляхами, що були закладені Аквінатом. За 49 років життя ним було написано багато творів, але головне місце належить працям "Сума теології", яка написана для студентів-теологів, складається з трьох частин і в систематизованому вигляді охоплює всю філософську і теологічну проблематику, і "Сума проти язичників", або "Сума філософії", яка має чотири частини і присвячена захисту основних засад християнської віри.

Головний твір Фоми Аквінського "Сума теологій" ставить на меті утвердити істинність християнського віровчення, для чого він активно використовує аргументи і методи аристотелівської філософії, наприклад, вчення про чотири причини, форми і матерії, божественний початок світу. Природний розум, на думку Фоми Аквінського, недостатній для того, щоб у повному об'ємі доказати істинність віровчення, але йому підвладні деякі найбільш важливі його частини. Він може доводити існування Бога і безсмертя душі, але не трічності і втілення або останнього суду. Все, що може бути доказане за допомогою розуму (оскільки справа стосується саме цього) знаходиться у повній відповідності з християнським віровченням, і у одкровенні немає нічого, що вступає в протиріччя з розумом. Але важливо розмежувати і відділити ті частини віровчення, які можуть бути доведені за допомогою розуму, від тих, які за допомогою розуму доведені бути не можуть. Першим кроком розуму в пошуках Бога є доказ існування Господа. Деякі вважають, що в цьому немає необхідності, оскільки існування Бога очевидно. Навіщо робить цей крок Фома Аквінський? Ця очевидність була б доведеною, вважає він, якби нам була відома сутність Господа, а так як вона нам невідома, то факт існування Бога, яке не співпадає з сутністю, не можна вважати повністю очевидним. Люди мудрі знають про сутність Бога більше, ніж люди неосвічені, ангели – ще більше, але ніхто не знає про сутність достатньо, щоб вивести існування Бога з його сутності. Відповідно, треба знайти раціональні докази Бога [14].

Існування Бога доводиться, як і у Арістотеля, аргументом нерухомого двигуна. Речі діляться на дві групи – одні лише рухаються, інші – рухають і разом з тим рухаються. Все, що рухається, приводиться кимсь у рух, а значить повинно існувати щось, що не будучи рухаючим не може бути і рухомим. Певне джерело, першоначало чи першопричина (термін Арістотеля) руху. Цей нерухомий двигун і є Бог. Ось як про це говорить сам Фома Аквінський: "Перший і найбільш очевидний шлях походить від поняття руху... В цьому світі щось рухається. Але все, що рухається, має причиною свого руху дещо інше: адже воно рухається лише тому, що знаходиться в потенційному стані відносно того, до чого воно рухається. Надати рух це щось може лише постільки, оскільки знаходиться в акті: адже надати рух означає не що інше, як перевести предмет із потенції в акт. Але ніщо не може бути переведено з потенції в акт інакше, ніж через певну актуальну сутність... Неможливо, проте, щоб одне й те саме було одночасно і актуальним і потенційним у одному й тому ж стані... Відповідно, неможливо, щоб щось було одночасно рухаючим і рухомим. А це значить, що все, що рухається, повинно мати джерелом свого руху щось інше. Знову ж таки, якщо рухомий предмет і сам рухається, його рухає ще один предмет, і так далі. Неможливо, щоб так продовжувалось до безкінечності... Таким чином, необхідно дійти до певного першодвигуна, який сам нерухомий нічим іншим; під ним ми і розуміємо Господа" [15]. Можна було б заперечити, що цей доказ передбачає прин-

цип вічності руху, який заперечується католиками. Але це заперечення було б помилковим, оскільки доказ стає ще більш вагомим, передбачаючи визнання нерухомого начала і тому, першопричини. Це другий доказ буття Бога. Постулат про те, що Господь – першопричина всього сущого, також походить від Арістотеля. Все, що існує, має причину свого існування, відповідно, повинно існувати щось, що не має причини свого існування, але є причиною всього іншого. Це може бути тільки Бог. "Другий шлях походить від поняття відтворюючої причини. Насправді, ми виявляємо у чуттєвих речах послідовність відроджуючих причин; проте не виявляється і неможливим такий випадок, щоб річ була своєю власною відтворюючою причиною; тоді б вона передувала самій собі, що неможливо. Не можна уявити і того, щоб ряд відтворюючих причин йшов у безкінечність... Тому що якщо б ряд відтворюючих причин йшов у безкінечність, не було б первинної відтворюючої причини; в такому випадку не було б і кінцевого наслідку, і проміжних відтворюючих причин, що не відповідає істині. Значить, існує певна первинна причина, яка і є Бог", як пише Фома Аквінський у "Сумі теологій" [16].

Третій доказ існування Господа Бога виходить з ідеї кінченості створеного світу. В силу того, що світ існує за законами необхідності, повинно існувати і кінцеве джерело будь-якої необхідності – це Бог. Там же, в "Сумі теологій", ми читаємо: "Третій шлях виходить з поняття можливості і необхідності і представляє собою наступне. Ми знаходимо серед речей такі, для яких можливо бути і не бути: але для всіх речей такого роду неможливе вічне буття; якщо щось може перейти в небуття, воно коли-небудь перейде в нього. Якщо все може не бути коли-небудь в світі, то нічого й не буде. Але якщо це відповідає істині, то вже зараз нічого немає, оскільки неіснуюче не приходить до буття інакше, як через щось суще. Таким чином, якби не було нічого сущого, неможливо було б, щоб щось перейшло в буття, і тому нічого не було б, а це в свою чергу не відповідає дійсності. Таким чином, не все суще випадкове, але в світі повинно бути щось необхідне... Тому необхідно мати певну необхідну сутність, яка необхідна сама по собі, що не має зовнішньої причини своєї необхідності, але сама являється причиною необхідності всіх інших; відповідно до загальної думки, це і є Бог" [17].

Четвертий доказ будується на виявленні в світі різних ступенів досконалості, як це було у Ансельма Кентерберійського, які також повинні мати своє джерело – абсолютно досконале, яким може бути тільки Господь. Фома Аквінський продовжує: "Четвертий шлях виходить з різних ступенів, які виявляються в речах. Ми знаходимо серед речей більш-менш істинні чи благородні... Але про більшу чи меншу ступінь говоримо в тому випадку, коли є різна приближеність до певної кінченості... Таким чином, є щось, в кінцевому ступені істинне, досконале і благородне, а значить, те, що існує в бутті; або ж те, що в найбільшому ступені є... Але те, що в кінцевому ступені має певні якості, і є причиною всіх проявів цієї якості... Тому приходимо до висновку – існує певна сутність, яка є для всіх сутностей причиною блага і всякої досконалості, саме її ми і іменуємо Господом" [18].

П'ятий доказ, який прийнято називати онтологічним, будується на наявності в людському розумі поняття про Бога, доказуючим його реальне існування. Бог – це кінцева мета будь-якого існування, що не усвідомлюється безжиттєвими речами і досягається лише людиною, як істотою, що має внутрішню ціль. Тому лише людина може сприймати Господа. Саме цей доказ Фома Аквінський описує так: "П'ятий шлях виходить з розпорядку природи. Ми переконуємося, що предмети, позбавлені розуму, – природні тіла, підчиняються цілеспрямовано-

сті. Це виходить з того, що їх дії завжди, або в більшості випадків, направлені до найкращого виходу. Звідси, вони досягають мети не випадково, але будучи керовані свідомою волею... Відповідно, є розумна істота, що має мету для всього, що відбувається в природі, і її ми іменуємо Богом" [19].

Таким чином, Бог вічний, він існує, він нерухомий, нетлінний, одночасно є причиною руху, необхідністю і метою даного світу. Бог – це своя власна сутність, тому що інакше він був би не простим, і складався з сутності в буття. У Господа сутність і буття рівноцінні. У Господа немає ніяких акциденцій (якостей). Він не може бути описаним за допомогою різниці, він поза будь-яким родом, його не можна визначити. Проте Бог – це досконалість будь-якого роду. Речі в деяких відношеннях подібні до Господа, в інших – ні. Більш доречно говорити, що речі подібні Господу, ніж навпаки.

Господь – це благо і свого власного блага; він – благо всякого блага. Він – інтелектуальний, і акт його інтелекту – його сутність. Він пізнає за допомогою своєї сутності і пізнає себе досконалим чином. Хоча в божественному інтелекті немає ніякої складності, все-таки, йому дано пізнавати багато речей. В цьому полягає складність, але треба враховувати, що речі, які він пізнає, не мають в ньому окремого буття. Не існують вони і *per se* (самі по собі). Проте Господь знає сутність речей до творення світу. Вирішується ця складність наступним чином – поняття Божественного інтелекту – це Слово. Згадаємо: "Спочатку було Слово, і Слово було у Бога, і слово було Бог. Все через нього почало бути." Кожна форма, оскільки вона є щось позитивне, представляє собою досконалість. Божественний інтелект включає в його сутність те, що притаманно кожній речі, пізнаючи там, де воно подібне до нього і відмінне від нього; наприклад, сутність рослини – це життя, а не знання, сутність тварини – знання, але не розум. Таким чином, рослина подібна до Бога тим, що вона живе, але відмінна від нього тим, що не має розуму. Бог пізнає всі речі одночасно. Його пізнання – не звичка, воно не має нічого спільного з людським пізнанням, оскільки Бог – сама ІСТИНА. Людина, пізнаючи Господа, наближається до нього, її провідниками можуть бути розум і віра, які у своїх ідеальних іпостасях співпадають. Істинне знання – завжди вірне знання, розум рівноцінний вірі.

Розглянувши вчення Ансельма Кентерберійського та Фоми Аквінського, доречно перейти до доказів буття Бога Еммануїла Канта (1724–1804), – засновника німецької класичної філософії, творця системи "критичного ідеалізму". Філософ народився в сім'ї скромних ремісників. Закінчивши початкову школу й гімназію, в 1740 році вступив до Кенігсберзького університету, який закінчив в 1745 році. Працював домашнім вчителем, доцентом, професором Кенігсберзького університету. З 1786 по 1790 року – ректор цього ж університету. У розвитку філософської системи Канта прийнято виділяти на два періоди – докритичний і критичний. Саме в критичний період Кант піддає критиці докази буття Господа, а потім, заперечуючи всю критику, створює власний доказ існування Бога: "Бытие не есть реальный предмет, иными словами, оно не есть понятие о чем-то таком, что могло бы быть прибавлено к понятию вещи. Оно есть только полагание вещи или некоторых определенных само по себе. В логическом применении оно есть лишь связка в суждении. Положение бог есть всемогущее (существо) содержит в себе два понятия, имеющие свои объекты: бог и всемогущество; словечко есть не составляет здесь дополнительного предиката, а есть лишь то, что предикат полагает по отношению к субъекту. Если я беру субъект (бог) вместе со всеми его предикатами (к числу которых принадлежит и все-

могущество) и говорю бог есть или есть бог, то я не прибавляю никакого нового предиката к понятию бога, а только полагаю субъект сам по себе вместе со всеми его предикатами, и притом как предмет в отношении к моему понятию. Оба они должны иметь совершенно одинаковое содержание, и поэтому к понятию, выражающему только возможность, ничего не может быть прибавлено, потому что я мыслю его предмет просто как данный (посредством выражения он есть). Таким образом, в действительном содержится на больше, чем в только возможном" [20].

Еммануїл Кант детально розглядає у "Критиці чистого розуму" докази буття Бога і приходять до парадоксального висновку. З одного боку, він говорить, що раціональними аргументами можна доказати існування Бога, але не можна зробити докази переконливими для протилежної сторони. Тобто, якщо серед десяти віруючих буде хоча б один атеїст, який вміє відстоювати свою позицію, то він не прийме цих раціональних доказів і надасть свої докази і спростування. Кант досліджує не тільки самі докази, але і причини, які стали основою цих доказів. Ці причини Кант вбачає у прагненні розуму до кінцевої завершеності картини світу, до пошуків основи всіх основ, тобто до ідеалу чистого розуму, що складає раціональну основу всіх роздумів про Бога. Докази можуть будуватись по-різному, але в них є загальна структура і загальна логіка мислення.

Якщо є ланцюжок причин, значить десь має бути начало всіх причин. Якщо існує можливість здійснювати добрі справи, значить повинна бути кінцева актуальність добра, його "джерело". Якщо в світі немає основ моральності, то шукати її абсолютне начало немає сенсу. Тому розумніше буде покласти в основу людських моральних вчинків орієнтацію на будь-яку божественну сутність, що саме по собі, в силу своєї природи позбавлено гріха і є втіленням мудрості, могутності і добра самих по собі. Інакше кажучи, раціонально розмірковуючи, рухаючись через ряд умовностей до безумовного, розум приходять до ідеї Бога. Регулятивний принцип розуму, за Кантом, в наступному: йдучи від цілісностей, вже вибудованих розумом, ми маємо на увазі цілісність всіх цілісностей, а потім і розум, який є всім розумам розум, а також добро, який є добром всякій доброті. Кант показує шлях розуму і його загальну логіку, які народжують ідею Бога.

Таким чином, всі раціональні докази існування Бога не доказують буття Господа, а лише ілюструють намагання розуму його досягнути. Розум діє тут лише за законами людського буття, підмінюючи логіку земних відносин логікою божественного існування. Дійсно, немає ніяких підстав, окрім загального досвіду, вважати, що все є результатом причинно-наслідкової взаємодії. І якщо допустити існування інших світів, з іншою логікою буття, то ми будемо змушені визнати, що із всезагальної причинно-наслідкової не завжди витікає необхідність першопричини. Власне саме це і зробив Девід Юм, коли заявив, що джерело істини – наші звички, не більше, результат багаторазово повтореного досвіду, і тому можна тільки припускати, що є істина сама по собі, довести це в межах нашого досвіду неможливо, а іншого буття і пізнання, окрім власного буття і пізнання в нас немає [21].

Таким чином, докази буття Бога показують лише те, що розум розвивається за певними законами, а звідки беруться ці закони, що є джерелом вищих ідей, таких, як ідея Господа, людина знати не може, оскільки розум у своєму пізнанні істини обмежений – є такі сфери, куди він проникнути не може. Ці сфери Кант називає "речами в собі", які діють на нас, але залишаються при цьому непізнаними і неосягнутими раціонально. Саме тому Кант приходять до висновку, що раціонально доказати

буття Бога неможливо, і богопізнання – справа віри: "...мені довелося обмежити знання, щоб звільнити місце для віри" [22]. Кант констатує те, що ми знаємо як абсолютний факт життя: скільки б не переконували атеїсти, що Бога немає, а віруючі, що Бог є, скільки б на користь цих протилежних тезисів не було приведено раціональних аргументів, всеодно суперечка буде не закінчена і не вирішена. Для Канта важливо – атеїзм. Кант заперечує на всі раціональні суперечки і на те, як вони проходять, Бог існує для людина, яка в нього вірить. Скільки існує віра, релігійні інститути, стільки світ віри займає особливе місце в житті людини. Фома Аквінський першим зробив спробу об'єднати віру і розум, ці спроби продовжуються і до сьогодні. Але є і протилежні зусилля – перекреслити віру за допомогою розуму – атеїзм. Кант заперечує як одне так і друге. Для розуму є своє місце, своя сила і безсилля, а у віри – своя. В кантівській філософській системі віра стає основою практичного розуму – моральності, права, людського спілкування.

Таким чином, проаналізувавши філософські вчення Ансельма Кентерберійського, Фоми Аквінського та Еммануїла Канта, ми можемо зробити наступні висновки. Ансельм Кентерберійський пропонує чотири докази існування Бога. У трьох з них, існування Творця він доводить, виходячи з існування творінь Бога. Усі творіння відрізняються один від одного ступенем певної досконалості; речі, наділені досконалістю різного ступеня, отримують свої відносні досконалості від досконалого як такого, досконалого вищого ступеня. Наприклад, будь-яка річ – це благо. Ми бажаємо речі тому, що вони – певні блага. Але речі не однаково є благо, і жодна з них не має повноти блага. Вони є благо, оскільки більшою чи меншою мірою є складовою Блага самі по собі, причини всіх часткових відносних благ. Благо саме по собі – це первинне буття, яке переважає все, що існує, і це Буття, яке ми називаємо Богом.

У онтологічному доказі Ансельм Кентерберійський ставить перед собою завдання – показати, що поняття буття фактично, хоча і неявно, є у понятті "Бог". Бог – це те, більше чого не можна уявити. Пізніше Микола Кузанський назве його "абсолютним максимумом" [23]. Кожна людина, навіть та, що не вірить в Господа, розуміє смисл цього слова, а це значить, що поняття "Бог" є в її розумінні. Але це поняття не може бути лише в розумі, оскільки джерелом розуму є реальність, відповідно Господь існує в реальності. Реально існувати – це значно більше, ніж просто мислитись тим, що розуміють, але реально він не існує, і тому не може бути осмисленим. Тобто, якщо людина здатна відчувати первинне Буття; то вона здатна про це думати. Як більшість християнських мислителів Ансельм Кентерберійський вважав, що шлях релігійного пізнання Господа не рівноцінний інтелектуальній діяльності, але не відмовляв останній у здатності йти по цьому шляху.

Інший теолог Середньовіччя Фома Аквінський визнає, що Бог є Першосуще, яке усе перевершує і є Причиною всього існуючого. Пізнати Господа можна через систему заперечень. Разом з тим, весь світ свідчить про Нього, ніби доводить Його буття. На це звертали увагу і попередні християнські мислителі, проте не всі їх аргументи на користь Божественного буття влаштовують Фому Аквінського. Наприклад, у "Сумі проти язичників" він аналізує відомі докази і багато з них вважає невдалими. Не переконує Аквіната і "онтологічний доказ" Ансельма Кентерберійського. Дослідник вважає, що докази повинні мати апостеріорний характер. У "Сумі теології" він пропонує п'ять шляхів до визнання Бога: в першому Фома Аквінський йде від існування речей, що рухаються, до необхідності існування нерухомого першодвигуна; в другому – від існування поряд-

ку, або ієрархії діючих причин до існування першої не детермінованої причини; в третьому – від існування речей, що здатні або мати, або втрачати буття, до існування абсолютно необхідного сущого; в четвертому – від існування ступенів досконалості у скінчених речах до існування сущого, що є причиною усіх скінчених досконалостей; у п'ятому – від причинної доцільності в тілесному світі до існування розуму, що відповідає за порядок і доцільність у світі в цілому.

Таким чином, у теологічних концепціях Ансельма Кентерберійського і Фоми Аквінського ми бачимо розвиток західноєвропейської філософії у епоху середньовіччя. Конкретний аналіз їхніх поглядів ще раз доказує тезу про теоцентричність середньовічної філософії, її роль, як служниці теології. Але було б помилково вважати, що філософія в епоху середньовіччя була лише служницею теології. Як ми бачимо на прикладі аналізу проблеми доказів буття Господа, філософія активно повертається до питання віри, і визначає теологічний пошук. Теологія тим і відрізняється від філософії, що не шукає істину, істина вже дана у Священному писанні, а лише намагається, використовуючи методи філософії і логіки, перевести цю істину на мову раціональності, все більше зближуючись з філософією. Можна сказати, що теологія була і залишається "релігією для інтелектуалів", оскільки передбачаючи різні шляхи сумнівів, закликає не тільки почуттям, але й думкою прийняти Бога. Ця функція теології зберігається до цього часу, і буде існувати поки є релігія.

Вершиною доказів існування Бога є "Критика чистого розуму" Еммануїла Канта. Спочатку філософ доводить, що мислення, яке пізнає, на певному ступені обов'язково зіштовхується з протиріччям, причому не через логічну недбалість мислення, а за природою самої пізнавальної діяльності. Більше того, антиномічним є не лише пізнання, а й сама людина та її історія. А потім у розділі "Ідеал чистого розуму" Кант руйнує "раціональну теологію", що претендує на умоглядне пізнання аб-

солютно необхідної сутності – Бога. Радикальний критиці піддаються всі три основні докази існування Господа: онтологічний, космологічний і фізико-теологічний. Останні два зводяться до першого, а необґрунтованість онтологічного аргументу полягає в тому, що існування не є реальним предикатом – з поняття не можна вивести існування. Ідея Бога пояснюється Кантом як ідеал чистого розуму, як евристичний регулятивний принцип пізнання, який проголошує: "...ми так повинні філософувати про природу, неначе для всього, що існує, є необхідною першооснова, виключно з метою ввести у своє знання систематичну єдність" [24]. Тому загальний висновок трансцендентальної діалектики такий: душа, світ, Бог – не умоглядні предмети, як це уявляла собі попередня метафізика, а лише необхідні ідеї. Метафізика як догматична наука про ноуменальний, надчуттєвий світ неможлива, і як теоретична філософія може бути лише теорією пізнання. Але Еммануїл Кант приходить до висновку: "Мені прийшлося обмежити знання, щоб звільнити місце вірі" [25]. Мається на увазі не релігійна, а моральна віра, яка стане основою його категоричного імперативу.

1. Ільїн В.В., Кулагін Ю.І. Філософія. – К., 2002. – Ч. 1. – С.25; 2. Амфітеатров А.В. Дьявол. – М., 1992. – С.12. 3. Там само. – С.14.
4. Орлов М.Н. История сношения человека с дьяволом. – М., 1992. – С.345. 5. Фома Аквинский. Сумма теологии. – Долгопрудный, 2000. – С.65. 6. Ільїн В.В., Кулагін Ю.І. Філософія. – К., 2002. – Ч. 1. – С.129.
7. Ансельм Кентерберийский. Монологион // Сочинения. – М., 1995. – С.78. 8. Там само. – С.82. 9. Гегель В.Ф. Наука логики. Ч. 1: Объективная логика. – М., 1975. – С.89. 10. Ансельм Кентерберийский. Прослогион // Сочинения. – М., 1995. – С.45. 11. Кант Э. Критика чистого разума. – Минск, 1998. – С.205. 12. Ансельм Кентерберийский. Монологион // Сочинения. – М., 1995. – С.20. 13. Ільїн В.В., Кулагін Ю.І. Філософія. – К., 2002. – Ч. 1. – С.142. 14. Фома Аквинский. Сумма теологии. – Долгопрудный, 2000. – С.35. 15. Там само. – С.107. 16. Там само. – С.109. 17. Там само. – С.110. 18. Там само. – С.111. 19. Там само. – С.112. 20. Кант Э. Критика чистого разума. – Минск, 1998. – С.812.
21. Хрестоматия по философии / Под ред. А.А.Радугина. – М., 1998. – С.82. 22. Ільїн В.В., Кулагін Ю.І. Філософія. – К., 2002. – Ч. 1. – С.19.
23. Хрестоматия по философии / Под ред. А.А.Радугина. – М., 1998. – С.134. 24. Там само. – С.92. 25. Там само. – С.92.

Надійшла до редколегії 10.02.07

I.I. Мозгова, асп.

ЦЕРКОВНО-РЕЛІГІЙНІ Й ДЕРЖАВНІ ЧИННИКИ КАДРОВОЇ ПОЛІТИКИ В КИЄВО-МОГИЛЯНСЬКІЙ АКАДЕМІЇ

В статті аналізується кадрова проблематика в Києво-Могилянській академії та її вплив на зміст освітнього процесу.

In the article there have been analyzed the staff selection policy within Kyiv Mohyla Academy and its influence upon the educational process.

В дослідженнях вітчизняних і зарубіжних науковців не завжди чітко простежується співвідношення релігійності й світськості освіти в Києво-Могилянській академії, що частково може бути надолужене аналізом якісного складу кадрів цього закладу. Як це є безперечним, за тодішніх умов створення в Україні власних вищих шкіл і їх кадрового забезпечення обумовлювалося діями церковних структур, королівської й царської адміністрації та гетьманського уряду. Завдяки ініціативі церкви вже за своєю структурою і правилами внутрішнього розпорядку Академія формувалася як вищий навчальний заклад, заснований "блаженною пам'яті преосвященного митрополита Киевского (у 1632–1647 – І.М.) Петра Могили ко учению благоутребному на защищение православных веры, вблизи сущих иноверных" [1].

П. Могила, який сам закінчив Львівську братську школу, навчався в Сорбонні і в французькому коледжі Ла Флеш та в Замойській академії, слухав лекції французького викладача Франца Верона, польського гуманіста Шимона Шимоновича, а також Яна Урсіна, Годріана ван Ромена та ін., а згодом прийняв чернецтво, у своїй турботі про кадри намагався встановити культурно-

освітніх зв'язків з Польщею, Молдавією, Білорусією, іншими європейськими країнами. Він підібрав групу здібних молодих людей і направив їх на навчання за кордон, в латинські академії Польщі, Литви й Відня. Прагнучи підібрати досвідчених наставників і вчителів, П. Могила ще влітку 1631 р. запросив до Києва львівських учених Ісайю Трохимовича-Козловського і Сильвестра Косова, які свого часу навчалися в Віленській, Люблінській і Замойській академіях.

Митрополит Київський (1647–1657) Сильвестр Косів попередньо "був учителем у Львівській братській школі. У 1631 р. його було запрошено митрополитом Могилою викладати в Київ". 16.08.1633 Ісайя Трохимович Козловський писав у листі до вікарія митрополита Теофана: "Я вчу філософії, а Косів вчить риторики. Він у теперішньому часі став священником і ректором школи, а Пацевський є також зараз священником і вчить поетики". Згодом С. Косів "викладав риторик у Київській академії, і тоді став священником і ректором академії" [2].

Значна частина викладачів поповнювала свої знання в закордонних університетах. Так, Йов Борецький, Сильвестр Косів, Тарасій Земка, Ігнатій Оксенович–

© I.I. Мозгова, 2007

Старушич навчалися в Краківській, Замойській академіях, Вроцлавському університеті, Інокентій Гізель (ректор з 1645) – у Польщі й Англії, Йоасаф Кроковський (після навчання в КМА), Стефан Яворський, Теофан Прокопович (ректор) – у Римі, Польщі й Німеччині, Давид Нашинський – у знаменитій Магдебурзькій академії (університеті) в м Гале (Німеччина). Згодом, за часів Київського митрополита Тимофія Щербацького (1748–1757), Ігнатій Оксенович–Старушич став "ректором Київської академії", а потім – єпископом Могилівським (1650) [3].

Ще в 1604 ставропігія Львова найняла Йова Борецького, майбутнього митрополита Київського (1620–1631), як ректора їх школи і вчителя греки і латини, за 10 злотих за чверть року. В 1615 він був ректором Богоявленської школи в Київському братстві. 3.06.1617 як священник Воскресенської церкви Йов Борецький заявив, що "він візьме Грецький підручник зі Львова для школи братства у Києві, вказуючи... що він був ректором цієї школи... В 1619 він взяв розвід зі своєю дружиною і пішов у Золотоверхий монастир як ігумен... Жив у Михайлівському чоловічому монастирі як ігумен, а його дружина була настоятелькою жіночого Михайлова монастиря, який він заснував і який пізніше було перейменовано на Богоявленський" [4].

Петро Могила започаткував також практику надання здібним студентам коштів для навчання за кордоном і запрошував їх по поверненні на викладацькі посади. "Головна справа його життя, – писав І. Франко, – заснування Києво–Могилянської колегії, яка повинна була стати забором православ'я і південноруської національності, користуючись тією ж зброєю, якою велись на них напади з боку ворогів, – наукою і просвітництвом" [5]. Лінію П. Могили продовжували інші протектори й ректори Академії: митрополити Київські Варлаам Ясинський, Самуїл Миславський (1783–1796), Рафаїл Заборовський (1731–1747), гетьман Іван Мазепа. За часів Р. Заборовського Йосиф Кононович Горбацький, згодом єпископ Могилівський (1650–1653), був 4–м ректором Київської академії з 1643 по 1646 р. (чи 1642–1645) [6].

З успіхом викладали й ті професори, що отримали підготовку в своїй рідній Академії. Це – Теодосій Софонович, Лазар Баранович (у 1659–1661, 1670–1685 мислитель митрополитського престолу), Йоаннік Галатовський (ректор 1657–1665/1669), Лаврентій Горка, Георгій Кониський та інші. Лазар Баранович попередньо "був викладачем латинської граматики, риторики та польської мови (1642–1647), ректором Гошинської школи у 1647, ректором Київської академії у 1650/1651 (чи у 1650–1657 – І.М.)...Деякі з його книжок і багато його особистих листів до українського духовенства було по польски". Георгій Кониський пізніше став префектом та ректором Київської академії (1751–1755), єпископом Могилівським (1755–1795) [7]. Вихованець Академії Ілля Тимковський писав: "Ми росли серед голів, навчених не тільки в Києві, але й поіменно – в Кенігсберзі, Лейпцигу, Лейдені, Геттінгемі, Оксфорді й Единбурзі. Такі були глибоко шановані" [8].

Орієнтуючи Академію на захист православної віри, архімандрит Інокентій Гізель у листі до царя в 1670 зазначав, що йому доручено попечіння школами, "ими же християнським юношам благоугодное учение и всем православным утверждение преподается, гонителем же веры кафолическия и волком хищников стада Христова отпадение и постыжением бывает, а Церкви Божиим устрашением и хвалы его святых примножение производит". Окрім монастирської братії, трудилися й інші діячі церкви – "а обаче многотрудная в нем о Христе братия, ни пищи ниже одежды имуще, священники и учителя и проповедники Слова Божия, доселе от благоугодного своего труда не престають, но сами алчни и

жадни суще юнош православных млеком разума воспитывают и брашном учения ко творению воле Божией утверждают и всех в вере святой православной кафолической глаголом Божиим укрепляют" [9].

Здавалося б, усе в Академії було підпорядковане церковному благочестю. Інспектори слідкували за прилежністю учнів – де живуть, як себе поведуть, причому для дітей духовенства діяли жорсткіші правила, ніж для дітей зі світських станів. Наставники турбувалися за дисципліну, моральний стан к середовищі студентів. Останні навіть перед сном мали читати молитви.

Водночас Академія таку структуру, як вищі європейські школи (Кембріджський університет, Краківська, Замойська, Познанська, Віленська академії), а не церковні заклади. Організаційна вона включала ступені згори вниз: ректор – префект – суперінтендант – вчителі (професори, магістри чи просто вчителі, дидакаси) – учні (студенти, спудеї). Очолював її ректор – представник духовного чину, але він обирався вченою корпорацією згідно більшості поданих голосів. Після обрання він висвячувався одночасно на посаду ректора й ігумена (згодом архімандрита) Братського Богоявленського монастиря. Так, наприклад, митрополит Київський Варлаам Ясинський (1690–1707) попередньо "був ігуменом київських монастирів, братського Благовіщення (1669–1673)... ректором Київської академії (1669–1673)" [10]. Митрополит Київський Мелетій (Йоасаф) Кроковський (1707–1718) теж спочатку "був ігуменом київських монастирів, св. Миколи Пустинного (1689–1693) та братського Богоявлення (1693–1697)", а потім "ректором Київської академії (1693–1697)" [11].

Потім ректора затверджував митрополит – протектор академії. Йому надходили також укази Київської духовної консисторії. А за часів гетьмана Івана Мазепи (1687–1708) надавалися ще й ставлені грамоти гетьмана. Ректор здійснював стосунки з гетьманським, царським, королівським урядами, судовими структурами, міським самоврядуванням, турбувався про склад управлінської структури й викладачів, які обиралися таємно на загальних зібраннях і традиційно викладав курс богослов'я. Його помічник – префект – належав до ієромонахів.

При цьому Академія не поділялася на факультети, не присвоювала учням і студентам вчених ступенів, тут не завжди читалося богослов'я. Тут вивчалися ті ж предмети (понад 30), що й західних університетах, включаючи "сім вільних мистецтв". Викладали їх як представники духовного стану, так і світські вчителі. Так, запис в атестаті студента Івана Покорського, який навчався в КМА в 1793–1805, свідчить, що він "обувався в Академії граматики, поезії, риторики, філософії, чрез два года богословии догматической и нравственной, церковной истории, герменевтики, пасхалии и прочим богословского класса предметам, при том высшему красноречию в высшем классе греческого языка, чистой математики, истории и географии и рисовальному искусству с успехом изрядным и поведением честным, причем в сочинении и сказывании проповедей также довольно упражнялся" [12].

Багато людей духовного стану виконували передусім громадську, не церковну місію, формуючи любов до рідної землі. То ж і випускники КМА часто йшли на військову, дипломатичну, чиновницьку служби. Так, митрополит Київський Тимофій Щербацький писав козацькому отаману про його онука, що "когда и напред в таком, как ныне, прилежании колу учения будет упражняться, то может оним и Ваше превосходительство тем обрадовать, и себе ползывать, и Отчеству услужность какову оказать" [13].

КМА, як засвідчують документи, в тому числі. Статути й Інструкції, була всестановим закладом, у якому

навчалися вихідці з усіх соціальних прошарків суспільства – діти посполитих (вільних селян), козаків, дияконів, священників, міщан, дрібної й середньої шляхти, козацької старшини тощо. Освіту в Академії здобували майбутні гетьмани України, полковники, кошові отамани, члени гетьманських урядів. Правда, часто на навчання направлялися за рекомендацією служителів культу [14]. Проте не всі закінчували повний курс, нерідко студенти класу богослов'я увінчували навчання пострігом, а випускники одружувалися й ставали священниками. Було немало і дітей мирських "персон". Після закінчення курсу навчання студенти отримували атестати за підписом ректора чи префекта і завірені академічною печаткою.

Про глибокий потяг до знань свідчить лист (20.12.1804) студента класу філософії Стефана Шпаковського митрополиту Київському Серапіону Олександрівському (1803–1822) з проханням дозволити продовжити навчання в абсолютно світському закладі – Харківському університеті: "Не презрите слов юноши, которому Ваша жизнь открыла, что есть слова, кои не так проходят, как дым, и с жизнью обыкновенно не кончатся. Верно слова сии текут от сердца образованного. Позвольте же принесть дар сей добрейшему из людей, тому, при воззрении на которого сердце мое впервые достойное Вашего имени. Позвольте образоваться по-университетски" [15].

Як це не прикро, але "демократизм" закладу обумовлював низку матеріальних проблем. Спочатку КМА існувала за рахунок прибутків з маєтностей Братського Богоявленського монастиря, які надавалися гетьманськими універсалами, починаючи з часів Богдана Хмельницького (1648–1657), дарувалися козацькою старшиною, православною шляхтою, церковнослужителями, міщанами, козаками й іншими благодійниками. Грошові пожертви надавалися здебільшого цілеспрямовано на вчителів, на бурсу, бібліотеку, ремонт чи будівництво нових приміщень, на церкву, на хворих студентів, на стипендії. Щедрими дарителями були митрополити Петро Могила, Самуїл Миславський, Рафаїл Заборовський, Гавриїл Кременецький (1770–1783), Тимофій Щербацький та ін.

Складовою частиною навчального процесу було заняття в бібліотеці. Те, чого бракувало в колі наук Києво-Братської колегії, компенсувалося бібліотекою. Ще з часів Йова Борецького й Петра Могили започаткована традиція дарувати Академії книги. Її бібліотека, крім вітчизняних видань, поповнювалася за рахунок закупівель, надходжень від зарубіжних видавництв Амстердама, Гамбурга, Берліна, Братислави, Варшави, Лондона, Парижа, Рима, Болоньї та інших. Поряд із друкованими книгами в бібліотеці зберігалися численні рукописи – хроніки, літописи, спогади, щоденники, а також лекції професорів, конспекти студентів, документи минулих віків і поточна документація.

Найбільшим благодійником серед гетьманів був Іван Мазепа, який сам свого часу навчався в КМА. Він закріпив за Академією низку сіл з гетьманських володінь, на власний кошт зводив різні споруди, дарував книги до бібліотеки, надавав студентам стипендії, відвідував їх лекції й диспути, спілкувався з ними іноземними мовами, здебільшого латиною. Завдяки його турботам число студентів сягнуло 2 тис. осіб. Шануючи меценатство гетьмана й іншого протектора, митрополита Рафаїла Заборовського, Академія тривалий час називалася Могило-Мазепинською та Могило-Заборовською.

Наприкінці XVII ст. на Академію звернув увагу й царський уряд, який безпосередньо чи через Малоросійську колегію почав призначати на прохання представників КМА невеликі "жалування" грошима й житом. З II пол. XVIII ст. поживавішала допомога з боку вихованців Академії, що давало можливість поповнити її бібліотеку,

будувати нові бурси, відкрити лікарню, призначити стипендії окремим талановитим студентам, забезпечувати їх одягом і харчем. Та часом студенти самі заробляли кошти, працюючи, виголошуючи проповіді на різних урочистостях чи "миркуючи" [16], щоб мати змогу навчатися.

У цьому зв'язку митрополит Арсеній Могилянський (1757–1770) зазначав: "Имеется в пастве нашей при училищах Киевских таковые люди, которые еще в малолетстве своем, лишившись как родителей, так и сродников своих, все свои лета, хотя с претерпением крайней нужды, на то положили, дабы, получая в таковом своем бедном состоянии, научиться честных искусств разных языков и полезнейших наук, а, изучившись, во-первых, употребить оныя к совершению святых в дело служения, в созидание Тела Христова, потом к приобретению ползи Отчеству, наконец, к засвидетелствованию как благодарности, так и услужности своим милостиводателем, наипаче просвещая и обогащая их детей разуми, основательными и твердыми учениями" [17].

Світські впливи посилювалися завдяки навчанню за кордоном, вивченню природничих наук (фізика, механіка, математика, астрономія, медицина, географія), а також історії, риторики, філософії, іноземних мов, роботі з західними виданнями в бібліотеці. Те, що діячі Академії носили рясу, ще не означало їх повної церковності. Та й окрім духовних учителів були вчителі світські. То ж і випускники здатні були працювати не тільки священниками, але й на будь-якому світському поприщі, куди їх запрошували чи направляли.

Вже Петро Могила прагнув перетворити Колегіум на заклад європейського типу і закріпити досягнуті результати шляхом отримання офіційного права вищого навчального закладу. Проте через протидію короля Владислава IV (1632–1648) він не зміг реалізувати цієї мети. Ще в 1635 р. польський король видав розпорядження, що передбачало фактичну заборону українцям і білорусам навчатися у вищих класах: "В Київских і Віленських школах дозволяємо також учитись неуніатам по-грецьки і по-латинськи, проте, щоб учили гуманістичні науки, але тільки не вище діалектики і логіки" [18]. Визнати Колегію вищим навчальним закладом означало в ті часи дозволити їй викладати богослов'я. Зрозуміло, що польська влада не хотіла йти на такий крок, який сприяв би підготовці в Україні освічених борців проти польського наступу.

На захист своєї вищої школи стало козацтво і чи не весь український народ, який покладав на неї великі надії в боротьбі за духовне відродження. Під час Визвольної війни 1648–1657 рр., коли в міждержавних договорах вирішувалися життєво важливі питання державної і національної незалежності, свободи віросповідання в Україні й інші, в них незмінно були присутні статті про Колегію. Так, в текстах Зборівського (1649) і Білоцерківського (1651) договорів стверджувалося, що "Колегія Київська повинна залишатися при колишніх правах, відповідно до стародавніх привілеїв" [19].

В 1658 р. гетьман Іван Виговський (1657–1659), вихованець Могилянського колегіуму, розірвав договір з Московією і підписав з посланцями короля Яна II Казимира (1648–1668) Гадяцький трактат (10.09.1658), за яким заклад отримав статус вищої школи (тобто Академії). У VII статті трактату зазначалося: "Академію в Києві дозволяє його королівська величність мати, яка такими прерогативами і свободами може захищатися, як Академія Київська" [20]. Після відставки І. Виговського спроби домогтися для Колегії права вищого навчального закладу довго вивлялися марними. І тільки в 1670 р. ці права були підтверджені в угоді, підписаній гетьманом Михайлом Ханенком (1669–1674) з королем Михалом Корибутом Вишневецьким (1669–1673). Зре-

штою, за сприяння гетьмана Івана Виговського й митрополита Варлаама Ясинського, посли Академії отримали в Москві царську грамоту від 26.09.1701, що нею підтверджувалася попередня грамота від 1694 р. про надання Академії статусу вищого навчального закладу.

Правда, більшість дослідників одностайна в тому, що вже за життя Петра Могили, прихильника західних форм навчання, Колегіум був "першим українським вищим учбовим закладом" з високим рівнем освіти і що "вище такої освіти навряд чи могло що-небудь бути і в Європейських тодішніх училищах" [21]. Сучасники завжди сприймали Академію саме як вищий навчальний заклад. Не випадково, перебуваючи в 1630-х рр. у Києві, французький інженер і картограф Гійом Ле Вассер Сієр де Боплан (бл. 1600–1673) відзначав у своїй книзі "Опис України" про Київ, що в ньому "русини грецького обряду мають приблизно десять храмів, вони їх називають церквами. Одна з них знаходиться біля ратуші. При ній є Університет, або Академія. Цю церкву називають Братською" [22]. Подібним чином оцінювали Академію як Університет польський дипломат Войцех Мясковский (пом. 1650) і західний історик Жан-Бенуа Шерер (1741–1824) [23]. Такої ж позиції дотримувалися вітчизняні діячі, і серед них – Лазар Баранович, який у 1671 зазначав щодо Братського монастиря, що "в нем же Божественных письмен училище, из него же премудрыя Церкви нашей веры выходят люди на оборону" [24].

Продовжуючи традиції, започатковані вченими-братчиками, професори Києво-Могилянської академії покінали з однобічною орієнтацією вітчизняної освіти на візантійське "благочестя" і почали переосмислювати, засвоювати і використовувати кращі досягнення всієї тогочасної духовної культури, передусім західної. Відповідно до вимог вищого навчального закладу та потреб суспільного розвитку, КМА прагнула широко використовувати досягнення зарубіжної науки, підтримуючи зв'язок з культурними центрами багатьох країн.

У зв'язку з посиленням інтересу до європейської суспільно-політичної і наукової думки, зростає інтерес до мов, особливо до нових європейських. Так, єрусалимський патріарх Паїсій, який побував у Києві ще в 1649 р., відзначав, що бачив тут школу і вчителів у ній "високого мистецтва", які навчають шляхетних юнаків "слов'янської мови як властивої і латинської як необхідної для тих, хто мешкає поміж латинян" [25]. Вивчати латинську мову прагнули багато вихідців з інших країн (Австро-Угорщини, Балкан, навіть Криту), з Правобережної України й Польщі (як світські, так і духовні особи), які переходили в російське підданство.

Академія успішно реалізовувала свої принципи, її діячі прагнули надати студентам західний тип освіти, культурно поєднати Україну з Європою. Це свідчило про те, що вся система підготовки в Академії була спрямована "на гармонійне формування особистості на основі принципів патріотизму і гуманізму. Людина в Академії цінувалася не за походженням чи багатством, а за освіченістю і здатністю до активної громадської діяльності". Сповідуючи просвітницькі ідеали, діячі Академії прагнули до перетворення суспільства шляхом виховання і розширення кола пізнання своїх вихованців.

Плеяду вчених КМА єднала, за словами І. Сумцова, "ще незгасима іскра національної малоруської самосвідомості, відмінної від великоросійських того часу людей. У духовному відношенні вони нічого не запозичували від них, навпаки, з причини крайньої культурної їх (росіян – І. М.) бідності, самі приділяли їм частину своїх знань і були для них учителями" [26]. З цим погоджувався навіть В. Белінський: "Взагалі історія цього закладу... (КМА – І. М.) тісно пов'язана з історією нашого російського просвітництва протягом майже півтора віку.

Однією своєю стороною російське просвітництво і тепер ще пояснюється впливом Київської академії, бо всі наші великоруські духовні училища або засновані її учнями, або утверджені на душі її вченості" [27].

Оскільки московські школи за рівнем освіти поступалися київським, Синод вимагав, щоб з України до Росії щорічно направляли двох кращих професорів КМА і десять найбільш здібних у навчанні "персон". Серед останніх були такі обдаровані діячі церкви, як Данило Туптало, Стефан Яворський, Феофан Прокопович, Стефан Калиновський та ін. Це збіднювало в духовному відношенні Україну. Водночас представники української думки ставали "перелітними птахами", зросійшувалися й працювали на користь сусідньої держави, тоді як у нас культурне життя організовували чужинці.

Академія мусила протистояти політиці зросійщення. І така небезпека йшла як від царського уряду, так і від вищої церковної ієрархії. Так, єпископ Чернігова (1657–1693) Лазар Баранович першим із українських ієрархів прагнув підпорядкувати українську церкву Москві, що реально здійснив митрополит Гедеон (Святополк) Четвертинський (1685–1690) у 1686. Ще більше послуговався Москві за часів І. Мазепи митрополит Варлаам Ясинський, що було сумним свідченням ступеня його національної свідомості.

Надалі реакційна політика царату й промосковського духовенства посилюється. Архієпископ (1731–1743), потім митрополит Рафаїл Заборовський покровительствував КМА, але водночас "ввів московські літургійні книги в Україні, виключивши всі інші" [28]. Зросійщення КМА набуло нових обертів за митрополитів Тимофія Щербицького, Арсенія Могилянського, Гавриїла Кременецького, коли вводиться викладання богослов'я російською мовою. Видаються заборони на викладання в Академії оригінальних філософських курсів, видання книг. Поступово обмежувалося ведення діловодства і фактичне вживання української мови, якій відводилася виключно роль "сільського діалекту".

Сприяв зросійщенню КМА митрополит Самуїл Мисливський, який був ректором (1759–1768) Академії. Приїхавши до Києва, "він почав русифікацію Київських шкіл... Він ввів декілька нових предметів з викладанням на російській мові, таких як російська література, історія та мова. Він також наказав, щоб священники бігло говорили та писали по-російськи і щоб продовжували коректувати російську вимову у всіх літургійних відправах" [29].

З 1784 р. викладачі повинні були читати лекції "с собою наблюдением выговора, который наблюдается в Великороссии", а також дотримуватися "російського утворення" під страхом, що, "если кто-нибудь из учителей в упущении сей должности примечен будет, об отрешении такого от учительской должности немедленно доносит его преосвященству" [30]. Через подібну кадрову політику церкви Академія втрачає роль провідної інституції. Спадкоємцем Єрофея Малицького, останнього Київського митрополита (1796–1799) українського походження, став русифікований румун Гавриїл Бодони-Банулеско (1799–1803), який започаткував цілу низку іноземців на митрополитській кафедрі, що й зумовило закриття Академії (14.08.1817).

Та, незважаючи на всю суперечливість церковної й державної політики, КМА завдяки подвижництву ентузіастів завжди була на рівні вищого навчального закладу, який відповідав вимогам часу і завданням, які стояли перед Україною.

1. Києво-Могилянська Академія, кін. XVII–поч. XVIII ст. Повсякденна історія / Упоряд. О.Ф. Задорожна та ін. – К., 2005. – С.19. 2. Блажейовський Д. Ієрархія Київської церкви (861–1996). – Львів, 1996. – С.223–239. 3. Там само. – С.235. 4. Там само. – С.220. 5. Історія Української РСР. У 8 т., 10 кн. / Редкол.: В.О. Голобуцький, С.З. Заремба та ін. – К., 1979.

– Т. 1. – Кн. 2. – С.305. 6. Блажейовський Д. Ієрархія Київської церкви (861–1996). – Львів, 1996. – С.220. 7. Там само. – С.374–381. 8. Хижняк З.І. З історії Києво-Могилянської академії XVII–XVIII ст. – К., 2005. – С.26. 9. Києво-Могилянська Академія, кін. XVII–поч. XVIII ст. Повсякденна історія / Упоряд. О.Ф. Задорожна та ін. – К., 2005. – С.17. 10. Блажейовський Д. Ієрархія Київської церкви (861–1996). – Львів, 1996. – С.371. 11. Там само. – С.371. 12. Києво-Могилянська Академія, кін. XVII–поч. XVIII ст. Повсякденна історія / Упоряд. О.Ф. Задорожна та ін. – К., 2005. – С.321–322. 13. Там само. – С.150. 14. Там само. – С.50–51, 71–72. 15. Там само. – С.312. 16. Там само. – С.61. 17. Там само. – С.177–178. 18. Болховітінов Є. Вибрані праці з історії Києва. – К., 1995. – С.200. 19. Антологія педагогической мысли Украинской ССР. – М., 1988. – С.120. 20. Там само. – С.120. 21. Булаков М. История Киевской Академии. – СПб., 1843. – С.115; Анастасевич Василий Гри-

горьевич // Новый энциклопедический словарь. – СПб.: Изд. Ф.А. Брокгауз и И.А. Эфрон, Б.г. – Т. 2. – С. 511–512. 22. Боплан Г. Опис України. – Львів, 1998. – С.20. 23. Хижняк З.І. З історії Києво-Могилянської академії XVII–XVIII ст. – К., 2005. – С.23. 24. Києво-Могилянська Академія, кін. XVII–поч. XVIII ст. Повсякденна історія / Упоряд. О.Ф. Задорожна та ін. – К., 2005. – С.24. 25. Історія філософії на Україні: В 3 т. / Нічик В.М., Горський В.С., Попович М.В. та ін. – К., 1987. – Т. 1. – С.82. 26. Антонович Д. Українська культура. – К., 1993. – С.202–203. 27. Белинський В.Г. Полн. собр. соч.: В 13 т. – М., 1955. – Т.8. – С.152. 28. Блажейовський Д. Ієрархія Київської церкви (861–1996). – Львів, 1996. – С.372. 29. Там само. – С.373. 30. Історія філософії на Україні: В 3 т. / Нічик В.М., Горський В.С., Попович М.В. та ін. – К., 1987. – Т. 1. – С.106–107.

Надійшла до редколегії 17.02.07

М.М. Стадник, канд. філос. наук

ГЕНЕЗА БІБЛІЙНИХ, РАННЬОХРИСТИЯНСЬКИХ І ФІЛОСОФСЬКИХ ОСНОВ СТАНОВЛЕННЯ ПІЗНАННЯ

Розкрито особливості раннього християнства для становлення пізнавального процесу. Показано, що на ранньому етапі християнство "розвивало" елементи наукового пошуку. Основою ранньохристиянського теологічного осмислення Всесвіту виступала така форма ірраціоналізму, як містицизм, який в окремих випадках переплітався із елементами раціоналізму. Подібне мислення давало можливість передати взаємозв'язок невідомого (трансцендентного) із земним (реальним) буттям.

The features of early christianity in becoming of process of cognition are exposed. It is shown, that on early etape christianity "developed" elementi scientific cognition. Irratsionalizm which in separate moments included elementi rational was the basis of rannehristianskogo theology comprehension of world. Such thought enabled to pass communication of ungot (transtsententnogo) to know from by earthly real bitiem.

Значне місце щодо аналізу витоків становлення християнського пізнання належить започаткованим дослідженням П. Гайдено, Т. Горбаченко, М. Заковича, В.Н. Катасонова, М. Кисселя, А. Колодного, В. Лубського, Л. Маркової, І. Мозгового, П. Сауха, Л. Филипович, Є. Харьковщентко, теологів М. Дронова, А. Хоменкова, А. І. Осіпова тощо.

Осмыслити ставлення релігії до науки не можна без переосінки ролі християнства в становленні процесу пізнання, яке призвело до появи сучасного наукового пошуку. Важливою закономірністю останнього є зміна типів наукової раціональності, або ж ірраціональності, у переломні моменти історії людства, що мала світоглядне значення для розвитку суспільства, культури тощо. А тому зараз виникла потреба вивчення тих історичних особливостей, які наклали відбиток на етнокультурні й національні традиції суспільства.

В усі часи історичного розвитку людство намагалось зрозуміти й пізнати світ та його закономірності розвитку. На ранніх стадіях становлення соціуму домінантним у пізнанні навколишнього середовища був містицизм. Водночас у цей період активно прокладали собі дорогу інші елементи ірраціонального та раціонального мислення. У багатьох випадках вони перехресчувались і поєднувались між собою. Виразником такого способу пізнання в переломний момент історії ставало християнство. Акумуляуючи біблійну мудрість, воно детермінувало містицизм як одну із форм ірраціонального способу осягнення світу, зберегло та зміцнило традицію попереднього розвитку і вчення філософських і теологічних шкіл античності.

Однією з особливостей змісту старозавітних книг Біблії є розкриття генези процесу ставлення людини до світу, що осмислювалось ірраціональними формами людської думки. Через міфічні образи розкривалось протистояння космічного порядку й акосми (безпорядку). Його вираженням було все те, що складало бінарні опозиції. Згідно з книгою Буття це небо і земля, світло і темрява, гармонія і хаос – реалії, що формували часопросторовий континуум стародавньої людини. До них відносились природні процеси (зима – літо, день – ніч, молодість – старість), соціальні (бідність і багатство), морально-етичні категорії (добро і зло) тощо. Істина, поєднуючи їх, посідала проміжне місце. Тому й у Біблії дерево добра та зла знаходилось посеред саду [Бут.

3:3]. Пізнання "середнього" – істинного – наближало людину до Бога. Водночас осмислення земного добра й зла вважалося гріхом, оскільки порушувало гармонію соціальної, природної єдності, яка знаходилась посередині, але наближала особу до божественного, космічного. Гріхопадінням людини було "знято" космічну гармонійну сутність, пізнанням якої особистість наближалася до неї, а соціальне буття набуло характеру акосми (безпорядку). Осмислення нової реальності призводило до нової гармонізації соціальних відносин, домінантою в яких був перегляд семантичного наповнення категорій добра та зла. Отже, гріхопадіння не тільки спричинило порушення природної космічної рівноваги людини та світу, але й стало закономірним моментом людського поступу.

Але з іншого боку Адам і Єва можуть вважатися прикладом гармонізації світу. Адже вони в містифікованій формі характеризують Землю і Життя [3, с. 23]. Земля дає життя, а тому з ребра Адама Бог створив Єву. У такий спосіб стародавні предки показали, що земне життя є породженням космічної світобудови та відтворює її закономірності. Їх містифіковане пізнання наближає людину до Бога. Ще в міфах стародавньої Греції зазначається, що люди стали вести осілий спосіб життя, будували "білі будинки серед квітучих садів, оволоділи вогнем і навчилися будувати кораблі". Саме завдяки здобутим знанням вони стали "подібними до богів" [15, с. 15].

Аналогічну тотожність відтворено в Старому Завіті, у розповіді, як люди перейшли від кочового способу життя до осілого. Останнє передбачало розвиток як тваринництва, так і землеробства, що потребувало важкої праці: "У тяжкій труді живитимешся з неї (землі) у всі дні життя твого" [Бут. 3:17]. Отже, певна гармонізація людини і світу тісно пов'язана з пізнанням земних процесів, соціальних відносин, яке не можливе без розумової діяльності.

Якщо мудрість виконує регулятивну функцію у відносинах між людьми, то розум – пізнавальну. Остання охоплює осмислення природних і соціальних закономірностей, яке здійснювалось не науковими методами, а шляхом довготривалих спостережень, коли природні закономірності "перекладалися" на суспільні. Цим заперечувалось попереднє земне розуміння мудрості. Так, коли первісно його вираження було орієнтоване на об'єктивне буття – природу, суспільні відносини, то у подальшому – на су-

б'єктивне, божественне, містичне переживання, яке сприймалося серцем. А тому тільки воно "повторить слова мудрі, уста промовлять чисті знання" [19, с. 4]. Серце детермінує перетікання зовнішнього у внутрішнє, духовне, людське, – стверджує схийгумен Сава.

Отже, попереднє розуміння мудрості як "критерію" розмежування добра і зла, справедливості, істини доповнюється елементами теологічного, містичного, внутрішнього, духовного та божественного. Останні через гармонізацію попередньої опозиції добра і зла виражають "істину в серці", а в "глибині душі" – мудрість [Пс. 50:8].

У Новому Завіті продовжено старозавітну традицію, але домінантою в ній стало Слово. Так, у Євангелії від Івана сказано, що істина знаходить хороший ґрунт у тій людині, яка "слухає слово і розуміє його", оскільки воно "стало тілом і оселилося між нами" [Ів. 1:14]. Через це "ми увірували й спізнали, що ти Божий Син" [Ів. 6:64]. Наведене судження спирається на усвідомлення переваги віри над розумом у процесі пізнання, в якому, однак, пізнавальна функція серця не применшується. Так, у Євангелії від Луки знаходимо: "Покладіть собі в серці не думати, що відповідати" [Лк. 21:14]. Сентенція "не думати" свідчить про потребу в увіруванні, містичному, ірраціональному пізнанні світу. У такій самій формі Ісус вкладає в "уста премудрості" [Лк. 21:15].

Якщо у старозавітній традиції премудрість Бога знаходила своє вираження через мудрість, то в Новому Завіті вона знаходить своє земне проявлення в образі Ісуса Христа – "виправдалася мудрість своїми дітьми" [Мт. 11:19]. Своє земне втілення вона знайшла у формі учення, яке пояснює Ісус: "Моє учення – не моє, а того, хто послав мене" [Ів. 7:16]. Отже, через Ісуса відбулося трансцендентне поєднання знання космічних закономірностей із земними.

У посланнях апостола Павла пізнання Бога реалізується через віру. Якщо на ранньому етапі її функцією є спасіння, то у Першому Посланні до Івана вона вже перемагає світ [1 Ів. 5:4]. У старозавітній традиції пізнання Бога здійснювалося серцем, у Новому Завіті серцем людина вже увірує. Віра виконує таку ж саму функцію, що і пізнання, але детермінантним у ній є встановлення соціальних істин, які поєднують добро і зло [Рим. 10:1–13]. А тому через пізнання Бога пізнається його невидима й вічна сила творення світу, і нема виправдання мудруванням, де "запаморочилось нерозумне їхнє серце", оскільки ці мудреці не прославили Бога [Рим. 1:21], через що, "називаючи себе мудrimi, вони стали нерозумними" [Рим. 1:22]. Сприймається така мудрість не раціонально, а ірраціонально – вірою [12, с. 386 – 387]. Її містифіковане осмислення виражає давню символічну спадщину пізнання людиною природного навколишнього світу.

Похідними від лексичної одиниці "віра" є слова "відати" або "знати", "відун", "вішун", "ведучий" (провідна зірка Венери або віфлеємська), "волхви". Починаючись із літери "в", вони характеризують момент обдумування навколишнього світу через знання (істину), звідси походять індійські веди, що значить відати або мати священні знання [18]. Наступна літера "є" символізує світло. Саме так стародавні народи розуміли природні знання. Взаємозв'язок знань і світла простежується від часів оволодіння людиною вогнем, який змінив і продовжив спосіб життя людини. Окрім того, літера "є" на мові стародавньої кирилиці означає "єсть", воно близьке за своїм значенням до слова "сімь". Загальновідомо, що цифра "7" у всі часи розвитку людства вважалася символом достатку і благодаті, оскільки протягом семи місяців сонячного календаря здійснювався весь цикл сільськогосподарських робіт від сівби до збору врожаю. Відповідно, цифра "6" вважалася найнещасливішою, тобто цифрою злої сили – диявола, сатани. Таке ірраціональне розуміння формувалося через те, що

були роки, коли на місяць раніше приходили морози і знищували недозрілий або незібраний урожай.

Стосовно літери "р", то в етимології утвердилася думка, що вона виражає "клятву Сонцю", його джерелу, яке постійно відновлюється. Протилежною до слова "клятва" є лексема "прокляття"; вона характеризує його зворотний – негативний момент. Літера "а" символізує цифру 1 або піраміду в теософії і позначає мага, людину, посвячену, яка віднаходить діяльну сторону і розумну причину буття [21, с. 305].

Наведене вище розуміння слова "віра" свідчить про його складність і багатогранність, що виявляється в детермінації на різних стадіях розвитку людства містичного осмислення навколишнього світу – В; знання давало людям добро і благодать – Е; пізнання навколишнього світу є обов'язковим, що виражається через клятву вірності істині, якою є Бог – Р; суб'єктом пізнання є людина, яка в центрі своєї активності ставить загальні діалектичні закономірності всього сутнісного буття (Бог) – А. Близький до такого розуміння поняття "віри" і Дж. Коллінз. Так, він вважає, що остання є "мистецтвом дотримуватись тих переконань, з якими розум одного разу уже погодився". Останнє догматизує певні світоглядні установки, які вироблені в минулому. З іншого боку, віра, згідно з біблійним ученням, "також означає низку істин, що приймаються християнами" [10]. Отже, символічне осмислення поняття "віри" показує, що у людській практиці вона виникає тоді, коли людина зацікавлена в її предметі, який спричиняє оцінювальну реакцію [5, с. 160]. Якщо та або інша ідея, гіпотеза не викликає в людині активного зацікавлення, то феномен віри буде відсутній. У цьому виявляється одна з відмінностей віри й знання. Знати можна багато, навіть того, що не цікаво людині, що не збуджує емоцій та почуттів. Вірять у те, що близьке для розуму й серця, воно спричиняє активне особистісне ставлення до предметів чи явищ. Саме тут, як стверджує А. Бачинін, "віра забезпечує зникнення протистояння між суб'єктом і об'єктом, протилежності індивідуального духу й абсолютного". З іншого боку, "віра дозволяє людині всією своєю суттю відчувати власну причетність до світового цілого, створеного Богом" [2, с. 55 – 56].

Релігійна віра, включена у загальну послідовність зв'язків і природних закономірностей, є трансцендентною формою їх вираження. Вона не підлягає емпіричній перевірці та не може бути включеною у систему людського пізнання та практики. З цього приводу В. Бачинін зазначає, що це галузь апріорної, додослідної аксіоматики, абсолютних смислів, норм і цінностей, їх екзистенційні структури недосяжні для перевірок міркуванням [2, с. 56]. Така віра підтримується офіційними догмами церкви. Богослови стверджують, що "жодне найбезпомилковіше доведення не може замінити живого переживання, інтуїції віри. Віра не доводить себе, а показує", оскільки "аргументація віри є дечим зовнішнім, від чого вона сама не залежить" [20, с. 24]. Таким чином захищаються догматичні основи християнства. Офіційно вважається, коли догмати віровчення релігійній людині видаються зрозумілими, це значить, що їх "замінені" і вони "беруться не в усій їх божественній глибині" [1, с. 28]. А тому праві Ю. Канигін та В. Кушерець, коли говорять, що "віра завжди вважалася "наповнювачем" того вакууму, який утворюється через брак відповідних знань" [11, с. 7].

У цілому генеза поняття "віри" у християнстві має тривалу історію. У різних християнських конфесіях до цього часу воно осмислюється по-різному. Наприклад, вчення про віру православної церкви ніде не сформульоване з такою виразністю, як у протестантів і католиків. Як зазначає М. Мінаков, характерним для православ'я є "втілення спрямованості на наявність церковної віри", як "єдина істина вона може бути отримана від християнських учителів", і "суб'єктивне переконавання мисить

одержати предмет віри не із себе, не із свого власного розуму, а ззовні". У католицькій вірі "втїлено вимогу до всезагального визнання певного предмета чи символу віри", що впливає на "суб'єктивні переконання". Протестантська віра "постає проти всезагальної спрямованості католицької віри, але тим самим вона встановлює вимогу не суб'єктивного, а групового визнання" [16, с. 60].

Подібної думки дотримується і Дж. Коллінз. Він зазначає, що в Біблії слово "віра" вживається в одному із двох значень. По-перше, "християнська віра – це сподівання на Бога, що формується із переконання в його надійності" [14, с. 55]. По-друге, віра "має збірне значення, воно охоплює низку істин, в які вірять християни" [14, с. 59]. І. Пакер зазначає, що біблійне розуміння зводиться до того, що людство живе вірою, але уявлення щодо її сутності змінюється у міру того, як розкривається одкровення благодаті та істини [18, с. 234].

Із поширенням християнства виникла потреба осмислення божественних істин, які містяться у Біблії. Ними пояснювалися світобудова й шляхи її пізнання. Одним із ранніх християнських філософів, хто намагався пояснити біблійне вчення, був Климент Александрійський та теологи, які обстоювали свої погляди на Вселенських Соборах. У філософії Климента концентруються різноманітні філософські вчення. Його теорія пізнання містить багато суперечностей, породжених спробою співвіднести на понятійному рівні раціоналізм античної філософії та ірраціоналізм попередніх релігій. Уся його філософська спадщина сформульована в контексті несистематизованого пізнання Першопричини (трансцендентного) – через ірраціональне осмислення істин божественного одкровення. Останнє, на думку Климента Александрійського, є вищою метою людського життя.

Для пізнання Першопричини Климент Александрійський намагався знайти компроміс між еллінським філософським прагненням знань і старозавітним агностичизмом. Останній приходив через Логос, який був посередником між Богом і світом. Хоч і сприймався Логос розумом, але орієнтований він був на поєднання ірраціонального з раціональним. І все ж головним у системі пізнання Климента Александрійського є Богопізнання. Про його істинність не можна судити тільки зі знань природничих наук, бо вона узгоджується з основами розуму. Усе це формує певні світоглядні переконання. Зокрема Климент вважає: "Коли людина вірує, то вона може зрозуміти світ" [13, с. 5]. Усі науки, окрім філософії, розкривають свої істини для сприйняття вірою. Справжніми є ті істини природничих наук, які вийшли від науковця, котрий зіставляє свої знання із "чистим" ученням Святого Письма, оскільки його закони відкривають нам те, що властиве природі. Сам процес пізнання здійснюється ірраціонально, шляхом містичної форми самоспоглядання. Климент Александрійський зазначав: "Хто в таїні вислуховує, тому таємниче і відкривається, той явно знатиме, що істиною сховано" [13, с. 12]. Але те, що від думки "утаємничено", не багатьом буде відкрито. На відміну від гностиків, які зневажали віру, Климент Александрійський її розумів як "першопринцип і основу для удосконалення віри" [7, с. 579].

Уся подальша система пізнання Климента Александрійського побудована на осмисленні істинної мудрості. Вона часто зливається з Логосом. Під істинною мудрістю він розумів таку, яка відповідає лише Святому Писанню. Так, словами "розорю мудрість мудреців і відхилю розум розумних" мислитель відкидав аргументацію софістів, бо вона несла раціоналістичні судження, що не відповідало ірраціональним істинам Біблії. Мудрість світу цього він назвав "божевіллям", оскільки епікурейська філософія заперечувала Боже провидіння і відносила до нього чуттєві задоволення. Така філософія відхиляла природні стихії, водночас не визнавала їх боготворення. Близькою до неї є філософія стоїків, у якій

заперечується буття Творця. Вона вчить, що субстанція тілесна проникає в найгрубішу матерію. Із цієї причини елліни не вірили в пророцтва і їх здійсненність, а також у можливість того, щоб мовою людини говорив Син Божий. Саме елементи раціонального мислення не давали їм можливості увірувати. Обстоюючи містицизм, Климент зазначає: "Мудреці віку цього не настільки вчені, щоб не повірити в євангельські проповіді" [13, с. 96].

Водночас він не відкидає значення природничих наук. При цьому вказує, що "усіякі технічні й теоретичні знання виходять від Бога і мають природу Божественну" [186, 96]. Вони осмислюються серцем, саме в цьому поєднується дух подвійної мудрості єврейського містицизму і грецького раціоналізму, – доводить А. Бичко [6, с. 52–53]. Вони існують завдяки розвитку "окремих чуттєвих переваг". Так, у "музикантів розвинене почуття слуху, у скульпторів – уява, у співаків – голос, у філософів – умоглядність" [13, с. 27]. Ірраціоналізм осмислює як божественне, так і причини земного буття.

Людина набуває знання двома шляхами. Один із них охоплює процес отримання знань від інших, другий не відкидає активної особистісної ролі людини. Особливістю релігійного знання є поєднання божественного і земного: перше "накладає відбиток сили", друге (земне) – "відбиток міцності" [13, с. 35]. Вагоме місце в цьому процесі відводиться філософії. Шукаючи істину, вона досліджує природу речей. Усі інші вчення лише пробуджують розум. Разом із тим знання наук земних, що мають відношення до філософії, необхідні для осмислення Святого Письма, – вважає Климент Александрійський. Досягнення такої мети відбувається не завдяки вивченню природничих наук, а завдяки сприйняттю їх лише через "просту і чисту віру". Водночас "технічні навички" вчать людину досконаліше виконувати різні роботи. При досягненні Божих істин необхідно, аби віруюча людина "була підготовленою в усіх науках" для використання їх із метою захисту віри [13, с. 53]. Віра є апіорною передумовою знання. Вона бездоказово ірраціонально визнає Бога справді сушим, збуджує людину до вчень, які ведуть її шляхом пізнання. Останнє пов'язане з розумовою діяльністю людини і є фактором досконалості. Так, музика гармонією своїх акордів учить людину гармонії із собою. Арифметика показує, що більшість предметів перебувають у взаємозв'язаних пропорціях. Геометрія своєю абстракцією розвиває "смак" до споглядання [8, с. 102–103].

Поряд із "науковим" знанням у системі Климента Александрійського перебуває експериментальне пізнання і такі види інтелектуального, як порівняльне, розумове і споглядальне. Логос проголошений вищим типом пізнання, він об'єднує їх між собою і дає можливість проникнути в сутність предметів. Процес пізнання навколишнього світу збуджує людину до активності. Але початком і рушієм будь-якої розумової діяльності є гнозис. Ідея взаємодії божественного і земного у теорії пізнання Климента Александрійського виникла на основі синтезу принципів античної споглядальної філософії і старовірейської практичної мудрості, яка вважається фундаментом християнської гносеології. Мислитель зазначав, що істина складається із двох аспектів – пізнавального і практичного, які впливають із споглядання.

До досконалості, на думку Климента, веде подвійний шлях – справ і знання. Вища мета людського знання досягається добрими справами. Під "справою" він розуміє морально-добродійний спосіб життя.

Отже, уся філософська система пізнання Климента Александрійського орієнтована на поєднання різних способів осмислення Першопричини як трансцендентного Сушого. Воно відкриває перед людиною шлях до розуміння Бога і навколишнього світу. Климент Александрійський не відкидає природничі науки, але визнає їх необхідність лише для осмислення Бога. Якщо ж вони заперечують наявність догматичних віровчень, то ма-

ють бути відкинуті. Основою для сприйняття теологічних істин він вважав релігійну віру, усі знання поділяв на теоретичні й практичні. Такі філософські погляди Климента свідчать, що шлях до знань християни успадкували з грецької філософії Платона, Арістотеля та з інших ірраціональних, і раціональних учень. Як вважає П. Павленко, вони лягли в основу теорій ранньохристиянських теологів та філософів [17, с. 102–103].

Відмінності різних підходів до осмислення трансцендентного виражалися в глибоко конфліктних християнських протистояннях, засвідчених діяльністю Вселенських Соборів. Здебільшого усі суперечки точились навколо двох проблем, одна із яких дістала назву "філіокве", друга – стосувалася можливостей осмислення божественної сутності. Їх вирішення стало причиною розмежування церков – православної та католицької. Полеміка на Нікейському соборі призвела до того, що християнство, догматизувавши поняття єдиносутності, ствердилося як універсальна релігія. Це сталося в 312 році, коли було видано вердикт про віротерпимість, за яким уже язичникам дозволено було існувати поруч із християнами. Відтоді виникла потреба в догматизації трактувань Трійці.

Друга суперечність, яка вирішувалася на Нікейському соборі, була пов'язана із протистоянням єпископа Афанасія та пресвітера Арія. Кризь призму світоглядів цих особистостей на соборах протиставлялися різні напрями і способи осмислення світу. Перший із них представляла сильна Антіохійська філософська школа, в якій за основу правило вчення Арістотеля. Вона не визнавала алегоричного методу пояснень александрійського філософа Орігена. Обстоювала історичні або буквальні тлумачення, виходячи з яких, не можна було перейти до пізнання вищого змісту. Як зазначає В. Болотов, "за такої постановки питання...буквальний смисл і людський елемент висувався на перший план" [4, с. 4]. Через це представники Антіохійської школи намагалися розкрити семантичне наповнення кожного слова, йдучи від відомого до невідомого, аби спогляданню передувала історія, що було необхідно для аналізу тексту.

Александрійці при синтезі текстів, виявляючи максимум змісту, випускали деталі, надаючи перевагу новозавітній традиції перед старозавітною. Такий підхід до аналізу християнських письмен вийшов із містичного мислення Платона та неоплатоніків.

Відмінності екзегетичних прийомів призводили до того, що прихильники Антіохійської школи у багатьох місцях Старого Завіту не вбачали доказової сили для Новозавітних істин. Отже, розбіжності поглядів антіохійців й александрійців ґрунтувалися на різних філософських концепціях теологічного доведення, пізнання Бога. Така відмінність, як вважає В. Болотов, базувана на тому, що александрійці були прихильниками ірраціональної Платонової концепції богопізнання. Антіохійці більше тяжіли до раціоналістичної філософії Арістотеля. У своїй догматиці вони спиралися на простоту божественної сутності, в основі якої був Бог–Син. Бог–Отець у такому контексті міг перетворитися на другорядне поняття. Однак Афанасій відстоював думку, що існування Сина при існуванні Отця було логічною необхідністю, тоді як Арій, захищаючи погляди антіохійської філософії, уявляв Бога майже антропоморфно, його Логос–Син за такого розуміння виявлявся не іпостасною сутністю, а якістю, властивою Арістотелеві сутності.

Це й призвело до того, що Афанасій утверджував єдиносутність Бога–Сина із Богом–Отцем. Арій, вважаючи, що Син має своє буття від Отця і, відповідно, є творінням, тобто має подібну сутність, відхиляв гностичний погляд на народження Сина із сутності Отця.

Рішенням Вселенського Собору, скликаного в 325 році у м. Нікеї, вчення Афанасія про єдиносутність стало догмою. Однак Антіохійська церква, дотримуючись раціоналі-

стичних визначень, прийнятих у 265 році, вважала, що при злитті іпостасей очевидною є ідея модалізму, яка розглядає Лики Трійці не як реальні особистості, а як модуси (аспекти) єдиного Бога. У подальшому становленні християнства суперечки не припинялися, породивши різні єретичні напрями та погляди. Розв'язувалися вони рішеннями владних структур. Прикладом чого можуть бути ухвали Другого Вселенського Собору, оскільки на ньому було зроблено спробу декретивно покласти край протистоянням різних способів мислення і пізнання [9, с. 226].

Зазначені протиріччя ґрунтувалися на різних способах осмислення Бога, а через нього і Всесвіту. Усе це свідчить про складний процес становлення ранньохристиянського пізнання, яке перебувало в прямій залежності від Богопізнання, яким намагалися пояснити природні речі. З іншого боку, пізнання природних основ світу було необхідне для пояснення Бога, а якщо воно суперечило цій меті, то такі знання відкидалися. Надалі ідея Богопізнання концентрувалася в різних філософських школах. Одна з них, Капподокійська, використовуючи вчення Климента Александрійського, намагалася поєднати теологічні доктрини Афанасія та Арія безпосереднім трактуванням категорій "загальне", "особливе", "ненароджений", "іпостасність" тощо. Таку тенденцію у своїй концепції Богопізнання наслідував і Августин та інші філософи середньовіччя.

Отже, основою ранньохристиянського теологічного осмислення Всесвіту виступала така форма ірраціоналізму, як містицизм, який в окремих випадках переплітався із елементами раціоналізму. Подібне мислення давало можливість передати взаємозв'язок непізнаного (трансцендентного) із земним (реальним) буттям. Біблійне пізнання істини певною мірою гармонізувало протистояння добра та зла як у соціальному бутті, так і в природному вираженні. У Біблії, з одного боку, протиставляються поняття "премудрість" і "мудрість", а з іншого – взаємодоповнюються. У Новозавітній традиції Ісус Христос, поєднуючи їх у символічній формі, єднав космічне (трансцендентне) із земним (реальним) буттям. Теологічна мудрість відкидала земну через суперечності єврейської й античної культур. "Чистоту" божественних істин виражали серцем. Вони відображали пізнавальний, діяльний бік людини. Містична форма осмислення навколишнього світу відкрила шлях до досягнення теологічних істин. Увесь процес пізнання визначався вірою у трансцендентне, що відкидало наукові відкриття античного світу.

1. Бальфур А.Д. Основание веры. Философское введение к изучению богословия. – М., 1900. – 302 с. 2. Бачинин В.А. Религиозная философия // Малая христианская энциклопедия: В 4 т. – СПб., 2003. – Т. 1. – 360 с. 3. Библийская энциклопедия: Репр. воспр. изд. – М., 1991. – 904 с. 4. Болотов В.В. История церкви в период Вселенских Соборов // Лекции по истории древней церкви. – К., 2005. – XV, 599 с. 5. Борунков Ю.Ф. Структура религиозного сознания. – М., 1971. – 176 с. 6. Бычко А.К. В истоках христианского иррационализма. – К., 1984. – 416 с. 7. Вайнрич У.С. Климент Александрийский // Теологический энциклопедический словарь / Под ред. Уолтера Элвелла. М., 2003. – С.578–579. 8. Валько Володимир. Первісне християнство. – Львів, 1997. – 176 с. 9. Джеймс И. Многообразие религиозного опыта / РАН, Ин-т философии. – М., 1995. – 432 с. (Мыслители XX века). 10. Египетские мистерии. Символика Таро. Путь посвящения. – К., 1997. – 112 с. 11. Канигин Ю., Кушерец В. Библия і сучасна наука – К., 2005. – 226 с. 12. Карсавин Л.П. Религиозно-философские сочинения / Сост. и вступ. ст. С.С.Хоружего. – М., 1992. – LXXI, – 325 с. ("Памятники религиозно-философской мысли"). 13. Климент Александрийский. Строматы. – Ярославль, 1882. – 943 с. 14. Коллинз К. Джон. Наука и вера. Враги или друзья? – Черкассы, 2005. – 560 с. 15. Мифы древней Греции: 36. – К., 1993. – 350 с. 16. Минаков М.А. Вчення Канта про віру розуму. – К., 2001. – 140 с. 17. Павленко П.Ю. Платон і Християнство. – Біла Церква, 2001. – 241с. 18. Пакер І. Вера і Теологічний енциклопедичний словарь / Под ред. Уолтера Элвелла. – М., 2003. – 1468 с. 19. Савва, схизмат. Опыт построения истинного мирозерцания. Жизнеописание. Проповеди. Поучения. Воспоминания духовных чад. – Полтава, 2001. – 927 с. 20. Силуан Афонский. О двух образах познания мира // О вере и науке. – М.: Центр Благо, 1998. – С.22–29. 21. Форчун Д. Тайное без вымыслов / Пер с англ. Элфас Леви. – М., 1994. – 384 с.

Надійшла до редколегії 15.12.06

ПОЛІТОЛОГІЯ

М.О. Андрущенко, студ.

ПРОБЛЕМА ГЕНЕРУВАННЯ ПОЛІТИЧНОЇ ДОВІРИ В ПОСТСОЦІАЛІСТИЧНИХ КРАЇНАХ

В статті розглядається проблема генерування політичної довіри в країнах постсоціалістичних трансформацій. Аналізуються причини нестабільності соціальних та політичних інститутів і пропонуються шляхи подолання інституціонального скептицизму у державах, що перебувають у стані трансформації до демократичного політичного режиму.

The problem of the generating political trust in the postsocialistic countries is examined in the article. The author analyses the causes of the instability of the social and political institutes, proposes the ways to overcome the institutional skepticism in such countries.

Осмислення перебігу трансформаційних процесів у країнах Центральної та Східної Європи, що стали на шлях побудови демократії, свідчить про їх травматичний характер для суспільства. Особливості останнього відтворюються, зокрема, у запропонованій польсько-американським соціологом П.Штомпою концепції культурної травми [1], яка дає можливість проаналізувати фактори впливу на темпи, перспективи, якість соціальних змін у перехідному суспільстві. Окреслюючи альтернативні сценарії подолання травми, вчений найбільш сприятливим з них визначає культурну консолідацію або конструювання, за якого відбувається відмирання попередньої культурної спадщини. На його думку, "немає демократії без демократично налаштованих і компетентних громадян, немає капіталізму без підготовлених підприємців, немає відкритого обміну без зацікавлених учасників. Ці чесноти – відображення домінуючої культури; засвоєне індивідами втілення культурних вимог. Таким чином, культурні зміни і, як наслідок, зміни складу думок, життєвих позицій і мотивації соціальних акторів – необхідна частина реформи інститутів. Для сталого розвитку посткомуністичні суспільства повинні досягти успіху в культурній трансформації" [2].

Однак реалізація вказаної стратегії стримується, а то й унеможливується багатьма перешкодами, насамперед синдромом недовіри, що знаходить свій вияв у ставленні громадян не тільки до владних інститутів, але й до соціуму взагалі. Падіння довіри щодо останнього породжує безліч проблем, найбільш наочними серед яких є нерозвинене громадянське суспільство, низький рівень громадської залученості, готовності до спільних дій тощо.

Теоретики в сфері дослідження країн постсоціалістичної трансформації генерують концептуальні версії довіри, розглядаючи її як наслідок сукупності політичних та економічних ефектів функціонування інституціональної структури та політики, що здійснюється в її межах. Наприклад Л.Даймонд підкреслює специфіку громадянської довіри постсоціалістичних країн, в яких перевага надається тим інститутам, котрі мають успіх в проведенні політики зниження корупції, усунення обмежень свободи особистості та забезпечення загальнодемократичних прав та свобод [3].

Американські вчені У.Мішлер та Р.Роуз констатують, що в трансформаційних демократіях, які характеризуються фундаментальними політичними змінами, політична довіра є залежною, перш за все, від оцінок громадянами ефективності політики, що проводить уряд. Якщо для стабільних суспільств в структурі довіри важливим є вплив культурологічних факторів, адже стабільна політична довіра характерна для стабільних демократичних суспільств з ефективно функціонуючою інституціональною структурою, котра забезпечує умови для підкріплення сформованих в ході соціалізації ранніх позитивних орієнтацій, то в трансформаційних демократіях цей вплив нівелюється, а відповідно, аналіз політичної довіри передбачає, головним чином, інституціональний підхід

інтерпретації даної проблеми. Мішлер та Роуз пропонують модель життєвого циклу пізнання для дослідження політичної довіри в постсоціалістичних країнах [4].

Одне з теоретичних положень даної моделі сформульовано відповідно до положень культурологічних теорій довіри, і означає, що першопачотково міжособистісна довіра формується як результат раннього дополітичного досвіду, і може бути спроектованою на політичні інститути. Друга теза ґрунтується на ідеях інституціональних теорій довіри та встановлює відповідну інституціоналізму гіпотезу про можливість підсилення чи ревізії, перегляду початкових переддиспозицій довіри (недовіри) до політичних інститутів в залежності від того, наскільки первинні настанови підтверджуються чи скасовуються наступним життєвим досвідом особистості, формуючи здатність до політично зрілої оцінки політики, що здійснюється в країні. Автори, спираючись на дані соціологічних досліджень в десяти постсоціалістичних країнах Центральної та Східної Європи і колишнього Радянського Союзу (Болгарія, Чехія, Словачія, Угорщина, Польща, Румунія, Словенія, Росія, Білорусь, Україна), та поєднуючи аналіз показників макроекономічного і політичного розвитку з параметрами міжособистісної та інституційної довіри, досвіду політичної соціалізації, ставлення населення до перетворень, прийшли до висновку про пріоритетність впливу саме інститутів на стан політичної довіри, що дало їм змогу оптимістично поглянути на перспективи її формування в постсоціалістичних суспільствах.

Аналіз даних опитування 11499 респондентів, що було проведене у 1998 році, дозволило авторам за допомогою формалізованої моделі довіри та відповідних технологій дослідження виявити деякі спільні характеристики стану та чинники політичної довіри у громадянських суспільствах держав, що перебувають у стані трансформації. Одна з особливостей громадянського суспільства перехідного типу пов'язана зі специфікою співвідношень міжособистісної та політичної довіри. В дослідженні Мішлера – Роуза вони входять до складу єдиного трьохланкового блоку інституціональної довіри, що передбачає вимірювання наступних параметрів:

1. Довіра до політичних інститутів та силових структур (партії, парламент, профспілки, міліція, суди, прем'єр-міністр та (або) президент, армія).
2. Довіра до інститутів громадянського суспільства (приватна власність, церква, ЗМІ).
3. Довіра до інших людей [5].

Підхід, застосований Мішлером – Роузом, виявив інституціональний скептицизм та відкрити недовіру до основних елементів інституціональної структури, з одного боку, та порівняно більш високий (ніж рівень політичної довіри) рівень міжособистісної довіри в транзитних демократіях, з іншого. Відкрита недовіра достатньо виражена у відношенні до п'яти елементів інституціональної структури, а саме до: партій, парламентів, профспілок, приватних підприємств, міліції (від 69% до 50% громадян). Найбільш високі показники позитивної дові-

ри були віддані респондентами найменш демократичному інституту – армії (46%). Телебаченню та радіо довіряють 39%, церкві – 43%, президенту (прем'єр-міністру) – 35% опитаних. Найменший рівень довіри – до політичних партій – 12% респондентів [6].

Політична довіра в країнах постсоціалістичних трансформацій є залежною від ефективності тих політичних та економічних рішень, що приймаються політичною елітою, в той же час, дані рішення істотно впливають на політичну ситуацію, адже вони формують у суспільстві перехідного типу афективні орієнтації серед громадян, пов'язаних з почуттям довіри чи недовіри, перш за все, до чинного президента та вищого законодавчого органу. Взаємозалежність довіри та інституціональної підтримки в громадянському суспільстві перехідного типу означає, що, будучи в якийсь момент втраченою, політична довіра, а точніше, недовіра, призводить до втрати інституціональної підтримки, відновлення якої занадто проблематичне. Це, у свою чергу, підриває умови та можливість правлячих політичних еліт проводити ефективну політику, внаслідок чого зростає недовіра, незадоволення серед громадян, що може призвести до змін в інституціональній структурі.

"Радіус довіри" (вислів Ф.Фукуями) в постсоціалістичних країнах обмежений сімейними зв'язками та контактами з найближчим оточенням, що ускладнює формування неформальних мереж в громадянському суспільстві. Політична довіра залежить від позитивної оцінки громадянами дій нових режимів задля забезпечення соціальної справедливості, свободи [7].

Тривіальний, але драматичний за своїми соціальними наслідками висновок постсоціалістичних трансформацій полягає в тому, що встановлення демократичного режиму не є тотожним щодо політики розвитку громадянського суспільства, яке не є автоматичним наслідком формально-демократичних рамок. Водночас, саме громадянське суспільство примушує форма-

льну демократію "працювати". Як переконливо доводить американський дослідник Р.Патнам, горизонтально організовані добровільні асоціації, які перетинають вертикальні соціальні розподіли в суспільстві, є більш сприятливими для розширення соціальної кооперації, для формування норм доброзичливої взаємності і, таким чином, для становлення ефективної демократії, аніж ієрархічні або клієнтистські структури [8].

Отже, громадянська культура "узагальненої довіри" та соціальна солідарність громадян є важливими соціальними передумовами життєдайної демократії та показниками розвинутого і стабільного громадянського суспільства. Чи не є переважно негативний потенціал "узагальненої довіри" українського суспільства одною із причин "замороженого" стану українських реформ та проявів стагнації демократизаційного процесу?

Аналізуючи результати моніторингу українського суспільства з 1994 по 2004 рр., що був здійснений Інститутом соціології НАН України згідно з державним замовленням щодо пріоритетних напрямків розвитку науки, можна відзначити стабільно критично низький рівень довіри громадян до політично-адміністративної сфери держави – владних інститутів, політичних партій, органів правопорядку, профспілок [9]. Середній бал довіри щодо цих інституцій за п'ятибальною шкалою (від "1" – "зовсім не довіряю" до "5" – "цілком довіряю") не перевищує "3" – тієї символічної статистичної межі, яка умовно відокремлює довіру від недовіри громадян. Натомість, сфери наближені до приватного світу особи – такі як, сім'я, родичі, колеги, сусіди, – стабільно користуються більшою довірою громадян, впевнено "переваливши" за символічну трійку (табл. 1). Довіра до себе, сім'ї та родичів є майже цілковитою. Моніторинг свідчить, що проблема довіри в Україні – це в основному проблема владних та адміністративно-політичних інститутів, міри їх відповідальності перед громадянами, їх дієвості та ефективності.

Таблиця 1. Акумулятивний середній бал довіри (1994–2004 рр.).

[Розрахунок акумулятивного середнього балу довіри зроблено автором на базі результатів низки соціологічних досліджень, проведених Інститутом соціології НАН України під керівництвом д-ра філос. наук Є.Головахи та д-ра соціол. наук Н.Паніної, починаючи з 1994 року до 2004 року на основі щорічних репрезентативних опитувань населення України]

Сфера соціальної реальності	Середній бал (від "1" – "зовсім не довіряю" до "5" – "цілком довіряю")
Сім'я та родичі	4,53
Колеги	3,27
Співвітчизники	3,14
ЗМІ	2,79
Профспілки	2,53
Президент	2,37
Верховна Рада	2,31
Суди	2,3
Уряд	2,26
Міліція	2,23
Політичні партії	2,07

Для аналізу проблем громадянського суспільства зупинимось детальніше на деяких індикаторах соціальної реальності – довірі до співвітчизників, ЗМІ та політичних партій. "Співвітчизники" – це ті "свої незнайомці", які утворюють символічне поле уявленої спільноти будь-якого суспільства. Ступінь довіри до "своїх незнайомців" – є соціокультурною характеристикою суспільства, яка пов'язана із особливостями його історичного, культурного, політичного та соціально-економічного розвитку. Поміркований рівень, але все ж таки довіри українських громадян один до одного, довіра до людей, а не до інститутів дає підстави для деякого оптимізму щодо перспектив розвитку асоціативних та товариських

зв'язків, конче потрібних як для ефективної економіки, так і для діючого громадянського суспільства. Адже коли діє прямо-пропорційна кореляція між рівнем економічного розвитку суспільства та рівнем довіри до "своїх" (і "не своїх") незнайомців, то можливий і зворотній зв'язок – взаємний кредит довіри громадян може реалізовуватись у економічний та соціальний успіх суспільства. З іншого боку, відносно непогані показники міжособистісної довіри в українському суспільстві можуть також означати те, що "культура" клієнтизму, персонально-кумовських та неформальних зв'язків охопили все суспільство і пустили глибокі корені. Клієнтизм

та неформальні зв'язки заповнюють саме ті суспільні ніші, які зазвичай регулюються законом.

Засоби масової інформації мають особливе значення в контексті громадянського суспільства. ЗМІ виступають тим медіумом-посередником, який як раз і здійснює зв'язок між державою та суспільством. Незалежні медіа втілюють та репрезентують громадську думку як соціальний інститут і, як "четверта влада", здійснюють функції спостерігача та контролера законодавчої, виконавчої та судової влади. Низький ступінь довіри громадян до ЗМІ в Україні, на жаль, підтверджує, що українські медіа у переважній своїй масі не наблизились до ролі соціального інституту громадянського суспільства. ЗМІ в Україні мають закритий характер, адже обслуговують інтереси передовсім своїх власників.

Необхідно зазначити, що свобода слова в Україні, про яку так багато говорили після подій "помаранчевої революції", по суті не була реально втілена в життя, адже громадянам *de facto* закритий доступ до ЗМІ.

Водночас збереження критичного ставлення українських громадян до національних ЗМІ є, водночас, позитивним індикатором, адже показує суспільне незадоволення роботою ЗМІ та наявність вірного "громадянського інстинкту" щодо того, якими ЗМІ повинні бути і якими вони поки що не є в Україні – об'єктивними, економічно незалежними, соціально-критичними, такими, що прагнуть до висловлення суспільного інтересу.

Політичні партії є проміжною ланкою, котра поєднує громадянське суспільство та державу. Як відомо головне їх завдання полягає в артикуляції інтересів громадян. Рівень же довіри громадян до політичних партій є найнижчим у вищенаведеній таблиці. Це пов'язано передусім з тим, що наразі політичні партії в Україні не є виразниками інтересів громадян, вони радше обслуговують свої власні егоїстичні інтереси, послугуючись при цьому псевдоідеологічною риторикою. Недовіра до партій призводить до низької громадянської залученості, до цього важливого політичного інституту, а це, у свою чергу, гальмує становлення дієвого громадянського суспільства в Україні.

Як би там не було, але для громадянських суспільств країн постсоціалістичних трансформацій основною проблемою залишається все ж негативна оцінка демократичного режиму у зв'язку з неминучими економічними проблемами, які є джерелом інституціонального скептицизму. В даному випадку стратегії публічної політики стосовно генерування довіри визначаються специфікою джерел довіри в постсоціалістичних суспільствах. Способами генерування суспільної довіри в рамках таких стратегій можуть стати:

- ✓ оперативне та ефективне реагування на зміни суспільних пріоритетів;
- ✓ викорінення корупційних практик та тіньових схем в економічній сфері;
- ✓ забезпечення демократичних свобод, а головне – реальне їх гарантування;
- ✓ реалізація економічної політики, що забезпечує перспективи підвищення добробуту суспільства.

Можна з впевненістю стверджувати, що лише викорінення авторитарної культури та зміна ціннісних установок громадян постсоціалістичних держав дозволить побудувати справді дієве та ефективне громадянське суспільство з розвинутою мережею соціальних горизонтальних інститутів. Використання ж теоретичних розробок теорії політичної довіри здатне якісно прискорити відповідні процеси, адже "теорія довіри" дозволяє зрозуміти, які саме цінності потрібні для того, щоб діяльність політичної системи відбувалася відповідно до демократичних стандартів.

1. Штомпка П. Социальное изменение как травма // Социологические исследования. – 2001. – №2 – С.3–12. 2. Штомпка П. Культурная травма в посткоммунистическом обществе // №1 – С.6. 3. Лукин В. Политическое доверие в современном гражданском обществе: культурологические и институциональные модели // http://www.credonew.ru/credonew/03_05/12.htm. 4. Mishler W., Rose R. What are the origins of political trust? // <http://www.u.arizona.edu/~mishler/TRUST100.pdf>. 5. Там само. 6. Там само. 7. Fukuyama F. Social capital and civil society // www.imf.org. 8. Патнам Роберт Д. Творения демократії: традиції громадської активності в сучасній Італії. – К., 2001. – С.302. 9. Українське суспільство 1994 – 2004: соціологічний моніторинг / За ред. Н.Паніної. – К., 2004. – С.18–20.

Надійшла до редколегії 15.12.06

В.І. Бортніков, канд. іст. наук

ПОЛІТИЧНА УЧАСТЬ УКРАЇНСЬКИХ ГРОМАДЯН В УМОВАХ ДЕМОКРАТИЧНОГО ПЕРЕХОДУ

Стаття присвячена аналізу кількісних та якісних характеристик політичної участі українських громадян у процесі демократичної трансформації суспільства. Предметом аналізу є дані моніторингу, які проводять фахівці Інституту соціології НАН України, починаючи із 1992 року, а також окремі розвідки інших українських соціологів.

The article is devoted to the analysis of quantitative and high-quality descriptions of political participation of the Ukrainian citizens in the process of democratic transformation of society. Information of monitoring, which the specialists of Institute of sociology of NAS of Ukraine conduct, is the article of analysis, beginning from 1992 years, and also separate secret services of other Ukrainian sociologists.

В Україні проблема політичної участі громадян у процесах демократичного переходу знаходиться на початковому етапі наукової розробки. Це пояснюється нерозвиненістю громадянського суспільства і відповідно інституційної структури участі, яка здебільшого реалізувалася переважно у стихійних формах. Основна увага дослідників була зосереджена на аналізі електоральної активності населення. Події Помаранчевої революції стимулювали інтерес української наукової спільноти до проблеми політичної участі та її впливу на процеси демократизації. Вчені намагаються визначити оптимальні масштаби, інтенсивність та засоби залучення громадян у політику, створення механізмів їх ефективного впливу на певні сфери життя суспільства. Дослідників цікавлять фактори та мотиви, що мають вплив

на вибір тих чи інших форм політичної діяльності, причини масової підтримки або незгоди із будь-якими політичними силами, регіональні чинники політичної активності та ін. Певною цілеспрямованістю у цьому напрямі вирізняються наукові розвідки насамперед соціологів: І. Бекешкіної, Є. Головахи, Є. Ключенка, О. Куценко, Н. Паніної О. Стегнія, а також дослідників інших спеціальностей: А. Ф. Колодій, Н. Ротар, О. Чемшита та ін.

Метою статті є узагальнення напрацювань українських соціологів у напрямі досліджень політичної активності українських громадян в процесі демократичного переходу.

На характер змін у перехідному суспільстві вагомий вплив здійснюють морально-духовні фактори, до яких відносяться ідейні переконання, цінності та норми певної

© В.І. Бортніков, 2007

політичної культури, в тому числі й демократичної. Саме вони детермінують поведінку конкретних суб'єктів політичного процесу: індивідів, еліт, соціальних, демографічних груп, спрямовуючи розвиток суспільства у певному напрямі. Тому знання масових настроїв є важливою складовою проведення адекватної, ефективної політики.

Українській політичній культурі в цілому притаманне поєднання різних систем цінностей, часом несумісних політичних орієнтацій та діаметрально протилежних типів політичної свідомості, позитивних і негативних характеристик явищ та політичних процесів, раціональних та ірраціональних чинників. За спостереженнями соціологів, специфічною ознакою свідомості в умовах посттоталітарного розвитку є *амбівалентність* (подвійність) із конформно-нігілістичною спрямованістю [1].

При цьому слід розрізняти емоційну амбівалентність, коли особа відчуває водночас полярні емоції до одного й того ж об'єкта, інтелектуальну амбівалентність, коли особа висловлює взаємовиключні судження і вольову амбівалентність, коли особа постійно знаходиться у стані вибору між двома протилежними рішеннями.

Людина з амбівалентною свідомістю може одночасно виступати за ринкову економіку і фіксовані ціни, за демократію і заборону опозиційних партій, за свободу пересування і дозвільний режим прописки та ін. Так, за даними соціологічного моніторингу, за результатами 2005 року біля 20% населення України займали амбівалентну геополітичну позицію, водночас підтримуючи ідею вступу країни як у східний, так і західний союзи [2]. Не склалися в українському суспільстві домінуючі погляди і на модель соціально-економічного розвитку. В розподілі уподобань громадян за наявності коливань не проглядається сталих тенденцій. Так, у період значного економічного поживлення – починаючи з 2000 року – рівень підтримки соціалістичного шляху, за даними Інституту соціології НАН України, становив у 2001 р. порівняно із 2006 року: 23,6–26,7%, капіталістичного – 12,9–12,0%. При цьому від 17,6% до 21,7% опитаних готові підтримувати і те й інше, "аби не конфліктували", 24,2–21,3% не підтримували обох цих класичних моделей, 15,6% були не готові відповісти [3].

Не в останню чергу на такий стан суспільної свідомості впливали соціально-економічні показники розвитку країни, реальний рівень життя пересічного українця, можливості існуючої системи задовольнити життєві потреби людей. За історичними мірками, пройшло не так багато часу, і люди мали можливість порівняти реальний стан речей із життям в умовах державного соціалізму, яка за багатьма показниками здавалася їм привабливішою. Не в останню чергу такі настрої обумовлені впливом на соціально-політичну ситуацію залишкової радянської субкультури. Важливо, що виявлені уподобання безпосередньо і серйозно впливають на розклад політичних сил та на хід виборчих кампаній.

Суперечливість та амбівалентність політико-ідеологічних орієнтацій масової свідомості поряд із низькими показниками якості життя, вадами демократичного розвитку, зумовлена також і відсутністю цілісної концепції реформування, що ускладнює розуміння людьми логіки та сенсу здійснюваних перетворень, дезорієнтує масову свідомість у пошуках нових світоглядних цінностей.

Труднощі переходу до демократії в Україні та інших посткомуністичних країнах, сплеск політичної активності мас під час Помаранчевої революції, загострили увагу науковців до проблем громадської участі. Українська дослідниця масової політичної поведінки, соціолог Ольга Куценко навіть сформулювала, так звані "загадки участі", роз'яснення яких потребують спільних зусиль наукової спільноти.

1. "Загадка спаду активності". У суспільствах, які переживали посткомуністичні трансформації, очікувалися

суттєве зростання й подальша стабілізація зацікавленої широкої політичної участі громадян. Такі очікування, принаймні, були ґрунтовані на уявленнях про масові устремління до свободи й суспільного добробуту, а також на тому, що за державного соціалізму масові конвенційні форми політичної участі мали переважно мобілізаційний характер і були покликані надати видимості легітимності режимові, а стимули участі нерідко або були підпорядковані ідеології, або пов'язувалися з кар'єрою. Водночас у початковий період трансформації, вже від початку 1990-х років, у колишніх країнах державного соціалізму розпочався суттєвий спад політичної активності.

2. "Загадка прихованого протестного потенціалу". Глибока соціально економічна криза, що охопила більшість посткомуністичних країн на трансформаційній фазі "переходу", несуттєво вплинула на зростання протестного потенціалу й не відбилася на рівні протестної активності.

3. "Загадка повернення до лівого голосування". Незважаючи на структурування соціальних інтересів та груп, які беруть безпосередню участь у власності й конкурентному ринку, прокапіталістичні політичні сили не витіснили підтримки лівих сил; понад те, у цілій низці країн ця підтримка від кінця 1990-х років помітно посилюється. (В Україні спостерігається зворотна тенденція В.Б.)

4. Українське суспільство до кінця 2004 р. продемонструвало ще одну "загадку" політичної участі: "вибух" масової політичної участі в конвенційних формах на тлі попереднього зниження показників потенціалу неконвенційного протесту й участі в політичних організаціях [4].

Індикатором якості політичної участі вважають *політичну ефективність*, яка, в свою чергу, надає змістовну характеристику політичній культурі, що панує у суспільстві. Під політичною ефективністю розуміють "відчуття пересічною людиною можливості справляти вплив на політичний процес" (Н. Паніна). Чим вищий рівень політичної ефективності в масовій свідомості пересічних громадян, тим про вищий рівень розвитку демократії у країні можна вести мову.

За даними соціологічного моніторингу, у 2005 році порівняно із минулими роками існування незалежної України політична ефективність громадян дещо зросла. Порівняно із 2004 роком з 6,2% до 9,4% збільшилася кількість громадян, які ствердно відповіли на запитання: "Якби уряд України ухвалив рішення, яке обмежує Ваші законні права й інтереси, чи могли б Ви щось зробити проти такого рішення?". Найнижчий показник з цього питання спостерігався у 2000 році і дорівнював 4%. З 13% до 17% зросла частка тих, хто вважає, що зміг би щось зробити, "якби аналогічне рішення ухвалила місцева влада". Найнижчий показник з цього питання спостерігався у 1997 році і дорівнював 6,6%. [5].

В той же час, ефективність звернення людей до правоохоронних органів у разі обмеження їхніх прав та інтересів і досі залишається на дуже низькому рівні, оскільки відповідні установи часто не виконують покладені на них обов'язки із надання правозахисної допомоги населенню.

✓ за допомогою до міліції у 2005 році звернулося 8% громадян, і лише менш як чверть з них зазначили, що необхідну допомогу їм надали;

✓ 7% зверталися до суду; з-поміж них одержали допомогу 31%;

✓ 4% зверталися до прокуратури; серед них допомогу дістали 24%;

✓ 6% зверталися до адвоката; серед них одержали допомогу 52%;

✓ 17% зверталися до місцевої адміністрації; з їх числа отримали допомогу 29% [6].

Починаючи з 1992 року Інститут соціології НАН України проводить моніторинг процесу демократизації в Україні. За

результатами щорічних опитувань здійснюється аналіз змін, що відбуваються в суспільстві у масовій свідомості.

На початку 2004 року лише 18% українських громадян вважали, що "в найближчий рік наше життя більш-менш налагодиться", і 40% вважали, що "ніякого покращення не буде". Однак революційні події, що відбулися у листопаді–грудні 2004 року, позитивно вплинули на суспільну свідомість. В моніторинговому опитуванні 2005 року було зафіксоване значне підвищення рівня демократизації масової свідомості за низкою показників, в першу чергу у політичній і морально–психологічній сферах, що можна пояснити революційними сподіваннями. На початку 2005 року спостерігалось зростання довіри до президента, уряду, Верховної Ради, інституту багатопартійності, до партій та їх лідерів і, що, напевно, головне – "усвідомлення власної політичної ефективності – впевненості в тому, що "прості" люди можуть здійснювати вплив на політичні процеси, що відбуваються в країні"; підвищення соціального оптимізму – очікувань і впевненості в тому, що ситуація в країні буде покращуватися. Однак протягом 2005 року розвиток подій в сфері владних відносин пішов зовсім за іншим сценарієм, ніж того, що чекали від нього люди. І, як результат – масове розчарування і повернення демократичних установок і настроїв населення до рівня 2004 року.

Як свідчать дані моніторингу, на початку 2005 року вперше за всі роки незалежності в Україні число людей, що висловлювали соціальний оптимізм, було вдвічі більшим, ніж число песимістів: 40% опитаних вважали, що "в найближчий рік наше життя більш-менш налагодиться", і 18% думали, що "ніякого покращення не буде". Однак менше ніж за рік тенденція переважання в країні соціального песимізму повернулася майже до попереднього рівня – 22% оптимістів і 36% песимістів [2].

Об'єктивним показником залученості громадян у політичний простір, є рівень їх зацікавленості політикою. За спостереженнями Ніни Паніної за період з березня 2004 року до березня 2005 року істотно посилювся інтерес населення до політики загалом (на 10% збільшилася кількість людей, які зазначали, що політика їх цікавить значною мірою, і настільки ж поменшало тих, хто зовсім не цікавиться політикою). Такий великий "стрибок" у підвищенні інтересу пересічних людей до політичного життя країни у моніторингу за 12 років був зафіксований уперше [7]. Пов'язаний він був із кризовим станом українського суспільства, який вилився у події Помаранчевої революції. Однак вже у наступному 2006 році в контексті постреволуційних настроїв спостерігалось зменшення кількості людей, яких політика "дуже цікавить", з 21,1 до 17,4%, і, навпаки, з 11,3 до 15,4% збільшилася частка тих, кого політика "зовсім не цікавить" [3]. В цілому ж рівень зацікавленості політикою у 2006 році залишався вищим ніж за всі попередні роки, що передували Помаранчевій революції. Тобто з певною обережністю можна говорити про те, що українське суспільство після буремних подій листопада–грудня 2004 року перейшло на якісно новий рівень політичної зрілості.

Щодо регіонального виміру політичної активності населення, його ретельно проаналізував український соціолог Олександр Стегній (дані табл. 1–3 і коментарі до них).

Таблиця 1. Динаміка членства у громадських та політичних організаціях по макрорегіонах, %

Макрорегіони	1994	2004	2005
Центр	16,7	16,1	13,4
Захід	21,9	23,9	16,0
Схід	14,8	12,9	17,7
Південь	16,0	13,9	18,9
Загалом по Україні	17,0	16,2	16,3

Джерело: [8].

Отримані дані вказують на незначну динаміку відмінностей у залученості громадян України до громадських або політичних організацій між регіонами. За останні 11 років цей показник не зазнав значних змін незалежно від регіону. Виняток становить помітне зниження рівня членства на Заході та, навпаки, зростання – на Півдні. В цілому ж по країні впродовж періоду соціологічного спостереження ситуація залишається фактично незмінною. Останній результат слугує підтвердженням пасивності не тільки пересічних громадян, а й самих суб'єктів соціально–політичної діяльності, насамперед первинних структур політичних партій та громадських організацій.

Результати масових опитувань фіксують загальне зменшення участі людей у політичних мітингах та контактування з активістами політичних партій порівняно з початковим періодом державної незалежності України. Така тенденція є характерною для всіх регіонів. Так, рівень участі мешканців Західного регіону в політичних мітингах у листопаді 1991 році був найвищим в Україні, однак у 2004 році помітно скоротився і за цим показником зрівнявся зі Східним регіоном. Останній єдиний з усіх регіонів не відзначився скільки–небудь відчутним скороченням участі громадян у політичних мітингах. Що ж до контактів з активістами політичних партій, то в листопаді 1991 року в Західному регіоні люди були активнішими, ніж на Півдні та Сході, але не відрізнялися за цим показником від Центру. Згідно з опитуванням 2004 року, Західний регіон став єдиним, де на той час не відбулося значного скорочення таких контактів.

Останній результат, цілком можливо, не тільки є наслідком недостатньої соціальної активності пересічних громадян, а й пояснюється малопотужною організаційною інфраструктурою провідних суб'єктів політичної діяльності на регіональному рівні.

Дані моніторингового опитування 2005 року свідчать про значні регіональні відмінності під час Помаранчевої революції. Так, брали участь в акціях в Києві та інших населених пунктах і допомагали учасникам масових акцій протесту половина громадян у Західному регіоні, чверть – у Центральному і значно менше – на Сході та Півдні (відповідно 8% та 5%).

У таблиці 2 відображено динаміку участі в мітингах і контактування з активістами (в цьому разі не йдеться ані про частоту участі, ані про інтенсивність контактів).

Таблиця 2. Динаміка участі в політичних мітингах та контактування з політичними активістами, %

Макрорегіони	Участь у мітингах				Контактування з активістами			
	Листопад 1991		2004		Листопад 1991		2004	
	так	ні	так	ні	так	ні	так	ні
Центр	16,0	78,2	9,7**	89,1	19,0	73,2	11,2**	86,2
Захід	23,4	72,1	17,2*	80,1	24,2	69,4	18,5	76,9
Схід	13,4	83,0	12,2	85,8	15,6	81,2	7,3**	87,2
Південь	14,4	81,3	7,8**	89,1	16,1	79,6	8,5**	87,1
Загалом по Україні	16,5	78,9	11,1**	86,7	18,5	76,1	10,9**	85,0

* відмінності значимі на рівні 0,05.

** відмінності значимі на рівні 0,01.

Джерело: [9].

Готовність до соціального протесту розглядаються як наявний рівень здатності пересічних громадян впливати на суб'єкти політичної діяльності. Операціоналізація регіонального виміру цього показника політичної культури здійснювалась на підставі таких емпіричних індикаторів: здатність респондентів до протидії уряду України та місцевій владі у випадку, коли вони утискають їхні права й інтереси; готовність опитаних взяти участь у

різних заходах відстоювання своїх прав та інтересів. Упродовж 11 років частка українських громадян, здатних (хоча б на вербальному рівні) протидіяти рішенням уряду, які утискають їхні права й інтереси, залишилась незначною. Після подій Помаранчевої революції мало місце відчутне зростання даного показника в цілому по Україні. У регіональному вимірі помітне зростання кількості здатних вплинути на уряд зафіксовано лише в Центрі.

Таблиця 3. Динаміка самооцінок здатності протидіяти рішенням уряду та місцевої влади, %

Самооцінки	Центр	Захід	Схід	Південь	Загалом по Україні
Рішенням уряду					
1994					
Так	3,0	7,8	7,6	6,0	5,7
Ні	65,9	65,5	59,1	70,4	65,5
Важко сказати	31,1	26,7	33,2	23,6	28,8
2004					
Так	4,4	8,3	7,0	6,4	6,2
Ні	70,2	64,6	70,6	69,5	69,1
Важко сказати	25,4	27,1	22,4	24,1	24,7
2005					
Так	9,9	11,4	7,5	9,3	9,5
Ні	52,8	51,8	63,9	60,4	57,1
Важко сказати	37,3	36,8	28,6	30,3	33,4
Рішенням місцевої влади					
1994					
Так	8,1	14,9	18,4	11,3	12,4
Ні	58,9	56,8	48,3	60,9	56,8
Важко сказати	33,0	28,3	33,3	27,8	30,8
2004					
Так	13,6	15,4	12,7	12,1	13,3
Ні	55,6	44,3	58,6	58,4	55,0
Важко сказати	30,9	40,3	28,7	29,5	31,7
2005					
Так	18,3	19,0	13,2	17,8	17,2
Ні	43,8	41,4	54,5	45,5	46,2
Важко сказати	37,9	39,6	32,3	36,7	36,6

Джерело: [10].

Як демонструють отримані результати, вдвічі більше людей, ніж у попередньому випадку, вважають себе здатними протидіяти аналогічним рішенням місцевої влади. Аналіз динаміки за цією категорією не виявив значних зрушень за останні 11 років. Серед регіонів скільки-небудь значиму позитивну динаміку зафіксовано у Центрі, а негативну – на Сході [11].

В цьому контексті надзвичайний інтерес викликає інформація щодо готовності населення України брати участь в масових акціях протесту. Його динаміку та структуру в Україні наочно демонструють дані моніторингу Інституту соціології НАН України (табл. 4).

Таблиця 4. У разі, коли порушено Ваші права та інтереси, які заходи та засоби обстоювання своїх прав Ви вважаєте за найефективніші і припустимі настільки, що Ви самі готові взяти в них участь? (Відзначте всі відповіді, що підходять)

	1994	1995	1996	1997	1998	1999	2000	2001	2002	2003	2004	2005	2006
1. Участь у передвиборчих кампаніях	15,5	14,8	13,7	10,1	15,4	18,3	20,1	20,2	16,5	–	–	23,7	20,3
2. Збирання підписів під колективними петиціями	17,0	16,7	12,7	11,3	16,9	18,6	17,4	20,1	15,6	–	21,8	24,6	22,4
3. Законні мітинги і демонстрації	16,6	16,2	15,2	14,8	22,4	23,8	19,9	26,6	20,0	–	19,2	34,2	27,9
4. Погрожування страйком	7,9	7,9	7,4	6,9	9,1	6,9	6,7	9,2	5,2	–	3,8	6,0	5,2
5. Бойкот (відмова виконувати рішення адміністрації, органів влади)	7,1	7,0	6,6	5,1	7,5	7,1	7,2	8,7	5,2	–	2,7	6,2	5,0
6. Несанкціоновані мітинги і демонстрації	2,2	2,6	2,2	2,7	4,4	3,2	3,3	4,3	2,6	–	1,3	3,2	2,6
7. Незаконні страйки	1,6	1,8	1,9	2,3	2,5	2,2	2,4	2,4	1,1	–	0,9	1,6	1,8
8. Голодування протесту	2,0	1,9	2,9	2,0	3,4	2,6	2,6	3,9	1,7	–	1,5	3,7	2,3
9. Пікетування державних установ	4,4	4,0	5,9	4,3	7,7	7,3	6,5	8,4	5,6	–	5,1	9,9	7,1
10. Захоплення будівель державних установ, блокування шляхів сполучення	1,0	1,2	0,9	1,4	2,0	1,7	1,7	1,8	1,0	–	1,6	2,4	1,2

Закінчення табл. 4

	1994	1995	1996	1997	1998	1999	2000	2001	2002	2003	2004	2005	2006
11. Створення незалежних від Президента та уряду збройних формувань	2,0	2,9	1,6	2,5	2,7	2,9	2,4	2,5	1,7	–	–	0,9	1,0
12. Інше	1,1	1,1	0,7	0,7	1,2	1,4	1,1	1,0	0,8	–	1,2	1,4	1,0
13. Жоден із заходів не здається мені ефективним і припустимим настільки, щоб я взяв(ла) в них участь	31,9	36,9	33,5	37,3	29,8	29,9	34,2	30,3	37,1	–	36,6	25,2	31,2
14. Важко сказати	29,8	27,2	33,3	33,4	30,5	27,5	26,9	26,6	21,9	–	19,0	19,6	18,5
Не відповіли	0,6	0,1	0,0	0,1	0,2	0,1	0,1	0,1	0,2	–	0,2	0,1	0,0
"Індекс Дестабілізаційності Протестного Потенціалу" (ІДПП)*	3,2	3,2	3,0	2,9	4,2	4,0	3,7	4,6	3,0	–	2,6	4,6	3,7

* 1988 року нами була розроблена методика вимірювання рівня соціальної напруженості, основним показником якої виступає "Індекс Дестабілізаційності Протестного Потенціалу" (ІДПП). Основою обчислення ІДПП слугують результати експертних оцінок (100 експертів) різних форм соціального протесту з огляду на міру їх дестабілізаційності. Отримані коефіцієнти дестабілізаційності співвідносяться із питомою вагою громадян, готових взяти участь у тій чи тій формі протесту. Дослідження засвідчили, що значення індексу дестабілізаційності, яке перевищує "критичну точку" 4.4 бала, сполучене із масовими акціями протесту. Джерело: [12].

Дані таблиці наочно свідчать про коливання політичної активності на різних етапах суспільно-політичного розвитку України часів незалежності. Особливо яскраво сплеск громадської активності майже за всіма показниками спостерігався у 2005 році у зв'язку з подіями Помаранчевої революції і, навпаки, помітний спад показників політичної участі ми бачимо у 2006 році як реакцію на нездійсненні надії і підвищений рівень "революційних очікувань".

Однією з форм політичної участі, що набуває характеру соціального протесту як виходу з конфлікту є *відхід*, тобто свідома відмова від активної суспільно-політичної позиції. За висновками українських соціологів О. Іваненка і В. Казакова, які вони зробили у 2003 році, в Україні склалися досить стійкі і постійно відтворювані умови для масового залучення населення до такої форми соціального конфлікту і соціального протесту, як *відхід*. І хоча *відхід* є значною мірою латентним феноменом, з різноманітними формами прояву, "можна стверджувати, що дані моніторингу (йдеться про дослідження 2003 року, В.Б.) підтверджують це припущення" [13]. Спробуємо порівняти показники моніторингів, що використовували згадані вчені 2003 і 2006 років на предмет підтвердження або спростування висловленої ними тези.

Формуванню такої моделі поведінки, на думку дослідників, сприяє ситуація, недовіри переважної більшості основним органам державної влади, брак політичних ідеалів, що заслуговували б підтримки, так само як й інших норм та цінностей. *Президенту* у 2003 році "зовсім не довіряли" – 33,6%. У 2006 – 19,9%. "Цілком довіряли", відповідно 1,7 і 5,6%. *Верховній Раді* у 2003 році "зовсім не довіряли" – 30,8%. У 2006 – 18,7%. "Цілком довіряли", відповідно 0,8 і 1,6%. *Уряду* у 2003 році "зовсім не довіряли" – 29,6%. У 2006 – 18,8%. "Цілком довіряли", відповідно 0,9 і 2,1%. Тобто очевидним є ріст довіри з боку громадян до цих інститутів влади.

За даними моніторингу 2003 року 61,4% опитаних були "скоріше не задоволені" своїм становищем у суспільстві. У 2006 році таких відповідей поменшило до 49,0%. "Скоріше задоволених" побільшило, відповідно з 11,5 до 20,2%. Майже половина опитаних (49,9%) стверджували, що "терпіти таке злиденне становище вже неможливо" (показник 2001 року В.Б.). У 2006 році цей показник зменшився до 29,1%. Індикатор песимістичного прогнозу на майбутнє, висловлений у твердженні, що протягом найближчого часу "жодного поліпшення не буде", дорівнював 47,4% у 2003 році і 35,2% – у 2006-му. Тобто і за цими показниками спостерігалось певне позитивне зрушення.

Незважаючи на ситуацію утиску інтересів значної більшості населення, у 2003 році 18% громадян "зовсім не цікавилися" політикою, – "дуже цікавляться" нею лише 11,6% українських громадян. У 2006 році ці показники склали відповідно 15,4 і 17,4%. Тобто спостерігається ріст інтересу до політики в певних колах українських громадян [14].

На підставі цих даних можна зробити припущення, що на відміну від 2003 року, соціально-політична база відтворення такого явища як *відхід* у 2006 році дещо зменшилася і, навпаки, з'являються ознаки більш свідомої та широкої участі громадян у політиці. Однак наведені показники не є надто стійкими і у багатьох аспектах залежать від політики нової влади.

Серед причин, які зумовлюють низький рівень громадської активності в Україні можна назвати такі. Наявність соціально-психологічних стереотипів, пов'язаних із патерналістським настроєм, що залишилися від радянських часів та частково відтворюються в умовах несправедливої та недосконалої системи розподілу ресурсів на всіх рівнях. Низький рівень матеріальної забезпеченості переважної більшості громадян, що корелює з мінімальними показниками громадської активності. Брак політичних ідеалів, які б стимулювали громадську активність. (На це вказують 45,2% респондентів у моніторинговому дослідженні 2006 року) [15]. Втрата громадянами довіри до інститутів державної влади та можливості впливу на них. Відсутність розвинених механізмів зворотного зв'язку між владою та громадою. Нерозвиненість інституціональної структури громадянського суспільства, яка виступає в якості каналів громадянської активності – політичних партій, профспілок, інших громадських об'єднань та груп, незалежних ЗМІ тощо.

Рівні політичної активності населення можуть бути дуже різними, її злети та падіння носять циклічний характер, і чим більше закритим є суспільство, тим більш виразними є цикли, тим більш вірогідним стає ризик революційних вибухів, вважають вчені (В. Пастухов) [16].

Попри всі труднощі та перешкоди на шляху до демократії, більшість фахівців все ж схильні вважати, що українське суспільство має підстави для просування до режиму консолідованої демократії шляхом демократизації. Звертаючись до витоків української державності, можна побачити, що "демократичні традиції там вкорінені більш глибоко ніж авторитарні. Тому демократизація політичної системи, рух у бік парламентської республіки, розширення прав місцевого самоврядування, територіальних ... громад були б для України природним процесом" [17].

Підтвердженням позитивних зрушень у суспільній свідомості, що сприятимуть зміцненню демократичного потенціалу суспільства, є дані соціологічного моніторингу. За спостереженням українського соціолога Євгена Головахи, перші ознаки зміни соціальної ситуації зафіксовано 1999 року, коли вперше за всі роки спостережень припинилося

невпинне погіршення показників соціального самопочуття і ставлення людей до власного становища в суспільстві. Тобто розпочався процес зменшення кількості респондентів які "скоріше незадоволені" і відповідно почала зростати частка "скоріше задоволених" своїм соціальним становищем [18] (докладніше у табл. 5).

Таблиця 5. Якою мірою Ви в цілому задоволені своїм становищем у суспільстві на теперішній час?

	1992	1994	1995	1996	1997	1998	1999	2000	2001	2002	2003	2004	2005	2006
1. Скоріше не задоволений	50,5	62,4	62,2	63,4	71,8	77,5	73,1	69,4	70,1	63,2	61,4	58,2	46,6	49,0
2. Важко сказати, задоволений чи ні	33,0	24,8	25,2	25,3	19,6	15,2	18,7	22,1	21,8	23,7	26,9	26,4	33,9	30,6
3. Скоріше задоволений	16,0	12,6	12,3	11,3	8,5	7,0	8,0	8,5	8,1	12,2	11,2	15,4	19,5	20,2
Не відповіли	0,4	0,3	0,3	0,0	0,2	0,3	0,3	Тої	0,0	0,8	0,4	0,0	0,1	0,3

Джерело: [5].

На зауваження Е. Головахи особливу увагу заслуговує і тенденція зміни базисного типу особистості, котра свідчить на користь того, що на теперішньому етапі свого розвитку українське суспільство за "людськими ресурсами" більшою мірою готове до демократичних і ринкових перетворень, ніж це було впродовж перших років незалежності України. Так, в останні роки в Україні суттєво побільшало так званих "інтерналів" – людей, котрі відповідальність за те, як складається їхнє життя, покладатимуть передусім на самих себе, а не на зовніш-

ні обставини. І хоча "екстерналів" і досі втричі більше за "інтерналів", у 2003 році вперше за всі роки моніторингу вони не становлять більшості населення. (Див. табл. 6). Якщо зважити, що інтернальність є психологічною домінантою людей, які живуть в економічно розвинених демократичних державах, "можна констатувати, що в Україні останніми роками спостерігається тенденція наближення особистісних характеристик населення до базисного типу особистості в країнах Заходу" [18].

Таблиця 6. Як Ви вважаєте, від чого здебільшого залежить те, як складається Ваше життя?

	1992	1994	1995	1996	1997	1998	1999	2000	2001	2002	2003	2004	2005	2006
1. Здебільшого від зовнішніх обставин	20,4	28,2	29,2	31,2	31,2	38,6	29,2	28,5	25,2	24,0	19,6	19,3	18,6	18,9
2. Деякою мірою в" мене, але більше від зовнішніх обставин	34,9	30,6	28,3	27,7	30,7	28,1	32,3	30,7	28,6	28,1	27,8	29,3	27,2	29,5
3. Однаковою мірою від мене і від зовнішніх обставин	25,7	21,3	22,6	22,2	24,0	18,7	23,9	23,7	28,8	25,6	29,8	28,8	29,8	31,8
4. Більшою мірою від мене, ніж від зовнішніх обставин	12,3	10,0	10,3	9,2	7,6	7,2	7,5	8,8	9,7	10,7	11,6	12,1	12,8	10,4
5. Здебільшого від мене	6,6	9,2	9,2	9,7	6,4	7,1	6,8	8,1	7,5	11,5	11,2	10,2	11,4	9,3
Не відповіли	0,2	0,8	0,4	0,0	0,1	0,4	0,3	0,3	0,2	0,2	0,1	0,3	0,2	0,1
Середній бал		2,4	2,4	2,4	2,3	2,2	2,3	2,4	2,5	2,6	2,7	2,7	2,7	2,6

Джерело: [19].

Таким чином, спираючись на соціологічні дослідження політичної участі українських громадян, можна зробити висновок про наявність певних ознак демократичного поступу України. На думку автора, ресурсом демократії в Україні є вихід на політичну арену нових соціальних верств, зокрема представників нового середнього класу, зацікавлених у встановленні стабільних, правових і демократичних відносин; відсутність в Україні єдиного консолідованого олігархічного угруповання, яке було б в змозі нав'язувати свою волю іншим ПЕГ і державі; в середовищі крупного капіталу, приходить розуміння тієї простої істини, що в умовах тривалого конфлікту програють всі сторони, а тому краще домовлятися, ніж конфліктувати; певні надії виникають із впровадженням політичної реформи – послабленням вертикальних і встановленням горизонтальних зв'язків. На демократизацію суспільних відносин має вплив "очищення" суспільства Помаранчевою революцією 2004 року: ЗМІ звільнилися від тотального контролю з боку державних структур, на якісно новий рівень змагальності піднявся електоральний процес, "подорослішало" громадянське суспільство, зросла політична культура громадян.

1. Головаха Е.И., Панина Н.В. Социальное безумие: история, теория и современная практика. – К., 1994. – С.132. 2. Панина Н. Демократизация в Украине и оранжевая революция в зеркале общественного мнения // Зеркало недели. – 2006. – 20 мая. 3. Панина Н. Украинское суспільство 1992–2006: соціологічний моніторинг. – К.: Інститут соціології НАН України, 2006. – С.11. 4. Куценко О. Чи зберігають значення класові підстави політичної участі? // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. – 2006. – № 3. – С.94. 6. Панина Н. Українське суспільство 1994–2005: соціологічний моніторинг. – К.: ТОВ "Видавництво Софія", 2005. – С.39. 6. Панина Н. Українське суспільство 1994–2005: соціологічний моніторинг. – К.: ТОВ "Видавництво Софія", 2005. – С.42. 7. Панина Н. Українське суспільство 1994–2005: соціологічний моніторинг. – К., 2005. – С.34. 8. Стегній О. Регіональний чинник розвитку політичної культури населення України // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. – 2006. – №3. – С.115. 9. Там само. – С.116. 10. Там само. – С.117. 11. Там само. – С.115–119. 12. Панина Н. Українське суспільство 1992–2006: соціологічний моніторинг. – К., 2006. – С.19. 13. Іваненко О., Казаков В. Відхід як форма соціального конфлікту // Український моніторинг – 2003. – С.406–407. 14. Панина Н. Українське суспільство 1992–2006: соціологічний моніторинг. – К., 2006. – С.11, 27, 28, 39, 40, 50. 15. Там само. – С.46. 16. Пастухов В.Б. Украина – не с Россией. Причины и последствия стратегических просчетов российской политики по отношению к Украине // Полис. – 2005. – № 1. – С.28. 17. Кынев А.В. Эффекты "Майдана": политическая система Украины после кризиса 2004 г. // Полис. – 2005. – № 1. – С.64. 18. Головаха Е. Головні тенденції розвитку українського суспільства у світлі результатів соціологічного моніторингу 1994–2003 років // Українське суспільство – 2003. – С.538. 19. Панина Н. Українське суспільство 1992–2006: соціологічний моніторинг. – К., 2006. – С.40.

Надійшла до редколегії 15.11.06

Л.Л. Бунецький, канд. політ. наук

РЕФОРМА ІНСТИТУЦІЙНОЇ СИСТЕМИ ПОЛІТИЧНИХ ВІДНОСИН ТА ВЛАДИ В УКРАЇНІ

У статті досліджуються деякі проблеми реформування інституційної системи політичних відносин та влади держав пострадянського простору, України зокрема, резервів їх подальшого розвитку. Здійснюється аналіз особливостей реформаційних 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 researches some problems of the reformation of the institutional system of political relations 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 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.

З точки зору функціонування системи політичних відносин, Україна, безумовно, є державою з обмеженою демократією. Інституційне сприйняття державної влади також обмежене. Україна являє собою у значній мірі ще централізовану політичну систему, в рамках якої існує лише незначна кількість політично активнотранзитного стану до політичного плюралізму й демократії, від державно-командної до приватновласницької ринкової економіки. Відповідно, такий – транзитний (перехідний) стан 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.

"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 неминує очікувати деформації, революції, а саму владу – радикальні політичні зміни.

Перед Україною, як перед державою з відносно низьким рівнем інституційного устрою політичної системи, стоять практично ті ж проблеми, що й перед багатьма пострадянськими державами. Особливо складним завданням для України в цьому процесі сьогодні є реформування інституційного устрою системи державної влади та політичних відносин. Тут потрібні серйозні радикальні та якісні перетворення.

Функціональність інститутів політичних відносин і влади втрачається з тієї причини, що учасниками процесів у них є не тільки самі громадяни як суб'єкти політики, скільки окремі їх "гідні" лідери, що саме й веде до формалізації й омертвінню 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 суттєво 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, "інституційної" 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 проводжучі 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 схильні 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 ідентифікованого 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 розвитку самостійності й відповідальності інститутів влади, управління та місцевого самоврядування. Одним із наявних прикладів вирішення таких

© Л.Л. Бунецький, 2007

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 України 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 інституційних основ влади, готовність до налагодження ефективних відносин з інститутами 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 реально 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 модернізаційних 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 напрямку 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 потужний 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 (центральної, 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 чиновників 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 направ-

лена 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 вгору, 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 просуваються 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 сфор-

мованої 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, розходження 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 підбір 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 містилися 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 влади і політичних відносин в транзитних державах, Україні зокрема, сьогодні стикаються 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 реформування 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, надання 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 принципи професійних якостей діяльності службовців, тобто, щоб прийняття на роботу в інститути державної влади, просування по службі, зміцнення відповідальності і дисципліни тощо, опиралися на чіткі лігитимні норми й принципи та міжнародні стандарти, їх лігитимного закріплення в діяльності влади на всіх рівнях, а не визначалися 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", "нетерплячого відношення до посередності" тощо.

6. З метою зміцнення орієнтації на результативність і відповідальність у сфері влади як на рівні центрального держaparату, 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 протизваг. 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 реформування інституційного устрою державної влади й політичних відносин в Україні дозволяє стверджувати, що цей процес не належить до розряду винятково особливих явищ. Наявність проблем, що 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 у проведенні змін у інституційній сфері політичних відносин і влади держав транзитного характеру, України зокрема, необхідна своєрідна міждержавна "конвергенція", системний аналіз та реалізація емпірично накопиченого передового сучасного міжнародного досвіду з урахуванням використання специфічних національних реалій, що відповідно вимагає зовсім нового ідентифікованого бачення, фактичної зміни практикуючих підходів.

1. Соціологічне дослідження проведено науково-дослідницьким Центром соціологічних досліджень м. Севастополя з участю студентів факультету "Економіки і управління" ЧФ МДУ ім. М.В.Ломоносова та СЕГІ ТНУ ім. В.І.Вернадського. Науковий керівник – канд. політ. наук, доц. Бунецький Л.Л. Час проведення – 01.03 – 25.04.2006 р. Мета дослідження – визначення відношення населення м. Севастополя до реформ, що впроваджуються в Україні. Вибіркова сукупність респондентів – 250 чол., з яких: молоді – 34% (віком від 17 до 29 р.), людей середнього віку – 33% (від 35 до 55 р.), похилого віку (пенсіонерів) – 33% (від 60 до 87р.). 2. Petrie, murray and David Webber. 2001. "Review of Evidence on Broad Outcome of Public Sector Management Regime" (<http://www.treasury.govt.nz/workinpapers/2001/01-6.asp>). The Treasury. Wellington. 3. Scott, Graham. 2001. Management in New Zealand: Lessons and Challenges (http://www.nzbr.org.nz/dokuments/publications-2001/public_management.pdf). Wellington: New Zealand Business Roundtable. 4. Secretariat, Treasury Board. 2001. "Treasury Board Secretariat Organization". http://www.tbs-sct.gc.ca/www/strucdes_e.html. Access Date: July 21, 2001. Last Update: March 8, 2001. 5. Dean, Alan. 2001. The Organization and Management of Executive Departments. Washington, DC: National academy of Public Administration.

Надійшла до редколегії 22.02.07

В.М. Гончар, асп.

ПЕРСПЕКТИВИ КОРПОРАТИЗМУ В ПОСТІНДУСТРІАЛЬНІЙ ЦИВІЛІЗАЦІЇ

У статті розглядаються деякі проблеми сучасного соціального розвитку в постіндустріальній цивілізації.

This article is about some problems of contemporary social development in postindustrial civilization.

Процеси глобалізації, її вплив на політичні відносини стали актуальною темою західної політичної науки

останніх днів. Такі елементи глобалізації, як формування єдиного економічного простору (інтеграція в ЄС),
© В.М. Гончар, 2007

посилення взаємозв'язків в економіці різних країн (що продемонстрували наслідки фінансових криз в Азії, Латинській Америці), створення єдиного інформаційного простору (мережа Інтернет) якісно змінюють нинішню політичну систему, співвідношення ролей і функцій держави й громадянського суспільства. Тому не випадково темою чергового політологічного міжнародного конгресу на перетині тисячоліть в Канаді стала "Глобалізація, суверенітет, легітимність".

Однак, варто відмітити, що глобалізаційні процеси, що стали очевидною реальністю в 80-і роки XX століття, стали всього лише початковим етапом більш глибоких змін в політиці розвинених країн, а саме – становлення постіндустріальної цивілізації. Саме цей контекст розгляду глобалізації є найбільш плідним в аналізі перспектив корпоратизма, тому що процеси глобалізації стали лише наслідком завершення формування основ постіндустріального суспільства, а тому носять побічний, другорядний характер.

Теоретичні основи постіндустріального суспільства сформувалися до появи передумов і змін у господарській структурі розвинених країн, що дозволяли прогнозувати появи нових політичних відносин. Традиційно автором терміна "постіндустріальне суспільство" вважається Д. Рісмен, який ввів його в 1958 році в науковий тезаурус, протиставивши поняттю "індустріальне суспільство". Розробка теорії відбулася в 60–70-і роки такими дослідниками як Д. Белл, Д. Рісмен, Р. Арон. Завдяки розробленій ними методологічній парадигмі з'явилося протиставлення трьох типів суспільства – доіндустріального (аграрного), індустріального й постіндустріального. Передбачалося, що в майбутньому суспільстві принципово зміниться характер і роль інформації, вона буде грати вирішальне значення в суспільних процесах. Якщо основою доіндустріального суспільства була взаємодія з природою, а соціальні зв'язки будувалися на імітації дій інших людей; в індустріальному суспільстві акцент зміщується на взаємодію людини з перетвореною нею природою, у результаті соціальні зв'язки носять характер засвоєних знань і можливостей попереднього покоління, то в постіндустріальному суспільстві, як підкреслює Д. Белл, підсилюються взаємодії між людьми й комплексність інтерперсональних зв'язків [1].

Становлення постіндустріального суспільства не припускало, на думку його теоретиків, заперечення основ попередніх етапів розвитку, скоріше їх взаємодоповнення. Так Д. Белл у такий спосіб викладає цю думку: постіндустріальне суспільство не заміщує індустріальне або навіть аграрне, воно додає новий аспект, зокрема в області використання даних і інформації, які представляють необхідний компонент суспільства, що ускладнюється... [2].

Після спаду інтересу в 80-і роки до теорії постіндустріального суспільства, інтерес до неї повертається знову вже в 90-і роки, що ознаменувалися початком нового етапу в "постіндустріальних" дослідженнях, у яких акцентується увага на більш вузьких, конкретних питаннях нового суспільства, що формується.

Саме до цих років відноситься й ріст популярності концепції глобалізації, яку можна розглядати як один з напрямків розробки методологічної парадигми постіндустріального суспільства. Термін "глобалізація" вперше з'явився в 1981 році в роботах американського соціолога Дж. Макмілана, що закликав зрозуміти "історичний процес посилення глобалізації соціальних відносин і дати йому пояснення..." [3].

Основи теорії глобалізації були розроблені Р. Робертсоном і викладені ним в авторській монографії 1992 року. Суть концепції глобалізації зводилася до універсальності технічного прогресу, що обумовлює становлення єдиних соціальних форм. Подібного роду судження бу-

ли викликані очевидними політичними процесами в 90-і роки: розпад СРСР і експансія ліберальних цінностей у напрямку колишніх комуністичних країн, зростання економічної могутності Заходу, поглиблення соціокультурних взаємозв'язків країн і народів.

Під глобалізацією розуміють "розширення взаємозв'язків і взаємозалежності людей і держав, що виражається у формуванні планетарного інформаційного простору, світового ринку капіталів, товарів і робочої сили, інтернаціоналізацію проблем техногенного впливу на природне середовище, міжетнічних і міжконфесійних конфліктів і безпеки..." [4]. Це визначення глобалізації фіксує які аспекти виникнення постіндустріального суспільства набули дійсно глобального характеру. Тому, далі глобалізація буде розглядатися як один з наслідків розвитку постіндустріального суспільства, і в цьому аспекті буде оцінюватися її вплив на трансформацію взаємин держави й громадянського суспільства.

Становлення постіндустріальної цивілізації й глобалізація в контексті методології нашого дослідження вплинули на зміну контексту, "навколишнього середовища" взаємодії держави й громадянського суспільства, що у свою чергу визначило й інституціональні зміни в корпоративній моделі. Так один з теоретиків постіндустріального суспільства зауважує, що "... на зорі інформаційного століття криза легітимності позбавляє інститути індустріальної епохи їхнього змісту й функцій.... Сучасні національні держави, переживають значне звуження свого суверенітету... Інститути й організації громадянського суспільства, які будувалися навколо демократичної держави, соціального контракту між капіталом і працею перетворилися в порожні шкарлупки, які все менш співвідносяться з життям людей..." [5]. Таким чином, М. Кастельс пророкує й кризу національної держави, і кризу традиційних структур громадянського суспільства, що беруть участь у соціальному партнерстві, що фактично означає підризу інституціональних і функціональних основ корпоратизма. Для вивчення змін у політичній системі нами має бути розглянуто вплив глобалізаційних процесів на соціальне середовище, що дозволить визначити майбутні інститути громадянського суспільства, зміни в політичній сфері, визначивши на основі цього, майбутнє національної держави і його можливі "поведінкові" моделі у взаємодії з інститутами громадянського суспільства.

Настання постіндустріальної цивілізації приведе, як ми вже відзначали вище, до безумовних змін соціальних взаємозв'язків. Так само як становлення індустріальної цивілізації привело до руйнування колишніх основ соціальності (корпоративного типу) доіндустріальної епохи, і утвердження ліберальної системи взаємодій держави й громадянського суспільства, також і постіндустріальна епоха призведе до нових форм соціальності. Хоча справедливості заради варто відмітити, що прихід індустріальної цивілізації не відкинув повністю попередню корпоративну модель, яка під впливом нових ліберальних цінностей змогла трансформуватися й прижитися в ряді країн Європи. Тому є підстави припускати, що й у постіндустріальну епоху "революційного" відхилення попередніх етапів не відбудеться, а можливо, утвердження якоїсь змішаної моделі. У зв'язку з цим видається важливим зробити висновки про перспективність того або іншого типу громадянського суспільства в нових умовах. Одним із глобальних висновків, до якого приходять сучасні дослідники, це твердження про "вичерпання соціальної домінанти" [6], або, іншими словами, відхід у минуле тієї епохи, коли соціальність визначала всі інші сторони людства. Очевидно, що настільки песимістичний висновок, що відбиває реальний перехідний процес зміни соціальних установок, взаємозв'яз-

ків, не повинен привести нас до висновку про настання в майбутньому соціальної ентропії, хаосу. Тому що, будь-який перехідний період супроводжується подібними ентропійними процесами й песимістичними прогнозами. Набагато конкретніше охопив зміни, що відбуваються, представник постмодерна Ж. Ліотар відзначивши, що "колишні полюси притягання, створені національними державами, партіями, професіями, інститутами, історичними традиціями гублять свою привабливість... кожний наданий самому собі... і кожний знає, що цього "самому собі" мало..." [7]. Це твердження "схоплює" дійсні зміни в соціальному середовищі, що мають інституціональний характер – коли на зміну "моносуб'єкта" приходить "безліч соціальних агентів", виявляючи тенденцію фрагментації соціальних суб'єктів. Якщо раніше соціальні інститути існували як якась заданість для індивіда – будь то за класовою ознакою, професійною, то ті, що формуються нині засновані на принципі добровільності. Втрата стійкості колишніх соціальних зв'язків, викликана розчаруванням у колишніх інститутах громадянського суспільства, веде до зростаючої індивідуалізації соціального життя, тому що "спостерігається прогресуюче ослаблення зв'язків особистості з певним соціальним середовищем, що все менше здатне постачати його чіткою системою цінностей" [8]. Тенденція індивідуалізації загрозлива за своїми наслідками і на духовний, і на політичний стан майбутнього суспільства. Невипадково сучасні західні соціал-демократи відзначають, що "окрема особистість, стаючи більш самостійною з одного боку, з іншого боку – стає менш захищеною" [9]. У цьому плані здається абсолютно нереальним, що соціальні групи втратять свою посередницьку роль у суспільно-політичному процесі. Так А. Етціоні, засновник концепції майбутнього "комунітарного суспільства" бачить основу громадянського порядку в "відновленні громадянського суспільства, що повинне мати у своєму розпорядженні інститути, що виконують роль посередників між його членами й державою" [10]. Іншими словами, він називає ці посередницькі інститути "соціальними якорями", які не повинні придушувати будь-яке вираження незалежності особистості. У свою чергу "незалежність" "повинна бути аж ніяк не безмежною, а мати соціальні межі й уписуватися в контекст суспільних цінностей" [11]. Тому головною проблемою в пошуках нової форми соціальності є сполучення, збалансованість індивідуального і соціального начал: "пошук гармонічного сполучення зрослих потреб і вимог особистості, що визначаються його зростаючою творчою роллю, посиленням самостійності" – з одного боку, і "нормативно-ціннісним каркасом" соціальних інститутів – з іншого [12]. Разом з тим, друга тенденція змін соціальної сфери – фрагментація учасників соціального процесу, зростання числа соціальних груп, створених через різного роду підстави і за різними ознаками, веде до "дисфункціональної розмаїтості".

Зі всього вищесказаного можна зробити два висновки. По-перше, становлення постіндустріального суспільства супроводжується індивідуалізацією суспільного процесу, що не заперечує, а підсилює значення соціальної групи – "соціального якоря". В цьому плані корпоративна структура взаємодії не зазнає істотних змін, ґрунтуючись як і раніше на трьох складових елементах: особистість, група, держава. Другий висновок, що напрошується із запропонованих оцінок – це зміна інституціональної організації зацікавлених груп, що губить корпоративні риси колишньої централізованості, ієрархічності. Замість цього вона здобуває риси більшої плюралістичності, що пов'язано зі зміною характеру соціальних груп, що гублять класову, професійну основу.

Усталеною моделлю корпоративного співробітництва в індустріальну епоху вважався трипартизм, що припускав як основних учасників державу, організації бізнесу й праці. Тенденція до економічної й політичної трансформації системи представництва інтересів, пов'язана з постіндустріальною епохою, проявляє себе, з одного боку, через фрагментацію традиційних інститутів представництва, зокрема – профспілок; з іншого боку, через регіоналізацію, особливо інститутів представництва бізнесу, внаслідок процесів економічної інтеграції.

На трансформацію системи представництва інтересів величезний вплив чинять зміни в структурі матеріального виробництва, що якісно змінює характер учасників економічного процесу. Так, еволюція сучасної корпорації протікає одночасно у двох напрямках. З одного боку, розукрупнення корпорацій і перехід до якісно нової корпорації постіндустріальної епохи – "креативної корпорації". А з іншої, укрупнення корпорацій, що пов'язане зі створенням транснаціональних корпорацій. Незважаючи на протилежну спрямованість цих тенденцій, обидві ведуть до занепаду трипартизму як основи корпоратизма в індустріальних країнах, тому що по-перше, руйнується корпоративна система представництва інтересів праці й бізнесу; а по-друге, обезцінюються механізми соціального партнерства, покликані вирішувати соціальні проблеми розподілу доходів.

Виникнення "креативної корпорації" стало результатом структурної перебудови економіки в постіндустріальну епоху. "Креативна корпорація" – це результат децентралізації, демасифікації й фрагментації виробництва, зростання високотехнологічних галузей. Разом з тим, поява такого типу корпорацій стала можливою завдяки змінам ціннісних орієнтацій як у суспільстві, так і всередині компанії. "Креативна корпорація" припускає: 1. Нечисленний контингент робітників; 2. Використання високоінтелектуальної праці; 3. Нову систему управління, в якій головними учасниками виробничого процесу стають не "працівники" і "керівники", а "колеги", тому що "значна частина ринкової вартості компанії визначається інтелектуальним капіталом її працівників" [13]. Наприклад, якщо на початку 70-х років 500 американських компаній становили близько 20 % ВВП, то сьогодні їхня частка становить 1/10 частину, а експорт зі США в 1996 році наполовину складався з продукції компаній, у яких було зайнято 19 і менш працівників і тільки на 2% із продукції компаній, де застосовувалася праця більше 500 чоловік [14].

У результаті, в "креативній корпорації" виникає новий "імператив соціальної поведінки" – "інституціоналізований індивідуалізм". Таким чином, з одного боку, "креативна компанія" розмиває основу для корпоративної системи представництва праці, тому що їх "розукрупнений" характер і якісно нова система відносин усередині компанії робить непотрібним систему соціального партнерства як інструмент примирення класових протиріч. Разом з тим, виникнення "креативних компаній" не усуває колишнього типу ідустріальних компаній, частина з яких переживає новий етап у своєму розвитку – об'єднання в транснаціональні корпорації, що підкреслює таку особливість постіндустріальної цивілізації як "соціальну комплексність".

Відносини, що склалися сьогодні між групами інтересів на європейському рівні, не представляють корпоративної моделі. Однією з причин невдачі корпоратизма в Євросоюзі є неорганізованість робітників. Організаціям бізнесу набагато легше було перебороти національні бар'єри й знайти спільну мову, чим профспілкам. Організаційне "безсилля" праці пояснюється, з одного боку, широкими національними й регіональними розходженнями між робітниками, що ускладнює постановку загальних цілей і внутрішній консенсус. Тому найчасті-

ше національні профспілки воліють вирішувати свої місцеві проблеми на національному рівні. З іншого боку, значно послаблює робочий рух ідеологічні розходження між різними напрямками європейської соціал-демократії. Однак, головною причиною невдач корпоратизма на європейському рівні є принципово інша тактика організації бізнесу, які відмовляються від "централізованих переговорів" з представниками праці, тому що вони розглядаються як контрпродуктивні. Децентралізований підхід більш доцільний, виходячи з національних особливостей кожної країни. Тому, найчастіше представники бізнесу на євrorівні застосовують методи лобіювання. У результаті, оцінюючи політичне представництво на євrorівні, відзначимо, що структури корпоратизма не одержали тут свого розвитку, через фрагментацію й децентралізованість інститутів представництва. У цих умовах, налагодження колективно-договірних практик є нереальним. Тому Ф Шміттер робить висновок про становлення "транснаціонального плюралізму" як системи відносин між групами інтересів й урядовими організаціями в Європейському Союзі [15].

Безумовно, що структурні зміни в економіці, викликали зміни й у робочому русі. По-перше, розукрупнення й занепад індустріальних виробничих одиниць привели до масового безробіття й розладу механізмів соціального партнерства в Західній Європі й політичному консенсусі. По-друге, відбувається децентралізація й декорпоратизація представництва традиційних професій індустріального, видобувного сектора, де завжди були сильні позиції профспілок. У той же час, серед так званих "білих комірців", працівників сфери послуг профспілки не мають впливу.

У цілому, індивідуалізація ринку робочої сили, у зв'язку з появою розукрупнених постіндустріальних корпорацій нового типу, укриває негативне позначається на інститутах представництва робітників. Профспілки просто втрачають свою основу в постіндустріальних країнах. Це позначається й на політику соціального партнерства, у системі якого ті ж колективні договори переходять із національного рівня на локальний, непідконтрольний профспілкам. Скорочення чисельності членів профспілок негативно впливає на їхню здатність брати участь у макроекономічному регулюванні економікою нарівні з державою.

Таким чином, у цілому руйнується інституціональна основа корпоративних макроекономічних угод, які були засобом досягнення соціального миру в 60–70-і роки. Корпоратизм губить одне зі своїх колишніх функціональних значень, як інструмент для досягнення соціально-економічної гармонії між працею й бізнесом. Це відбувається тому, що цей тип соціального конфлікту в постіндустріальну епоху губить свою гостроту, а конфліктні лінії проходять в інших сферах суспільних відносин. Разом із цим, однієї із причин занепаду корпоративних угод на макrorівні (національному) стала втрата державою контролю над економічними процесами, що обумовлено співвідношенням, що змінилося, у постіндустріальній цивілізації економічної й політичної сфер. Як політичні наслідки економічної глобалізації варто назвати – ослаблення ролі громадян і колишніх політичних структур (партій) у політичному процесі, тому що їхня здатність впливати на економічні процеси вкрай мала; зростання ролі наддержавних організацій й установ, що намагаються регулювати діяльність ТНК.

Таким чином, становлення постіндустріальної цивілізації викликало зміни в неокорпоративній моделі взаємозалежності держави й громадянського суспільства. Конфлікт між працею й капіталом, що визначав політичний й економічний розвиток індустріальної цивілізації, і викликав до життя корпоратизм, себе вичерпав і не

несе актуальності в постіндустріальній епосі. Однак це не означає захід корпоратизма. Останній стає зручною формою взаємодії держави й нових "соціальних агентів", позиції яких в інформаційному суспільстві істотно змінилися. Трансформації піддалися й колишні структури громадянського суспільства, що брали участь у корпоративних взаємодіях (профспілки, асоціації підприємців), і роль держави, що губить контроль над економічними відносинами й поступається регулюванням суспільно-економічними процесами частково наднаціональним структурам, а частково інститутам громадянського суспільства.

У результаті цих інституціональних змін у корпоративній моделі, процесів конвергенції держави й громадянського суспільства створюється принципово інша модель політичної системи, відмінна від ліберальної, – модель "мультиполярного корпоратизма". У цій моделі провідними акторами політичного, соціального й економічного життя будуть не партійні організації (можливості яких представляти інтереси в умовах соціальної розмаїтості, "поліморфізму" постіндустріального суспільства досить обмежені); а функціональні асоціації – соціальні групи за інтересами. Саме цим "соціальним агентам, що народжуються," разом з державою треба вирішувати основні соціально-економічні, політичні питання. Така система взаємодій між "суспільством участі", з одного боку, а з іншого "державою соціальних інвестицій" уписується в корпоративну парадигму, висуваючи "мультиполярний корпоратизм" як тип політичної системи в постіндустріальній цивілізації. Основними елементами цієї моделі є: 1) панування функціонального представництва над партійно-територіальним; 2) змішана корпоративно-плюралістична система організації "груп інтересів"; 3) "державою соціальних інвестицій", що делегує частину своїх повноважень інститутам громадянського суспільства, функціональним асоціаціям; 4) використання стратегії "узгодження інтересів" у відносинах між державою й інститутами громадянського суспільства. До факторів "навколишнього середовища", сприятливих для утвердження корпоративної моделі в розвинених країнах в 90-і роки відносяться: 1) загострення конкуренції; 2) новий ріст соціальної напруженості; 3) глобалізації; 4) західно-європейської інтеграції на рівні націй-держав, що підсилює прагнення пом'якшити негативні наслідки від цих факторів за допомогою узгодження інтересів різних груп; 5) спад неоконсервативної хвилі. Таким чином, варіант "мультиполярного корпоратизма" у країнах постіндустріального етапу – це одна з тенденцій поточної еволюції корпоратизма.

Другий напрямок еволюції корпоратизма, пов'язаний з постіндустріальним етапом розвитку, визначається зсувом корпоративних форм взаємодій з національного на наднаціональний рівень. У результаті чого, можливе становлення такої форми взаємин держави й громадянського суспільства як "олігархічний корпоратизм", що припускає "зрощування" інтересів великих фінансових структур, корпорацій з політичною елітою. Такий варіант політичного розвитку позначений в роботах сучасних глобалістів як прихід "уряду приватних інтересів". Не виключено виникнення подібного режиму й на національному рівні, особливо в тих країнах, які виявилися втягнуті в глобалізаційні процеси, але при цьому характеризуються слабким розвитком структур громадянського суспільства, нерозвиненістю системи представництва інтересів.

Третій напрямок еволюції корпоратизма представлено сьогодні в країнах, як і раніше, індустріально орієнтованих, економіка яких лише порушена інтеграційними процесами. Воно пов'язане з переміщенням корпоративних взаємодій між бізнесом, працею й державою на регі-

ональний (галузевий) або локальний рівні. У таких країнах, як Данія, Норвегія, Італія, Швеція, корпоратизм переходить із національного на галузевий рівень, а проблема "соціального пакту" продовжує існувати тільки при більшій фрагментарній системі представництва інтересів. Особливістю колишнього індустріального типу корпоратизма в розвинених країнах стало "більше активне підключення до корпоративних парламентських структур, а також менш помітна, але досить ефективна система мікроузгодження інтересів на рівні підприємств".

Зазначені три тенденції в еволюції корпоратизма, як видається автору роботи, будуть визначати розвиток корпоративної моделі в наступні десятиліття, будучи перспективною лінією подальшого дослідження корпоративної проблематики.

1. Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология. – М., 1999. – С.30. 2. Там само. – С.26. 3. *Иноземцев В.* Fin de siecle // Свободная мысль. – 1999. – №8. – С.27–28. 4. *Иванов В.* Глобализация и проблемы оптимальной стратегии развития // МЭ и МО. – 2000. – №2. – С.27. 5. Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология. – М., 1999. – С.296–297. 6. *Чешков М.* О видении глобализующегося мира // МЭ и МО. – 1996. – №6. – С.52. 7. *Луотар Ж.* Состояние постмодерна. – М., 1998. – С.43–44. 8. *Перебудов С.* Западная социал-демократия на рубеже веков // МЭ и МО. – 2000. – №6. – С.45. 9. Там само. – С.41. 10. Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология. – М., 1999. – С.323. 11. Там само. – С.324. 12. *Cerny G.* Globalization and the erosion of democracy // European journal of political research. – 1999. – V.36., No. 1. – P.21. 13. *Иноземцев В.* Fin de siecle // Свободная мысль. – 1999. – №8. – С.24. 14. Там само. – С.24. 15. *Шмунтер Ф.* Нео-корпоратизм // Полис. – 1997. – №2. – С.14–22.

Надійшла до редколегії 16.03.07

С.В. Лещенко, здобувач

МЕТОДОЛОГІЧНІ ПРОБЛЕМИ ДОСЛІДЖЕННЯ ПОЛІТИЧНОЇ СОЦІАЛІЗАЦІЇ В ПЕРІОД ЗМІНИ ПОКОЛІНЬ

У статті досліджується політична соціалізація в суспільстві, яке змінюється, виявляючи та долаючи наявні за таких умов методологічні проблеми.

Article is devoted to consideration of methodology of studying of political socialization.

Політична соціалізація – це безперервний процес засвоєння індивідом протягом усього життя політичних знань, норм і цінностей суспільства, до якого він належить, витворення і трансформування власного світогляду, що дозволяло би брати активну участь у політичному житті.

Політичні та економічні перетворення у країнах Східної Європи кінця 80-х – початку 90-х років спричинили зміну існуючих в цих країнах режимів авторитаризму. "Радянська" людина на початку 90-х опинилась у нових політичних реаліях, з новими політичними цінностями, в новому інформаційному середовищі. Такі події сколихнули масову, у тому числі й політичну, свідомість та зумовили якісні зміни у її змісті.

Зміни та перетворення в постсоціалістичних країнах відразу ж стали предметом дослідження західних вчених, зокрема З. Бжезінського, І. Валлерстайна, Р. Дарендорфа, А. Лейпхарта, А. Пшеворського, Ф. Фукуями, Ф. Шміттєра, К. Шмітта та інших [1]. Активно досліджують цей період соціальних та політичних змін й в Україні. Тому, очевидно, що вивчення політичної соціалізації у період суспільних змін не можна залишити поза увагою політологічного дослідження.

Процес політичної соціалізації в період суспільних змін, як правило, ускладнюється різними об'єктивними умовами та багатьма структурними елементами, зокрема віковими, соціальними, національними, професійними, регіональними [2].

Найважливішим у цьому плані чинником, зокрема в Україні впродовж 1990-2000-х рр., є ідеологічна розпорошеність соціуму. В сучасній Україні носії жодної ідеології не мають вирішальної переваги, що й спричиняє тривалі застій у розвитку суспільства.

Постає запитання, якою має бути стратегія й тактика дослідження політичної соціалізації в суспільстві, яке змінюється? Досліджуючи політичні явища, політологія крім загальнологічних та емпіричних методів часто запозичує спеціальні методи інших наук – історії, соціології, культурології. Політична соціалізація є масовим феноменом. Тому для її вивчення в межах політологічного дослідження, на нашу думку, слід використовувати системний підхід з опорою на соціологічну методологію. Такий підхід потребує не лише розробки проблем теорії, але й низки методологічних проблем.

У цьому зв'язку, в статті здійснюється аналіз проблем методологічної стратегії і тактики дослідження політичної соціалізації. Під методологічною стратегією тут розуміється перспектива дослідження, що забезпечує аналіз найважливіших сторін політичної соціалізації, як тривалого кумулятивного масового процесу і в його конкретно-історичному контексті. Враховується також чинник зміни етапів і періодів історії суспільства. Дослідження забезпечується емпіричними даними.

Таким чином, нами враховується широкий суспільно-історичний контекст політичної соціалізації, чинники, які характеризують її як масовий феномен, а також вікові показники. Крім того, розглядаються пізнавальні можливості обраної стратегії, продовжується розпочатий у першому розділі аналіз понятійного апарату, необхідний для вивчення політичної соціалізації. Одержані висновки використовуються при розробці моделі політичної соціалізації в суспільстві, яке змінюється, а також у суспільстві, яке має певні ознаки кризового суспільства.

Представники історичної соціології користуються каузальною моделлю пояснення, коли розглядають зв'язки між підсистемами суспільства, наприклад, вивчаючи зв'язок економіки і політики (К. Маркс, Ф. Енгельс), релігії і економіки (М. Вебер).

Враховуючи каузальний підхід, зміст і значення політичної активності формуються на основі політичних, конфесійних і етнічних переваг, уявлень, що визначаються соціально-економічним статусом конкретної групи чи індивіда.

Отже, каузальна модель є добре відпрацьованим інструментом пізнання, в даному випадку вона дозволяє зробити такі спрощення реальності, які часто тільки й дозволяють досліднику вирішити поставлені завдання. До важливих висновків ця модель дозволяє дійти під час дослідження політичної соціалізації в час значущих суспільних змін.

В межах історичної соціології знаходять місце світоглядні проблеми розвитку людства і людини, їх політологічні інтерпретації. Зокрема, сучасний соціолог У. Бек у своїх дослідженнях явищ та наслідків глобалізації сформулював нове поняття політики з ролевою диверсифікацією поведінки людини у світі, який глобалізується.

В основі соціологічної методології містяться положення про те, що предметом її аналізу є сучасне суспіль-

льство, як цілісність в її історичній унікальності. Відбувається пошук відповіді на питання про те, чому політична реальність саме така, а не інша. Застосовуючи методи соціології, дослідник робить "вірізки" з сучасності, аналізуючи їх та надаючи їм певного значення. Використання порівняльного методу дозволяє виявити унікальність сучасності. Історичні зміни пояснюються виходячи з "історичної ситуації", що дає зрозуміти виникнення процесів, які набувають власної динаміки, наприклад бюрократизація. Іншими словами, у понятті історичної ситуації враховується контингентність історичного процесу, що відрізняє її від еволюціоністських теорій і від марксизму [3].

Історія розуміється не як зміна стадій всесвітньої історії, що характерно для історичної науки, а як послідовна зміна "просторово-часових цілосностей", що відкриває шлях для широкого використання соціологічних методів [4]. Це й інші методологічні положення історичної соціології, добре поєднуються з феноменологічною соціологією, що дозволяє вивчати латентні чинники соціалізації в буденному житті і оцінювати їх значення. Вони сумісні і з макросоціальними теоріями, такими, наприклад, як марксизм.

Таким чином, історична соціологія як методологічна стратегія розширює можливості вивчення таких процесів, як політична соціалізація, оскільки включає методологічні принципи, що дозволяють врахувати їхню складність.

Цей висновок підтверджується дослідженнями соціалізації методами історичної педагогіки. У. Герман ще на початку 1970-х рр. так сформулював можливості постановки проблем дослідження соціалізації: "як відбувається виховання й освіта в конкретних умовах, за тих або інших обставин, у разі постановки тих або інших завдань, яким нормам фактично слідує в політичній, етичній і іншій поведінці, чому прагнуть до тих, а не інших змін в своєму життєвому світі, які уявлення про емансипацію засвоюються з суспільної дискусії, що має вирішальне значення в процесі освіти, в результаті якого досвіду навчання і яких життєвих ситуацій в дитинстві та юності практикують ті або інші форми поведінки, які функції тих або інших інститутів (сім'я, школа, група однолітків, підприємство і т.д.) і їхня "змістовна" дія і т.д., коротше кажучи, що саме суб'єктивно і об'єктивно виражає ідентичність людини, яким чином і з якими наслідками для дорослого віку" [5]. Підхід до дослідження політичної соціалізації в історичній педагогіці співзвучний соціологічній нормі залучення широкого історичного контексту. Надалі учений приходить до висновку про те, що підхід історичної педагогіки може бути продовжений в історичній соціології, якщо основною задачею поставити проблему цілісного генезису особи, або, користуючись його термінологією, проблему "персоногенези" [6]. Він погоджується з тим, що на основі парадигми історичної соціології можна, з одного боку, виявити типові життєві шляхи представників різних поколінь в кожен історичний період, визначивши зміст їхньої соціалізації. З іншого боку, цей метод дозволяє "реконструювати саморозуміння, самотематизацію і форми поведінки людей як представників соціальних груп і "поколінь", тобто їхню єдність" [7].

Можна зробити висновок, що на основі історичної соціології можуть бути досліджені найважливіші аспекти політичної соціалізації, такі як **формування політичної ідентичності, політичних якостей і політичної поведінки людини.**

Історична соціологія для моделювання процесу політичної соціалізації в аспекті ходу історичного часу має велике значення. Можна зробити висновок про наявність декількох формативних періодів, що мають велике

значення для політичної соціалізації представника індустріального суспільства – тотальний та локальний.

Тотальні події – значущі для всього суспільства і змінюють умови політичної соціалізації. Їх можна назвати глобальними, оскільки вони торкаються всіх членів суспільства без виключення, їхні наслідки мають самоочевидні незаперечні факти [8].

Змінюючи людську повсякденність, такі події з допомогою їхніх наслідків здійснюють сильний латентний соціалізуючий вплив на сучасників. Прикладами можуть бути революції, які змінюють суспільство, зміна державного устрою.

Зокрема, демократичні перетворення, що відбуваються в Україні впродовж вже 1991-2006 рр., можна визначити як соціальну зміну, що охопила всі сфери суспільного життя та викликала руйнацію домінуючої (тоталітарної) політичної культури. Ці зміни в політичній культурі дезорієнтували громадян у системі звичних і нових політичних цінностей.

Локальні – події, які мають менш масштабні соціальні наслідки, навіть якщо в них було задіяно багато учасників і вони пройшли з великим резонансом. Істотною ознакою локальних подій в тому, що вони не міняють суспільних умов політичної соціалізації або міняють їх неістотно.

До локальних можна віднести події поточного політичного і суспільного життя, наприклад, з'їзди партій, мітинги і демонстрації. Їх можна навіть не враховувати в соціологічному аналізі масової політичної соціалізації. Адже соціалізуючі дії спрямовані лише на безпосередніх учасників. Всі члени суспільства випробовують соціалізуючу дію локальних подій лише за умови повторюваності (наприклад, через участь у виборах).

Проте, збіг за місцем і часом глобальних і локальних подій створює особливо інтенсивні періоди історичного процесу. Вони насичені цікавими і важливими взаємодіями і переживаннями. Особливо цікаві вони з точки зору інтенсивності політичної соціалізації. Тому їх називають "періодами інтенсивної політичної соціалізації", оскільки вони забезпечують особливі життєві умови.

Збіг періодів інтенсивної політичної соціалізації з формативними періодами в житті представників вікових спільнот може вплинути на форми і зміст політичної соціалізації, зокрема слугувати початком формування нових політичних поколінь. Цей висновок має методологічне значення для моделювання політичної соціалізації в перехідний період.

У цьому зв'язку розглянемо деякі наслідки з розрізнення глобальних і локальних історичних подій.

Визначимо етапи історії, як відрізки часу, що знаходяться між двома подіями глобального характеру. З історико-соціологічної точки зору вони є ті самі просторово-часові цілосності історичної соціології, які цікаві як конфігурації суспільних умов, що забезпечують видиму та приховану дію. Етапи діляться на періоди. Періоди виділяються, наприклад, у зв'язку із зміною внутрішньо-політичного курсу, початком реформ.

Проте, ці періоди можуть бути певною мірою штучними. Такий штучний характер має демократизація в країнах Східної Європи. Вона виступає в цих державах не стільки результатом розвитку, скільки попередньою умовою.

Політолог Я. Станішкіс вважає, що у цих країнах проводилася політика будівництва західних раціональних інститутів, тоді як Польща й інші постсоціалістичні країни перебувають на іншому рівні розвитку, ніж Захід [9].

Отже, для вивчення політичної соціалізації в період змін розрізнення етапів і періодів має важливе значення, адже політична соціалізація зазнає впливу ефектів віку, історичного періоду і покоління.

Наприклад, сучасному українському суспільству властиві певні процеси, причиною яких є диференціація

політичних субкультур – вікові відмінності. Різні групи населення формувалися в різних політичних і соціально-економічних умовах.

Таким чином, до ефекту життєвого циклу, або ефекту віку, старіння, старості, належать ті відмінності в соціальних характеристиках членів спільнот, які при тривалому дослідженні пояснюються впливом віку, а не історичного періоду або соціальних змін. До даного ефекту відноситься дія всіх аісторичних чинників, пов'язаних з біологічними і психічними процесами розвитку, дорослішання і старіння членів спільнот, які зводяться до розрізнення дитинства, дорослого віку і старості.

Добре відомим у політологічних та соціологічних дослідженнях є ефект вікового консерватизму, характерний для старшого покоління, підставою для якого є тривале інвестування в суспільство в прямому і переносному сенсі цього слова (набуття матеріальних благ, статусів).

На прикладі результатів соціологічних опитувань розглянемо рівень зацікавленості громадян політичним процесом спочатку незалежно від віку опитаних. Наведемо у табл. 1 результати досліджень думки здійснені Центром "Соціоінформ" у вересні 2004 р.

Таблиця 1. Результати зацікавленості громадян політикою

Запитання	Так %		Ні %	
Чи цікавитесь Ви політикою?	58		42	
	Дуже цікавлюся	Певною мірою	Не цікавлюся	Важко відповісти
Якою мірою Ви цікавитесь роботою органів місцевої влади?	9,60	53,92	30,64	5,82

Що стосується тих громадян, які не цікавляться політикою, то основною причиною цього є загальна зневіра щодо можливостей звичайних громадян змінювати життя на краще за допомогою політики.

Таблиця 2. Обумовленість негативного ставлення до політики

Чим обумовлене Ваше негативне ставлення до політики?	% від опитаних
Політикою повинні займатися професіонали	28,35
Мене політика не цікавить, бо я в ній нічого не можу змінити	22,34
На політику не маю часу	16,49
Політика не цікавить, бо вона здійснюється не в інтересах людей, як я	14,79
Я не довіряю політикам	11,0
Влада – від Бога, а ми лише повинні їй підкорятися	3,79
Мій вік	0,51
Важко відповісти	2,75

На рівень зацікавленості політикою значною мірою впливають такі чинники, як стать, вік та освіта. Чоловіки більш схильні цікавитися політикою, ніж жінки. Зі зростанням рівня освіти зростає і рівень зацікавленості політикою. Зі зростанням віку рівень зацікавленості політикою також зростає. На прикладі наведених у табл. 3 даних розглянемо залежність зацікавленості політикою від віку.

Таблиця 3. Інтерес опитаних до політики у віці від 18 до 25 років у % від опитаних

Рік	Вік							
	18	19	20	21	22	23	24	25
1992	10	20	30	40	50	60	70	80
1993	10	20	30	40	50	60	70	80
1994	10	20	30	40	50	60	70	80
1995	10	20	30	40	50	60	70	80
1996	10	20	30	40	50	60	70	80
1997	10	20	30	40	50	60	70	80
1998	10	20	30	40	50	60	70	80
1999	10	20	30	40	50	60	70	80

Ці соціологічні дослідження демонструють, що із збільшенням віку опитаних їхній інтерес до політики зростає незалежно від історичного періоду часу. Він не залежить і від приналежності респондентів до тієї або іншої спільноти чи групи [10].

Разом з тим близько 20 % українців вказують на те, що їм не вистачає власної політичної активності, близь-

ко 30 % – на те, що їм не вистачає сучасних політичних знань і близько 40% – на те, що їм не вистачає політичних ідеалів, що заслуговують підтримки.

Отже, по Україні в цілому понад 70 % не бере участі у мітингах. Близько 60 % обговорюють політичні питання з друзями та колегами. Найбільше проявляється інтерес до політики через відслідковування політичних подій за допомогою ЗМІ. Близько 70% українців в цілому роблять це постійно або часто.

Таблиця 4. Відображення прояву інтересу до політики в певних діях (%)
(Дослідження компанії TNS у вересні 2003 р.)

В чому проявляється Ваш інтерес до політики?	Постійно	Часто	Рідко	Ніколи
Беру участь у діяльності політичної партії	1,29	1,29	4,21	93,21
Ходжу на мітинги, інші масові акції	1,94	5,18	35,76	57,12
Обговорюю політичні питання зі своїми друзями та колегами	21,84	45,79	25,57	6,80
Слідкую за політичними подіями за допомогою ЗМІ	40,13	42,56	14,08	3,24

При аналізі політичної активності показовою також є низька довіра до політичних партій. Лише близько 20 % жителів України довіряють діяльності політичних партій.

Певна відстороненість громадян щодо політичної діяльності також демонструє ставлення до основних завдань, які повинні вирішувати політичні партії. Лише 7,5 % вважають, що діяльність партій повинна спрямовуватись на посилення рівня участі громадян у прийнятті рішень місцевого та державного рівня, що є одним з основних завдань будь-якої політичної партії.

Оскільки рівень електоральної активності залежить від значимості рівня виборів для виборця, з наближенням виборів політична активність населення зростає, а основним напрямком активності стає участь у самих виборах.

Значний вплив на політичну активність населення має сам факт зацікавленості політикою. Але і серед тих, хто цікавиться політикою, більшість не вірить у можливість власного впливу на життя в країні шляхом участі у виборах – 67%. Окрім того, як ті, хто цікавиться політикою, так і ті, хто не цікавиться нею, стверджують, що політика є надто складною і люди не розуміють, що насправді відбувається – 68%. (Дослідження компанії TNS у вересні 2003 р.).

Загальне ставлення громадян до відстоювання своїх виборчих інтересів є досить високим. Більше ніж дві третини українців вважають, що виборці повинні активно захищати свої виборчі права, якщо вони порушуються.

При цьому 25% українців стверджували, що ніяких дій у разі порушень виборчого законодавства не робитимуть і 6% – що їм взагалі байдуже до виборів. Разом пасивних виборців – третина.

По перше, жителі міст, а особливо районних центрів проявляють готовність до відстоювання своїх прав. Люди середнього віку проявляють більшу активність, ніж молодь та люди пенсійного віку. Природно, що чоловіки проявляють більше активності, ніж жінки. Зі зростанням рівня освіти зростає і рівень готовності брати участь у відстоюванні своїх виборчих прав. Також, чим нижчий матеріальний стан, тим більша готовність. Фактор соціального стану виборців має незначний вплив на готовність брати участь у відстоюванні своїх виборчих прав. Лише пенсіонери, службовці та робітники декларують дещо нижчу активність у відстоюванні своїх виборчих прав.

Як бачимо, ставлення до відстоювання виборцями своїх інтересів і готовність виборців активно відстоювати свої інтереси відрізняються рівно навпаки. Разом з тим, протягом останніх чотирьох років спостерігається чітка тенденція до зростання політичної активності громадян України.

Таким чином, ефект історичного періоду викликає відмінності в соціальних характеристиках членів груп, які при тривалому дослідженні можуть бути пояснені впливом соціальних змін на свідомість людей незалежно від їхнього віку (ефекту життєвого циклу). Історичним періодом є емпіричний вираз соціальних змін в реальних умовах повсякденного життя, що зачіпають всі вікові групи незалежно від статі, віку, освіти й доходу. Причиною виникнення ефекту історичного періоду є історичні події.

Таблиця 5. Ефект історичного періоду у % від опитаних

Рік	Вік							
	18	19	20	21	22	23	24	25
1992	10	10	10	10	10	10	10	10
1993	20	20	20	20	20	20	20	20
1994	30	30	30	30	30	30	30	30
1995	40	40	40	40	40	40	40	40
1996	50	50	50	50	50	50	50	50
1997	60	60	60	60	60	60	60	60
1998	70	70	70	70	70	70	70	70
1999	80	80	80	80	80	80	80	80

Прикладами ефекту історичного періоду є політизація радянського суспільства під час здійснення курсу реформ політичної системи (так звана перебудова початку 90-х рр.), політизація українського суспільства в часи "помаранчової революції".

Висновок такий – очевидно, що під дією ефекту періоду інтерес до політики зростає незалежно від віку. Цей інтерес не залежить і від приналежності респондентів до різних груп чи прошарків. Наведемо приклад з Помаранчовою революцією в Україні у 2004 році, основну учасників якої складала молодь.

Разом з тим, торкаючись усіх вікових груп, ефект історичного періоду може впливати на певні прошарки досить істотно, тоді як на інші майже не впливає. Звідси виникає ще один ефект – ефект групи, похідний від двох інших. Наприклад, зростання безробіття зачіпає все суспільство, створюючи соціальну напруженість, але особливо негативно впливає на тих, хто вперше вийшов на

ринок праці у пошуках робочого місця, тоді як більшості зайнятих все-таки вдається зберегти роботу.

Під ефектом групи розуміються ті відмінності в соціальних характеристиках членів груп, які спостерігаються між різними групами при порівнянні їхніх характеристик за тривалий період і з'ясовні різним сприйняттям соціальної реальності та історичних подій, які застають їх в різному віці і в різному соціальному статусі.

Ступінь зрілості різних структурних елементів політичної культури – знань, почуттів, переконань, орієнтацій – у різних соціальних груп неоднакова, і суспільство має звільнитися від ілюзії поголовної та компетентної участі всіх верств в управлінні.

Ефект групи є не що інше, як диференційований прояв ефекту історичного періоду у тих або інших вікових груп, тобто по суті справи – це відмінності в результатах політичної соціалізації на масовому рівні і в зрізі поколінь. Іншими словами, ефект групи – це специфічна дія на групи конкретно-історичних умов і подій, що створює відмінності між ними [11].

Число тих, хто цікавиться політикою в кожній групі залишається постійним незалежно від віку й історичного періоду.

Розглянемо яким чином впливають показані вище ефекти на політичну соціалізацію в епоху змін.

Ефект групи можна, швидше за все, ототожнити із значущими кроками і результатами масової політичної соціалізації, оскільки саме в ньому відображено наслідки "зустрічі" вікових груп з історичним процесом. Отже, відділення ефекту групи від інших ефектів забезпечує вирішальний внесок у розвиток соціологічного підходу до досліджень політичної соціалізації.

З ефектом групи може бути пов'язано, наприклад, рівень освіти в індустріальних суспільствах, як правило, росте від групи до групи, залишаючись з деякого віку постійним. Освіта теж не є наслідком ефекту періоду, оскільки її отримують у молодому віці. Отже, зміни деякого параметру, пов'язаного з рівнем освіти, швидше за все, пояснюються ефектом групи.

Уплив історичного періоду (соціальних змін) можна розуміти в контексті історико-соціологічного методу як конфігурацію умов політичної соціалізації, включаючи впливи старших поколінь, які вже соціалізувалися раніше. Тим самим ефект періоду включає "відкладений" ефект групи, що вноситься середнім і старшим поколінням у формі соціалізуючої дії на молодь.

Біологічний вік груп виступає критерієм дорослішання, накопичення людиною соціальних ресурсів і соціального досвіду, проте у сфері політичного життя біологічні зміни в організмі після досягнення дорослого віку мало позначаються на політичному мисленні й алгоритмі дій.

Ефектом віку в соціологічному дослідженні найчастіше можна нехтувати, оскільки проблема диференціації ефектів сильно спрощується при виключенні з розгляду одного з них. В тому випадку, якщо ефектом, що виключається, виявиться історичний період, ми одержуємо психологічний підхід до проблеми політичної соціалізації, близький до класичного. Навпаки, якщо ми не будемо пояснювати результати політичної соціалізації віковими змінами (при цьому віковий параметр не втрачається, а зберігається в ефекті групи), ми просуємося вперед по шляху подальшої розробки соціологічного підходу до дослідження політичної соціалізації.

Разом з тим, дослідження політичної соціалізації за допомогою диференціації розглянутих ефектів обмежене рівнем аналізу масової політичної соціалізації.

Звернімося до прикладу, який часто застосовують у підручниках з соціології. Історик П. Ловенберг в 1971 р.,

вивчаючи причини політичного успіху нацистів в Німеччині 1920-х – 1930-х рр., зробив висновок, що їх підтримало покоління, дитинство якого припало на Першу світову війну (1914-1918 рр.). Це покоління в дитинстві настраждалося від негараздів, голоду, було обділене батьківською ласкою. У юності, опинившись в умовах кризи (велика економічна депресія 1929 р.), воно пригадало негативні переживання свого дитинства і легко піддалося демагогії авторитарного лідера.

Проте, такі висновки не зовсім обґрунтовані, оскільки в умовах війни від негараздів потерпає та страждає все суспільство. По-друге, Гітлера підтримали багато з тих, хто ніколи не зазнавав злиднів та негараздів Першої світової війни. Отже, віковий рівень пояснення в даному випадку виявляється дуже загальним. У даному випадку більш логічним є пояснення успішного захоплення влади Гітлером з допомогою ефекту історичного періоду [12].

Історичні дослідження захоплення влади нацистами в Німеччині в даний час досить ґрунтовні. Вони містять детальну хронологію подій тих років й аналіз дій конкретних німецьких політиків, так що історичне пояснення тут виявляється більш ефективним.

З іншого боку, приклад з Другою світовою війною показує, що за тих умов, представники тих вікових груп, які пережили часи матеріальних нестатків, голод, розруху Другої світової війни, найвагомішими вважають матеріальні цінності – економічну стабільність, соціальний захист і не ставлять під сумнів соціалістичні цінності колективізму, рівності, справедливості. І саме це забезпечило умови для побудови й тривалого функціонування політичної системи радянського типу, залишки політичних реалій якої ще й досі, наприклад в Україні, дають про себе знати. Отже, політична культура перехідного суспільства представляє собою суперечливу взаємодію минулих і нових (тих, що зароджуються) ціннісних орієнтацій.

Висновки:

На прикладі українського суспільства періоду 1992-2006 рр. автором показано своєрідне поєднання чинників і умов політичної соціалізації негативного та позитивного характеру, розкрито та проаналізовано джерело формування нових поколінь, ядро яких складається в результаті інтенсивної політичної соціалізації в умовах кризового суспільства. Аналіз чинників історичного періоду, подій, які його наповнюють, підтверджує стихій-

ність процесів політичної соціалізації, що виявляється у відсутності цілей, що консолідують суспільство, в розмитості, мозаїчності її ціннісної, змістовної сторони.

Попри існуючі труднощі у дослідженні політичної соціалізації в означений період, найпродуктивнішою методологією є історична соціологія, яка не зводиться до галузевої, подібно економічній соціології або соціології сім'ї. Ця методологія є парадигмою суспільних наук, що використовує історичні дослідження в цілях соціологічного вивчення свого предмету (політичних явищ, політичної культури, політичної ідентичності, політичних цінностей).

В цілому, історико-соціологічний підхід вносить в дослідження політичної соціалізації не тільки стратегічні настанови, але й конкретні наукові інструменти. Дозволяє враховувати вплив на політичну соціалізацію специфічних відрізків історії як цілосностей соціальних умов разом з її унікальністю, наповненою подіями. Він включає в поле зору аналіз ефектів періоду і покоління, як результатів масової політичної соціалізації.

1. Валлерстайн И. Конец знакомого мира. Социология XXI века. – М., 2003; Дарендорф Р. После 1989. Мораль, революция и гражданское общество. Размышления о революции в Европе. – М., 1998; Карл Т., Шмиттер Ф. Пути перехода от авторитаризма к демократии в Латинской Америке, Южной и Восточной Европе // Междун. журнал социальных наук. – 1991. – № 1; Лейпхарт А. Демократия в многосоставных обществах: сравнительное исследование. М., 1997; Фукуяма Ф. Глобализация безконечна // І. – 2000. № 19; Brzezinski Z. The Great Transformation // The National Interest. 1993. № 33; O'Donnell G. Delegative Democracy // Journal of Democracy. – 1994. – Vol. 5. – № 1; Przeworski A. and Limongi F. Modernization: Theories and Facts // World Politics. – 1997. – Vol. 49. – № 2; Schmitter Ph.C. The consolidation of democracy and representation of social groups // American Behavioral Scientist. – 1992. – Vol. 35. – №4-5. 2. Almond G.A. and Verba S. The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations. – Princeton University Press, 1963; Staniszkis J. O siłę państwa stanowiącego instytucje // Puls biznesu. – 2003. – 31.10; Бурдяк В.І. Республіка Болгарія на зламі епох: політична трансформація суспільства: Монографія. – Чернівці: Рута, 2004. 3. Иванов О.И. Методология социологии. – СПб., 2003. 4. Hermann U. Historische Sozialisationsforschung// Handbuch der Sozialisationsforschung / Hrsg., K. Hurrelmann, D. Ulich. Weinheim. – Basel, 1998. – S. 236. 5. Ibid. – S.238. 6. Ibid. – S.239. 7. Ibidem. 8. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. – М., 1995. – С. 44. 9. Staniszkis J. O siłę państwa stanowiącego instytucje // Puls biznesu. – 2003. 31.10; 10. Бондарская Г.А. Сетка демографическая // Народонаселение: энциклопедический словарь / Гл. ред. Г.Г. Меликян. – М., 1994. – С.439-442. 11. Lexikon zur Soziologie / Hrsg. von W. Fuchs-Heinritz, R. Lautmann, O. Rammstedt, H.Wienold. – Opiaden, 1995. – S. 33, 343, 492. 12. Смелзер Н. Социология. – М., 1994. – С. 122-123.

Надійшла до редколегії 10.11.06

І.П. Станкевич, асп.

ПОЛІТИЧНИЙ КОНФЛІКТ ТА ТЕХНОЛОГІЯ ЙОГО ЗАПОБІГАННЯ

У статті розглядається походження та суть політичних конфліктів, а також шляхи їхнього попередження.

This article is about origin and essence of political conflicts and the ways of their prevention.

На початку XXI ст. постала перед людством майже безальтернативна проблема: або оволодіти наукою і мистецтвом розв'язання чи попередження конфліктів, або втратити перспективи мирного співіснування через чисельні конфлікти. Політичні конфлікти попередніх століть стали головною причиною загибелі людей внаслідок терору тоталітарних режимів, заколотів і бунтів, революцій і контрреволюцій. Сьогодні українське суспільство залишається політично неорганізованим, неструктурованим, розколотим регіонально, а тому зберігає небезпеку виникнення деструктивних конфліктів. Практичний досвід останніх подій наочно демонструє, як загострилася боротьба за владу. І протиборство конфліктуючих сторін набуває безкомпромісних форм, переростає в політичні перевороти, коли різко змінюються настрої і поведінка великих мас людей, виникають нові рухи та інститути.

Аналізуючи ситуацію в Україні в контексті теорії конфлікту, бачимо, що спроби пояснення, запобігання або вирішення конфліктів у рамках традиційних раціональних моделей та схем наштовхуються на серйозні труднощі. У зв'язку з цим постає необхідність переосмислення нагромадженого світового та вітчизняного досвіду, дослідження політичних конфліктів, пошуку нових шляхів вирішення.

Конфліктологія – одна із нових для України дисциплін. В нашому суспільстві існують системні кризи і протиріччя, які переходять у конфлікти. В країні відроджуються капіталістичні відносини з властивими для них антагонізмом. Тому в наш час проблема політичного конфлікту залишається актуальною і спрямовує на подальші теоретичні опрацювання як зарубіжних, так і вітчизняних науковців. Так, у сучасній російській політичній думці вивченням політичного конфлікту займа-

© І.П. Станкевич, 2007

ються такі дослідники, як М.Лебедева, Ю.Запрудский, А.Дмитрієв, А.Здравомислов, Д.Зеркін та ін.

Серед українських дослідників цієї проблеми необхідно назвати Л.Герасіну, М.Панова, А.Пойченко, І.Бекешкіну, А.Ішмуратова та ін. В їхніх працях досліджуються етнічні конфлікти, причини виникнення і способи розв'язання політичних конфліктів. Вивченням конфліктів займаються в Інституті соціології НАН України, в Інституті досліджень проблем молоді, Інституті стратегічних досліджень та в інших наукових центрах.

Незважаючи на значну кількість публікацій з окремих аспектів даної проблеми, практично відсутні комплексні політологічні дослідження, які б по-новому пояснювали проблему влади, інтересу, політичного простору як основних детермінант та сфер розгортання конфліктів, а також звертали увагу на особливості політичних механізмів їх виникнення. Оскільки теорія конфлікту пояснює не лише сам феномен конфлікту, а й особливості суспільної організації, причини виникнення масових суспільних рухів, війн, революцій, бунтів, то її застосування в політології набуває особливого значення. Отже, все це актуалізує необхідність вивчення теорії конфлікту не лише для посилення наукового потенціалу політологічних досліджень, а й для її практичного застосування при аналізі складних суспільно-політичних процесів сучасної України.

В будь-якому суспільстві політичні відносини містять суперечності, оскільки суспільство складається із багаточисельних різних соціальних груп, владних інститутів, індивідів із своїми інтересами. Практично, діяльність влади задовольняє інтереси одних і обмежує інтереси інших індивідів і груп. Політичні суперечності переходять у форму відкритих зіткнень, саме тому і виникають конфлікти, які мають свої особливості, що відрізняють їх серед інших суспільних конфліктів.

Політичний конфлікт, як і будь-який інший, являє собою певний вид суспільних відносин між людьми. Але це – конфлікт особливого роду, оскільки він, по-перше, виникає і існує з приводу політичної влади і її функціонування в суспільстві; по-друге, в політичному конфлікті задіяні не окремі індивіди, а соціальні групи, до того ж масові: політика існує на тому рівні, де діють тисячі і мільйони людей зі своїми інтересами; по-третє, політичний конфлікт найбільш соціально значимий, його наслідки, незалежно від бажання тих, хто не приймає участі в політиці, впливає на усі сфери суспільного життя.

Інтерес становлять визначення і тлумачення, запропоновані самими засновниками конфліктології. Так, американський соціолог Л.Козер зазначав, що конфлікт – "це боротьба за цінності і права на володіння статусом, могутністю та ресурсами, в якій цілі суперників полягають в нейтралізації одним одного, нанесенням йому шкоди або усунення один одного" [1].

Німецький соціолог Г.Зіммель, конфлікт виражає не просто зіткнення інтересів, але і дещо більше, оскільки виникає на основі ворожості. К. Боулдінг – сучасний американський соціолог, – визначав конфлікт як "ситуацію суперництва, в якій сторони знають про несумісність їх можливих в майбутньому позицій і в якій кожна із сторін прагне зайняти положення, несумісне із прагненням іншої" [2].

Політичний конфлікт як і інші соціальні конфлікти, це особливий вид суспільних відносин, які здійснюються стосовно політичної влади та її функціонування. Опираючись на численні визначення конфлікту, можна дати універсальне його визначення: політичний конфлікт – це зіткнення, протиріччя політичних суб'єктів, що обумовлене протилежністю їх політичних інтересів, цінностей, цілей і погля-

дів. Це різновид і результат конфліктної взаємодії двох і більше сторін (політичних партій, фракцій, коаліцій, політичних лідерів, держав), які сперечаються між собою щодо розподілу владних повноважень і ресурсів.

Найбільш істотна відмінність політичного конфлікту від інших соціальних конфліктів полягає в тому, що діючі в ньому суб'єкти (політичні лідери, еліти, партії, держави) протистоять чи протидіють один одному з головної причини – влади, оволодіння нею чи її поділом. Державна влада – це зброя захисту і здійснення владних інтересів. Крім того, політичні конфлікти виникають там, де стикаються інтереси, які торкаються політичних відносин.

Таким чином, об'єктом політичного конфлікту є державна влада, предметом – боротьба за володіння нею, устрій владних інститутів; політичний статус соціальних груп; цінності і символи, які є базою політичної влади тощо. Тут йде мова про індивідів, групи людей, організації, партії, які прагнуть стати носіями влади.

Як зазначалось вище діапазон можливих середовищ політичного конфлікту простягається від міжособистісних і міжгрупових до міждержавних. У кожному окремому випадку громадській думці, політикам, професійним аналітикам необхідно визначити сутність конфлікту, дійсні причини його виникнення, ціннісні орієнтації його учасників, інтереси учасників, а також передбачити його можливий негативний вплив на суспільство і його стабільність.

Політичний конфлікт може відбуватися у двох вимірах:

1) між політичними і соціальними групами, які у даний момент не володіють владою, але прагнуть нею завладати, і групами, які здійснюють контроль над владою;

2) всередині політичних і соціальних груп, які при владі, але прагнуть більшого впливу на прийняття рішень і повного задоволення своїх інтересів.

Перший випадок змальовує конфлікт, який може здійснюватися як передвиборча боротьба, протистояння ідеологічних позицій за здійснення впливу на громадську думку, як конфлікт роз'яснення стратегічних аспектів розвитку суспільства. У другому випадку, політичний конфлікт є формою боротьби за посади в політичній системі державних інститутів.

Важливо визначити у політичному конфлікті наступне:

1) боротьбу за політичні посади в структурах виконавчої та законодавчої влади, що пов'язано з розподілом матеріальних та фінансових ресурсів. При цьому відбувається зіткнення інтересів окремих політичних лідерів, груп і політичних організацій. Такий конфлікт може не висвітлюватися у засобах масової інформації і не контролюватися з боку громадської думки;

2) боротьбу цінностей та ідеологічних доктрин, боротьбу концепцій стратегічного розвитку країни у майбутньому. Такий конфлікт є розрекламований в засобах масової інформації, заявлений в деклараціях і виступах суб'єктів політичної діяльності. Конфліктуючі сторони конкурують за право впливу на громадську думку і прагнуть завоювати прихильників;

3) наявність посередника, до якого звертаються конфліктуючі сторони як до арбітра. В такій ролі можуть виступати окремі політики, державні інститути, суспільна думка, міжнародні організації. Даний посередник при необхідності може застосувати силу для ліквідації конфлікту.

Суттєвою причиною виникнення політичного конфлікту є зіткнення цінностей і норм суперників. Кожен із суб'єктів політичної діяльності відкрито проголошує власну систему цінностей і норм суспільного устрою. Таким чином виносячи на розсуд громадській думці свою позицію, ідеологію. Ідеологічна конкуренція за вплив на суспільну думку є однією з передумов політичного конфлікту.

Оскільки конфлікт, так чи інакше, часто супроводжує суспільно-політичні події, поспробуємо знайти в ньому позитивні риси. Без напруженості, негараздів, суперечок суспільство було би нетворчим і непродуктивним, – це по-перше. По-друге, попередивши або розв'язавши локальний політичний конфлікт можна попередити більш серйозний – регіональний конфлікт. Крім того, конфлікт заохочує до творчості та інновацій. Політичний конфлікт є корисним ще й тим, що він підтримує суспільні зв'язки. Члени кожної із конфліктуючих сторін не акцентують увагу на внутрішніх суперечках, а зосереджуються на зовнішніх проблемах. В даному випадку, багато залежить від характеру конфлікту. Відкритий конфлікт укріплює плюралістичну єдність багатьох соціальних і політичних груп всередині нації. Закритий – посилює різницю між ними. Цінність конфлікту ще й в тому, що він відкриває, пояснює, виносить на розсуд громадської думки позиції та інтереси конфліктуючих сторін. Конфлікт містить позитивну рису ще й в тому, що він показує наявність силового потенціалу конкуруючих формувань. Конфлікт сприяє встановленню неформальної ієрархії впливу серед членів суспільства. Ця ієрархія об'єктивно стримує більш серйозні конфлікти.

Американський дослідник М.Дойч стверджує, що конфлікти в державі призводять до конструктивних змін, оскільки: конфлікт попереджує застій, стимулює інтерес, слугує засобом, за допомогою якого можна ставити проблеми і приходити до рішень, саме в ньому джерело особистісних і соціальних змін. Ціль конфлікту, – на думку науковця, – знайти спосіб зробити його продуктивним [3].

Звичайно, що конфлікт містить і негативні риси це, зокрема, проявляється, коли він призводить до нестабільності, безпорядку у суспільстві. Коли суспільство не в змозі забезпечити мир і порядок, якого прагнуть люди. Політичний конфлікт проявляє свою негативну сторону, коли проявляються такі його елементи як насильство, тероризм, війна.

Не дивлячись на позитивні, а тим паче, негативні сторони політичного конфлікту його необхідно вирішити певними способами чи методами. Це необхідно, щоб у суспільстві були досягнуті відносини довіри, злагоди, а не напруженості, ворожнечі, боротьби тощо. Таким чином, необхідна теоретично об'єднана технологія запобігання та розв'язання політичних конфліктів.

Система політичної діяльності політичних суб'єктів при запобіганні конфліктів та їхньому розв'язанні повинна відрізнятися одна від одної. Що обумовлено тим, що головною метою запобігання конфлікту є недопущення переростання конфліктної ситуації в реальний конфлікт, а метою розв'язання конфлікту є досягнення ситуації, за якої були б ліквідовані чи відрегульовані основні причини, що призвели до конфлікту.

Оскільки політичного конфлікту можна запобігти не допустивши до його розгортання, спробуємо розібратися в сутності цього процесу. Під запобіганням політичного конфлікту слід розуміти такі види соціально-політичної діяльності, які мають на меті відвернення політичного конфлікту і здійснюють безпосередній або опосередкований вплив на чинники, що призводять до конфлікту.

Суть принципів конструктивного впливу на суспільно-політичні події для запобігання конфліктів з акцентом на політичні відносини полягає в наступних аспектах:

✓ не доводити суспільство до високого рівня нестабільності, за яким починаються спонтанні дезінтеграційні процеси. В результаті такої ситуації може бути перехід суспільства на нищий, примітивний рівень своєї організації. Коли соціально-економічне та політичне становище населення не покращується, а погіршується,

то існує велика вірогідність того, що виникне політичний конфлікт. Подібна ситуація призвела до виникнення "оранжевої революції" в Україні;

✓ якщо розпад суспільства неможливо зупинити, тоді необхідно створювати умови для відведення, поглинання або накопичення в одному руслі незадоволеної енергії населення. Найкраще, щоб ця енергія спрямовувалася у сферу економічної активності, що є в інтересах як особи, так і суспільства. Держава повинна чітко визначити систему дій, які будуть спрямовані на певну нейтралізацію екстремістсько настроєної частини населення чи об'єднань. Це повинно бути зроблено демократичним, правовим і цивілізованим шляхом. Слід звернути увагу на надмірно активних політичних лідерів в країні. Доцільно енергію таких людей використовувати шляхом залучення їх до роботи в різних комісіях чи радах, які створюються при місцевій чи центральній владі;

✓ необхідно звернути увагу на готовність суспільства і його членів переходу до нової більш вищої організації суспільних відносин. Якщо пришвидшити або затормозити процес переходу, то це може призвести до загострення конфліктних і кризових ситуацій.

Отже, якщо перший та другий принципи передбачають не доводити суспільство до високого рівня самозбудження і відводити надлишки енергії, то третій вимагає достатнього "енергетичного забезпечення". Тобто, йдеться про можливість суспільства і активність його членів для переходу на новий більш високий рівень суспільної організації.

Якщо суспільство, на його стабільному рівні, не зацікавлене у виникненні різних конфліктів, то запропоновані підходи є досить конструктивними. Перелічені принципи конструктивного впливу дадуть можливість запобігти переростанню існуючих конфліктних ситуацій у реальні деструктивні конфлікти. Проте цього є не достатньо для запобігання політичних конфліктів.

Ефективно поставлена робота по запобіганню політичних конфліктів забезпечує скорочення їх числа і виключення можливості виникнення деструктивних конфліктних ситуацій. Уся діяльність по запобіганню конфліктів являє собою одну із конкретних можливостей людини узагальнювати теоретичні та емпіричні дані, які існують і на цій основі прогнозувати майбутнє. Запобігання політичного конфлікту являє собою такий вид управлінської діяльності, який містить попереднє розпізнання, усунення або ослаблення конфліктних факторів і обмеження таким шляхом можливості їх виникнення або деструктивного розвитку в майбутньому [4].

Чи буде успішною така діяльність залежить від наступних складових:

✓ дуже часто конфлікти виникають із соціальної напруженості, тому необхідно мати інформацію щодо соціальної структури регіону чи території, де існує можливість виникнення політичного конфлікту. На сьогодні в Україні існують різні структуровані групи населення, які відрізняються між собою залежно від рівнів доходів, соціального статусу, ставлення до форм власності, прихильності до тієї чи іншої політичної

✓ партії тощо. А оскільки ці показники різні і впливають на положення груп в суспільстві і є багато в чому джерелом напруги, то важливо знати, в якому співвідношенні перебувають соціальні групи на конкретній території і який відсоток від всієї маси населення становить кожна група;

✓ причиною більшості конфліктів є незадоволення інтересів і сподівань, які прагнуть задовольнити певні групи. Тому, крім відомостей про соціальну структуру, важливо

володіти інформацією про потреби, інтереси кожної соціальної групи і про те, які із інтересів не задоволені;

✓ Україна є багатонаціональною державою (за переписом 2001 року українське населення складає 77,8 %), тому є випадки, коли конфлікти виникають на національному ґрунті, або робляться спроби надати їм національного відтінку. Тому необхідно володіти інформацією про національну структуру, потреби, інтереси, сподівання кожної національної меншини;

✓ важливою для запобігання політичних конфліктів є інформація про найбільш гострі соціально-економічні і політичні проблеми, які стосуються основної групи населення того чи іншого регіону;

✓ необхідно володіти інформацією про взаємовідносини між соціальними чи національними групами, з одного боку, і ними та центральною чи місцевою владою – з іншого;

✓ досить важливою є об'єктивна інформація про прихильність населення до тієї чи іншої політичної ідеології, партії, руху. Оскільки існує можливість використання конфліктної ситуації політичними силами у своїх власних інтересах, коли своїми програмами, закликами, листами та чи інша політична організація провокує населення певного регіону на повстання, бунт, страйки, завойовуючи при цьому авторитет, поповнюючи ряди прихильниками;

✓ оскільки політична ідеологія на сьогодні відіграє важливу роль у нашому суспільстві, тому необхідно знати про світоглядні орієнтири основних груп населення і які з них є панівними у конкретному регіоні. Це необхідно враховувати, оскільки ідеологічний плюралізм має негативні сторони для запобігання конфліктних ситуацій;

✓ важливе значення у розвитку політичних подій мають засоби масової інформації, їхні заклики можуть активізувати політичну діяльність населення. Подібна ситуація в Україні існувала протягом листопада – грудня 2005 року. Тому необхідно володіти інформацією про популярність тих чи інших газет, телепередач, радіопередач та їхню інформацію;

✓ для запобігання політичних конфліктів важливою є об'єктивна інформація про його причини, про можливий його привід. Оскільки дуже часто конфлікти виникають через нерівність у стосунках влади, власності і статусу, що не задовольняє ту чи іншу політичну групу, особу, які вважають, що несправедливо здійснений розподіл матеріальних та духовних основ суспільства. Але часто політичний конфлікт виникає із суб'єктивних причин, які пов'язані із прагненням до влади, амбіційністю політичних лідерів, егоїзмом, неповагою до поглядів політичних суперників;

✓ на передконфліктній стадії важливо знати безпосередньо конфліктуючі сторони, тобто хто є дійовими особами, що перебувають у конфронтації;

✓ бажано, в ситуації конфронтації, знайти посередника, який би користувався довірою та повагою у обох сторін;

✓ і на кінець, для запобігання політичного конфлікту необхідно володіти певними можливостями, зокрема: фінансовими, матеріальними, людськими, за допомогою яких можна реально вплинути на недопущення конфлікту.

Перераховані складові елементи будуть важливими компонентами у розробці конкретної програми дій для запобігання політичних конфліктів. Програма повинна передбачати: роз'яснювальну роботу серед невдоволеного населення, використання при цьому засобів

масової інформації, особливо авторитетних джерел, безпосередні зустрічі з політичними лідерами, яким довіряють, якщо є така можливість, то заходи по задоволенню потреб, інтересів, сподівань соціально-політичних груп. Дає певний результат переключення уваги населення на інші актуальні проблеми суспільства, зокрема, соціально-економічні проблеми. В Україні в певні періоди такий акцент робився на наслідки сталінських репресій, голодомор, чорнобильську катастрофу, справи Лазаренко, Гонгадзе. Без подібного соціально-політичного маневрування деколи не можливо обійтись, особливо у складних умовах перехідного періоду.

Коли конфронтація виникає між владою та опозиційними партіями, фракціями, політичними лідерами, то доцільно в такій ситуації, ввести лідерів опозиції до правлячої еліти, владних структур, або якщо це не можливо, то переконати їх у тому, що виникнення конфлікту погіршить ситуацію і не принесе ніякої користі, насамперед самим винуватцям. Хоча в більшості випадків владні структури повинні враховувати вимоги опозиції, приймаючи певні закони, коректуючи свою діяльність, що з іншої сторони підвищить їх авторитет і позбавить опозицію її "козирів".

Серед засобів усунення суб'єктивної причини конфлікту існує сьогодні досить поширений – компрометація, підрив репутації, оголошення інформації, яка зменшує довіру до протилежної сторони конфліктуючого. Такий метод має право на існування, але якщо в його основі будуть лежати реальні факти.

Програма по запобігання політичних конфліктів в суспільстві може, у крайньому випадку, містити і ймовірність застосування сили за тієї умови, що інші методи не дадуть результатів, а політичний конфлікт буде деструктивним. На сьогодні прикладами розгортання саме таких подій є війна у Іраці, чеченський конфлікт.

Таким чином, оскільки політичні конфлікти являються досить поширеними у світовій практиці, то це обумовлює підвищену увагу до цього політичного явища. Труднощі запобігання політичних конфліктів пов'язані із самим їх характером. Ці конфлікти виникають із різноманітних інтересів, суперництва і боротьби різних груп, політичних лідерів та ін. в процесі отримання, перерозподілу і реалізації політико-державної влади, оволодіння нею і використання її матеріально-фінансових ресурсів та посадових місць (президента, міністра, депутата, лідера політичної партії тощо), вироблення і реалізації курсу діяльності для досягнення певних цілей.

Вибір засобів щодо запобігання політичних конфліктів досить широкий. Для досягнення стабілізації в Україні головними принципами повинні бути задоволення інтересів країни, інтересів народу.

Важливим є розроблення програми дій, яка спрямована на запобігання політичних конфліктів. Вона включає в себе можливі та різноманітні засоби і методи для нейтралізації конфліктної ситуації.

Тому можливостями по запобігання політичних конфліктів не слід зневажати. В цілях забезпечення їх ефективності необхідно чітко бачити ті труднощі, які постають на цьому шляху.

1. Козер Л. Функции социального конфликта. – М., 2000. – С.53.
2. Пилат Н. Проблема конфликтности людських стосунків у ракурсі філософсько-соціологічних та психологічних інтерпретацій // Соціогуманітарні проблеми людини – 2005 – №1. – С.25. 3. Дойч М., Шикман С. Конфликт: социально-психологическая перспектива // Современный конфликт: современные исследования. – М., 1991. – С.75. 4. Глухова А.В. Политические конфликты: основания, типология, динамика. – М., 2000. – С.59.

А.В. Щур, здобувач

РОЛЬ КАПІТАЛУ ЯК СОЦІАЛЬНОЇ СИЛИ В ПРОЦЕСІ ФОРМУВАННЯ ГРОМАДЯНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА

Предметом даної статті є капітал як соціальна сила, що виступає як об'єктивне відношення, що проявляється через дії суб'єктів – носіїв цих відносин. Поява нової соціальної групи в структурі суспільства змушує осмислити роль цієї групи у формуванні громадянського суспільства в Україні.

The subject of this article is the capital as social force that presents as objective relation which exhibits through acts of subjects – bearer of these relations. Appearance of a new social group in the structure of society forces to conceive the role of this group in forming civil society in Ukraine.

У цей час українською філософською думкою розробляється нова теорія суспільного устрою на основі посилення практичної функції філософії, зокрема, створенні теорії формування громадянського суспільства в Україні. Вибір стратегії формування громадянського суспільства пов'язаний з поданням громадянського суспільства як нового типу суспільної формації, в основі якої лежить принцип згоди основних соціальних сил суспільства (праці, капіталу й держави), що забезпечує єдність суспільства як цілого. Принципи досягнення такого стану засновані на цінностях волі, справедливості й солідарності й вимагають розробки стратегії участі всіх соціальних сил.

Особливо варто сказати про відповідальність українського капіталу, що має специфічну історію первісного нагромадження й більше всіх, що виграв від ліберальних реформ у країні. Бізнес і капітал як соціальні сили, якщо не хочуть залишитися ізольованими меншостями, повинні продемонструвати зразки соціально-відповідального поведінки, без якого формування громадянського суспільства із властивими йому цінностями виявиться неможливим.

Але капітал може стати більш ефективною соціальною силою, здатною до трансформаційних перетворень, лише сформувавши ідеологію, а також стратегію й тактику своєї участі в процесі формування нового суспільства на базі суспільного консенсусу. Якщо соціалістичне минуле нашої країни було побудовано на основній ролі праці, як соціальної сили, здатної змінити суспільний устрій в інтересах більшості суспільства, то новий історичний етап розвитку країни повинен враховувати нову історичну реальність – виникнення українського капіталу.

Стратегія дій капіталу як соціальної сили не може визначатися незалежно й поза відносинами з іншими соціальними силами: працею й державою. Праця, капітал і держава з метою розвитку українського суспільства, конкурентоспроможного в глобальному просторі, що формується, повинні ґрунтуватися на нових принципах відносин і вийти на нові способи співіснування.

В цій статті спробуємо навести загальний аналіз ролі капіталу (під цим поняттям ми маємо на увазі "капітал взагалі") як соціальної сили в процесі формування громадянського суспільства через визначення суті, цінностей і цілей громадянського суспільства.

Але з першу в загальних рисах зупинимось на понятті громадянське суспільство.

Громадянське суспільство – головним чином не державно-політична, а економічна й особиста (приватна) сфера життєдіяльності людей, реально складні відносини між ними. Це – вільне демократичне правове цивілізоване суспільство, де немає класової ненависті, тоталітаризму, насильства над людьми, де поважають закон і мораль, принципи гуманізму й справедливості. Це ринкове багатокладне конкурентне суспільство зі змішаною економікою, суспільство ініціативного підприємництва, розумного балансу інтересів різних соціальних верств.

Не буде зайвим навести найбільш загальні принципи, що лежать в основі громадянського суспільства, незалежно від специфіки країни, а саме:

- ✓ економічна воля, різноманіття форм власності, ринкові відносини, конкуренція;
- ✓ визнання й захист природних прав людини й громадянина;
- ✓ легітимність і демократичний характер влади;
- ✓ рівність всіх перед законом і правосуддям, надійна юридична захищеність особистості;
- ✓ правова держава, заснована на принципі поділу й взаємодії влади;
- ✓ політичний і ідеологічний плюралізм, наявність легальної опозиції;
- ✓ воля думок, слова й печатки, незалежність засобів масової інформації;
- ✓ невтручання держави в приватне життя громадян, їхні взаємні обов'язки й відповідальність;
- ✓ суспільний мир, партнерство й національна згода;
- ✓ ефективна соціальна політика, що забезпечує гідний рівень життя людей.

Сучасний соціально-філософський контекст ідеї громадянського суспільства складається в узгодженні цілей і цінностей трьох ключових рівноправних суб'єктів суспільства: праці, капіталу й держави. Готовність до узгодження цілей і цінностей і здатність приймати погоджені рішення є основними характеристиками цивілізованого демократично влаштованого суспільства. Тому "громадянське суспільство – це і ціль, і простір сучасного нам колективної дії" [1].

Українська дискусія показує, що коло суб'єктів, що сприяють формуванню громадянського суспільства в нашій країні, в основному обмежений некомерційним сектором. Насправді ж, на думку В.Г. Марахова і ми її теж підтримуємо, "рушійною пружиною формування громадянського суспільства були в історії аж ніяк не некомерційні структури й об'єднання, а, навпроти, скоріше комерційні" [2]. Сфера капіталу, як і сфера найманої праці, поряд з державою, повинна виробляти стратегію й тактику дій по формуванню громадянського суспільства, що може стати одним з найважливіших джерел і підстав для його формування. В цьому значну функцію повинна виконувати держава – "уміти з'єднати протилежності" (праця й капітал) і зробити всіх членів суспільства "громадянським", тобто живучими в системі справедливого й вільного суспільства. Держава в громадянському суспільстві вперше здобуває іншу природу й відбиває інтереси всіх верств.

Не буде новою тезою, що праця, капітал і держава як суб'єкти суспільства покликані не протистояти один одному як антиподи, а гармонійно взаємодіяти в рамках правового поля.

Говорити про громадянське суспільство можна лише тоді, коли в суспільстві вирішена в цілому проблема фізичного й соціального "виживання" людини, тому що при економічній і соціальній нестабільності конструктивна демократична активність громадян різко знижується. Одні більше схильються до соціально-пасивного поведінки й

фаталізму, інші до стратегії індивідуального виживання й пристосування, що орієнтують особистість на агресивно індивідуалістичну стратегію конкурентної боротьби, що не має ніяких етичних, правових або культурних обмежників, навіть якщо вона в багатьох випадках уписується в рамки корпоративних спільнот легальних або нелегальних. І лише частина, що залишилася, громадян може сформувати поведінкові установки, що сприяють розвитку цивілізованого ринку, демократії й громадянського суспільства й у своїй активній діяльності поширювати їх.

Вихідною ідеєю громадянського суспільства було перетворення мети самої колективності людей, споконвічно призначеної для виживання виду, у мету забезпечення гідного життя кожному члену суспільства. Звідси треба зробити висновок, що провідною цінністю громадянського суспільства стає постійне **вдосконалювання якості життя** громадян у суспільстві.

Як було зазначено вище до найголовніших принципів, що лежать в основі громадянського суспільства є власність, ринкові відносини, конкуренція. Саме із цих принципів і складається так звана економічна база громадянського суспільства без якої не буде належного існування останнього. Якщо спробувати виділити найголовніший, хоча це буде не зовсім правильно з огляду на їх взаємозалежність, то це буде власність та права людини. Вільні й рівноправні індивіди–власники, матеріальна, а виходить, і духовна, особиста, політична, моральна незалежність, достоїнство людини – основні цінності того суспільства, що йменується громадянським. Відчуження від власності згубно й неприйнятно для будь-якої особистості, будь-якого громадянина, тому що це означає відриєв людини від живильних економічних корінь. Тобто, громадянське суспільство виправдовує свою назву не тим, що складається із громадян, а тим, що створює належні умови для громадян. Щодо прав людини К. Маркс вказував що вони не що інше, як права члена громадянського суспільства. Серед них він, як і Гегель, особливо виділяє право на індивідуальну свободу. "Практичне застосування права людини на свободу є право на приватну власність". Цитуючи ст. 16 французької Конституції 1793 року, він пояснює поняття "право": "Правом власності називається право кожного громадянина користуватися й розташовувати за своїм розсудом своїм майном, своїми доходами, плодами своєї праці й своєї ретельності". І робить висновок, що "ця індивідуальна свобода, як і це використання її, утворить основу громадянського суспільства" [3].

З моменту здобуття незалежності України в країні із особливу черговими виборами до органів влади не закінчуються звучати тези про побудову соціально-орієнтованої економіки. Треба признати, що цей свого роду економічний популізм був завжди є і буде, на жаль. Існує багато моделей соціально-орієнтованої економіки об'єднує їх те, що всі вони базуються на розподілі і перерозподілу доходу з метою досягнення соціальної стабільності в державі. З економічним зростанням функції соціальної держави постійно ускладнювались і розширювались. При цьому соціальна держава не ставить перед собою завдання досягти абсолютної соціальної справедливості, а має забезпечити соціальну компенсацію, яка дає можливість уникнути конфліктів внаслідок нерівномірного розподілу ресурсів. Головна мета, що впливає із сутності соціальної держави, – обмежити і нейтралізувати потенційно деструктивну природу ринку щодо лінійної залежності багатства країни і відносного рівня соціальних витрат.

Постійне вдосконалювання якості життя громадян у суспільстві в першу чергу стосується економічного благополуччя громадян, яке безперечно залежить від економічного потенціалу країни, тобто від національного бізнесу. На мою думку, якість життя громадян залежать

далеко не тільки від держави, це в основному є невелика частина, а в основному від соціального зобов'язання бізнесу. Ми маємо на увазі заробітну плату, соціальні гарантії, спонсорство та благодійність. Тут ми хочемо зупинитися на останніх пунктах.

У світовій практиці соціальні зобов'язання сфери бізнесу формувалися на підставі очікувань суспільства відносно бізнесу, які згодом мінялися, а ці зміни, у свою чергу, вносили свій внесок у представлення суспільства про роль бізнесу.

Прийнято розрізняти юридичну й соціальну відповідальність. Під юридичною відповідальністю розуміється проходження конкретним законом і нормам держрегулювання, що визначають, що може, а чого не повинна робити організація. Організація, що підкоряється законам і нормативам, поводить юридично відповідальним чином, однак, вона не обов'язково буде також вважатися й соціально відповідальною.

Соціальна відповідальність, на відміну від юридичної, має на увазі певний рівень добровільного відгуку на соціальні проблеми з боку бізнесу–організації. Цей відгук має місце стосовно того, що лежить поза обумовленим законом або регулювальними органами вимог або ж понад ці вимоги. З іншого боку, діяти у відповідності до закону не означає, що організація більше не несе ніякої соціальної відповідальності.

Необхідно також розділяти поняття спонсорство, благодійність та благодійна діяльність. Спонсорство орієнтується на одержання доданої вартості: за зроблені послуги рекламується продукт (товар). Благодійність – це певний спосіб ведення справ, спрямований на безплатну допомогу. Благодійна діяльність – добровільна безкорислива діяльність благодійних організацій, що не передбачає одержання прибутків від цієї діяльності [4].

Наприклад, у кожного бізнесмена є пристрасть, що він фінансово підтримує як альтернативне джерело натхнення – поезію, літературу, історію, філософію, кіно, футбол і т.д. Багато в чому тому, а не тільки з добрودійності або, навпаки, користі розкуповується більшість картин сучасних художників, робляться пожертвування на будівництво концертних залів і призначаються стипендії молодим талантам. Захоплення мистецтвом, футболом і т.д. необхідно підприємцям як самий органічний шлях до вивільнення контексту, порушенню рівноваги, розмиканню твердої системи, розширенню границь що відбуває. Це дасть можливість бути в числі перших, хто бачить перспективу майбутнього в сьогоденні й значить краще орієнтуватися в конкурентному середовищі, виділяючись із загального ряду й продовжуючи життя своєю бізнесу.

Суть концепції соціально-відповідального бізнесу в тім, що "бізнес повинен не тільки піклуватися про прибуток і сплату податків, але й розділити із суспільством відповідальність за соціальну несправедливість, економічну нерівність і екологічні проблеми, участь в економічній адаптації соціально-незахищених верств населення й охороні навколишнього середовища" [5]. Соціальна орієнтація бізнесу повинна бути заснована в першу чергу на системно продуманій економічній політиці, розробленій й здійснюваній в рамках правового поля держави. Звичайно, і добродійність за певних умов потенційно може сприяти переходу від ситуативного виду до внутрішньої системної потреби, що виражається у формуванні соціально-орієнтованого поведіння на базі соціальної етики, етики громадянської відповідальності.

На початку XX століття деякі керівники бізнесу виражали впевненість в тому, що корпорації повинні використовувати свої ресурси таким чином, щоб суспільство виявилось в вигаді [6].

Однак концепції соціальної ролі бізнесу почали активно впроваджуватися лише в 50-і рр. під час "холод-

ної війни", розширюючи участь ділового світу в рішенні проблем соціальної й державної політики.

Саме в 50-х рр. з'явилася перша ґрунтовна праця на тему соціальної відповідальності. У книзі "Соціальна відповідальність бізнесмена" Хоуард Р. Боуен розглянув, як концепція соціальної відповідальності може бути поширена на бізнес, а усвідомлення більшої широкіх соціальних цілей при прийнятті ділових рішень може приносити соціальні й економічні вигоди суспільству [7].

Суперечки про роль бізнесу в суспільстві в США підсумували події 60-х і 70-х рр. В 60-і рр. у суспільній думці з'явилася опозиція світу бізнесу. Протилежні за своїм характером висновки з того, що варто розуміти під концепцією соціальної відповідальності, породжені, на думку М.Х.Мескона, суперечками про цілі організацій. З одного боку, є люди, що розглядають бізнес як економічну цілісність, зобов'язану піклуватися тільки про ефективність використання своїх ресурсів. "Діючи таким чином, організація виконує економічну функцію виробництва продукції й послуг, необхідних для суспільства з вільною ринковою економікою, забезпечуючи одночасно роботу для громадян і максимальні прибутки й винагороди для акціонерів, що вже є прямою соціальною дією" [8].

Відповідно до цієї точки зору, яку активно підтримується лауреатом Нобелівської премії Милтоном Фридменом, щира роль бізнесу складається "у використанні його енергії й ресурсів у діяльності, спрямованій на збільшення прибутку за умови, що він дотримується правил гри... і бере участь у відкритій конкурентній боротьбі, не вдаючись до шахрайства й обману" [9].

З іншого боку, вважає М.Х.Мескон, бізнес-організація – це щось більше, ніж економічна доцільність. Відповідно до цієї точки зору бізнес є складною частиною оточення, що включає безліч складових, від яких залежить саме існування цього виду діяльності. До таких складових, іноді названих посередниками (між бізнесом-організацією й суспільством у цілому), відносяться споживачі, постачальники, засоби інформації, групи суспільного тиску, союзи або об'єднання, а також працівники й власники акцій. Це багатопланове суспільне середовище може сильно впливати на досягнення організації її цілей, тому організації доводиться врівноважувати чисто економічні цілі з економічними й соціальними інтересами цих складових середовища.

Відповідно до цієї точки зору, бізнес-організації несуть відповідальність перед суспільством, у якому функціонують, крім і понад забезпечення ефективності, зайнятості, прибутку й не порушення закону. Тому організації повинні направляти частину своїх ресурсів і зусиль по соціальних каналах і зобов'язані жертвувати на благо й удосконалення суспільства. Більше того, у суспільстві зложилися певні уявлення про те, як повинна поводитися організація, щоб вважатися добропорядним корпоративним членом співтовариства. Точка зору, що формується на цій основі, значною мірою обумовлена суспільними очікуваннями, зводиться до того, що організації повинні відповідально діяти в таких численних сферах, як захист середовища перебування, охорона здоров'я й безпека, цивільні права, захист інтересів споживача й т.п. Наприклад, Кит Девіс вказує, що бізнес зобов'язаний бути активно соціально відповідальним через "залізний закон відповідальності" і стверджує, що "у довгостроковій перспективі той, хто не користується владою в такому напрямку, яке суспільство вважає відповідальним, цю владу втрапить" [10].

Підприємці повинні направляти частину своїх ресурсів і зусиль на користь місцевих співтовариств, у яких функціонують їх підприємства, і в такий спосіб на користь суспільства в цілому, тому що організації не можуть тривалий час працювати відповідальним чином, перебуваючи в конфлікті зі своїм оточенням. Для успішного бізнесу підприємство повинне вміти пристосовуватися й відгукуватися на проблеми, що виникають у соціальному середовищі, щоб зробити це середовище більш доброзичливим до організації. Видатки на соціальну відповідальність виправдані фактом удосконалювання різних сегментів суспільства, а також поліпшенням відносин громадськості до фірми, що повинне привести до підвищення лояльності споживачів до виробників продукції, зниженню рівня регулюючого втручання держави й загальному поліпшенню стану суспільства. Однак фірми повинні займатися не збором пожертвувань, щоб стати соціально відповідальними, а аналізувати власні прямі дії й навколишнє їхнє середовище й вибирати такі програми соціальної відповідальності, які допоможуть цьому середовищу в найбільшій мірі.

Звичайно, для будь-якого підприємця на першому місці стоїть виживання його підприємства й тільки потім – проблеми суспільства. Якщо підприємство не здатне вести справу із прибутком, питання про соціальну відповідальність стає переважно академічним. Але як би те не було, підприємці повинні вести свої справи відповідно до суспільних очікувань. Інакше кажучи, соціальна відповідальність для підприємництва означає щось більше, ніж просто філантропічну діяльність. Мається на увазі, що підприємці діють відповідально й згідно з турботами й надіями широкої публіки.

Чому ж бізнес-компанії переймаються проблемами суспільства? Що спонукає компанії виділяти частину своїх прибутків на благодійну діяльність? Суперечки про роль бізнесу в суспільстві породжують численні аргументи за й проти соціальної відповідальності які необхідно тут розглянути.

Аргументи на користь соціальної відповідальності.

1. Сприятливі для бізнесу довгострокові перспективи. Соціальні дії підприємця, що поліпшують життя місцевого співтовариства або усувають необхідність державного регулювання, можуть бути у власних інтересах. У суспільстві більше благополуччю із соціальної точки зору більш сприятливі умови й для діяльності бізнесу. Крім того, навіть якщо короткострокові витрати у зв'язку із соціальною дією високі, у довгостроковій перспективі вони можуть стимулювати прибуток, оскільки в споживачів, постачальників і місцевого співтовариства формується більш привабливий образ.

2. Бізнес намагається посилити свій політичний вплив. Надаючи благодійні пожертви неурядовим організаціям, створюючи з ними коаліції та будуючи тісні стосунки, бізнес-компанії посилюють свій політичний вплив на владу. Це дає змогу створити альтернативу всезростаючому сектору державних інституцій та "відібрати" у них частину впливу на суспільство.
3. Зміна потреб і очікувань широкої публіки. Пов'язані з бізнесом соціальні очікування в Україні радикально не змінилися. Щоб звужити розрив між очікуваннями й реальним відгуком підприємництва, його залучення у рішення соціальних проблем стає й очікуваною й необхідною.
4. Наявність ресурсів для надання допомоги в рішенні соціальних проблем. Оскільки бізнес має у своєму розпорядженні значні людські й фінансові ресурси, він міг би частину їх передавати на соціальні потреби.
5. Моральне зобов'язання поводитися соціально відповідально. Підприємець є членом суспільства, тому норми моралі також повинні управляти його поведінкою. Приватні підприємства, подібно індивідуальним членам суспільства, повинні діяти соціально відповідальним чином і сприяти зміцненню моральних основ суспільства. Більше того, оскільки закони не можуть охопити всі випадки життя, підприємства повинні виходити з відповідального поведінки, щоб підтримувати впорядкованість і законність у суспільстві.
6. Соціально-орієнтований бізнес підтримує в якості найважливішої соціально-політичної функції в суспіль-

стві транзитивного типу антитоталітарну спрямованість, що дозволяє функціонувати законам ринку, що, безсумнівно, є стабілізуючим для суспільства й, як наслідок, для бізнесу фактором.

7. Соціально-орієнтований бізнес допомагає реалізувати в суспільстві певну ієрархію суспільних відносин – ієрархію динамічного, соціально відповідального, мобільного типу, чим виконує, так звану, селекційну функцію, за допомогою якої модифікуються орієн-

тації людей і формуються взаємини в суспільстві на принципах соціальної етики [11].

Щодо українських реалій, то слід звернутись до результатів дослідження про корпоративну благодійність до Творчого центру Каунтерпарт Україна. Відповідно до нього більшість респондентів (близько 57%) вважає, що благодійна діяльність поширена в Україні посередньо. Що ж до мотивів благодійної діяльності то отримані результати наведені у табл. 1.

Таблиця 1. Мотиви благодійної діяльності*

	Ведуть благодійну діяльність	Не займаються благодійною діяльністю	Загалом
Благодійність сприяє створенню позитивного іміджу компанії	44%	39%	43%
Благодійність є проявом альтруїзму, релігійності, бажання допомогти	59%	37%	55%
Для налагодження взаємовигідних відносин з владою	23%	31%	24%
Компанії "вимушені" займатися благодійністю, аби не виглядати білими воронами	8%	9%	8%
Інше	3%	6%	4%

*респонденти вибирали 1 і більше відповідей тому і загальний відсоток вищий за 100%

Які ж висновки напрашуються за результатами дослідження? По-перше: великий позитив української благодійності в тому, що 59% респондентів благодійність є проявом альтруїзму, релігійності, бажання допомогти. По-друге: альтруїзм є більш характерним для великих підприємств, ніж для середніх (59% проти 52%). По-третє: дуже високий відсоток "комерційних", "егоїстичних" інтересів серед мотивів благодійної діяльності, що свідчить про те, що не досить розвинену громадянську культуру власників та управлінців підприємств та організацій.

Які ж аргументи проти соціальної відповідальності наводять противники благодійності?

Аргументи проти соціальної відповідальності.

Порушення принципу максимізації прибутку.

1. Витрати на соціальну залученість, переносяться, в остаточному підсумку, на споживачів у вигляді підвищення цін.

2. Фірми, які несуть витрати на соціальні потреби, виявляються в несприятливих умовах в конкуренції.

3. Недостатній рівень звітності широкий публіці. Ринкова система може добре контролювати економічні показники підприємств і погано – їх соціальну залученість.

4. Недолік умінь розв'язувати соціальних проблеми. Персонал приватного підприємства не має достатнього досвіду, що дозволяє робити значимі внески в рішення проблем соціального характеру.

Треба визначити, що аргументи як за так і проти соціальної відповідальності мають рацію і мають право на існування.

Кожна компанія, свідомо або несвідомо, встановлює свою власну систему цінностей. Ця система становить організаційну культуру або моральний вигляд підприємства.

Підприємство функціонує у двох найважливіших площинах: виробничо-економічної й соціальної, при цьому "крен" на користь однієї із цих орієнтацій підприємницької діяльності визначається, насамперед, типом мислення керівництва й способом сприйняття людей, що володіють і/або керують підприємством, але і іншими факторами, такими як зовнішнє конкурентне середовище.

Основами суспільним благом, виробленим організаціями саморегулювання, є підтримка стандартів діяльності й механізми вирішення суперечок. Однак не можна забувати, що підприємець безпосередньо й опосередковано завжди зорієнтований на збільшення доданої вартості. Тому для нього важлива не тільки економічна сфера, що є природним середовищем для одержання доданої вартості, але також і соціальна, і політична сфери, у яких він може заробити "соціальний капітал", тобто збільшити нематеріальну вартість, що дозволяє надалі одержати більший економічний прибуток. Участь в організації саморегулювання, яка відноситься до структури громадянського суспільства, са-

ме й дає таку можливість. До того ж організаційне представництво корпоративних інтересів реалізується через створення організацій, які, відстоюючи інтереси свого комерційного сектора, у правовому змісті відповідають вимогам некомерційного сектора, збагачуючи й розвиваючи його. Адже "підприємницький дух" як одна з форм соціального капіталу реалізується й у невиробничій сфері, даючи зразки соціально-активного поводження, спрямованого на раціональну дію, що в цілому включає механізми підвищення конкурентоспроможності всього суспільства.

В Україні відродження капіталізму наприкінці сторіччя завершилося зародженням спекулятивного капіталізму, тісно пов'язаного зі злочинним світом. Бізнес такого типу важко освоює навички цивілізованих взаємин із суспільством, тому що він діє виходячи з понять лише економічної раціональності.

Це приводить до хижацької конкуренції, для якої характерне утворення монополій, що панують на ринку й обмежують можливостях ринкового маневру для інших. Диспропорції конфронтаційного характеру в найбільш важких випадках уже приводили до катастрофічних криз, що потрясли нашу економіку, що підтверджує: капіталістичний тип ринкової економіки має в собі зародок саморуйнування. Якщо інша сторона, об'єднавшись, не зможе виробити засоби захисту, то постраждають інтереси соціуму в цілому. Засоби захисту з боку представників найманої праці повинні стати зовнішніми умовами формування принципів соціальної орієнтації українського бізнесу, тому що важко пророчити наскільки український комерційний сектор здатний сам перейти до соціально-відповідальної моделі поводження. Та й навряд чи в населення, у складі якого більша частина населення живе за межею бідності, надовго вистачить терпіння, щоб дочекатися внутрішньої динаміки бізнесу у бік соціальної орієнтації, до якої може ставитися й орієнтація на виробничі сектори економіки, у тому числі й передові технології. Історія не знає прикладів, щоб буржуазія такого типу сприяла розвитку виробничого сектора, заснованого на нових технологіях. Скоріше зовнішні фактори у вигляді тиску з боку найманої праці за підтримкою малого й середнього бізнесу, зацікавлених у демонополізації ринку й формуванні цивілізованих форм взаємин у суспільстві, можуть звернути увагу великого капіталу на проблеми суспільства, у якому й за рахунок якого він збільшує свій прибуток, і розглядати перспективи формування громадянського суспільства як основний спосіб цивілізувати український капіталізм, як це зуміло зробити громадянське суспільство західних країн з національним капіталізмом.

Таким чином, серед факторів тією чи іншою мірою здатних вплинути на формування соціально орієнтованого поводження українського капіталу можна виділити:

✓ **внутрішні**, що включають у себе особистісні мотиви підприємця, а також питання підвищення конкурентоспроможності через організацію відповідним принципам корпоративного управління відносин з персоналом, акціонерами, місцевими співтовариствами, споживачами й іншими особами й організаціями, тією чи іншою мірою причетними до діяльності даної структури, що сприяє в цілому формуванню позитивного іміджу на ринку й викликано виробничою необхідністю;

✓ **зовнішні**, що виражаються в регулюючій функції держави, у тому числі за допомогою податкової політики, а також у коригувальному тиску з боку найманої праці через незалежні профспілки й політичні рухи соціал-демократичної користі, які у своїй діяльності акумулюють соціальні інтереси й цінності, виявлені й сформульовані в структурах громадянського суспільства.

Звичайно, ріст числа й впливу організацій громадянського суспільства змушують фінансові кола зм'якшувати радикалізм неоліберального сценарію й де на словах, а де й на ділі сприяти реалізації концепції соціальної відповідальності бізнесу. У цілому ж, сьогодинішній стан громадянського суспільства не здатен цивілізувати національний капіталізм і, швидше за все, так буде тривати, поки до цього процесу не підключаться профспілки.

У класу власників тільки тоді сформується почуття соціальної відповідальності, коли для їхніх соціальних подань стане типовий образ "великого суспільства" як їх власного "ми" – спільності, з якої вони себе ідентифікують. Тільки в цьому випадку їх індивідуальне й колективне поводження знайде справді цивільний і соціально-легітимний характер. Без відповідальності й пов'язаного з нею подання про суспільство формування громадянського суспільства з його цінностями виявиться неможливим.

Завдання капіталу як соціальної чинності укладається в здійсненні своєї діяльності в рамках нормативного простору, підтримуючи цим стабільність і впорядкованість правового поля, і юридична рівність всіх суб'єктів суспільства перед законом, допускаючи "волю в рамках закону". Функціонуючи в правовому просторі, капітал повинен орієнтуватися на сутнісні цінності громадянського суспільства, підтримуючи державу в структурно-організаційному плані, тому що держава й громадянське суспільство у свою чергу захищають капітал і створюють умови для його функціонування. Звідси, зміцнення держави й формування громадянського суспільства є першочерговим завданням сучасного етапу розвитку українського суспільства як умова існування самого капіталу.

Формування в нового класу власників цивільної самосвідомості – процес і результат вироблення в суспільстві щодо стійкої усвідомленої системи подань, його ідеалу. Це ряд подань і оцінних суджень щодо статусу й перспектив розвитку суспільства в цілому. Цивільна самосвідомість є орієнтиром громадянського поводження особистості, на основі якого цілеспрямовано будуються взаємини в суспільстві, і формується відношення соціальних чинностей до своєї ролі в суспільстві, що укладається в усвідомленні суб'єктом самостійної діяльності, цілісної оцінки своєї ролі, цілей, інтересів, ідеалів і мотивів поводження. З юридичних і моральних зобов'язань, що накладаються договором, законом, суспільною думкою, совістю окремого громадянина, впливають обов'язку особистості, сформульовані у вигляді громадянського обов'язку.

На підставі цивільної свідомості проявляється цивільна ініціатива – форма спонтанної колективної самоорганізації для взаємодопомоги або захисту своїх інтересів, прагнення до прямої участі в рішенні соціальних і економічних питань. Цивільна ініціатива має на увазі здатність груп асоційованих інтересів, соціальних чин-

ностей, у тому числі капіталу, а також і окремих громадян погоджувати свої інтереси й мети, формалізувати проблему, запропонувати конструктивний підхід до її рішення й вступити в діалог з іншими соціальними чинностями або громадянами за рішенням даної проблеми. Розвиток у суб'єктів капіталу цивільної свідомості на основі принципів соціальної відповідальності додасть стабільність всьому суспільству.

У демократичному суспільстві капітал як соціальна сила не може собі дозволити керуватися винятково власними інтересами. Наближати політичну реальність до своїх переваг капітал повинен опосередковано, через суспільні інститути й політичні партії, зважаючи на побажання виборців. Це єдиний шлях до громадянського суспільства, у якому інтереси капіталу з'єднуються з інтересами громадян.

Для капіталу як соціальної чинності на шляху формування громадянського суспільства образ навколишніх соціальних обставин повинен стати об'єктом його власної активності, тобто відчуття власних можливостей впливу на ці обставини. І в той же час образ своїх зв'язків з іншими реальними або потенційними соціальними чинностями, що дозволяють діяти в спільних інтересах і цілях. Сполучення цих образів є необхідною умовою вироблення типу суспільної свідомості й поводження, характерних для громадянського суспільства.

Особливо варто сказати про відповідальність українського капіталу, що має специфічну історію первісного нагромадження й більше всіх, що виграв від ліберальних реформ у країні. Бізнес і капітал як соціальні сили, якщо не хочуть залишитися ізольованими меншостями, повинні продемонструвати зразки соціально-відповідального поводження, без якого формування громадянського суспільства із властивими йому цінностями виявиться неможливим.

Стратегія дій капіталу як соціальної сили не може визначатися незалежно й поза відносинами з іншими соціальними силами: працею й державою. Праця, капітал і держава з метою розвитку українського суспільства, конкурентоспроможного в глобальному просторі, що формується, повинні ґрунтуватися на нових принципах відносин і вийти на нові способи співіснування.

Можливість здійснення капіталом своєї історичної місії на шляху перетворення українського суспільства залежить від розвитку цивільної свідомості й соціальної відповідальності в класу власників, підтримкою їм умов чесної конкуренції на основі принципів ринкової соціальності, прагненням до інституціональних способів дозволу виникаючих конфліктів.

На новому історичному етапі розвитку країни праця й капітал з метою підвищення конкурентоспроможності національної держави в глобальному просторі, що формується, повинні вийти на нову парадигму відносин і нові способи цивілізованого співіснування на принципах соціальної солідарності.

1. Дивіться про це: *Джин Л.Коен, Ендрю Арато*. Громадянське суспільство і політична теорія. – М.: Весь світ, 2003. – С.670. 2. Дивіться про це: *Джин Л.Коен, Ендрю Арато*. Громадянське суспільство і політична теорія. – М.: Весь світ, 2003. 3. *Маркс К., Енгельс Ф.* Соч. – Т.1. – С.400–401. 4. Закон України "Про благодійну діяльність та благодійні організації". 5. *Якимець В.Н.* Основи, принципи і механізми міжсекторного соціального партнерства (МСП) в Україні. – СПб., 2002. – С.35. 6. *Keith Davis and William C. Frederick*, *Business in Society*, 5th ed. – New York: McGraw Hill, 1984. – P.27. 7. *Howard R. Bowen* *Social Responsibilities of the Businessman*. – New York: Harper&Row, 1953. 8. *Мескон М.Х.* Основи менеджменту. – М., 1992. – С.142. 9. *Friedman Milton*. *Capitalism and Freedom*. – Chicago: University of Chicago Press, 1963; Цит.по: *Мескон М.Х.* Основи менеджменту. – М., 1992. – С.143. 10. *Keith Davis and Robert L. Blomstrom*, *Business and Its Environment*. – New York: McGraw-Hill, 1966. – P.174–175; Цит.по: *Мескон М.Х.* Основи менеджменту. – М., 1992. – С.146. 11. Дивіться про це докладніше: *Пух А.* Господарська етика. – М., 1996. – С.54–79.

ФИЛОСОФИЯ ИСКУССТВА: РЕАЛИЗМ И ИНТЕРТЕКСТ

В статье рассмотрен ряд аспектов реализма, которые связаны с определением разных подходов к оценке мотива творческого задела художника. Сравнение ряда толкований мотива одной и той же повести свидетельствует о существенном разногласии мировоззренческо-методологических оснований анализа литературоведов и философов. Следовательно, и интертекстуальные подходы к толкованию возможных заимствований в значительной мере субъективные и содержательно логично не обоснованные.

In the article a number of aspects of realism that is connected with definition of different approaches to an estimation of motive of creativity of the writer is considered. Comparison of some interpretation of motive of the same stories testifies to an essential divergence of the world outlook and methodological bases of the analysis of literary critics and philosophers. From here and intertextual approaches to interpretation of possible loans are substantially subjective and substantially are not proved.

Реальность как фундаментальная философская категория изначально противоречива, учитывая существование двух реальностей: объективной и субъективной, материальной и идеальной. Ф.В. Шеллинг отмечал: "Как бы далеко в глубь истории человеческой культуры мы ни шли, мы неизменно находим два раздельных направления в поэзии, философии и религии, и всеобщий мировой дух открывает себя и здесь под двумя противоположными атрибутами: идеального и реального. Реалистическая мифология достигла своего расцвета в греческой, идеалистическая с течением времени вылилась целиком в христианство" [1]. Применительно же к особенностям воспроизводства реализма в литературе, то Н.А. Бердяев реалистичность русской литературы видел совсем не в том внешнем смысле, который ей преимущественно склонны были придавать. Реалистичность русской литературы Бердяев видел "... в смысле религиозного, онтологического реализма, видения глубочайших реальностей бытия и жизни" [2].

Среди русских писателей, оставивших неизгладимый след в истории мировой литературы, несомненно, наибольшей глубиной и выразительностью своих религиозно-философских воззрений отличались Н.В. Гоголь и Ф.М. Достоевский. Поэтому, учитывая глубину их литературного таланта, умение донести до читателя исчерпывающую реалистичность описываемых в их произведениях событий, именно обнаружение архетипических оснований исходных мотивов и литературно-художественных образов до сегодня вызывает непримиримые дискуссии и плюрализм оценок.

Такое положение вещей вполне закономерно, если обратиться к философско-методологическим началам творчества, опирающегося на исходные идеи. В этой связи Шеллинг заметил: "Всякая идея = универсуму в образе особенного. Но именно потому она реальна не как это особенное. Реальное – это всегда лишь универсум" [3]. Непонимание сущности особенного, каковым оказывается всякий образ или тип художественного произведения, непременно приводит к искажениям.

Безудержная фантазия, бушевавшая истолкователей, к примеру, "Шинели" Н.В. Гоголя, а особенно современных комментаторов содержания и формы текста, поражает воображение исследователя, пытающегося разобраться в данной теме. Собственно, проблема реализма в литературно-художественном творчестве, а также особенности интертекстуальных толкований тех или иных образов и **является целью настоящей работы**. В качестве же иллюстративного материала автор считает целесообразным использовать указанную повесть Гоголя.

В пылу сиюминутных фантазий и "прозрений" литературоведы и литературные критики упускают из виду, по меньшей мере, два обстоятельства, связанных с написанием "Шинели": место и время написания повести, а также суждения самого писателя, его ближайших друзей и современников. Впрочем, оценивая суждения большинства нынешних комментаторов "Шинели", приходится признать, что допускаемые ими искажения и "свободный полёт фантазии" – это уже продукт другой эпохи, – эпохи постмодернизма, с его неприятием устойчивого, повторяющегося и типичного.

Критический разбор разнонаправленных оценок содержания "Шинели" следует начать с предыстории написания повести, поскольку появлению её предшествовало и сопутствовало значительное количество художественных и публицистических произведений Гоголя. Поэтому просматривается очевидная логика его движения к сюжету "Шинели". Идеино-концептуальная составляющая произведения формировалась под влиянием религиозно-философских представлений Гоголя о Боге, о мире, о природе и месте человека в мире и в миру, что видно, например, из писем, адресованных им своей матери, в которых он писал прежде всего о "твёрдости, терпении и непоколебимой надежде на Бога", о том, что "мы христиане и что бедствия ничто над нами и не властны поколебать нас".

Именно такое понимание жизни естественно для Гоголя, пишущего "Шинель". Рубеж 1830–40-х гг. знаменателен для него, поскольку в этот период он приходит к принципиально новому для себя пониманию и видению внутреннего мира человека, к пониманию основных принципов подхода к оценке призвания человека. Сознательное, истовое стремлением понять труды отцов христианской церкви, понять содержание и идеологию литературы святоотеческой и житийной существенно изменяют умонастроения Гоголя и приводит его к отказу от упования на эстетическое начало в литературе. Отсюда, собственно, и начинается новый период осмысленного искания содержания художественного творчества.

Образы Акакия Акакиевича ("Шинель") и Чарткова ("Портрет") предстают перед читателем вначале как образы, олицетворяющие человеческие проявления ничтожества. Писатель показывает, что человек, скрывающийся за масками этих образов, – пошл, низок, ничтожен. Ведь они даже не понимают, что они собой представляют, тем более, что и Акакий Акакиевич и Чартков по воле писателя сталкиваются с основной экзистенциальной ситуацией – ситуацией смерти. Существенно и то, что если в ранее написанных повестях персонажи пассивны, то главные герои "Портрета" и

"Шинели" проявляют активность, они вступают в диалог со злом, с искушением и даже с самим искусителем.

В этих повестях появляется новая идея, материализованная в образе лестницы, что, несомненно, связано с "Лестницей" Иоанна Лествичника. Но главные персонажи обеих повестей пренебрегли лестницей: первый отказался по причине испуга, а второй поддался соблазну искушения. Гоголь замечает, повествуя о Чарткове: "Он пренебрег уютную, длинную лестницу постепенных сведений и первых основных законов будущего великого" [4]. И в одной и в другой повести возникает образ искусителя, явившегося в одном случае в качестве портного, а в другом – в качестве ростовщика.

Второе, на что следует обратить внимание, – это толкование критиками основных мотивов и предпосылок её написания. Как отмечает В.В. Кожин, первый набросок "Шинели" относится к июлю–августу 1839 года. Назывался он "Повесть о чиновнике, крадущем шинели". Н.В. Гоголь диктовал этот набросок М.П. Погодину, который писал его под диктовку. Вероятно, Гоголь закончил "Шинель" в апреле 1841 года. Анонсирована она была в "Московитянике" под названием "О чиновнике, укравшем шинель". Выходит, что Н.В. Гоголь на протяжении всей работы над повестью видел в ней, прежде всего, повесть о крадущем, а не об обкраденном чиновнике. Для публикации, однако, название было сокращено до одного слова "Шинель". В общественно–литературной ситуации 1840–х годов повесть "Шинель" была воспринята исключительно как повесть об обкраденном чиновнике, подчеркивает В.В. Кожин. И в тогдашней критике "Шинель" преимущественно была истолкована только как "гуманная" повесть об обкраденном чиновнике [5]. Хотя могу привести один из первых отзывов о "Шинели" (1847), который написал Аполлон Григорьев: "В образе Акакия Акакиевича поэт начертал последнюю грань обмеления божьего создания до той степени, что вещь, и вещь самая ничтожная, становится для человека источником беспредельной радости и уничтожающего горя ..., волос становится дыбом от злобно–холодного юмора, с которым следится это обмеление" [6].

Г.М. Фридлендер и Н.В. Фридман основной мотив повести усматривают в значении фантастического эпизода посмертного появления Акакия Акакиевича Башмачкина, акцентируют внимание на значимости его встречи со "значительным лицом", где Башмачкину уготована роль мстителя, снимающего шинель с этого лица. В свою очередь Г.А. Гуковский и И.П. Золотуский полагают, что в финале повести акцентировано внимание читателя, скорее, на изображении "возмездия", "мщения", "протеста", "бунта" Акакия Акакиевича.

Г.П. Макогоненко главный мотив "Шинели", как и других повестей петербургского периода, видит в том, что "она же продолжает и углубляет обличение российской действительности, начатое в петербургских повестях" [7]. Тезис о "бунте" маленького чиновника Башмачкина Г.П. Макогоненко отвергает, поскольку он "противоречит коренным основам мировоззрения Н.В. Гоголя, чуждого идее каких–либо насильственных действий" [8]. Таким образом, основной мотив "Шинели" Г.П. Макогоненко обнаруживает в последних днях посмертной "шумной жизни" Башмачкина. Совесть "значительного лица" после встречи с живым мертвецом Башмачкиным пробудилась ото сна, и он как бы стал поворачивать свои стопы на стезю покаяния и человеколюбия.

Более того, Макогоненко полагает, что лишь в финале "Шинели" Гоголь раскрывает свой замысел, свой идеал. Ударом, преобразующим "значительное лицо",

стала встреча его с призраком Башмачкина, который даже и не срывал с генерала шинель. Устрашенный тот и сам снял свою шубу и бросил призраку [9]. Удар от встречи с призраком обиженного им маленького чиновника, существенно повлиял на генерала. Он начал вспоминать себя прежнего, стал добрее к подчиненным. Г.П. Макогоненко замечает, что Гоголь художественно решил проблему "возможного нравственного преображения даже чиновника крупного ранга, высвобождение личности из–под прессы предубеждений чина" [10]. Отсюда и параллель между финалом "Ревизора" и громадностью замысла "Мёртвых душ", предусматривавшего в последующих томах демонстрацию многообразных проявлений возрождения к благочестивой жизни порочных героев первого тома поэмы.

Д.И. Чижевский тему "Шинели" усматривал в воспламенении, вспышке людской души, перерождении её под влиянием весьма своеобразной любви к обиденному, в частности, к шинели. Такой подход позволил ему выделить и главную цель "Шинели" – "... вказати на небезпеку навіть дрібниць, навіть буденності, на небезпеку, згубність пристрасті, "пристрасних захоплень", незалежно від їхнього об'єкту, навіть якщо їхнім об'єктом є шинель" [11].

Л.В. Карасёв полагает, что если подойти к повествуемому в "Шинели" с онтологической меркой, то она рассказывает о проблеме тела, поскольку **"шинель – иноформа тела"** [12]. В итоге шинель становится полноправным персонажем повести, становится заместителем живого тела и носителем витального смысла, ибо от неё теперь зависит дальнейший ход действия.

Предпринятый обзор подходов к оценке сюжета "Шинели", разброс в видении главного мотива одной единственной повести может свидетельствовать лишь о том, что главный мотив очень глубоко "зашифрован" в тексте, что затрудняет его выявление. Обращаю внимание на отмечаемый рядом исследователей факт, "что первоначальная рукопись, озаглавленная "Повесть о чиновнике, крадущем шинели", обрывалась на разговоре с портным, то есть о краже шинелей даже и речи ещё не заходило" [13]. Но уже тогда в творческом сознании писателя создаваемая им повесть была рассказом о чиновнике, **крадущем** шинели.

На фоне огромной литературоведческой и критико–публицистической работы, проделанной предшественниками, странным видится неоправданный плюрализм как оценок идеи сюжетной линии "Шинели", так и оценок самого образа Акакия Акакиевича. Дополняет ряд уже имеющихся В. Кривонос, обратившийся к анализу и оценке текстов последних лет. Так, И.А. Виноградов, называет Башмачкина "ничтожным" и испытывает чувство жалости к нему, как человеку, "для которого самым **светлым** праздником, настоящим **воскресением** и **ласхой** становится день приобретения новой шинели" [14]. Оценка Виноградова явно основана на внешнем, на **придуманной** им любви Башмачкина к внешнему благолепию, хотя один эпизод страсти к новой шинели едва ли тянет на всеобъемлющую "любовь к внешнему благолепию". Т.А. Чернова, статью которой также цитирует В. Кривонос, называет Акакия Акакиевича "греховным", поскольку тот не собирался развивать свой дар, талант, следуя евангельской притче [15]. М. Вайскопф, который ещё в 1993 г. исследовал морфологию, идеологию и контекст сюжета Гоголя, в издании 2002 г. отошёл от ряда прежних оценок, широко практикуя метод интертекстуальных аналогий. В итоге Башмачкин стал "парадоксальным Пигмалионом" и т.п. В. Кривонос в этой связи резонно замечает: "Аналогии не

только манифестируют постмодернистские приёмы интерпретации, но и обнаруживают несомненную эрудицию интерпретатора, однако к художественному смыслу повести аналогии эти отношения не имеют и ничего в тексте не объясняют" [16].

Отмечу, что акцент, сделанный на ничтожности героя, на идее бунта, на содержании финала повести, — малопродуктивен, ибо слишком многие события предшествуют ему. Значит, основной акцент следует сделать на синтетическом исследовании мотива повести и характеристике образа Акакия Акакиевича, на понимании его сущности и личности, на понимании его жизненного предназначения. Автор статьи особо подчеркивает разделяемую им точку зрения, что центральным в повести "Шинель" является образ Акакия Акакиевича, а не иные привходящие моменты, в том числе и не "значительное лицо".

Среди интерпретаций и интертекстовых соотношений, связанных с Акакием Акакиевичем и сюжетом "Шинели", спорное интертекстуальное сравнение **с выраженной идеологической подоплекой** предлагает М. Эпштейн. Он сравнивает ряд эпизодов из "Шинели" и из "Человека в футляре", которые по его мысли показывают тождество исходной идеи Н.В. Гоголя и А.П. Чехова и их глубокую проницательность, даже способность к провидению, выразившуюся в создании некоего "типа". Протицирую одно из предположений: "Над всем XX столетием возвышается маленький человек, скроенный точно по мерке Акакия Акакиевича: "низенького роста, несколько рябоват... и с цветом лица что называется геморроидальным", — коротышка ростом 155 см, с желтым лицом в оспинах. Замурованный в несменяемую Шинель. И с инфантильной кличкой Сосо, словно бы имитирующей детский причмок и непристойный повтор орально-анального слова в имени Акакий" [17].

Сказанное выше Эпштейном, может спровоцировать эрудированного читателя обратиться и к персонажу прохвоста Угрюм-Бурчеева. Прочтите, каким он виделся М.Е. Салтыкову-Щедрину, и вы поймёте, что это вполне прообраз деспота: "Это мужчина среднего роста, с каким-то деревянным лицом, очевидно никогда не освещавшимся улыбкой. Густые, остриженные под гребёнку и как смоль черные волосы покрывают конический череп и плотно, как ермолка, обрамляют узкий и покатый лоб... Взгляд чистый, без колебаний... губы тонкие, бледные, опущенные подстриженной щетиной усов; челюсти развитые... Вся фигура сухощавая, с узкими плечами, приподнятыми вверх... Одет в военного покроя сюртук, застёгнутый на все пуговицы..."

Портрет этот производит впечатление очень тяжёлое. Перед глазами зрителя встаёт чистейший тип идиота, принявшего какое-то мрачное решение и давшего себе клятву привести его в исполнение..." [18]. А если учесть, что роман "История одного города" увидел свет в 1870 году, то очевидно, что скорее надо проводить параллель не между Башмачкиным и Беликовым, а между Угрюм-Бурчевым и Беликовым. Тем более, что "эпоху Угрюм-Бурчеева" Салтыков-Щедрин связывал с нивелляторами "хождения в струне", нивелляторами "бараньего рога", нивелляторами "ежовых рукавиц" и пр. и пр. [19]. Впрочем, читатель, знающий отечественную историю, легко сделает выводы и сам.

Станным выглядит и заявление М. Эпштейна, касающееся "непристойного повтора орально-анального слова в имени Акакий". Тем более это странно для литературоведа, утверждающего, что "Шинелью" "открывается век великого русского реализма", а рассказ А. Чехова "Человек в футляре" в известной мере под-

водит ему итог [20]. А между тем многим специалистам-гоголеведам известно, что имя Акакий — это имя великого монаха-подвижника, аскета Иоанна Лествичника (Акакия Синайского). Имя **Акакий** означает "незловбивый", и оно греческого происхождения. Г.П. Макогоненко и Чинция де Лотто отмечают, что первым указал на своеобразную связь судеб Акакия Башмачкина с житием Акакия Синайского Ф. Дриссен (1955), а его идею поддержал Й. Ван дер Энг (1958). Если же проследить извивы духовно-творческого пути Гоголя, то не удивительно, что герой "Шинели" был назван Акакием. Автор стремился и именем что-то продемонстрировать! Врач А.Т. Тарасенков, который лечил и наблюдал Гоголя в последние дни его жизни, отмечал, что последние слова, которые внятно произнёс Гоголь, были: "Лестницу, поскорее, давай лестницу!" [21]. Заметим, Гоголь и умирая помнил о том, куда ему следует идти!

"Лестница" — главный труд Преподобного Иоанна Лествичника, жившего в шестом веке и бывшего игуменом Синайского монастыря. Во времена игуменства он и составил свою "Лестницу", — "книгу, именуемую Скрижали духовные, — в назидание новых Израильтян, то есть людей новоисшедших из мысленного Египта и из моря житейского" [22]. "Лестница" — это систематическое описание нормального, напряженного в постоянном усилии, монашеского пути по ступеням духовного совершенства. Основным в книге-поучении является система, идея закономерной последовательности в подвиге, идея ступеней. Вот почему Н.В. Гоголь в предсмертные часы взывал к образу лестницы.

Чинция де Лотто полагает, что Гоголь в Акакии Акакиевиче "создаёт образ аскета, неосознающего свой аскетизм, т.е. воплощение подлинной евангельской духовной "нищеты", той детской простоты, в которой было отказано ему самой природой и к которой он мучительно стремился" [23]. Акакий Акакиевич, по мнению де Лотто, "настоящий "нищий"", ибо он никогда не говорит красноречиво, а "смирненными, неясными и недомыслиями исполненными словами", приводит она слова из "Лестницы" [24]. Спору нет, "всяка имеет свой ум голова, всякому сердцу своя есть любовь, всякому горлу свой вкус есть каков", как говаривал Г.С. Сковорода и с чем соглашались и согласны многие и сейчас. Такова и природа любви к шинели, происходящая от "своего" ума самого Акакия Акакиевича, от нищеты духа его, но отнюдь не оттого, что он "нищий духом".

В "Православном Исповедании или Изложении Российской Веры" Пётр Могила пишет, что первое блаженство суть: "Блажени нищие духом: яко тех есть Царствие Небесное" [Мф. 5, 3]. Соответственно, отвечая на вопрос 31-й, Пётр Могила поясняет, что первое блаженство есть: "Учение о богатстве и вещах мирских: если они приходят к кому обильно, по благодати Божией, тот должен ими пользоваться не так, как полный господин их, но как управитель, и не должен желать их с чрезмерною жадностью сердца..." [25].

Быть "нищим духом" — это первое из блаженств, о которых говорит Иисус Христос. Глубокий мыслитель Пётр Могила в своём разъяснении сути блаженства подчёркивает, что человек может **пользоваться** богатством и вещами мирскими, но он не должен **желать** их с чрезмерною жадностью, не быть привязанным к ним. Из этого разъяснения никак не следует, что человек должен быть слабым духом, а тем более бедным в плане материальном, если он причастен благодати Божией. "Нищие духом" — понятие трудное для непосредственного понимания, но учитель, равви, может объяснить его. Суть дела в том, что человек должен быть достаточно силь-

ным духом, чтобы быть непривязанным к вещам. П.Д. Успенский пишет: "Человек, который силой своего духа делает себя непривязанным к вещам, как бы лишается их, так что вещи имеют для него столь же малое значение, как если бы он и не владел ими и ничего о них не знал, – такой человек будет **нищим духом**" [26]. Царство Небесное поэтому может обрести лишь человек непривязанный к вещам. Нищими духом не рождаются, но ими становятся в процессе длительного усилия. Так можно ли назвать Башмачкина "нищим духом", если и умирая, он бредил шинелью? Конечно же, нельзя, а тем более никак он не подходит под определение "аскета, неосознающего свой аскетизм".

Ч. де Лотто, однако, в этой ситуации следует иной, чем евангельская, парадигме. К тому же чрезмерно прямолинейное отождествление сюжетной линии повести с религиозно–учительным содержанием "Лестницы" уводит её от более адекватного "прочтения" образа Акакия Акакиевича в конкретной ситуации. Автор считает необходимым подчеркнуть, что Ч. де Лотто схватила существенное в повести, а именно, ключевое понятие "нищие духом". Практически наиболее основательно до неё к оценке "Шинели" подошёл ранее Д.И. Чижевский. Он писал: "Повертаючись з потойбічного життя на холодні вулиці Петербурга, Акакій Акакіювич тим самим показує, що він не знайшов спокою поза труною, що він усе ще всією душею прив'язаний до своєї *земної* любові..." [27]. В то же время, это суждение Чижевского может свидетельствовать и о разделяемой им идее посмертной миграции души. Ибо получается так, что душа, которая не вернулась в свою истинную обитель, в Царствие Небесное, обречена вновь возвращаться в материальное тело и страдать.

Разделяя и развивая идеи философа Д.И. Чижевского и философа–богослова В.В. Зеньковского, автор считает обоснованным и оправданным утверждать, что Башмачкин не может быть причислен к числу "нищих духом", так как он лишён главного, он не понимает, что духовен, а посему он лишён "центра". Д.И. Чижевский подчёркивает: "'Центр', про який тут говорить Гоголь – то 'Centrum securitatis' християнської містики – Бог. У ньому – впевненість і міцність. Він же вказує людині і 'своє місце' (яке є в кожній людині) у світі, Бог – 'замовник', на якого ми всі працюємо. Втрата зв'язку з цим Центром – утрата свого місця, утрата мети життя ('замовлення')" [28]. Когда человек утрачивает этот "центр", он отдается внешнему миру и одновременно теряет самого себя. Познание Бога в традиционной христианской мистике связано с познанием самого себя. А Гоголь в "Шинели" и других "Петербургских повестях" изображает людей, которые теряют себя, потому что соблазняются, поддаются внешнему миру.

Да, Акакий Акакиевич "служил ревностно", "с любовью". Но на большее он был попросту неспособен! Гоголь "**возвысил бы его**", будь он способен возвышаться по служебной лестнице. Но Башмачкин был неспособен подняться по чиновной лестнице. Думаю, что как раз это обстоятельство более всего и угнетало Гоголя, "сотворившего" такого героя. Как раз бесстрастность чиновника, преданного служению Богу, как учат нас мистики, и может заключаться в том, что человек добросовестно служит, исполняет свой профессиональный долг с достоинством, не думая о последствиях, а то, что получится в итоге, что даст Бог, он принимает с благодарностью и смирением.

К подобному выводу приходит и Н.Г. Чернышевский, который в 1861 году поставил вопрос: "Упоминает ли Гоголь о каких–нибудь недостатках Акакия Акакиевича?"

И сам Чернышевский дает ответ: "Нет, Акакий Акакиевич безусловно прав и хорош; вся беда его приписывается бесчувствию, пошлости, грубости людей, от которых зависит его судьба. ... Но Акакий Акакиевич имел множество недостатков ... Он был круглый невежда и совершенный идиот, ни к чему неспособный. Это видно из рассказа о нём, хотя рассказ написан не с той целью. Зачем же Гоголь прямо не налегает на эту часть правды об Акакии Акакиевиче? ... Мы знаем, отчего. Говорить всю правду об Акакии Акакиевиче бесполезно и бессовестно, если не может эта правда принести пользы ему, заслуживающему сострадания по своей убогости" [29].

Шинель Башмачкин мог бы построить посредственную (**по–средстве**–нную), по тем средствам, которыми он располагал. Вспомним, что волею случая в лице милостивого его директора Башмачкину выпало лишних двадцать рублей. Шанс построить простенькую шинель усиливался. Но прельстившийся Башмачкин пожелал построить шинель не по средствам. Поэтому **сверх**шинель он строил голодая, отказывая себе в наимеобходимейшем, из последних сил. Очаровался и рухнул, ибо никакого запаса и никаких сил больше у него не оставалось.

Гоголевский образ Акакия Акакиевича – это предостережение. Акакий Акакиевич всё время опускался и в итоге деградировал до предела, отпущенного ему природой. И тогда становится понятным, почему Н.В. Гоголь анонсировал "Шинель" как повесть о чиновнике, крадущем шинели. Получить (сделать) шинель, на которую по своему положению и вкладу в общее дело ты не имеешь права, значит, украсть её!

Н.В. Гоголь в результате всех своих штудий понял, что религия не может быть бессмысленной, неосмысленной, абстрактной. Она должна способствовать возвышению по "Лестнице, возводящей к небесам" и отдельно взятого человека в Царствие Небесное, и всего общества в какое–то лучшее будущее. Опыт наблюдений над тогдашней жизнью нашей, изучение житий святых далекого прошлого и современников Н.В. Гоголя, убедили его в наличии некой порочности российского общества, в невозможности привития на этой почве "светлого будущего", которое никак не вытекало из мерзкого, темного сегодня. А титулярный советник Башмачкин А.А. был одним из нормальных служивых этого общества.

1. Шеллинг Ф.В. Философия искусства. – М., 1966. – С.124. 2. Бердяев Н.А. О характере русской религиозной мысли XIX века // Н.А. Бердяев о русской философии. – Свердловск, 1991. – Ч.2. 24. 3. Шеллинг Ф.В. Философия искусства... – С.89. 4. Гоголь Н.В. Собр. соч.: В 14 т. – М., 1938. – Т.3.: Портрет (2 ред.). – С.113. 5. Кожин В.В. Размышления о русской литературе. – М., 1991. – С.190–191. 6. Гоголь Н.В. Собр. соч.: В 14 т. – М., 1938. – Т.3.: Шинель. – С. 690. 7. Макогоненко Г.П. Гоголь и Пушкин. – Л., 1985. – С.305. 8. Там же. – С.309. 9. Там же. – С.323. 10. Там же. – С.325. 11. Чижевский Д. Про "Шинель" Гоголя // Філософська і соціологічна думка. – 1994. – №5–6. – С.95–96. 12. Карасев Л.В. Гоголь и онтологический вопрос // Вопросы философии. – 1993. – № 8. – С.85. 13. Кожин В.В. Размышления о русской литературе... – С.191. 14. Кривонос В. "Бедный Акакий Акакиевич" (Об идеологических подходах к "Шинели" Гоголя) // Вопросы литературы. – 2004. – № 6. – С. 145. 15. Там же. – С.147. 16. Там же. – С.149. 17. Эпштейн М. Маленький человек в футляре: синдром Башмачкина–Беликова // Вопросы литературы. – 2005. – № 6. – С.199. 18. Салтыков–Щедрин М.Е. Избранные произведения. – М., 1976. – С.76–77. 19. Там же. – С.79–80. 20. Эпштейн М. Маленький человек в футляре... – С.194. 21. Вересаев В.В. Гоголь в жизни: Систематический свод подлинных свидетельств современников. – Харьков, 1990. – С.640. 22. Флоровский Г.В. Восточные отцы V–VIII веков. – 2 изд. – Париж, 1990. – С.179. 23. Чинция де Лотто. Лестница "Шинели" // Вопросы философии. – 1993. – № 8. – С.66. 24. Там же. – С.67. 25. Могила Петр. Православное Исповедание или Изложение Российской Веры Петра Могилы. – М., 1996. – С.107. 26. Успенский П.Д. Новая модель Вселенной. – СПб., 1993. – С.180. 27. Чижевский Д. Про "Шинель" Гоголя... – С.96. 28. Там же. – С.93–94. 29. Гоголь Н.В. Собр. соч.: В 14 т. – Т.3.: Шинель... – С. 690.

ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИЙ КОНТЕКСТ ЛІБЕРАЛІЗМУ

У статті аналізується процес історико-філософського осмислення ідей вдосконалення суспільного життя на принципах лібералізму, дається характеристика двох основних концепцій лібералізму.

In this article were realized history-philosophical analyses of idea of perfection of social life on the principle of liberalism and two fundamental conceptions of liberalism.

Становлення нової суспільно-політичної та економічної системи організації соціального життя завжди супроводжується підвищеною увагою філософської, політичної та соціологічної думки до тих ідей, концепцій, теорій, які сприяють поглибленому осмисленню існуючої дійсності. Це особливо важливо та актуально для українського суспільства, в якому світоглядні, політичні, етичні, релігійні, етнокультурні погляди, уявлення та переконання окремих соціальних груп, політичних сил набувають суперечливих форм і провокують неприйняття рештою та навіть протистояння. У сучасній ситуації виникла об'єктивна необхідність нового концептуального підходу до вивчення суспільної свідомості доби посткомуністичної трансформації.

Історичний вибір українським суспільством демократичної самоорганізації всіх сфер життєдіяльності зумовив необхідність сучасного дослідження лібералізму, зокрема його історико-філософських витоків. Орієнтири, визначені на розбудову ринкової економіки, демократії і правової держави, потребують глибокого осмислення лібералізму, який, згідно з висновками А.Уайтхеда, став "вірою XIX ст. на основі компромісу між індивідуалістичною доктриною загальної конкурентної боротьби та оптимістичним вченням про гармонію" [1].

Актуальність теми цього дослідження обумовлена тим, що в сучасному українському суспільстві назрів час формування нової ліберально-демократичної свідомості і мислення. Вся система традиційно-комуністичної світоглядної парадигми вибудована на діалектичному принципі боротьби суперечностей в його лєнінському класово-партійному розумінні, сутність якого полягає в тому, що протилежність розглядається як боротьба, внаслідок якої одна з протилежностей має бути знищена. Звідси у сучасних тенденціях міжпартійної боротьби зримі образи пошуку "ворогів" серед тих політичних сил, які не поділяють ідеологію іншої сторони.

Лібералізм як світогляд і світовідчуття прагне подолати, пережити попередню непримиренність класової боротьби. Отже, є потреба визначити об'єкт і мету цього дослідження. Об'єктом дослідження є феномен лібералізму як морально-чуттєва віра у братерство людей у контексті ідей конкурентної економіки, політики, як вони сформувалися у філософській думці кінця XIX ст. – початку XX ст. Метою даного дослідження є теоретико-методологічний аналіз сутності і змісту теорії лібералізму в період її становлення.

Термін "лібералізм" походить від латинського "liberalis", що в перекладі українською мовою означає "вільний" [2]. У своєму первісному розумінні лібералізм означав вільнодумство. Одним з відомих представників вільнодумства був Томас Пейн. Він належав до філософсько-просвітницької думки англо-американської політичної групи мислителів, які формували новий спосіб мислення і діяльності, умонастрій тієї доби, для якого характерні незалежність стосовно традицій, звичаїв і догматів для активного економічного, політичного і світоглядного самовизначення у світі [3]. Теоретично окремі погляди філософів на сутність лібералізму були притаманні й еллінському періоду. Найбільш детально ідею лібералізму обґрунтували Д.Локк, І.Кант, А.Сміт, І.Бентам, Міль, Г.Спенсер та інші.

У філософському розумінні ідея лібералізму виражає свободу від корпоративних, класових, етнокультурних, релігійних обмежень і світоглядного примусу індивіда. Лібералізм виник на основі гуманістично-особистісного виміру суспільного буття, в якому приватне життя набиало сили в Англії, Франції, США, інших країнах, де буржуазія досягла значних успіхів в економічному і політичному житті, символізуючи початок демократичних перетворень. Значна частина новонародженої буржуазії та робітничого класу звільнилася від догматів релігійної ідеології та уявлень про божественне походження монархічної влади у державі та однобічного стилю міркування, висувачи ідеї нетрадиційного суспільно-політичного устрою, зокрема проблем економічної й політичної свободи.

В період буржуазно-демократичних революцій XVII–XVIII ст. у свідомості передової частини суспільства, зокрема мислителів, укорінилися ідеї космополітизму, толерантності, гуманізму, індивідуалізму, демократизму і, особливо, акцент на самоцінності людини, її прав і свобод. Внаслідок цього формується ліберальна світоглядна парадигма стосовно політики, економіки, прав людини, свободи слова, пересування, вибору місця проживання, професійного самовизначення.

На першому етапі історії формування філософської парадигми лібералізму виокремлюється політичний лібералізм, витоки якого кореняться у суспільно-політичній думці епохи Європейського просвітництва. Зокрема, вчення Дж.Локка про суспільну угоду, домовленість творення держави, про "природні і невідчужувані права людини". Як стверджує Дж.Локк, "основною метою єднання людей у суспільство є прагнення безпечно користуватися своєю власністю. Першим і основним природним законом, якому має підкорятися сама законодавча влада, є збереження суспільства" [4].

І.Кант істотно доповнив і розвинув концепцію лібералізму, обґрунтувавши ідею етичної свободи особи, її незалежність від утисків держави, інших людей. Він вважав, що вільна людина покладає на себе тягар моральної відповідальності на основі сформованої етико-правової самосвідомості та її головного механізму – сумління. Одним із основних концептів метафізики лібералізму І.Канта є моральний закон як вираз волі до благочинності, яка виникає у всіх людей і набуває світоглядного переконання для загального законодавства. Для І.Канта релігійний догмат "любити ближнього" є водночас і "максима" суб'єктивної спрямованості волі, що виявляється у лібералізмі, і форма обов'язку. "Дій так, щоб ти завжди ставився до людства і в своїй особі, і в особі іншого такою як до цілі і ніколи не ставився б до інших лише як до засобу" [5]. Повага до інших людей, згідно з етичною теорією І.Канта, є основою лібералізму.

Основний пафос Канта у формулюванні етичної складової лібералізму полягає в тому, що він прагнув захистити моральні засади суспільних відносин, а це, звичайно, заслуговує на увагу у зв'язку з реаліями української демократії, яка потребує лібералізму. Надаючи увагу тим цінностям, які є складовими лібералізму та культурно-історичного філософського універсалізму, слід відзначити, що існуючі в українському суспільстві конфлікти, які часом набувають

форм фанатизму та екстремізму, можуть бути пересмислені у контексті ідеї лібералізму.

Концепції лібералізму, сформовані різними авторами відповідно до економічного, політичного і культурного життя суспільства, є актуальними, оскільки вони мало чи навіть зовсім не відомі представникам політичних сил, які відіграють важливу роль у становленні ринкової економіки, плюралістичної політики, демократично-правової держави. Аналіз наукової літератури засвідчує, що найбільш значущими ідеями для формування метафізики лібералізму були ті, що тісно пов'язані з економічними інтересами соціальних груп. А.Сміт зробив вагомий внесок у розробку ідеї економічного лібералізму. Він скористався філософською концепцією світобудови І.Ньютона і рефлексував її на суспільство. Його парадигма лібералізму ґрунтується на уявленні, що вільна взаємодія індивідів у їх приватновласницькій діяльності з необхідністю сприятиме формуванню рівнодіючого стану суспільства, яке внаслідок самопізнання буде здатне до взаєморозуміння і компромісу.

Головними принципами, сформульованими у працях А.Сміта, є наступні: по-перше, індивідуальне прагнення до благополучного життя, а також бажання досягти визнання суспільством; по-друге, панування приватної власності та невтручання держави, особливо бюрократії у справи господарювання; по-третє, відсутність перешкод для розвитку особистої підприємницької ініціативи для досягнення належного у суспільстві рівня добробуту. Він акцентував увагу на економічній незалежності, автономії людини у суспільстві як основи лібералізму. А.Сміт вважав, що економічний мотив може продукувати хаотичну ефективність підприємницької активності, здатної трансформуватися у силу владної зверхності та захисту власних інтересів. Однак існують спільні для ділових людей, які вступають у комерційні відносини, цінності – це "конкуренція", "попит і задоволення", які потребують спільних норм для упорядкування. Держава як спільна воля суспільства може компенсувати негативні явища капіталізму шляхом введення загальної освіти, охорони здоров'я [6].

Після поєднання економічного та політичного ліберального мислення трансформації піддалося не лише суспільне мислення, але й економічна, політична та соціокультурна діяльність людей. Історичний розвиток капіталізму в Англії поступово змінював контекст етики і політики та ліберальних суспільних відносин того часу. Доки епоха утверджувала капіталістичний спосіб виробництва, узагальнена концепція лібералізму, сформована у XVII–XVIII ст., зазнала істотних змін. Насамперед, негативні наслідки капіталізму стали предметом дослідження філософської думки. Зокрема, М.Вебер писав: "Сьогоднішній капіталістичний господарський устрій – це колосальний космос, у який кожна окрема людина закинута від народження і межі якого кожен, принаймні, як окремих індивідів, змінити не в змозі. Індивід, оскільки він потрапив у плетиво ринкових відносин, мусить дотримуватися відповідної господарської поведінки... Таким чином, капіталізм... створює потрібних для нього господарських суб'єктів" [7].

Отже, становлення капіталізму обмежує свободу особи, яка більшою мірою відчуває себе невольною. У філософській думці починає формуватися апологетична концепція лібералізму. З ідейних джерел лібералізму виокремлювалися лише ті, що відповідали нагальним потребам буржуазії як економічно й політично панівного класу. Філософський захист буржуазного лібералізму розробляли різні дослідники, серед яких заслуговує на увагу Г.Спенсер. Він дійшов висновку, що існує буржуазне суспільство не може й надалі поглинати, підпорядковувати собі окремих індивідів. Він висунув ідею

про те, що істотним виміром суспільного прогресу та виявом духу лібералізму є перехід від суспільства, в якому особистість "розчиняється", нівелюється, до такого стану, в якому соціальний організм служить складовим його індивідам. Основним критерієм лібералізму є рівень співпраці у досягненні спільного блага на основі вільного волевиявлення. Г.Спенсер запропонував модель соціального контролю у ліберальному суспільстві, яка ґрунтується не на субординації, а на координації. В міру того, як принципи координації будуть утверджуватися у культурі спільноти, буде зростати й дух лібералізму.

Водночас Г.Спенсер передбачив, що найнебезпечнішим для соціального прогресу і духу лібералізму є мілітаризація економіки, політики, влади. Мілітаризація і бюрократичне суспільство небезпечні для лібералізму. "Слід завжди пам'ятати, – писав Г.Спенсер, – що ... всі домагання політичного агрегату самі по собі ніщо, і що вони стають чимось лише тією мірою, якою вони втілюють у собі домагання одиниць, котрі становлять цей агрегат" [8]. Він вважав, що для мілітаризованого суспільства панування здійснюється на основі принципу "індивід для держави". Натомість тип взаємин у ліберальному суспільстві ґрунтується на основі принципу "держави для індивіда".

Питання про метафізику лібералізму для сучасної України має особливо актуальний характер. Активно розвивається приватний сектор економіки, політична й громадянська активність, які значною мірою світоглядно вибудовані у парадигмі комуністичної радянської ідеології, лейтмотивом якої є патерналізм держави та лідерів партії у формуванні пострадянського мислення українського суспільства. У межах класичного компартійного уявлення про суб'єкт люди утворюють лише "трудящу масу", яка репрезентує радше пасивність, бо люди діють за правилами, що їх формують політичні сили. Це означає, що лібералізм як складова постмодерної суспільної свідомості втрачає своє значення за допомогою засобів масової інформації, які своєю активністю впливають на формування політичних симпатій та антипатій. Активно розвивається політична суб'єктність, побудована у парадигмі протиставлення, протистояння, конфлікту, а не лібералізму і компромісу. Над суб'єктом в Україні домінує сприйняття соціокультурних норм як належного порядку, який не потрібно змінювати, а отже, не потребує ліберального мислення. Пропаганда політичних сил безупинно робить спробу зберегти колишню ідеологічну мову й застосовує до своїх опонентів терміни, які не сприяють утвердженню лібералізму.

Таким чином, серед світоглядних ідей, уявлень, переконань, принципів є ті, на основі яких складається нове уявлення про ліберальну культуру і мислення; є й ті, що сформувалися у модерністській парадигмі лібералізму. Цей тип з його розумінням лібералізму відрізняється від попереднього прагненням філософів до зміцнення теоретичних основ соціокультури постіндустріального суспільства та соціального порядку. На противагу розглянутій нами концепції лібералізму, тісно пов'язаній з вірою у раціоналізм та індивідуалізм, модерністська концепція лібералізму у якості своєї буттєвої основи бере стабілізацію ліберальної соціокультури. У межах цього напрямку лібералізм тлумачиться у контексті соціальної інтеграції через соціокультуру. Тут проблема лібералізації у філософській та практичній площині ставиться у залежність від прориву національних культур через соціокультурні контакти в межах вже сформованої ринково-постіндустріальної економіки. Лібералізм мислиться як форма нової інтеграції та збільшення адаптивних функцій національних культур.

У цьому аспекті можна взяти для аналізу модерної парадигми лібералізму праці Дж.Хоманса. Він вивчав вплив соціокультурного простору на формування при-

хильностей, привабливості різних цінностей культур і дійшов висновку, що замкнені культури звужують поле свободи особи та її активності, що призводить до формування взаємного непорозуміння. Відкритий соціокультурний простір призводить до розширення національних культурних смислів в індивідуальній свідомості, що позитивно впливає на розвиток взаєморозуміння та поглиблює інтерсуб'єктивність лібералізму. Надання людині реальної можливості вільної організації міжнаціонального простору спілкування сприяє розширенню ліберального мислення [9]. З цього випливає, що лібералізм як феномен модерної культури має індивідуально-суб'єктивний контекст і він завжди присутній у ліберально-демократичному просторі. Фактично у модерністському проекті лібералізму свобода як елемент суспільної організації та визнання особливої ролі індивідуального суб'єкта тісно пов'язані.

Ліберальна складова демократії, згідно з модерністською концепцією, безпосередньо вмонтовує інтерсуб'єктивність у соціокультурний простір і є виявом свободи як певного типу практично-раціонального життя. Сенса ліберальної культури та зміст демократичної організації суспільства і комунікативної дії досліджує Ю.Габермас. Досить важливим доробком концепції лібералізму є його парадигма комунікативної дії. Тут філософське розуміння взаємин між свободою та лібералізмом перенесено у нову площину, в новий соціокультурний контекст, у якому життєдіяльність розглядається як символічно-структурований світ. У цій структурі головними агентами є культура, суспільство й особистість.

Суспільство постає у вигляді легітимних норм співжиття, завдяки яким суб'єкти комунікативної дії, маючи консенсуально прийняті тлумачення, розуміння, реалізують свої ліберальні цінності. Суспільство, згідно з парадигмою Ю.Габермаса, є системою упорядкованих легітимізованих норм, завдяки яким різноманітні суб'єкти вступають у комунікативні зв'язки, дістають в них солідарність, ґрунтовану на усвідомленні спільних інтересів. Суб'єкти, здатні до мовлення, маючи свободу висловлення своїх думок, мають рівні права бути почутими та порозумітись. Така концептуальна модель, вважає Габермас, пориває з обмеженою формою лібералізму та набуває більшого рівня свободи [10].

Доречно зауважити, що філософи, які поділяли ідеї лібералізму, їх продукували та розширювали у контексті розвитку приватновласницької економіки, демократії і свободи, були гуманістами. Вони глибоко вірили в ідею свободи підприємництва, позбавлену державного тоталітарного контролю. В цьому контексті теоретики лібералізму схильні бути гуманістами у розумінні того, що "людина – міра всіх речей", що людина є найвищою цінністю цивілізації, є самоцінною і має невід'ємне право на повноцінний розвиток своїх здібностей. Логіка концепції "економічного лібералізму", як її розуміли А.Сміт і Рікардо, мала своїм змістом економічну свободу, вільний вибір підприємницької діяльності. Економічний і соціальний прогрес мав забезпечити зростання добробуту всіх членів суспільства.

На жаль, свобода в концепції "економічного лібералізму" на практиці дала можливість монополістичному капіталу отримувати надприбутки. Але невтішна практика на початковій стадії монополізації капіталу не призвела до знецінення самих постулатів теорії лібералізму. Широки соціальні верстви, які усвідомили ідеї лібералізму, рефлексували з приводу власного добробуту і домогалися від влади підвищення заробітної платні. У сучасних капіталістичних країнах суспільна свідомість включає у свій зміст ідеї, уявлення, погляди, переконання, концепти теорії лібералізму і набуває смислоутворюючої активності. Вона націлена на активне зняття

наявних у сучасному глобалізованому монополіями світі суперечностей і виявляє шляхи їх розв'язання, зокрема через масові протести.

Для більшості філософів, соціологів, економістів, які долучалися до розробки концепції лібералізму, свобода означала не тільки економічну, але й політичну, соціокультурну, світоглядну і навіть соціологічну. В узагальненому вигляді свобода як парадигма концепції лібералізму – це здатність, можливість і здібність вільно обирати з багатьох можливостей ту, що забезпечує спільний добробут, мир, спокій і соціальну справедливість та водночас звільнення з полону ірраціональних сил. Свобода є не лише фактом, але й реальною можливістю, сутнісним завоюванням людини. Головна стратегія теоретиків лібералізму полягала в тому, щоб впровадити у практику економічного, політичного і соціокультурного життя ідеї природного права, свободу сформуванню власників і співвласників капіталу, які незалежно від релігійних, расових, національних, політичних та інших відмінностей рівні перед законом, відповідно до якого всім членам суспільства дозволено переслідувати свої цілі, реалізовувати особисті інтереси та втілювати своєрідні погляди на щастя, добробут. Насамкінець, теоретики лібералізму обґрунтували ідею вільного вибору професії, місця проживання, працевлаштування.

Згідно з основними принципами лібералізму, суспільство внутрішньо тісно пов'язане з політикою і економікою, яку вони називали ринковою і приватновласницькою. Це суспільство, в якому основні свободи і права людини закріплені в соціальних інститутах (економічних, політичних, громадських, соціокультурних, професійних тощо). Для більшості теоретиків ліберального суспільства держава означає ту сферу спільного волевиявлення владних відносин, де антагонізм діалектично "знятий", не знищений, але він через систему громадських інститутів, права і політики долається, стає відносним.

Монополістична стадія капіталізму, особливо з переходом до державно-монополістичного ступеня його розвитку, обумовила трансформацію теорії лібералізму на основі критичного аналізу його негативних наслідків. Внаслідок критики деяких постулатів лібералізму сформувався "неолібералізм". Він поклав початок рефлексивного і дискурсивного аналізу монополістичного капіталізму. В історії філософської думки неолібералізм репрезентований найбільшою мірою працями Зіммеля, Візе, Хайдеггера та в концепції "відкритого суспільства" Поппера, філософських поглядах Альберта.

Серцевиною філософської критики капіталізму Зіммелем була ідея про те, що монополістичний капіталізм породжує нові культурні форми життя, які традиціоналізуються і стають гальмом для подальшого розвитку. В нових традиціях ліберального суспільства втілюється цілий ряд конфліктів, серед яких суб'єктивний й об'єктивний аспекти культури. Зіммель розглядає життя суспільства як процес творчого становлення завдяки невичерпності раціональних сил. Це життя досягається внутрішнім переживанням, яке в свою чергу об'єктивується, оречевлюється у багатоманітних формах культури. Застиглі форми культури стримують пульсації творчих потенцій людей, що й породжує конфлікт. Для його подолання у межах диференційованого ліберального суспільства існують наступні соціальні форми: угода, домовленість, конкуренція, авторитет, субординаваність цінностей, їх ранг та інші. Ці форми розширюють межі свободи у ліберальному суспільстві, оскільки за допомогою їх механізмів можна звільнити особу з того стану ізольованості, в якій вона опинилася. Крім того, угода, договір, взаєморозуміння як складові ліберального менталітету і культури спілкування поєднують індивідів у суспільстві і творять ліберальний світ, у межах яко-

го окремі особи відчувають себе індивідуально незалежними. Цей аспект ліберального суспільства Г.Зіммеля С.Франк назвав "сінгуляристичним кутом зору" [11].

Філософські концепти "соціального сінгуляризму" найбільш чітко обґрунтував Г.Зіммель. Він вважав, що єдність і спільність у суспільному житті формуються не лише внаслідок свідомого досягнення угоди, взаєморозуміння, але й під тиском стихійного схрещування волевільних зусиль людей. Зіммель помітив, що термін "взаємодія" у суспільному житті неадекватно віддзеркалює сутність духовного зв'язку. Насправді, взаємодія людей у суспільстві не має посередника між ними. Вони спільно користуються продуктованими суспільством духовними потенціями. Факт спілкування у ліберальному суспільстві пояснюється не зовнішніми механізмами роз'єднаних свідомостей, а їх первинною зрощеністю і неподільністю, тобто "духом часу".

Згідно з парадигмою Зіммеля, культура є втіленням духу часу. Ліберальна культура у масовому масштабі сприяє вивільненню свідомості, суб'єктивного від всемогутності тиску традицій, які створюють ефект стійкого несвідомого ствердження картини світу. Лібералізм як світогляд і світовідчуття намагається подолати одвічний конфлікт між суспільством та особою шляхом формування культури й менталітету, в яких можливість угоди, домовленості, взаєморозуміння стає необхідністю, яка усвідомлюється і стає світоглядною установкою, позицією для подолання будь-якого конфлікту. Зіммель прагне теоретично обґрунтувати тезу про реальну можливість вивести індивідуального чи групового суб'єкта у поле взаємодії всіх сутностей, які тісно пов'язані між собою та співіснують. "На тому, що суспільства утворені сутностями, які перебувають водночас і всередині, і поза ними, заснована одна з найважливіших соціологічних форм: між суспільством і його індивідами можуть бути такі ж відносини, що й між двома партіями... індивідуальна душа не вбудована в будь-який порядок, не будучи водночас і проти нього" [12].

У широкому значенні праці Зіммеля значно поглибили та розширили концепцію лібералізму. Концепти подолання конфліктів у сучасному суспільстві, які він обґрунтував і розвинув, дають сучасній соціокультурі нової парадигми. Адже з самого початку формування теорії лібералізму ідея індивідуалізації, творчого звеличення особи не повністю реалізувалася в межах країн, де утвердилися цінності демократії, права людини та її свободи. Саме на цьому акцентує увагу Зіммель, коли розглядає процес становлення ліберального суспільства у тісній єдності з індивідуалізацією всіх сфер буття. Він іменує його буттям-суспільством, в якому стає нормативною культура, в структурі якої індивід і соціальна структура вимірюються суб'єктивним осмисленням реальності. Ідея індивідуального суб'єкта як носія ліберальних цінностей постмодерного суспільства у концепції лібералізму відіграє одну з провідних функцій.

Проблема майбутнього ліберального суспільства й відповідного типу соціального прогресу, згідно з новою концепцією лібералізму, визначає, водночас, долю індивідуального розвитку в сучасних інтерпретаціях підвалин свободи, недоторканості приватної власності, демократичного консенсусу. Принциповим моментом для долі майбутньої концепції лібералізму є процес подальшої гармонізації стосунків індивідів у суспільстві та суспільства з державою. Конкуренція як цінність лібералізму має бути трансформована до статусу самодостатності, самоосагнення індивіда та власного пізнання за рахунок ліберальних форм самоздійснення.

Народження нового ліберального типу суспільної свідомості й культури взаємних стосунків людей між

собою та з державою стало можливим внаслідок критичного аналізу концептів лібералізму, що дає змогу оновлювати теоретичні засади лібералізації суспільства та його культури у результаті панування в Англії, Франції, США, Канаді, інших демократичних країнах ліберального світогляду. Ці країни більшою мірою репрезентують єдність, гармонію та не допускають експансії держави, монополістичного капіталу на права і свободи громадян. Ліберальні партії концентрують увагу на політиці компромісів, взаєморозуміння, формування широких коаліцій, щоб не допустити революційного знищення здобутків капіталістичного суспільства в умовах глобалізації.

Суттєвими в концепції лібералізму стали цінності, які Поппер називає "відкрите суспільство", "плюралізм". Водночас, він застерігав суспільство про небезпеку з боку "дикого" необмеженого капіталізму. Він покладав відповідальність за наслідки "дикого" капіталізму на державу, яка "повинна існувати для людської особистості – на благо вільних її громадян і їхнього вільного суспільного життя, тобто заради вільного суспільства, а не навпаки" [13]. Тут схоплена справді важлива думка про негативні соціокультурні, економічні чи політичні наслідки "дикого" капіталізму, прояви якого спостерігаємо у сучасному українському суспільстві. Сьогодні, враховуючи політичну й соціокультурну кризу у нашому суспільстві, важливо подолати дух "дикого" капіталізму шляхом правового обмеження його антисоціальної діяльності. Є підстави припустити, що критичний напрямок у неолібералізмі рано чи пізно наповнить наші світоглядні засади та принципи трансформації всіх сфер життя українського суспільства на шляху лібералізації.

На думку К.Поппера та його прихильників, важливою складовою концепції лібералізму є парадигма про "відкрите суспільство". "Я вважаю надзвичайно важливим для вільного суспільства, – писав К.Поппер, – те, що демократію слід розглядати у реальному плані такою, якою вона є, – її не слід ідеалізувати... Демократія, тобто воля більшості, може сприяти збереженню та охороні свободи, але вона ніколи не здатна сама по собі створювати свободу, якщо кожного окремого громадянина це не турбує" [14]. Він вважає, що вільному суспільству з його ліберально-демократичними цінностями притаманна не лише толерантність до інших, незвичних думок, а й повага до них. На думку К.Поппера, вільний дискурс має бути складовою відкритого суспільства, а думка "наукових експертів" щодо радикальних змін у суспільстві має бути публічною і зрозумілою у ліберальному суспільстві. Важливою, на наш погляд, тезою Поппера, є теза про необхідність подолання комунітарного мислення через лібералізацію інформаційного простору.

На завершення підкреслимо головне: історико-філософський аналіз витоків концепції лібералізму засвідчує, що вона зазнає періодичної критики та вдосконалюється відповідно до потреб розвитку суспільства.

1. Уайтхед А.Н. Избранные работы по философии. – М., 1990. – 716 с.
2. Словник іншомовних слів. – К., 1977. – С.379.
3. Громыков Б.С. Политические и правовые взгляды Томаса Пейна. – М., 1960. – С.107-112.
4. Локк Дж. Соч.: В 3 т. – М., 1988. – Т.3. – С.339.
5. Кант И. Сочинения: В 6 т. – М., 1963.
6. Смит А. Исследование о природе и причинах богатства народов. – М., 1962. – С.182-194.
7. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. – К., 1994. – С.51-52.
8. Спенсер Г. Основания социологии // Соч.: В 7 т. – СПб., 1898. – Т.4.
9. Пахомов И.А., Арестова О.Н. Роль пространственного фактора в формировании коллективного смысла // Вестник Московского университета. – Серия 4. Психология. 10. Габермас Ю. Философский дискурс Модерну. – К., 2006.
11. Франк С.Л. Духовные основы общества. – М., 1992. – С.39.
12. Зиммель Г. Как возможно общество? // Избранное: В 2 т. – М., 1996. – Т.2. – С.518-519.
13. Поппер К. Відкрите суспільство та його вороги. – К., 1994. – С.187.
14. Там само. – С.202.

Надійшла до редколегії 25.01.07

О.Е. Павленко, здобувач

"МІФ ПРО СИЗИФА" А.КАМЮ В КОНТЕКСТІ КОНЦЕПЦІЇ "НОМО LUDENS"*У статті розглядаються деякі філософські питання сучасної культури.**This article is about some philosophical problem of contemporary culture.*

З часу виходу в світ всесвітньовідомого твору голландського історика культури Й.Гейзінги "Номо Ludens" (1938 р.), гра, як феномен стала невід'ємним елементом різноманітних філософських теорій, предметом багатьох наукових досліджень в сфері гуманітарного знання, знайшла своє місце в літературних та інших мистецьких творах. В філософських розвідках ХХ сторіччя ігровий феномен досліджувався в таких аспектах: естетичному (Г.-Г.Гадамер); феноменологічному (Е.Фінк); сакральному (Р.Каюа). Гра стала невід'ємною частиною постмодерністських концепцій Ж.Дерріди, Ж.Бодрійяра, Ж.-Ф.Ліотара та ін. Українські філософи Я.Білик, К.Сігов, досліджуючи філософську спадщину С.К'єркегора, Б.Паскаля, Г.Сковороди акцентували увагу на екзистенційному вимірі гри.

Слід зауважити, що у філософів – екзистенціалістів гра ніколи не поставала а ні предметом, а ні об'єктом досліджень, але імпліцитно її присутність завжди відчувалась. Тому увагу дослідника гри привертають перш за все ті твори, зміст яких розкривається завдяки використанню автором ігрової термінології, навіть якщо ігрова проблематика і не є там головною. На це положення звертає увагу Я.Білик в своїй праці "Ігровий феномен в культурі" і зауважує на використанні А.Камю квазіігрових побудов. Взявши до уваги його висновки, ми спробували відстежити, агональний аспект в творчості видатного француза.

Сучасне секуляризоване життя з його прагматичністю і жорсткою конкурентністю знецінює, власне, екзистенційний аспект людського буття. Людині нав'язується стиль життя на кшталт суцільного змагання в боротьбі за "місце під сонцем", єдиною метою якого є споживання. Тому як альтернативу названій життєвій моделі можна розглядати філософію абсурду видатного французького письменника, мислителя А. Камю. Гра, змагання, боротьба проходять червоною ниткою через всю його творчість.

Перед нами "Міф про Сизифа" (1942 р.) – філософське есе, в центрі якого знаходяться людина і абсурд, як головні персонажі тотальної буттєвої драми.

Вирішуючи основне філософське питання – чи варте життя того, щоб бути прожитим, А.Камю відкидає всі інші як другорядні, меншоважливі і називає їх всього лиш грою (за Й.Гейзінгою чимось несправжнім), в притулок підступаючи до проблеми самогубства, наголошуючи на тому, що воно не є тільки явищем соціального порядку, а визріває глибоко в серці людини, де відбувається смертельна гра, що веде людину від ясності відносно буття до втечі за межі світла. Підкреслюючи метафізичний характер гри, де ставки робляться або на життя, або на смерть, автор ніби визнає власну приреченість: "визнання, що життя тебе подавило, що його неможливо зрозуміти."

Зображуючи життя, як виставу, А.Камю зауважує, що розлад між людиною і оточуючим його життям і дає, власне, відчуття абсурду. Що робить актор, який не в змозі зіграти роль – йде зі сцени. Таким чином у цій грі людина має змогу вибрати одну з трьох ролей – або змиритися і піддатися потоку буденності – "das man" (М.Гайдеггер), або позбавити себе життя, або протистояти цій необхідності. І тут А.Камю знов натякає на гру і пише, що все тоді допомагає сплутати карти (анонімні сили) – відсутність сенсу життя обов'язково тягне за собою висновки, що життя не вартує того, щоб бути

прожитим. А.Камю ставить питання про логічність суїциду. І тому не безпідставно А.Камю називає життя нелюдським ігровим дійством, в ході якого репліками обмінюються абсурд, надія і смерть. (Український філософ В.Шинкарук екзистенціалами української душі вважав віру, надію, любов).

Розмірковуючи про метод дослідження абсурду, філософ наголошує на тому, що перша і єдина умова його пошуку полягає в необхідності зберегти те, що загрожує його розчавити і віднестись з повагою до того, що він вважає головним в цій загрозі, а саме – зіткнення і непрестанну боротьбу. Ця думка підтверджує агональний характер його філософії. Термін "агон" в перекладі з давньогрецької означає змагання, боротьба і був використаний в праці Й.Гейзінги "Номо Ludens", як свідчення ігрового характеру культури.

Елементи гри присутні і в розгляді А.Камю теорій інших філософів екзистенціалістів. Аналізуючи філософію К.Ясперса, автор використовує спортивну термінологію, коли говорить, що той (К.Ясперс) не в змозі здійснити прорив у трансцендентне. Далі він вживає таке поняття як "стрибок" (С.К'єркегор), маючи на увазі перехід на інший рівень екзистенції. Витонченість думки А.Шестова А.Камю порівнює з захоплюючим жестом жонглера, а абсурд називає трампліном для стрибка у вічність.

За безліччю псевдонімів, розиграшів і усмішок в філософії С.К'єркегора А.Камю бачить істину і називає її знов – таки стрибком. Для екзистенціалістів, пише А.Камю, заперечення розуму і є Бог, який у кожній людині свій. Бог у кожній людини один. Є багато способів стрибати, важливий сам стрибок, стрибком А.Камю називав прорив у трансцендентне.

Протиставляючи дві своїх впевненості – бажання єдності та абсолюту, з одного боку, і ненадійність раціональних принципів, А.Камю підходить до головного питання своєї філософії. Що ж далі? – запитує він. Чи судилося вислизнути завдяки стрибку і наново встроїти будівлю ідей і форм за власною міркою? Чи судилося знов тримати нестерпне і дивне парі з абсурдом?

Тема парі не є новою в європейській філософії і тут слід згадати знаменитий "аргумент парі" Б.Паскаля (до речі і сам А.Камю неодноразово натякав на його (Паскаля) забави. "Розглянемо цей доказ, – пише філософ, – і скажемо: Бог або є, або його не ма; але на який бік ми схилимся? Розум тут нічого визначити не може. Нас розділяє нескінченний хаос. На краю цієї нескінченної відстані грає т'ся гра, в якій й випадає орел або решка. На що ви поставите?".

Український філософ К.Сігов назвав цю гру уподобленням екзистенційного вибору людини гри в кості. В експлікованому вигляді, – пише К.Сігов, – в філософії Нового часу починає використовуватись крайня – "надособова" – форма гри, власне даний (естетичний, психологічний, спортивний, тощо) тип гри ми зустрічаємо в "аргументі парі" XVII сторіччя.

Але А.Камю вирішує дану проблему так. Він висуває єдине рішення для людини абсурду – бунт. Бунт, як зіткнення людини з власним невіданням, як свідчення своєї "власної присутності" [6,64], як виклик гніту долі, як то, що надає цінності життю людини. Гра, як поєдинок людини з дійсністю, перетворює життя людини на захоплююче видовище могутності і самотності.

Дефініція абсурду за А.Камю – це пристрасть, граничне напруження людини, а не просто усвідомлення людиною конечності і обмеженості власного буття, і якщо вище було згадано про "аргумент парі", то в даному випадку можна говорити про "аргумент дуелі" з єдиним зауваженням, що помирає в решті – решт тільки людина. В цьому контексті А.Камю пише про виклик як свідчення єдиної правди.

Гра, як інобуття по відношенню до дійсності, імпліцитно присутня в роздумах А.Камю про свободу (за Й.Гейзінгою вільний вибір, свобода є однією з головних ознак гри). Розмірковуючи про досвід містиків, які свободу розуміють як відмову від власного Я, таку людину А.Камю називає скоріше звільненою від самої себе, в недовільно прийнятому рабстві. Чи можна вважати таку людину гравцем? Ні, скоріше можна її назвати "іграшкою в руках Бога" (Платон). Людина ж абсурду у А.Камю, повернувшись обличчям до смерті, відчуває себе вільною від всього, що не є цією сконцентрованою увагою (погляд в обличчя смерті) і насолоджуючись звільненням від загальноприйнятих правил життя (гри), і саме цей момент є першопричиною абсурдної свободи. Слід зауважити, що втеча людини від повсякденного сну не є відмовою від продовження гри, а перехід до іншої, притаманної лише їй (людині абсурду) гри, гри зі смертю, мета якої є сама гра.

Зі сказаного можна вивести, що людина абсурду за своєю природою є гравцем, "людиною ясного бачення". Людина абсурду протилежна людині покірній. Абсурдна свобода, на думку А.Камю, заміняє собою ілюзію свободи, якій приходить кінець в час смерті. Відзначимо, що поняття ілюзії, яке А.Камю використовує в своїх роздумах, теж несе в собі ігрову ознаку. І.Кант в своїй "Антропології" пише: "Ілюзія – це так а омана, яка залишається навіть тоді, коли всі знають, уявного предмет у насправді нема. Це гра нашої душі і з чуттєвою видимістю дуже приємна і цікава".

Слід зауважити, що будучи представником художньо – філософського напрямку в літературі, А.Камю часто застосовує в тексті прийоми алегорії та гри словами. Наприклад, намагаючись підкреслити трагічність людського буття в абсурдному світі, він пише: "В результаті погляду людини абсурду відкривається охопленний вогнем і скутий льодом прозорий і обмежений в своїх кордонах всесвіт, де все неможливо, однак все дано і поза яким нема нічого окрім загибелі і небуття".

Намагаючись дати відповідь на питання – чи можливе життя без поклику трансцендентного, – А.Камю застосовує ігрову термінологію, коли говорить, що не хоче виходити за "межі цього майданчик а" [6,68], маючи на увазі, що дійство відбувається в певних просторових кордонах, що є однією з ознак гри за Й.Гейзінгою.

Усвідомивши абсурдність життя, людина повинна, на думку А.Камю, прожити не як можна краще, а пережити як можна більше, тобто важливим є досвід, який накопичила людина. Тут А.Камю в гротескній формі зображує людину – авантюриста, яка за кількістю власного досвіду б'є всі рекорди і здобуває приз у вигляді власної моралі, головною властивістю якої є не стільки ідеальні принципи, скільки норми вимірювання досвіду. Правила гри для людини, яка сповнена рішучості не відступатися від укладеного парі можуть, на думку А.Камю, означати одне – протистояти світу як можна частіше. Єдиною перешкодою в цьому мислитель вбачає передчасну смерть. Тут вже людина, зауважує автор, не має вибору, все залежить не від неї, а від смерті, яка їй протистоїть, мова може йти тільки про везіння. Доречно згадати, що проблематика стосунків людини зі смертю була особливо актуальною в середньовічній культурі. Порівняємо розглянуті вище положення А.Камю з феноменом, який

одержав назву "Танець смерті". Людина абсурду, за А.Камю, сміливо дивиться в обличчя смерті, ясно усвідомлюючи її невідворотність, сповнена бадьорості грає свою роль в світовій драмі, сценарій якої їй невідомий, насолоджуючись безперервним потоком "теперішніх моментів" і в цьому, власне, і вбачає свій ідеал.

І, навпаки, – духовний світ середньовічної людини просякнутий страхом тління, відмовляється від краси і щастя, через те, що з ними пов'язані біль і страждання. Дух людини, і це дуже важливо, скутий постійним очікуванням смерті, огидними картинами тління, та ідеєю всезагальної рівності перед смертю. Ось як це зображає Й.Гейзінга в своїй "Осені Середньовіччя": "... Невтомний танцюрист – це сам живучий, яким він залишається ще на найближчий час, страхітливий двійник його власної особи, його власний образ, його дзеркальне відображення, а не якісь інші раніше померлі люди того ж звання чи стану як цього б хотілося. Власне "це т і сам!", надавало Танцю смерті і його жакливу силу, що заставляє тремтіти".

**"Сміхотне людство! Смерть під кожним небокраєм
Вдивляється в твою безумну крютю
І, миром дорогим напахчена, мішає
До всіх твоїх шаленств – іронію свою".**

Писав Ш.Бодлер в своєму вірші "Танець смерті".

Із сказаного видно, що А.Камю дає можливість людині зіграти власну партію перед обличчям смерті і відчувати при цьому найвищу насолоду і власну велич на противагу середньовічній людині, яка виглядає жалюгідною маріонеткою, керованою самою смертю. Слід відзначити, що дана проблематика майстерно відображена А.Камю в його романі "Чума".

Одним із образів, за допомогою яких А.Камю розкриває суть своєї філософії, є образ Дон – Жуана – авантюриста, що веде, за словами мислителя, гру з самими небесами і кладе не карту власне життя. Вбачаючи абсурд не у життєвій реальності, а в продовженні життя після смерті, найстрашнішим за все вважає втрату життя земного. Дон – Жуан не шулер, він не імітує любов, він переживає її як власну екзистенцію, і так як для людини – абсурду, за А.Камю, цінним є не якість прожитого життя, а насолода потоком теперішніх моментів, то зрозуміло чому Дон – Жуан намагається вичерпати жінок в їх безлічі і тим самим вичерпує себе, але він, на думку автора, приймає правила гри і готовий прийняти послані на нього гра.

Слід звернути увагу на таку якість гри як її унікальність, відзначену К.Сіговим. У випадку з Дон Жуаном, це особливо актуально. Кожна жінка – це неповторний світ і гра, в якій переможця чекає володіння цим світом, боротьба за любов, що розмальована ілюзіями вічності – що може бути унікальнішим.

Кінець Дон Жуана А.Камю вбачає не в смерті від руки Командора, а в монастирській келії, в якій він дограє комедію перед богом, якого нема.

Тут А.Камю показує гру у вигляді фарсу перед неіснуючим богом, гру без глядачів, гру заради насолоди самою грою. Г.-Г.Гадамер згодом напише: "спосіб буття гри є репрезентація, вона є сукупністю тих, хто грає і глядача, і, навіть, якщо гра відбувається в умовах, де нема глядачів, все одно мається на увазі, що вони є".

Розмірковуючи про людину абсурду А.Камю щоразу використовує опозиції на кшталт: людина – Бог, людина – небеса, гра – небеса, людина – світ, а сам світ зображує, як сцену (арену), на якій розігрується життєве дійство. "Людина абсурду починається там, де закінчується людина, яка плакає надії, де дух, переставши захоплюватися грою зі сторони, хоче сам в неї вступити" – пише А.Камю. Актор, як людина – абсурду, одна з головних фігур в філософії французького мислителя.

В молоді роки А.Камю сам був і актором, і постановником, і драматургом. В 30-х роках з театральною групою "Екіп" він об'їздив майже весь Алжир, де грав в невеликих, непристосованих залах. Тому однією з особливостей роздумів в "Міфі про Сизифа" є досвід А.Камю як людини сцени. Церква, засуджуючи акторське ремесло, позбавила лицедія надії на спасіння, але гра продовжується, актор знову грає на сцені. "Важливе не вічне життя, а вічна жвавість", – пише Ф.Ніцше і А.Камю розуміє суть людської драми саме в цьому виборі.

Інший представник мистецько – філософського напрямку Ф.Шіллер, більше як за сто років до народження А.Камю, писав, що "людина грає лише тоді, коли є людиною в повному значенні слова, і цілковитою людиною вона стає лише тоді, коли вона грає". Тому актор, який помирає на сцені, виступає символом величч людського духу в нескінченній трагедії життя.

Взагалі "Міф про Сизифа" весь просякнутий духом протистояння. Письменик художньо – образними засобами зображує картину нескінченного змагання, протистояння, гри, порушуючи, таким чином, одне з головних питань екзистенційної філософії – питання вибору.

Співвітчизник А.Камю філософ-екзистенціаліст Ж.-П.Сартр наголошував на тому, що людина постійно змушена вибирати, що вона є свобода, яка вибирає. У А.Камю людина поставлена перед вибором між спогляданням і дією. А.Камю робить свій вибір – діяти. Автор, заявляючи про прагнення мати все або нічого, має на увазі дію, яка змінила б життя людини і життя на землі. В цій ситуації (з самим собою, світом, долею) А.Камю визнає єдиний вид перемоги – перемогу навіки, хоча й розуміє, що це неможливо. Акцентуючи увагу на цій думці, автор пише, що людина абсурду кидає виклик своїй долі не стільки з гордині, скільки від усвідомлення її марності. Тому А.Камю, продовжуючи свою думку, говорить, що всі ці образи, подані в творі, зображують в особах певний стиль життя і розігрують виставу абсурду.

Усвідомлюючи абсурдність світу, А.Камю вбачає "метафізичне щастя" в тому, щоб підтримувати її в собі і зауважує, що найвищою радістю абсурду, його феноменом є творчість. Творити – це жити двічі, пише А.Камю. Людині з абсурдною життєвою установкою все суще вбачається нескінченною "грандіозною пантомімою", що виконується в масці абсурду, тому і творчість письменник називає нічим іншим, ніж "великою мімічною виставою". Мистецький твір виводить дух людини назовні і репрезентує його нам, глядачам, щоб показати безвихідність нашого шляху. Тому музика, яка далека від будь – якої дидактичності (відомо, що А.Камю не сприймав творів, які мали претензію на універсальність думки) вважалась мислителем саме тим мистецтвом, яке для людини абсурду є найбільш близьким. Віддаючи шану безцільності музики А.Камю пише: "Це гра духу з самим собою згідно у мовних та ретельно зважених правил в звуковому просторі, що належить нам, поза яким звукові коливання сполучаються один з одним уже в якомусь нелюдському всесвіті. Нема відчуття чистіше".

Тема мистецтва як гри у А.Камю перегукується з проблематикою іншого видатного твору того часу "Гра в бісер" Г.Гессе. Але на відміну від французького філософа Г.Гессе вбачає у символах і феєричних комбінаціях, в яких задіяні твори Баха і давні духовні практики, східні вчення і грандіозні наукові відкриття наближення до таємниці світу, до одвічного знання. На час написання "Міфу про Сизифа" А.Камю не був знайомий з романом видатного швейцарця, та якщо гіпотетично уявити собі факт прочитання А.Камю названого твору, то цілком вірогідно, що він на прикладі безглуздої смерті Йозефа Кнехта знайшов би ще одне підтвердження правоти своєї філософії абсурду.

Зауважимо, що у Г.Гессе гра постає у естетико-гносеологічному аспекті, у А.Камю вона є естетичним феноменом абсурду.

Аналізуючи творчість Ф.М.Достоевського А.Камю зображує інженера Кирилова як людину – маску, що грає подвійну гру. На перший погляд Кирилов звичайна людина, яка зайнята буденними справами, але по мірі проходження сцен роману маска спадає і ми бачимо справжнього Кирилова – людину, що бачить себе персонажем "комедії природи" (Ф.М.Достоевський). Будучи не в змозі миритися з таким станом речей, відчуваючи абсурдність власного існування він заявляє "Я вбиваю себе, щоб показати непокірність і нову страшну свободу свою". Відчуваючи необхідність існування Бога, він, водночас знає, що Бога немає. Тут і криється таємниця його смертельної гри – він хоче вбити себе, пише А.Камю, щоб самому стати Богом. Кирилов вбачає атрибутом свого божества свавілля. Стати Богом, це для Кирилова, бути вільним на землі, а не слугувати безсмертній істоті.

Близькими до думок Ф.М.Достоевського є ідеї Ж.-П.Сартра про людське прагнення досягти "тотальності – синтезу" "в собі і для себе" буття, тобто прагнення стати абсолют – Богом, на що вказують людський вибір і свобода. Смертельна гра Кирилова і є тією межовою ситуацією, де на думку К. Ясперса, нарешті стає можливим підхід до трансценденції. Кирилов вбиває себе, але навіть дивлячись в очі смерті продовжує грати – намагається намалювати пику, що показує "ім" язика і незважаючи на грандіозний поєдинок з Богом, він так і залишився по дитячому простодушним.

Інші персонажі Ф.М.Достоевського зображені А.Камю теж як люди – маски. Ставрогін веде "іронічне" життя, Іван носить в собі думку, що "все дозволено". Всі вони носії абсурдного світу майстерно зображеного Ф.М.Достоевським. Але, на думку А.Камю, останні сторінки останнього роману російського романіста засвідчують поразку названих персонажів. А.Камю називає творчість Ф.М.Достоевського творчістю в світлотіні, в якій битва людини зі своїми надіями вимальовується ще більш випукло, ніж при денному світлі.

В свій час Ф.Ніцше написав, що мистецтво необхідно для того, щоб не померти від істини. Яку ж істину бачить А.Камю – життя сповнене абсурду і смерть, як фінал життєвої драми. Тому мистецтво для А.Камю це та захоплююча гра, яка водночас звільняє людський дух і дисциплінує його волю, робить ясним розум людини і створює ілюзію, є бунтом людини проти власної долі і свідченням її гідності.

Людина – господар світу, пише А.Камю, і призначення його думки не в тім, зрєктися себе, а втім, щоб спалахнути розсипом образів.

Творчість, для якої немає суттєвого значення – чи працюєш ти розуміючи, що у створеного тобою немає майбутнього, чи твориш навіки, А.Камю розумів як гру, що робить абсурдне існування більш наповненим.

Своє есе А.Камю закінчує оповіданням про Сизифа. Його доля і справді справляє гнітюче враження. Але ж мільйони людей несуть також тяжкі пута і не відчувають абсурдності свого існування. Та не в тім трагічність ситуації, а в тім, що Сизиф (за Гомером) людина мудра. А, що може бути гіршим для такої людини, як не усвідомлення нескінченності своєї тупої, безглуздої праці.

Камінь – символ абсурдної долі, якою наказали Сизифа боги, зігравши з ним злий жарт. Перемогти цей камінь – означає усвідомити себе господарем власної долі і, навпаки, – камінь перемагає, коли людина відчуває тугу за щастям земним. Використовуючи спортивну термінологію – поразка, перемога, нагорода, зображуючи картину екзистенційної гри – змагання людини з

долею, трансцендентним. А.Камю ще раз підкреслює агональний характер своєї філософії абсурду.

Отже, виходячи з результатів дослідження, можна зробити висновок, що гра, як феномен, присутня в творчості А.Камю і виявлена як:

1. Функція образного втілення.
2. Екзистенційне парі (дуель).
3. Метафізичне агональне дійство.
4. Театральне видовище;
5. Мистецтво – гра.

Слід зауважити, що погоджуючись з думкою Я.М.Білика про те, що А.Камю використовував в своїй творчості переважно квазіігрові конструкції, ми звертаємо увагу саме на агональність філософії французького екзистенціаліста, з її тяжінням до боротьби, протистояння, змагальності, які за аргументацією Й.Гейзінги, і є

одним із основних і характерних ознак гри. Звичайно помітно намагання А.Камю надати ігрового забарвлення феноменам, які, насправді, грою не являються, але не можна заперечувати, що ігрова і спортивна атрибутика ніби підкреслює агональний характер творчості французького мислителя. Метафоричність стилю, екзистенційне парі (дуель), театральне видовище, мистецтво – гра – це саме ті речі, які, підкоряючись головній інтенції А.Камю протистояння долі, смерті, фатуму, часу створюють картину грандіозної метафізичної гри – агону, де людина, звільняючись від пут гайдеггерівського "das Man", розкривається у власній екзистенційній можливості і набуває, за словами Ф.Ніцше, тієї священної серйозності, якою вона володіла в дитинстві, в грі.

Надійшла до редколегії 08.02.07

В.Я. Погрібна

ПОСТМОДЕРНІСТСЬКЕ СУСПІЛЬСТВО В ЕПОХУ ГЛОБАЛІЗМУ

У цій статті зроблена спроба проаналізувати різні точки зору на проблему постмодерністського суспільства в епоху глобалізму, а також досліджується специфіка глобалізаційної парадигми.

In this article there is the done attempt to analyze different points of view on the problem of postmodernist's society in the epoch of globalizes, and also the specific of paradigm of globalizes is explored.

Постановка проблеми та її зв'язок із найважливішими науковими і практичними завданнями. Сучасний світ характеризується інноваційними процесами, які дозволяють говорити про формування глобалізаційної парадигми на основі постмодерністського суспільства. Виникає необхідність переосмислення нової соціокультурної ситуації.

Розглядаючи глобалізм як перспективний процес розвитку постмодерністського суспільства, хочеться відзначити понятійну невизначеність даного феномена, його природи і сутності. Різноманіття підходів до розуміння і трактування глобалізації характеризується специфікою постмодерністської методології, в межах якої здійснюється вивчення даного феномена.

Проте глобалізація як одна з найважливіших тенденцій сучасності має низку специфічних рис і точний набір характеристик, що дозволяють говорити про принципово нове історичне явище. Тому ми вносимо за дужки позиції і дистанціюємося від тих учених і дослідників, які убачають витоки виникнення і становлення феномена глобалізму на ранніх етапах розвитку людства (А.Клубов, О.Клубова, А.Назаретян, Р.Робертсон, Л.Савін, Уотерс, М.Халіков, А.Чумаков та ін.).

Вивченням феномена глобалізації, аналізом різних її аспектів займалися Ж.Бодріяр, М.Вейсброт, А.Дугин, Д.Зерзан, А.Негрі, Г.Паласт, А.Панарін, Дж.Стігліц, Н.Хомські, В.Шива, А.Етціоні та ін.

Мета статті полягає у дослідженні закономірностей розвитку суспільства, що глобалізується, його специфіки та сутності; аналізі різних точок зору на поставлену проблему для всебічного її розгляду.

Виклад основного матеріалу дослідження. Сутність західної глобалізації, згідно Р.Хадсону і А.Уільямсу, можна звести до 4 моделей. Зміст першої позиції зводиться до того, що реальні зміни, які відбуваються в світі, є ще такими незначними, щоб говорити про глобалізацію. Швидше зміни викликані інтернаціоналізацією економіки. Національні держави здійснюють регулятивні функції, у тому числі і в економічній сфері. Представники – Херст, Томпсон.

Представники другої позиції (Байер, Драг) вважають, що глобалізація відбиває швидше кількісні зміни,

що полягають в розподілі ресурсів між національним рівнем і наднаціональним.

Сутність третьої позиції – в тому, що національні держави не в змозі виконувати своїх функцій. ТНК стають суб'єктами, що здійснюють функції національних держав (Р.Робінсон).

Суть четвертої позиції полягає у ствердженні того, що відбувається принципове парадигматичне зрушення в суспільному розвитку, яке пояснює концепція глобалізації, причому якісні зміни відбуваються не тільки в економіці, а стосуються всіх сфер повсякденного життя (Хелд, Гідденс).

Суперечність даних позицій про сутність глобалізації, на наш погляд, знімається, якщо розглядати їх як характеристики певних етапів становлення феномена глобалізації.

Глобалізація формується з постмодерністського суспільства, що створює передумови і сприятливі умови для її розвитку. Глобалізація, що формується на трьох основних складових постмодернізму, сутність яких полягає, згідно інтерпретації С.Бенхабіб, у такому: "Смерть людини розуміється як смерть автономного, глибокодумного суб'єкта, здатного до принципової дії; смерть історії розуміється як втрата епістеміологічного інтересу до історії ворогуючих груп в процесі конструкції їх минулих оповідань; смерть метафізики розуміється як неможливість критикувати легітимні інституції, практики, традиції інакше, як через іманентну апеляцію до самолегітимізації "невеликих оповідань" [1], становить у даному контексті їх логічне продовження.

Якщо на перших трьох етапах ще можна говорити про постмодерністське суспільство, то із зростанням процесів глобалізації, що полягають в розвитку більш однорідного світу, який функціонує на основі загальних законів і принципів, можна говорити про кінець постмодерністського суспільства, хоча думки учених з цього питання істотно відрізняються. Розглянемо деякі з них.

Так, наприклад, А.Анатольєв вважає, що сучасна фаза глобалізації є постіндустріальним світом, світом постмодерну: "іронічних псевдореальностей, тотального контролю і мережних маніпуляцій" [2].

М.Блюменкрац також відзначає невичерпаність парадигми постмодернізму в сучасну епоху. Причини цього

го убачає в тому, що "основне джерело, що його жити, – стан граничної людської відчуженості, залишається непереборним" [3].

Б.Богомолів у статті "Глобалізація: деякі підходи до осмислення феномена" визначає поняття "постмодернізм" через поняття "глобалізація", якому властивий "цілий комплекс інноваційних чинників" [4].

Е.Ільюшина, сучасний соціолог, розглядаючи в статті "Глобалізація і постмодерне суспільство" суспільство постмодернізму в контексті процесів глобалізації, спочатку стверджує, що виникнення і становлення постмодерністського суспільства викликано саме цими процесами: "Унаслідок глобалізаційних процесів суспільства модерну (індустріальні суспільства), що підпорядковуються національним державам, які зараз руйнуються, зазнають істотних змін, що приводять до виникнення нового суспільства – суспільства постмодерну" [5]. Далі, розвиваючи свою точку зору, автор чітко не розмежує поняття глобалізму і постмодернізму, по суті, отожднюючи їх: одні і ті ж радикальні зміни і якісні зрушення, спостережувані у всіх сферах суспільного життя, на її думку, характеризують як постмодернізм, так і глобалізм. Проте, втомившись від подібного теоретизування, Е.Ільюшина здійснює концептуальний "прорив". Ми читаємо на стор.88: "Процеси глобалізації та інформатизації в західних країнах можна розцінювати як процеси постмодернізації" [6]. Виникає декілька питань: 1) що чим обумовлено – постмодернізація глобалізаційними процесами або глобалізація постмодернізаційними процесами; 2) що включають глобалізаційні процеси; 3) як співвідносяться між собою процеси глобалізації та інформатизації. Висновки в цій статті викликають не менший інтерес. Вони полягають ось у чому: "Таким чином, можна твердити, що саме нові реалії, які свідчать про радикальні перетворення всіх сфер суспільного життя, дозволяють трактувати розвинуті суспільства Заходу як постмодерні, радикально відмінні від суспільств епохи модерну. Перспективи подальшого вивчення цієї проблематики автор убачає у продовженні серйозного, незаангажованого дослідження впливу глобалізаційних процесів на людину і суспільство в цілому і на українське суспільство, яке шукає своє місце в глобальній системі, зокрема. Слід задуматися над питанням: наскільки постмодерне суспільство є привабливим як "ідеальна модель" для українського суспільства?" [7]. Отже, ось він, момент істини, такого серйозного (!?) незаангажованого дослідження. Глобалізаційні процеси, як ми пам'ятаємо, згідно з Е.Ільюшиною, призводять до виникнення і становлення постмодерного суспільства, проте діючи на українське суспільство, не сприяли, як виявляється, становленню даного феномена. Автор даного наукового опусу пояснює це тим, що "це питання – лише частина проблеми соціальної ідентичності українського суспільства, пов'язаної з вибором моделей ідентифікаційних практик, одна з яких припускає існування певного зразка для наслідування. Але щоб ідентифікуватися за зразком, спочатку потрібно визначитися стосовно самого себе, усвідомити і назвати себе. Ми, українці, повинні зрозуміти, хто ми є, яке наше суспільство, чим ми відрізняємося від інших, щоб визначити, куди нам йти, чого прагнути і яке суспільство будувати" [8]. Ось у чому справа! І ніякі процеси не виведуть з такого унікального і невизначеного стану українське суспільство, поки Е.Ільюшина в подальших своїх роботах не ідентифікує тєє, а доти, мабуть, українському суспільству належить перебувати на роздоріжжі.

Згідно ж з А.Прилуцьким, завершення парадигми постмодернізму відбулося до кінця ХХ сторіччя і пов'язано з розвитком глобалізації. Автор розглядає сутність

і суперечності постмодернізму, розкриває його характерну особливість, що полягає у "оголошенні відхилення нормою і викритті норми як відхилення" [9]. Таким чином, в постмодерністській парадигмі легітимізується пріоритет особистісних прав над правами суспільства. "Послідовне втілення в суспільному житті постулатів постмодернізму" [10]. призводить, згідно з його концепцією, до кризової ситуації (тобто не кризова ситуація породжує постмодерністську парадигму, а постмодернізм спричиняє кризу – наше). Результатом постмодернізму, стало "майже повсюдне ослаблення ролі національних урядів, посилення місницьких тенденцій, фрагментація суспільства, лінгвістичне, культурне розмежування. Настає ослаблююча всіх фрагментизація. Регіоналізм стає чи не головною перешкодою на шляху консолідації загальноєвропейських зусиль" [11]. Глобалізація "стала наслідком тривалої кризи постмодернізму, як її можливе розв'язання" [12].

Л.В.Смірнягін розуміє глобалізацію як єднання всього людства і розглядає її як процес далекого майбутнього.

Наростаючі процеси інтеграції, що посилюються в другій половині ХХ століття, обумовлені об'єктивною історичною закономірністю, що полягає у ряді чинників: 1) якісними змінами в економічній парадигмі – здійснюється поступове витіснення економіки виробництва спекулятивною економікою лихварства, унаслідок її модернізації, при якій влада грошей набуває виняткової домінації, стає самостійною силою. Формується відкрита модель економічного розвитку, яка сприяє більш вільному перетіканню товарів, послуг, інвестицій, ідей, трудових ресурсів. Банки, не вкорінені в соціальну реальність, стають втіленням дематеріалізованого фінансового капіталу. Фінансовий капітал створює нову структуру ринку – як світового, так і національного, де він (фінансовий капітал) є головним сегментом ринку. Панування фінансового капіталу є неоднозначним і, щонайменше, має дві сторони. З одного боку, згідно з Л.П.Євстигнєєвою і Р.Н.Євстигнєєвим, "фінансовий капітал створює системну цілісність економіки,... втягує в орбіту глобалізації весь комплекс економічних зв'язків" [13]. З другого боку, дана парадигма, що формується, є економікою, відірваною від соціальної реальності, і внаслідок цього відбувається падіння соціальних стандартів. Така ситуація спонукає суспільство до більшої мобільності і гнучкості.

Другий – в існуванні і посиленні глобальних проблем, що "ставлять під питання, – як відзначає Б.Богомолів, – саме існування людства, можливість його переходу від "футуро-шоку" (О.Тоффлер) до футуро-смерті" [14]. Згідно з А.Клубовим, М.Халіковим, О.Клубовою, глобальні проблеми, що склалися, послужили поштовхом для створення концепції глобалізації, в основі якої лежить інтеграція світової спільноти для їх розв'язання.

Третій – в революційному розвитку цифрових технологій, появі Інтернету, а разом з ним і світового ринку, що працює в режимі on line, мініатюризації радіоелектроніки і розповсюдженні мобільного зв'язку, комп'ютеризації виробничих процесів, появі надшвидкісних видів транспорту, що істотно зменшили відстані. Цифрова революція істотно знизила вартість швидкого доступу і обробки знань, інформації, ідей, а, отже, зробила їх більш доступними.

Четвертий – в об'єктивних законах розвитку світового ринку, який диктує сьогодні новий порядок. Згідно з А.Негрі, "всесвітній ринок об'єднується навколо того, що у всі часи представлялося у вигляді суверенітету: повноважень у військовій галузі, у сфері кредитно-фінансової, інформаційної, культурної і навіть мовної політики. Повноваження у військовій галузі забезпечуються володінням одною-єдиною владою всього арсе-

налу озброєнь, аж до ядерного; повноваження у сфері кредитно-фінансової політики – існуванням одної пануючої грошової одиниці, якій підпорядкований весь світ фінансів у всій його різноманітності; повноваження в інформаційно-культурній сфері виражаються через перемогу одноманітної моделі культури і навіть, з часом, єдиної загальної мови. Ця конструкція наднаціональна, всесвітня, тотальна" [15].

Світовий ринок, згідно з німецьким соціологом У.Бекком, дозволяє управляти державою, суспільством, культурою, зовнішньою політикою шляхом адміністрування.

Для постмодернізму характерна деінституціоналізація низки галузей суспільного життя, викликана нездатністю соціальних інститутів ефективно виконувати свої головні функції. Інституційні норми існують де-юре, а де-факто ніким не дотримуються. Наслідком такої кризи є те, що існуючі інститути вступають в суперечності з реальними соціальними практиками. Глобальне суспільство представляє агломерацію інститутів, які збільшують прогнозованість дій, відтворюючи сталі форми поведінки, виконують стабілізуючу функцію.

Встановлення всесвітнього ринкового панування легітимізує культуру комодифікації. В даній парадигмі життя розглядається як товар, суспільство як економіка, ринок як засіб і вершина людського підприємництва. На світовому ринку відтепер все залежить від нашої здатності купувати свої умови життя – їжу, воду, здоров'я, знання. Вони стають головними предметами торгівлі, контролюваними Всесвітнім банком, МВФ, ВТО, ТНК. Фактично даним суб'єктам належить роль організації національних економік і світової спільноти в цілому. Вільний світовий ринок, лібералізуючи економіку, породжує економічну нестабільність і політику виключення, наслідком чого є тероризм і фундаменталізм, тобто тероризм і фундаменталізм є партнерами вільного світового ринку. Покажемо це на схемі:

Вільний світовий ринок → лібералізація економіки → економічна нестабільність і політика виключення → тероризм і фундаменталізм

В результаті вищезазначених чинників відбувається подолання будь-яких просторових кордонів. Сучасний рівень розвитку технологій дозволяє різним комунікативним потокам – фінансовим, інформаційним, науковим – безперешкодно переміщатися і охоплювати собою весь світ. Віртуальна реальність поступово підміняє собою реальну дійсність, стає практичним середовищем реалізації людини.

Не менш важливим чинником для формування глобалізаційної парадигми є суб'єктивний, який полягає в якісних змінах смислового поля культури – переходу від духовної парадигми до технологічної (в широкому розумінні). Це виражається в тому, що технології визначають і регулюють всі сфери сучасного суспільного життя, сприяючи формуванню нової картини світу, тобто зміні свідомості.

Універсалії модерної культури замінюються новаціями (техноваціями), які мають, як правило, "разову експлуатацію, тиражування яких в умовах надвиробництва втрачає всяке значення" [16]. Ж.Бодріяр в статті "Насильство глобального" зазначає, що саме глобалізація покінула з універсалізацією традиційних цінностей. В результаті глобалізації відбувається гомогенізація культур. Оскільки універсальні цінності вже не виконують регулятивні функції, "обставини, – згідно Ж.Бодріяру, – стають більш принципово важливими" [17]. В сучасній ситуації будь-які традиційні універсальні цінності розуміються як архаїчні. Стосовно тих, хто їх представляє, починають застосовуватися дискримінація і виключення, які, по Бодріяру, є логічними результатами гло-

балізації. Культура без універсалій, суспільство без духовної культури – такі постмодерністська і глобалізаційна парадигми, де свобода індивіда обмежується не цінностями, що лежать в духовній сфері, а індивідуальними матеріальними проблемами. Розглядаючи суспільство як ринок, де капітал має абсолютну цінність, а людина – відносну цінність, можна відзначити, що її вартість і мобільність залежить від запитаності тих активів, які наявні в неї. Ринковий і технологіко-культурний імперативи призвели до серйозних змін в суспільному житті, відчуженню людини від духовних значень буття.

В основу модернізації культури покладений редукціоністський принцип. Якщо той або інший культурний текст не може бути перекладений на мову технологій, то він сприймається як щось недоречне, нефункціональне, неефективне, а, значить, сумнівне. Побудова тексту культури відбувається за допомогою використання спрощених, алгоритмізованих понять. Результатом даної практики є технологізація культурного тексту, яка полягає у використанні коротких фраз, уніфікації мовних засобів, що призводить до того, що за дужками залишаються системні зв'язки у взаємозалежності. Сучасні культурні практики міфологізують дійсність.

Культурна трансформація, обумовлена глобалізаційними процесами, полягає в переході від децентралізації до економіко- і техноцентризму. Сучасний стан культури описується російськими філософами (І.Яковенко, А.Пелипенко) як технологічний, а нинішній етап розвитку характеризується переходом від промислових технологій до соціокультурних, що зводяться до розробки ефективних поведінкових програм, в основі яких лежить кодування значень за допомогою знаків, слів і понять, за якими закріплено певне значення. Побудову значень у точно заданій послідовності приводить до програмування значення, що однозначно розуміється. Процес такого смислоутворення утворює генезис актуалізованого культурного поля, який означає розвиток і становлення керованих сутностей – свідомості, особи, соціальності. Ці сутності, втілені в людині, є ресурсом і інструментом культурних феноменів. Можливість виникнення продуктивних інновацій І.Яковенко вбачає в порушенні людиною приписів культури. Таким чином, інновації, на його думку, є механізмом адаптації культури до контексту, що змінюється. Проте надмірна їх кількість веде до руйнування даної культури.

Культура, що зводиться до технологій, задає передбачену поведінку, використовуючи стереотипи, тобто формує маніпульовану людину. Успіх маніпуляції (управління) людиною в сучасну епоху базується на нейтралізації і відключенні засобів психологічного захисту за допомогою руйнування духовного культурного ядра шляхом дискредитації ціннісних підвалин, інструментом тут виступає індустрія масової культури. Вона формує спеціальні механізми, що перешкоджають усвідомленню факту маніпуляції. Це свого роду захист від небажаних альтернатив. Відбувається розвітлення особи, її механізація. Все це сприяє формуванню глобального керованого масового суспільства.

Якщо постмодерністська деструктивна парадигма об'єктивно не спроможна створювати сутнісні альтернативи, бо постмодерністський суб'єкт ідентифікує себе із зовнішнім, випадковим, поверховим (дизайн, стиль, імідж), то й розвиток глобалізаційних процесів породжує (якщо не відбувається перекодування, яке провокує програмовані зміни стану свідомості) громадянську ідеїтичність, а разом з нею – антиглобалізм.

Які новації є продуктивними для створення технологій змінених станів свідомості? Насамперед це гріхонавації (термін Й.Ріддерстрале, К.Нордстрема), засновані

на спокусі, бажаннях, за допомогою яких здійснюється створення, просування і продаж гріха, а разом з ним і товарів. Формуються великі індустрії штучних потреб і престижного споживання. Т.Даймі, сучасний азербайджанський філософ, відзначає: "Людина в цій системі координат – закінчений егоїст, органічно не пов'язаний ні з біосферою, ні з географічною територією, на якій він мешкає, ні з традиціями конкретного етносу. Отакий без'якісний суб'єкт, стурбований лише задоволенням власних меркантильних економічних потреб. Суспільство в цьому разі уподібнюється арифметичній сумі цих суб'єктів-автоматів, невикорінених ні в якій геоетнічній традиції. Глобалізм – втілення в життя ідей чистого економізму і споживацтва" [18].

В.Міронов у статті "Комунікаційний простір як чинник трансформації сучасної культури і філософії" виділяє такі трансформації культури в епоху глобалізації: 1) становлення єдиного глобального комунікаційного простору, формування інтеграційних мовних тенденцій, що призводить до руйнування локального характеру культури; 2) панування стереотипності, продукуюваної масовою культурою, створює псевдокультурне спілкування; 3) недотримання культурної синхронізації, що виявляється в споживанні модернізаційних змін в культурі без належного осмислення; 4) недотримання пропорції між елітною (високою) і масовою (низькою) культурою. Масова культура відрізняється від високої не тільки тиражністю (кількістю суб'єктів, що споживають її), але і якістю (спрощуванням культурного капіталу).

Серйозні зміни відбулися і у сфері освіти під впливом глобалізаційних процесів. Вступ ВНЗ до Болонського процесу означає формування єдиного комунікативного освітнього простору. Сучасна вища школа перетворилася з дослідного закладу, що продукує наукове знання, в індустрію, що надає освітні послуги. Знання стає високооплачуваним товаром, а викладач – підприємцем, що займається рекламою і саморекламою. Сучасні російські філософи відзначають появу феномена попсизації (В.Міронов) або шлягеризації (К.Акопан) науки. У сучасній науковій діяльності відбувається девальвація наукового знання, імітація наукової діяльності, яка виявляється в тому, що в науковій роботі оцінюється не стільки глибина розв'язання проблеми, інноваційний підхід, скільки, в значній мірі, статус ученого, його уміння відрекламувати свою "продукцію" [19].

Окресливши систему координат нового явища, визначивши вектор розвитку можна зробити висновок, що глобалізація – це, зрештою, "уніфікація різноманіття політико-соціальних, культурних, конфесійних, економічних полюсів і зведення всього до єдиного ідеологічного коду, до єдиної смислоутворювальної раціональної матриці" [20]. Рух розвитку сучасного суспільства можна представити як від різноманіття без єдності до єдності без різноманіття. Становлення глобалістського суспільства відбувається шляхом модернізації всіх сфер життєдіяльності постмодерністського суспільства.

Зрозуміло, що в нову систему світу, що глобалізуються, різні держави ввійшли з різним рівнем розвитку. Проте глобалізація на даному етапі не передбачає вирівнювання розвитку, навпаки, реконструктуризація економіки, нав'язана Всесвітнім банком, МВФ багатьом країнам, посилює поляризацію держав.

В основі даного явища лежить неоліберальна ідеологія, цінності якої полягають в свободі ринку, індивідуалізмі, прагматизмі, раціоналізмі. Саме неолібералізм, який являє собою ринковий фундаменталізм, зробив "нормативним цей код уніфікації, знівелювавши спочатку теоретично і ідеологічно, а потім практично все різ-

номаніття інших версій світосприймання і форм буття, розцінивши їх як варварство, архаїзм і відсталість" [21].

Мотивація побудови глобального суспільства лежить у зміні просвітницької концепції, детермінованої принципами панування ринку, де сучасна швидка окупність є безумовною цінністю. У просвітницькій парадигмі відбувся перехід від пріоритетного розвитку фундаментальної, теоретичної науки, що приводила до якісно нових змін, до технічного перевороту, що вимагало значних матеріальних витрат і було відстрочене у часі, до прикладної інструментальної науки, спрямованої на швидку реалізацію знання – отримання інновацій (що стосуються, як правило, поліпшення дизайну, форми), які дають швидкий прибуток. Відбувається зміна вектора розвитку, що спричиняє інший підхід до розв'язання глобальних проблем. Інтенсивний розвиток (тобто упровадження якісно нових технологій, що дають якісно нові ресурси) замінюється екстенсивним, глобальним, сутність якого полягає у визнанні дефіцитності планетарних ресурсів, а, отже, згідно з М.Вейсбротом, Г.Паластом, А.Панаріним, Н.Хомським та ін., вилученню їх з національних економік, тобто геополітичному переділу світу.

Примусові модернізації сприяють новій структуризації сучасного світу, утворюючи феномен глобалізації – технологію асиметричних взаємодій. Здійснення даної політики є можливим лише в умовах руйнування суверенітету національних держав шляхом демонтажу всієї державної системи, актуалізації архаїчних форм свідомості, провокації етносепаратизму, повернення до допросвітницьких практик. Все це призводить до нескінченного дроблення, регіонального місництва, що знаходить своє виправдання в постмодерністській концепції. Такі категорії як національний суверенітет, демократія, правове суспільство втрачають своє змістовне наповнення, не співвідносяться з реальною дійсністю, стають симулякрами. Формується нова плеємінна соціальність, що актуалізує конфліктні комунікативні практики. Глобалізація означає відкритість просторів, доступність ресурсів (природних, трудових) країн, що розвиваються, для подальшої їх ліквідності світовими акторами. Глобалізаційні процеси формують нову геоструктуру.

Таким чином, глобалізація є конвергентно-дивергентним процесом. З одного боку, ми бачимо уніфікацію, наростання однорідного світу, а, з іншого, дивергенцію – загострення етнічних суперечностей, посилення регіоналізації.

Висновки. Отже, для глобалістського суспільства, що формується, характерні: 1) в політичній сфері – руйнування єдності національного суспільства, відмова від національних цінностей, формування стандартів, незалежних від національних, втрата державою суверенітету у всіх сферах суспільного життя; 2) в економічній сфері – перехід від виробничої парадигми до привласнюючої, створення єдиного економічного простору, причому країнам, що розвиваються, нав'язується стратегія наздоганяючої модернізації, в результаті якої вони прирікаються на постійну відсталість у всіх сферах суспільного життя; 3) в культурній сфері – гомогенізація локальних культур за допомогою їх вестернізації і європеїзації (норми і цінності розвинутих країн стають еталонними і статусними для країн, що глобалізуються, тому що являють собою сучасний життєвий стандарт, який відбиває більш високий рівень розвитку). Зміст сучасної культури задають технології, що руйнують символічний капітал і служать механізмом маніпуляції і контролю (розв'язання різного роду проблем, конструювання поведінкових стратегій). Вони створюють гедоністичні та інстинктивні мотивації комунікативних дій. Глобалізм означає кінець універсалізму.

Таким чином, радикальні перетворення всіх сфер суспільного життя сприяють утворенню нового суспільства, якісно відмінного від постмодерністського.

Перспективами подальших досліджень у даному напрямі є розгляд та аналіз глобалізації як феномена.

1. Глобальный дискурс: Сборник статей / Под ред. Л.В.Савина. – Сумы, 2003. – С.71. 2. Там же. – С.49. 3. Блюменкрац М. Общество мертвых велосипедистов // Вопросы философии. – 2004. – №1. – С.178. 4. Богомолов Б.А. Глобализация: некоторые подходы к осмыслению феномена // Вестник Московского университета. Серия 12. Политические науки. – 2004. – №3. – С.110. 5. Ильюшина Э. Глобализация и постмодерное общество // Социология: теория, методы, маркетинг. – 2004. – №4. – С.80. 6. Там же. – С.88. 7. Там же. – С. 97. 8. Там же. 9. Глобальный дискурс: Сборник статей / Под ред. Л.В.Савина. – Сумы,

2003. – С.56. 10. Там же. 11. Там же. – С.57. 12. Там же. – С.55. 13. Евстегнеева Л.П., Евстегнеев Р.Н. Глобализация и регионализм: уроки для России // Общественные науки и современность. – 2004. – №1. – С.115. 14. Богомолов Б.А. Глобализация: некоторые подходы к осмыслению феномена // Вестник Московского университета. Серия 12. Политические науки. – 2004. – №3. – С.111. 15. Глобальный дискурс: Сборник статей / Под ред. Л.В.Савина. – Сумы, 2003. – С.60–61. 16. Суименко Е. Социальный и индивидуальный способы материально-производственной жизнедеятельности людей // Социология: теория, методы, маркетинг. – 2006. – №1. – С.30. 17. Глобальный дискурс: Сборник статей / Под ред. Л.В.Савина. – Сумы, 2003. – С.27. 18. Там же. – С.9–10. 19. Див: Миронов В.В. Коммуникационное пространство как фактор трансформации современной культуры и философии // Вопросы философии. – 2006. – №2. – С.39. 20. Глобальный дискурс: Сборник статей / Под ред. Л.В.Савина. – Сумы, 2003. – С.45. 21. Там же.

Надійшла до редколегії 14.02.07

О.І. Предко, д-р філос. наук

ПСИХОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ ЯК ОБ'ЄКТ НАУКОВОЇ ТА БОГОСЛОВСЬКОЇ РЕФЛЕКСІЇ: ЗАРУБІЖНИЙ КОНТЕКСТ

В статті розкриваються основні підходи до з'ясування сутності психології релігії в зарубіжній науковій та богословській думці.

In the article open up basic approaches to finding out essence psychology of religion in a foreign scientific and theological mind.

Релігія як психологічний феномен давно є предметом вивчення світової науки, сучасна теоретична та емпірична база якої була закладена засновниками релігій та їх послідовниками, видатними філософами та психологами (В.Джемс, І.Сковорода, Ф.Шлейермахер та ін.), в концепціях яких виокремлювались, власне, психологічні вектори аналізу релігії.

Варто зазначити, що психологія релігії в дослідницькій літературі розглядається вкрай неоднозначно. Принадібно зауважимо, що така різноманітність підходів пояснюється, перш за все, певними світоглядними й професійними уподобаннями тих чи інших фахівців. Безперечно, різноманітний спектр досліджень, вміщуючи позитивні моменти, оскільки, по-перше, є показником полісимвольного осмислення психології релігії, по-друге, націлює на необхідність її цілісного розгляду. Така поліваріантність "прочитання" психології релігії також спостерігалась в кінці XIX – початку XX сторіччя, коли вона була перенасичена емпіричним, фактичним матеріалом (С.Холл, Дж. Коу, Дж. Пратт, Е.Старбек). В той же час появлялися перші роботи, в яких намічались контури концептуального осмислення психології релігії (В.Вундт, В.Джемс, Т.Флурнуа та ін.). Варто зазначити, що і дотепер спостерігається досить широкий спектр її досліджень. Така різноплановість досліджень вказує на те, що психологічний ракурс осмислення релігії впродовж десятиліть не втрачає своєї актуальності.

Розпочнемо з визначення, власне, психології релігії. Зауважимо, що в словниках і теоретичних дослідженнях подається вкрай неоднозначне її тлумачення. Так, в "Філософському енциклопедичному словнику" психологія релігії визначається, по-перше, як "галузь психології, яка досліджує духовні передумови і процеси, пов'язані з переживаннями при наверненні в іншу віру, покаянні, гріху, заповідях тощо" [1] і, по-друге, як характерологічна властивість засновників релігії і віруючих. Відтак в такому визначенні простежується неоднозначність у її витлумаченні: з одного боку, вона постає як певна галузь знання, а з іншого – як особистісна характеристика людини. Натомість в "Релігієзнавчому словнику" психологія релігії визначається як "релігієзнавча дисципліна, об'єктом дослідження якої слугує емоційний вимір релігії" [2]. Відразу зазначимо, що подібна точка зору є характерною для тих авторів, які розглядають психологію релігії як дисциплінарне релігієзнавче утворення (С.Бублик, В.Гараджа, В.Лубський, А.Радугін,

О.Сарапін та ін.). З іншого боку, виділяється низка праць, автори яких розглядають психологію релігії і як галузь психології, і як галузь релігієзнавства (М.Москалець, Д.Угринович та ін.). Проте ці дослідники тяжіють врешті-решт до комплексного, системного її осмислення.

Проте не слід вважати, що ці підходи виключають один одного, вони, швидше, роблять акценти на різних проявах одного явища. Варто зазначити, що психологія релігії може ґрунтуватися і на релігійному світогляді. В цьому випадку ми маємо конфесійну чи конфесійно зорієнтовану психологію релігії, яка існує в інституційних межах певної релігійної організації (Є.Рязанова).

Отже, визначаючи різноманітні підходи до дослідження психології релігії, потрібно обов'язково враховувати доволі варіативний спектр її осмислення. Адже кожний дослідник прагнув вибудувати своє бачення психології релігії (особливо цей процес був інтенсивний в період її становлення).

Таким чином, предметне поле психології релігії, і належність її до тієї чи іншої сфери знання є досить дискусійним питанням, оскільки в процесі становлення та утвердження вона піддавалась різноманітним парадигмальним змінам. Щоб уникнути суперечок щодо застосування в статті поняття "парадигма" варто визначитись з його змістовним наповненням. Відразу ж зауважимо, що це поняття має неоднозначне, а інколи навіть суперечливе трактування. Так, наприклад, в "Філософському енциклопедичному словнику" парадигма визначається, з одного боку, як поняття, що використовується в філософії для характеристики взаємовідношень духовного і реального світу, з іншого, як сукупність передумов, що визначають конкретне наукове дослідження (знання) і визнане на даному етапі.

Відомо, що поняття "парадигма" набуло широкого поширення після виходу в світ праці американського вченого Т.Куна "Структура наукових революцій" для позначення загальноновизнаної сукупності наукових досягнень, які впродовж певного часу дають науковому співтовариству модель постановки проблем і зразок їх вирішення [3]. Отже, парадигма – це не стільки теорія, скільки спосіб "діяння" в науці, тобто модель, зразок вирішення дослідницьких завдань. Саме в такому сенсі вживатиметься термін "парадигма" в дисертаційному дослідженні. В такому розумінні цей феномен фіксує інтелектуальний і культурний "клімат" певного конкретно-історичного етапу, інтелектуально-культурний дух,
© О.І. Предко, 2007

що надає змісту розвитку тієї чи іншої галузі знань (в даному випадку психології релігії). В такому розумінні парадигма, з одного боку, забезпечує сталість наукової думки, з іншого – спроможна сприяти інноваційним тенденціям в процесі наукового поступу. Отже, оскільки в статті розглядаються парадигмальні зміни в процесі осмислення психології релігії як галузі релігієзнавства, постільки автор розглядатиме певні її моделі, що породжують відповідну сталість наукової думки, і які спроможні забезпечити теоретичне осмислення певних тенденцій в процесі наукового поступу.

Розглядаючи ступінь розробки проблем психології релігії слід зазначити, що переважна більшість праць зарубіжних колег є поки що "закритою" для українського читача через мовну проблему, через відсутність у вітчизняних бібліотечних фондах. Винятком тут можна вважати декілька праць, які ввійшли у вітчизняний науковий вжиток завдяки їх перекладам на російську та українську мови. Звернемося до цих робіт. Так, в книзі відомого сербського вченого, православного психолога і богослова В.Йєротича "Психологічне і релігійне буття людини" спостерігається намагання віднайти точки дотику двох сфер буттєвості людини, розкрити їх глибинний смисл. Автор зазначає, що в кожній особистості вкорінені язичницькі нашарування, на яких вибудовується старозавітна і новозавітна людина. При цьому невпинна і одночасна присутність цих нашарувань в сучасній людині перебуває в безперервній, динамічній інтерактивності. І незалежно від світоглядних уподобань особистості, її висхідна вісь – це перетворення язичницької людини в старозавітну, а останньої – в новозавітну. І хоча в обґрунтуванні цієї ідеї автор не уникнув конфесійної упередженості, все ж проблема суперечливого процесу духовного сходження є досить перспективною в контексті дисертаційного дослідження. Далі В.Йєротич приходить до висновку, що будь-яке об'єднання людей на основі соціальних реалій, приречене на абсурд. Тому в цьому світі люди можуть бути об'єднані лише Богом, до якого приходять шляхом особистої віри і духовного досвіду. Заслугує на увагу розгляд автором концепцій представників "Я–психології" (Х.Хартман, А.Фрейд, Р.Ферберн, М.Кляйн, О.Кернберн, Х.Когут, Е.Еріксон), в яких він намагається віднайти співзвучність з ідеями православної святоотцівської традиції, в якій закладено онтологічне розуміння людини, в якому поєднуються людина з її існуванням, з абсолютним самим собою [4].

Отже, щоб віднайти точки дотику психологічного і релігійного буття людини, автор вдається до порівняння концепцій представників "Я–психології" і святоотцівської традиції. Як в першому, так і в другому випадку "людське Я переживається як місце протистояння супротивних сил, як мішень для різноманітних спокус, які приходять як зовні, так і, що трапляється значно частіше, з середини, із самої людини" [5]. І хоча порівняльний аналіз носить доволі фрагментарний характер, все ж постановка проблеми спонукає до пошуків і відкриває нові горизонти в царинах психологічного і релігійного.

До речі, багато з використаних В.Йєротичем праць психоаналітиків недостатньо верифіковані і відтак виявилися досить фрагментарними і критично неосмисленими. Звідси й деяка поверховість, яка простежується у викладі.

Варто зазначити, що в багатьох дослідженнях розглядаються лише окремі концепти психології релігії. Так, в роботі професора Міланського католицького університету Л.Джуссані "Релігійне почуття" підкреслюється, що сутність раціональності можливо досягнути лише в релігійному почутті людського "Я". Автор характеризує розум як великий дар Божий, всі сили якого необ-

хідно направити для наближення до Абсолюту як кінцевої Реальності. Розглядаючи релігійне почуття як стан душі, автор стверджує – "це та частина природи, де стверджується сенс всього" [6]. Цю тезу Л.Джуссані апробує, звертаючись до свого життєвого досвіду викладача, пастора, "демонструючи" її фрагментами з історії культури. Релігійне почуття, вважає італійський богослов, є здатністю розуму виразити свою глибинну природу в граничних питаннях. Воно є справжнім проявом розуму, оскільки прагне відповісти на його саму глибoku потребу – потребу в сенсі.

Відтак Л.Джуссані пов'язує релігійне почуття з екзистенційними проблемами. Теолог намічає шлях "пробування" релігійного почуття, розкриваючи його динаміку: подив перед "присутністю", що викликає почуття прекрасного, привабливості гармонічної краси, яка стверджує провіденційну реальність. Відтак в цьому народженні релігійного почуття, людина усвідомлює себе як "Я", що народжується тим, що перевершує, творить. Це є виявом глибинної самосвідомості, яка відчуває в собі Іншого. Цей стан Л.Джуссані ідентифікує з молитвою, "в якій сповна реалізується велич людини" [7]. Втіленням цього внутрішнього "Я" є закон, який закарбований в серці, що виступає своєрідним морально–етичним регулятивом. Таким чином, визначаючи структуру реакції людини на реальність, Л.Джуссані розкриває динамічність релігійного почуття, яке "прагне" проявити Вищу Реальність. Отже, потрібно зазначити, що релігійне почуття розглядається автором в філософському, богословському, психологічному зрізах, кожен із яких фіксує лише момент особистісного зростання цілісної людини.

А відомий німецький богослов, психолог, письменник А.Грюн розкриває інший феномен психології релігії – самонавіювання. Він зазначає, що для того, щоб досягти чистоти серця, монахи постійно боролися з поганими "помислами". Тому людина приходить до Бога, "коли її думки і почуття стають чистими, узгодженими з думками і почуттями Бога" [8]. А.Грюн розрізняє негативні та позитивні самонавіювання, сутність яких залежить від внутрішньої позиції людини. Він послуговується транзакційним аналізом Е.Берна, який розділяє три стани "Я", що впливають на самонавіювання: "Я" батьківське, "Я" доросле і "Я" дитяче. Проте до цього переліку варто додати зовнішнє навіювання та взаємонавіювання, що, безперечно, впливають на людину, на її помисли. Розглядаючи самонавіювання як процес, А.Грюн великого значення в ньому надає вірі. Для нього віра – це чинити так, немовби слово Боже вже ефективно подіяло. Отже, віра, стаючи довірою, потребує пересвідчення. Наступним елементом самонавіювання, як зазначає німецький богослов, є уява, яка підсилює віру. Проте віра та уява ще не здатні забезпечити позитивний потенціал самонавіювання. Тут, як вважає А.Грюн, необхідна допомога духовного провідника.

Таким чином, дослідник приходить до висновку, що саме християнське самонавіювання дозволяє людині долати негаразди і сприяє наближенню до Бога. Отже, при розкритті сутності самонавіювання, богослов використовує досягнення психологічної науки. Щоправда, акцентуючи увагу на тому, що транзакція охоплює всі форми міжлюдських стосунків, автор не розмежовує самонавіювання й зовнішнього навіювання та взаємонавіювання, що безперечно впливають на людину, на її помисли.

Як ми переконалися, автори вищезазначених робіт аналізують лише окремі феномени психологічного осягнення релігії. На цілісне ж осмислення психології релігії претендують автори книги "Психологія. З викладом основ психології релігії", яка ввійшла у вітчизняний вжиток завдяки перекладу її українською мовою. Коло питань, які розглядаються в праці, досить широке: від суто теоретичних проблем (визначення основних понять і катего-

рій) до практичних питань (створення моделі релігійної особистості, допомога при релігійній кризі, наслідки релігійного навернення, психологічне значення молитви). Автори, залишаючись вірними принципам наукової об'єктивності, зазначають, що "психологія релігії не може дати відповіді на питання про правдивість релігії" [9], оскільки відповідь на це запитання належить до царини філософії та богослов'я. Тому й детально аналізуються виключно психологічні аспекти життя релігійної людини.

Варто зазначити, що робота складається з двох частин, які взаємопов'язані між собою: перша включає суто психологічну проблематику (основні доктрини і теорії, методи дослідження, біологічний фундамент психічних дій, емоційні й пізнавальні основи психологічного життя індивідуума й психології людських дій, проблема особистості), друга – важливі проблеми психології релігії.

Продовжуючи думку Г.Кжистечко, що предметне поле психології релігії – "релігійність як психічний факт, а саме суть свідомості й релігійна поведінка людини як вираз її внутрішніх переживань і розглядаючи релігійність "як зворотній зв'язок (але не симетричний) між людиною й надприродною дійсністю" [10] Ю.Макселон зазначає, що релігія вкорінена в людині. Він визначає основні джерела релігійності: релігійні інстинкти, страх, потреби, переживання власної обмеженості. Спробуємо охарактеризувати найбільш "проблематичні" джерела на предмет їх наукової вартості. Варто зазначити, що досить проблематичним джерелом релігійності є схильність до неї. Навіть посилення на фізіологічний корелят релігійної поведінки – праву півкулю мозку не вносить ясності в це питання. Дещо перекликається між собою виклад автором питань – "Страх як фактор релігійності" і "Потреби як джерело релігійності", оскільки загалом вони охоплюють докорінні людські проблеми – сенс всесвіту і життя, проблему життя і смерті тощо. Звісно, що психологічне підґрунтя релігійності все-таки варто шукати в царині суто людського.

Детально Ю.Макселон зупиняється на основних типах релігійності (внутрішня і зовнішня релігійність, персональна й аперсональна релігійність, релігійна зрілість). І хоча деякі моменти цієї проблеми перекликаються з позиціями інших авторів (зокрема, зовнішня і внутрішня релігійність у викладі американського психолога Г.Олпорта) все ж її вияви є критерієм інтеріоризації релігії, критерієм особистісної зрілості. Ю.Макселон погоджується з думкою Й.Пастушки, виокремлює інтелектуальний, волевий, афективний, гармонійний типи релігійних осіб. Проте найяскравіше релігійність проявляється в релігійному досвіді. Ю.Макселон надає релігійному досвіду характеру події, чим він і відрізняється від релігійного переживання, яке залишає лише спогад. Натомість релігійний досвід спричиняє зміни в ставленні до Бога, життя; від цього досвіду розпочинається творення інтегрованої релігійності. Розрізняючи релігійний і містичний досвід, Ю.Макселон розкриває основні характеристики останнього: відчуття єдності з Богом, невисловленість, реальність, трансцендентність часу й місця, амбівалентність почуттів. Щоправда, при цьому він підкреслює, що деяким носіям містичного досвіду притаманні релігійні видіння, екстази, стигматизм. Цілковито слушним є розмежування, містичного й психоделічного (викликаного психотропними засобами) досвіду, критеріями оцінювання яких виступають контекст, структура, наслідки.

Ю.Макселон торкається і проблем динаміки релігійності як досить суперечливого процесу, на який впливають не лише особистісні психологічні чинники, але середовище – батьки, суспільні групи.

Загалом, виклад Ю.Макселоном психології релігії зводиться до з'ясування особливостей релігійності особи та розгляду її динаміки. При цьому автор релігійність

розглядає переважно в позитивних вимірах, хоча, як відомо, форми її вияву бувають іноді деструктивними.

Тепер перейдемо до розгляду досліджень американської психології релігії, оскільки, як слушно зазначає Н.Косова, саме американська психологія релігії виступає яскравою моделлю її виникнення, становлення і сучасного стану, оскільки в ній практично віддзеркалюються всі основні школи цієї сфери релігієзнавства [11]. Відповідно ознайомлення з історією становлення американської психології релігії уможливорює, насамперед, розуміння її подальших трансформацій, в яких часто-густо можна виявити доволі неоднорідні змістовні нашарування.

Розглядаючи ступінь дослідження проблем психології релігії в сучасній американській науці, яка представлена К.Бетсоном, Л.Вентісом, К.Паржаментом та ін., потрібно відзначити її прагматично-утилітарну направленість. Наприклад, для операціоналізації релігійності, для вияву її впливу на психічне здоров'я людини провідний американський спеціаліст в області психології релігії Л.Вентіс пропонує наступні критерії: відсутність психічних захворювань, прийнятну соціальну поведінку, свободу від стурбованості і почуття вини, рівень особистісного контролю і компетентності, ступінь прийняття себе і самореалізації, уніфікація (об'єднання) і організація особистості, відкритість мислення і гнучкість. Варто зазначити, що на сьогоднішній день ці критерії є найбільш повним індикатором впливу релігійності на психічне здоров'я.

На переважно прикладний характер американської психології релігії вказує В.Соснін в статті "Психологія релігії: американський досвід". Він зазначає, що в полі зору американських дослідників – теоретичний і особливо емпіричний вимір релігії і питання функціональності – дисфункціональності релігійних переконань людини, їх вплив на розвиток людини і суспільства. Американська психологія релігії керується принципом "методологічного атеїзму", коли дослідник, визнаючи факт реальності релігійних уявлень, виносить за рамки питання їх істинності. Щодо концептуалізації самої релігії, то в їх роботах даний феномен, по-перше, розглядається з субстанційної точки зору, тобто вказується на необхідність вияву сутності, субстанції того, що відрізняє релігію від інших явищ. Саме таким субстратом виступає віра. По-друге, в функціональних визначеннях релігія розуміється як діяльність, в якій "виробляється" життєвий сенс, на якому ґрунтується "організація" життя людини чи групи. Щоправда, в цих визначеннях релігії важко виявити, власне, її психологічну специфіку.

Сьогодні в американській, прикладній дослідницькій практиці використовується різноманітний інструментарій для виміру параметрів релігійності. Також не існує єдиного виміру критеріїв добробуту. Так, наприклад, при аналізі взаємозв'язку "релігія – соціалізація підростаючого покоління" використовуються питальники, що включають різні параметри добробуту: 1) просоціальні цінності і форми поведінки; 2) показники психічного здоров'я; 3) індикатори "ризикованої" поведінки (вживання алкоголю, куріння тощо) [12]. Американські спеціалісти переконані, що релігія може слугувати важливим соціальним ресурсом в забезпеченні життя суспільства, може упередити деструктивні впливи. Стратегії впливу релігії поширюються на зміцнення базових факторів особистості, збільшення відчутної соціальної підтримки для тих, хто переживає життєві кризи і стреси. В.Соснін наводить приклади позитивного впливу релігії на міжособистісні стосунки в сім'ях, звертає увагу на реабілітаційну функцію релігії (духовно орієнтована психотерапія, групи взаємної підтримки тощо), яка займає значне місце в дослідженнях американських спеціалістів.

Отже, В.Соснін акцентує увагу на позитивному потенціалі релігії як соціальному ресурсі американського

суспільства. Проте релігія може здійснювати негативний, іноді руйнівний вплив на життя, здоров'я і добробут людей. Як ми переконалися, сучасна американська психологія релігії досить соціалізована, навіть можна стверджувати про неї як соціальну психологію релігії.

Багатьох зарубіжних дослідників цікавлять витоки виникнення релігійної свідомості і зміст релігійних уявлень. Як результат – поява різноманітних шкал виміру релігійності, серед яких найбільш відомими є метод вибудови "шкал" змістовних характеристик Дж. Альпорта і Дж. Росса, "пошуково-вимірнувальна" К. Бетсона.

Проте сьогоднішня американська психологія релігії характеризується поступовим посиленням соціально-психологічних аспектів в емпіричних дослідженнях, розширенням їх тематики, оскільки вимір релігійності пов'язується з різними соціальними установками особистості.

В цьому контексті варто зазначити, що якщо в радянський період практичний характер психології релігії пов'язувався переважно з подоланням релігійності (К. Ажибекова, М. Попова та ін.), то сьогодні проводяться дослідження, пов'язані з психологічним аналізом рівня індивідуальної релігійності, залежністю її від різноманітних чинників. До речі, в таких розвідках автори намагаються уникнути конфесійної упередженості тих чи інших оцінкових суджень.

Досить велике значення надається в зарубіжній психології релігії суто прикладним її сферам: релігійному консультуванню, пастирському духовництву і пастирській психотерапії (Е. Дозері, К. Ліч, Д. Гаванаш, В. Бір та ін.). Автори звертають увагу на роль священнослужителя в процесі надання допомоги хворому: зцілення в плані відтворення цілісності, підтримки в перенесенні страждань, допомога в прийнятті рішень людини з блокованими можливостями вибору, примирення людини з Богом та іншими людьми.

Досить поширені серед зарубіжних дослідників праці, пов'язані з виміром релігійного досвіду (Р. Худ, В. Стейс, А. Грілі та ін.). На жаль, більшість з них "страждають" описовістю. При цьому іноді важко зрозуміти,

яке змістовне наповнення вкладають автори у релігійний досвід. Отже, теоретична невизначеність ускладнює проблему, власне, виміру релігійності.

Попри розмаїття праць, присвячених проблемам психологічного осмислення релігії, її сутнісного визначення та особливостям її становлення та розгортання, слід констатувати відсутність досліджень, в яких психологія релігії розглядалась би як цілісна, системне утворення, що має певну структурованість і, зазнаючи певних трансформацій, набуває нових інваріативних значень. До того ж, по-перше, в деяких публікаціях простежується вкрай поверхнева тенденція розглядати проблематику психології релігії поза контекстом духовності людини, можливостей її трансценденсу. По-друге, чимало досліджень в цьому контексті здійснюється представниками психології, психіатрії, що призвело, певною мірою, до нівелювання релігієзнавчих та філософських аспектів проблеми.

Отже, назріла об'єктивна необхідність в аналізі, систематизації різноманітних підходів до проблем осмислення психології релігії. Відсутність таких розробок суттєво стримує її розвиток, не сприяє комплексному, міждисциплінарному її дослідженню, що, безперечно, позначається на дослідженнях як в богослов'ї, так і в сфері психології та релігієзнавства, практичній площині вирішення нагальних релігієзнавчих проблем.

1. Філософський енциклопедичний словник. – К.: Абрис, 2002. – С. 277.
2. Релігієзнавчий словник / За ред. професорів А. Колодного і Б. Лобовика. – К., 1996. – С. 267.
3. Кун Т. Структура научних революцій. – 2-е изд. – М., 1977. – С. 11.
4. Йеротич Владеа. Психологическое и религиозное бытие человека. Библийско-богословский институт св. апостола Андрея. – М., 1994. – С. 196.
5. Там само. – С. 180.
6. Джусани Луиджи. Религиозное чувство. "Путь". Книга 1. – М.: Христианская Россия. – С. 57.
7. Там само. – С. 129.
8. Грюн Ансельм. Самонавіювання: Наука позитивного думання. – Львів, 2002. – С. 11.
9. Психологія. 3 викладом основ психології релігії. – Львів, 1998. – С. 33.
10. Там само. – С. 33.
11. Косова Н.А. Психология религии в США: состояние и перспективы развития // Религии мира. История и современность. Ежегодник. – 1985. – М., 1986. – С. 22.
12. Соснин В.А. Психология религии: американский опыт // Психологический журнал. – 2002. – Т. 23. – №2. – С. 121.

Надійшла до редколегії 25.02.07

М.Д. Решетник, канд. філос. наук, доц.

КУЛЬТУРА ЯК "ЖИТТЄВИЙ СТИЛЬ": Е. РОТГАКЕР

Розглядаються основні ідеї культурної антропології Е. Ротгакера.

The basic ideas of E. Rothackers cultural anthropology is considered.

Як окремий напрямок подальшого розвитку філософської антропології, започаткованої М. Шелером, можна розглядати, зокрема, німецьку культурну антропологію, представлену іменами Е. Ротгакера і М. Ландмана.

Культурна антропологія Еріха Ротгакера (1888–1965) постає як переосмислення ідей його вчителя М. Шелера, а також А. Гелена, А. Портмана, Л. Клаґеса, Г. Плеснера, Г. Вайна та ін. На формування філософських поглядів Е. Ротгакера великий вплив справили історична школа і Вільгельм Дільтей, а також критична онтологія М. Гартмана з її вченням про послідовність рівнів буття (неорганічний, органічний, душевний і духовний). За Ротгакером, цілісна особистість складається з трьох основних *кіл життя*: 1) вегетативне і тваринне життя в мені; 2) моє "Воно", визначене потягами і почуттями; 3) моє "Я", яке мислить і усвідомлює. У цих взаємно пов'язаних, але не зведених одне до одного "колах життя", які являють собою "центри" органічно-душевних сполучень мінливих меж і постійної взаємодії, існують ті ж самі закономірності, що і в рівнях буття. Інша справа, що нелегко

буває встановити, який "центр" переважає тепер: який сміється, тремтить, діє, мислить, мріє тощо.

Серед основних творів Ротгакера: "Людина та історія" (1944), "Проблеми культурної антропології" (1948), "Філософська антропологія" (1964), "До генеалогії людської свідомості" (1966), "Думки про М. Гайдеґґера" (1973) та ін.

На думку Е. Ротгакера, біологічна антропологія А. Гелена ("емпірична філософія") не пододала притаманній філософській антропології протиріччя між різними методологічними принципами пояснення людського буття – емпіричним і апіористським. Тому Гелен, так само як і Шелер, не кажучи про інших філософських антропологів, не зміг розкрити сутність людини як цілісності або єдності: він розглядає вітально-психічне (вітальне і психічне), а не вітально-духовне. Якщо емпіризм розглядав людину лише як об'єкт поміж об'єктів, як річ поміж речами, ігноруючи її творчу природу, то апіоризм, декларуючи творчу сутність людини, не спромігся пов'язати свої принципи з досвідом та історією і показати, яким чином вони виникають із "самого життя". Апіоризм філософської антропології протиста-

вив природним порядкам і закономірностям лише "абсолютизовану суб'єктивність" у формі свідомості, Я, розуму, душі чи духу, натомість як завдання полягало в тім, аби подолати цю абсолютизацію й утвердити "живу і творчу історичність в обох сферах". Саме недооцінка або, навіть, ігнорування творчої людської діяльності (історія, мова, міф тощо) при вирішенні проблеми сутності людини було характерним для вчень Шелера, Гелена, Плесснера та ін. Цей недолік намагається подолати культурна антропологія Ротгакера.

Культурна антропологія Ротгакера відходить від базової позиції, в якій основне місце посідало виявлення сутнісних відмінностей людини від тварини й особливого положення у світі. Вона розглядає людину в площині культури, як культурну істоту. Однак культура не є компенсацією "біологічної недостатності". Людина не є спочатку твариною, яка лише потім, поступово розвиваючись, створює культуру, аби компенсувати свою "недостатність". Дух не є чимось позажиттєвим, не долучається до тілесності як деяка надбудова. Радше, людина "запланована" самою природою як духовна істота. Соматична своєрідність людини і її призначення духу і культурі утворюють внутрішню єдність. Дух і людське буття не існують самі по собі; дух проймає усе людське буття. Людське буття відпочатково є духовним. Дух є визначальним, відпочатково належить людській природі і визначає, формує її. Дух, таким чином, є конститутивним принципом.

Людина стає людиною тільки завдяки культурі, але, щоб мати культуру, бути "культурною", людина вже повинна бути людиною. Без культури, поза культурою людина просто не вижила б з її неспеціалізованими органами й ослабленими інстинктами. Але культура не передається біологічно, оскільки вона не є вродженою, подібно до інстинктів тварин. Культура передається за традицією.

Таким чином, немає людини *до культури*, людини без мови, без знарядь, без виховання, без освіти тощо, одним словом *без культури*. Уся людська природа так або інакше сформована культурою. Людина живе у світі культури, подібно птахам, які живуть у середовищі повітря, або риbam, які живуть у середовищі води.

Ротгакер переосмислює низку ключових понять філософської антропології. Насамперед, це стосується поняття "навколишнє середовище" ("Umwelt"). Це поняття ввів в обіг швейцарський біолог, естонського походження Якоб Ікскуль (Uexküll). За Ікскулем, поняття "навколишнє середовище" означає інстинктивне пристосування тварини до конкретного природного середовища. Причому, кожного виду строго відповідає певне середовище. Але всі тварини, від найпростіших і до високоорганізованих, однаково добре пристосовані до свого середовища, оскільки простим тваринам відповідає просте середовище, а високоорганізованим – так само складно диференційоване середовище. Згідно з таким розумінням, природний світ реально існує для тварини (або "живої істоти") лише в тій частині і в тих межах і властивостях, які в кожному конкретному випадку служать задоволенню їхніх вроджених потреб. Наприклад, дуб, під яким лисиця влаштовує свою нору, служить їй дахом, для сови, яка живе в дуплі, він є опірною стіною, для білки – місцем лазіння, для птахів – місцем гніздування; мурашка сприймає лише кору дерева, в розщелинах якої вона шукає собі здобич і т. д. Я. Ікскуль застосовує поняття Umwelt і до людини. На його думку, стосунки людини з навколишнім світом, впорядкованим і зрозумілим як ціле, складаються аналогічно. Наприклад, для лісоруба дуб уособлює певну кількість деревини; для дитини ліс являє собою страхітливих лісовиків і гно-

мів; мисливець сприймає ліс як місце, населене дичиною; переслідуваний шукає в ньому схованку і т. д.

Е. Ротгакер визнає таке розуміння "навколишнього середовища" і використовує його для обґрунтування культурної антропології. Людина і тварина, на його думку, живуть в одній дійсності. Людині також притаманні вроджені здатності і потреби, які відрізняють її від інших істот, навіть фантастичних. Тому, вважає Ротгакер, людина, як і тварина, має "навколишнє середовище". "Людина має дистанцію, – пише він, – як навколишнє середовище. Вона живе в навколишньому середовищі всупереч своїй здатності до наглядного уявлення речей і всупереч своєму звільненню від пориву" [1].

Для подальшого обґрунтування свого вчення Ротгакер уводить поняття "ландшафт". Природний "ландшафт" він описує у двох перспективах: долюдський ландшафт і нелюдський ландшафт.

Кожний вид тварин із самого початку свого існування пристосований або "прив'язаний" до певної специфічної частини природного "ландшафту". "Ландшафт" виявляється для кожного виду чимось різним. Вода для риби являє собою якусь "модифікацію водного простору", рух якого є різним на глибині і в зоні прибою. Для морського анемона його "ландшафтом" є шматок скелі, до якої він приклеєний на межі води й повітря. Для птахів та ж скеля слугує місцем гніздування і здобичі їжі тощо. Таким чином, кожна частина природного "ландшафту" для тварин є специфічним "життєвим простором".

Що ж до первісної людини, то вона не мала "ландшафту" у тому значенні, як ми його розуміємо. Для неї не мали сенсу морський берег, гори, бухти, ліс, печера тощо. Наприклад, печера уявлялась якоюсь "діркою в гірській породі", бухта – випадковою "стрічкою морського берега", ліс – скупченням дерев, сухих стовбурів, кущів і листя, джерело – питною водою для тварин, які там живуть і т. д.

Прийшовши в цей "ландшафт" і оселившись в ньому, людина починає перетворювати його своїми діями – зводить споруди, прокладає дороги через ліс тощо. У результаті людської діяльності в природі виникає щось таке, що є абсолютно чужим їй, чого не знала жодна тварина. Але що б людина не робила, як би вона не тлумачила природні явища, які є лише "грою загадкових сил", – усе це природі байдуже. Людські дії є корелятивними самій картині світу, яка належить світу культури. Розглядаючи як класичний приклад "ліс", Ротгакер стверджує, що людина сприймає його так само, як і тварина: кожна людина сприймає його по-своєму, залежно від певних настанов, професійних особливостей. Тому "ліс" сприймається абсолютно по-різному лісником і лісорубом, військовим і закоханим; для мисливця він є місцем полювання, для мандрівника – місцем відпочинку в прохолодній тіні, для переслідуваного – сховищем тощо. Одним словом, сприйняття залежить від *життєвих інтересів*, врешті-решт, від *життєвого стилю*. Однак життєві інтереси змінюються, залежно від зміни життєвих потреб. Наприклад, той же військовий може розглядати "ліс" в перспективі не лише військового, але й мисливця, лісоруба чи закоханого і т. д.

Як відзначали дослідники, Ротгакер некритично сприйняв учення Ікскуля про "навколишнє середовище". Зокрема, на цю обставину звернув увагу М. Ландман. Аналізуючи вчення Ротгакера, він писав, що "різні культури відрізняються одна від одної не тільки відносно спрямованістю і стилем їхньої продуктивності, але й в рецептивному відношенні", коли із загального "світового цілого" вирізняються відповідні характерним вибіркоким вимірам лише певні "духовні ландшафти". Відтак, світ уявлень грека, вихованого на філософії і

мистецтві, побудований інакше, ніж світогляд римлянина, спрямований на панування, право і доцільність. Вороже ставлячись до всього чуттєвого, англосаксонський пуританин залишається глухим до тих чуттєвих радощів, на яких вихована і які культивує людина романської культури. Подібно до того, як фізіологічний "поріг свідомості" спроможний пропускати через себе лише певні чуттєві радощі, так і деякий "культурний поріг" пропускає через себе лише те, що може мати значення всередині свого "життєвого стилю" індивіда. Але тварина, – продовжує Ландман, – відпочатково має лише "навколишнє середовище", виділене їй природою. Людина ж відпочатково має "світ", який лише потім звужується до певного "навколишнього середовища". Її "навколишнє середовище" відноситься до культури. Тому людина має "навколишнє середовище" інакше, ніж тварина. Якщо в тваринному світі "навколишнє середовище" має вид в цілому, то у світі культури кожна окрема група людей – народ, професійна група тощо – володіє своїм власним "навколишнім середовищем". Член такої групи, вступаючи в життя, вростає в дане середовище, сформоване до його народження. Але він може й вийти за його межі, змінити або взагалі зруйнувати. Тому людина здатна живитись з "навколишнім середовищем" іншої істоти, навіть нелюдської [2].

За Ротгакером, людина оточена таємничою "світовою матерією", яка виступає не в довершеному вигляді, а, навпаки, є загадковою й ірраціональною реальністю. Ця реальність і є "дійсністю", яка має бути використана людиною у своїх "життєвих інтересах". "Seim" являє собою лише ту частину "дійсності", яку людина переживає і тлумачить у сфері будь-якого "життєвого стилю". Тлумачення й переживання "дійсності" є нічим іншим, як конституванням людиною своїх "світів". "Дійсність" не вичерпується "світами", вона завжди присутня у вигляді часткових своїх аспектів, яким і є, власне, "світи". Кожний "світ" розкривається нам через наші "життєві інтереси", які витіснили інстинктивні потяги. Відтак людина має не "світ", як у Шелера або Гелена, а "світи" ("життєві світи культури"), радше за аналогією з О. Шпенглером. Це конститування "життєвих світів культури" відбувається, насамперед, завдяки мові. Усе те, що і як переживається і тлумачиться людиною, виражається в її мові (наприклад, мова селянина, військового, рибака, мисливця, лісоруба і т.д.). Тому, – стверджує Ротгакер, – "картину світу методично ніде не можна так осяжно вичитати, як в лексичному фонді мови; особливо зручно, звичайно, це робити на основі обмежених мовних фондів спеціальних, професійних і станових мов" [3]. Кожна культура має свою мову, свій спосіб бачення, свій "життєвий стиль".

Е. Ротгакер приділяє увагу також поняттю "дистанція", яке було введено в обіг Шелером. "Дистанціювання" є специфічною здатністю людини. "Дистанційно" відноситись до будь-якого предмета означає, що людина здатна подумки, "на відстані" розглядати предмет, робити висновки і відповідним чином відноситись до нього. Завдяки здатності "дистанціювання" людина може уявляти і, ніби, затримувати минуле і на основі цього прозирати майбутнє. Людина відноситься до природи не безпосередньо, а опосередковано, оскільки між ними існує певна "дистанція", яку людина долає тим, що заповнює її культурою. Ротгакер, на відміну від Шелера, розрізняє два ступені "дистанціювання": "дистанцію споглядання" і "дистанцію мислення". Але в обох випадках, перебуваючи на "дистанції споглядання" або на "дистанції мислення", людині відкривається можливість досягнення свободи, яка не доступна жодній тварині.

В основу свого вчення Ротгакер, як і Гелен, кладе один із фундаментальних принципів філософської антропології, згідно з яким людина є *діяльнісною істотою*. Адже, вважає Ротгакер, людина є творцем "життєвого світу культури", оскільки "засобом збереження і розвитку суспільства стає самоціль". Кожну конкретну культуру філософ розглядає як "життєвий стиль" (наприклад, професійний "життєвий стиль" селянина, військового, лісника, мисливця, лісоруба, інша справа, що він може змінюватись), який єдино правильно можна витлумачити, виходячи зі структури людського буття.

Таким чином, Ротгакер розглядає людину як таку істоту, яка відпочатково приречена бути діяльною. Причому, будь-яка дія здійснюється в певній "життєвій ситуації", яка переживається людиною. "Життєва ситуація" містить в собі не лише зовнішній "світ", але й наше тіло і душу. "Життєва ситуація" відпочатково конститується переживаннями і є нічим іншим, як людським "навколишнім середовищем" у діяльному значенні. Таке розуміння діяльності приводить до того, що людський спосіб існування розглядається Ротгакером вітально-біологічно, а саме діяльне відношення людини до "навколишнього середовища" – як біологічно-емоційне й екзистенційне переживання "дійсності".

Особливо помітною виявляється схожість з екзистенціалізмом, а також із М. Гайдеггером і філософією життя Г. Зіммеля, коли Ротгакер звертається до теми *конечності і смертності* людини. Ротгакер виходить з того, що, якщо існує зв'язок (дослівно – пов'язаність) конкретного "життєвого стилю" із картиною "навколишнього середовища", з одного боку, і можливістю "дистанціювання", з другого (що складає єдність), то це означає: людина може переводити "дистанціювання" у "трансцендування" і покладання ідеї безконечності. Зв'язок із "навколишнім середовищем" він розуміє як приклад "пов'язаності" взагалі, як обмеження людини, як симптом людської конечності.

Ротгакер розрізняє такі моменти конечності: фізична конечність, психологічна конечність і етично-релігійна межа, обмеженість, недосконалість, слабкість. Зокрема, людині як "живій істоті" (тобто фізичній, тілесній, природній істоті) властива ціла низка недоліків, які походять із її недосконалої природи, але не передаються спадково: біль, страждання, хвороба, бідування, втрата, страх, боязнь тощо. Така людська обмеженість є відмінною від тварини. Якщо для тварини характерним є просто "факт" (das Faktum), наприклад, її "смертність", то для людини – "переживання факту, внутрішнє буття факту, ступінь свідомості, знання про смерть і страждання", причому відтінками страждання – як тривалість, нестерпність тощо.

Психічна конечність виявляється у тому, що існують межі пізнання, межі знання і межі мислення. Якими б засобами, метафорами і символами не користувалась людина у процесі пізнання, завжди буде таке, чого вона ніколи не зможе досягнути. Так, людина не може відірватись від природи як такої, від природи свого роду, від своєї особистої природи, свого темпераменту, своїх здібностей, своєї конституції, своєрідності, також від свого минулого, тобто від своїх рішень, вчинків, переживань, досягнень, обраного життєвого шляху, включно з вибором професії або вибором партнера тощо. При цьому Ротгакер зауважує, що не йдеться про перелік усіх моментів конечності; це просто неможливо. Він намагається подати лише загальну картину, яка є досить вражаючою: це зв'язок з тілом, інстинктом самозбереження, зв'язок із ситуацією, яка спонукає до рішучості і дії, безсилля, неповноцінності, страх і почуття страждання, слабкість мислення, недосяжність бажань, журба, надії, сподівання, питання, які не мають відпові-

ді; це зв'язок із часом, достатком, своїм обов'язком, з усім недосконалим, а також з історичними передумовами нашого знання і т. д. і т. п.

Тим не менше, людина намагається подолати свою кінченість, насамперед, душевно і духовно. Це ж стосується й етично-релігійних вимірів людського життя. Кінченій істоті, в "горизонті" якої відкривається *"трансценденція"*, властива філософія, мистецтво, добра воля, сфера етичної дійсності як належність, навчання, потреби і щастя, воління, прагнення, активність, праця, успіх, особисті бажання, розвиток, свобода як вільне становлення тощо, тобто всі особливості кінчної, але "ідейованої" (ideenbezo-genen) істоти. Однак все, що вміщує наш "горизонт", реалізується в людських діях (в широкому смислі) і людській творчості, які означені як предикати кінченості. Тобто людина є обмеженою і кінчною істотою (окрема людина), але водночас людська діяльність і людська творчість є безмежною і безкінечною. Цей парадокс полягає в тому, що вся безкінченість означена в кінченій істоті. Чи може бути людина як кінчна істота водночас і безкінечною? Відтак, сакраментальне питання: "Що являє собою людське життя?"

У пошуках відповіді Ротгакер досліджує творчість Гете. За Ротгакером, ключем до вирішення проблеми сутності життя, а відтак і сутності людини, є вірш Гете з "Фауста" (ч.II, дія I, монолог Фауста): "Am farbigen Abglanz haben wir das Leben", що можна передати українською як: "Наше життя – кольоровий відблиск". Не випадково таку назву має заключний параграф "Філософської антропології" Ротгакера.

Фауст каже:

Прокинулось життя кипуче знову,
Голубливо вітаючи світання, –
Потім звертає погляд до землі:
Ти, земле, знов явила міць чудову –
Наснажує мене твоє дихання,
Бажанням дії трепетно проймає,
Розбуджує нестримне поривання
В нове буття, високе і безкрає... –

Але невпинно

Світло неба бореться із тьмою:
Вітки малюються чіткіш передо мною,
І кольори вирізняються чисто;
Квітки й листки жемчужаться росой,

І світ постає раєм, що цвіте барвисто. Глибина неба невпинно світлиє, і Фауст звертає погляд на джерело світла, на схід сонця:

Угору глянь – розжеврились вершини,
Виступаючи нам сонця схід врочиство;
До них раніш одвічне світло лине,
Що згодом лиш до нас дійде, веселе... –

Але тепер складається драматична ситуація, пов'язана з явищем сонця:

Воно зійшло! – Я відвертаюсь, леле!
Бо ранить очі вид його сліпучий... –

І далі:

Буває так – після років шукання,
Пройшовши шлях тернистий та колючий,
Ти на порозі здійснення бажання
Враз спинишся налякано, бо звідти
Обдасть тебе палюче полихання;
Ти світла жити хочеш запалити –
Коли ж навкруг кипить огненне море!
Чи то любов, чи гнів – не зрозуміти,
Такі палкі і радощі і горе,
О, до землі твій погляд знову рветься,
Сховатись в запинало непрозоре.
Нехай же сонце ззаду зостається!
Ось водоспад все більш мій зір чарує.
Зі скель стрімких він нависом іллється,
Мільйонами струмочків він вирує,
Клубочеться він хмарою саяною,

В повітрі шумом розсипним шумує.

В його бризках розлогою дугою
Веселка грає змінно-переливна,
То мов різьблена, то пов'ється млюю,
Відсвіжує навколо все, чарівна...
Дивись на неї й добре розмірковуй:
Вона нам каже, осяйна царівна,
Що все життя – лиш відсвіт кольоровий [4].
"Am farbigen Abglanz haben wir das Leben".

Думка Гете, що наше життя схоже з *кольоровим відблиском*, "farbigen Abglanz", якнайкраще виражає *єдність* різноманітних виявів, проявів, відтінків людського існування, які на відміну від тварин, переживаються і усвідомлюються людиною. Багатоманітність – у єдності, але єдність – як "динамічно-діалектичне" поняття. Такий підхід дозволяє Ротгакеру просуватись далі.

За Ротгакером, образ сонця у Гете є не лише джерелом світла і тепла, а *"джерелом життя"*, а відтак – *"чиста трансцендентна ідея"*. Аналізуючи зв'язки протилежних понять, Ротгакер виявляє їхню "динамічно-діалектичну" взаємообумовленість або взаємозалежність, коли одне поняття не існує без іншого, як, наприклад, істина-хиба, добро-зло, прекрасне-потворне і т.д. Це ж стосується понять "свідомість ідеї і свідомість кінченості": ідея свободи передбачає впадок, ідея спокою – напругу, *ідея безкінечності – почуття кінченості*, ідея єдності – багатоманітність і відмінність, ідея порядку – безпорядок, крайній випадок, хаос і т.д. Так само без божества немає долі. Але тільки ідея *безкінечних* можливостей *кінчної* істоти містить поняття долі. Усе це, за Ротгакером, і є підтвердженням нерозривного зв'язку кінченості і безкінечності людини.

Незважаючи на те, що людина є й залишається кінчною істотою, вона усвідомлює свою кінченість завдяки своїм ідеальним можливостям. Людина є обмеженою кінчною істотою, але вона відкрита розвитку "трансцендентної ідеї". Справа в тому, уважає Ротгакер, що *"трансцендує знання"* про ідеальне, тобто знання про безкінечні можливості і відкритість, вже містить свідомість кінченості. Але свідомість кінченості є дещо інше, ніж *кінець-буття*. Те, що свідомість обмеженості має лише людина є безперечним фактом. Однак свідомість межі імплікує ідею виходу за межу, ідею подолання межі. *Вихід за межу, подолання межі – це і є трансцендування*, яке, за Ротгакером, є важливішим, ніж трансценденція. Здатність трансцендувати своє наявне буття і все те, що з ним пов'язане, властива лише *кінчній істоті*, людині, але для того, аби досягнути своєї обмеженості, необхідно вийти за межу. Тварина є абсолютно обмеженою, однак вона не знає про свою обмеженість. Тварина не має ідеї безкінечності, але й не має ніякого почуття кінченості. Людина здатна здобувати "трансцендує знання" про ідеальне, тобто безкінечні можливості і відкритість усвідомлюються у її кінченості. "Людина є кінчною істотою із свідомістю власної кінченості, що з необхідністю імплікує свідомість безкінечності, оскільки мати самосвідомість означає водночас трансцендувати і мати поняття безкінечної ідеї" [5], – пише Е.Ротгакер.

Таким чином, сутністю людини є здатність трансцендувати і утворення ідеї безкінечності, тобто вихід за межу даної ситуації і тим самим досягнення повної свободи.

1. Rothacker E. Philosophische Anthropologie. – Bonn, 1964. – S.62.
2. Landmann M. Philosophische Anthropologie. – Berlin, 1955. – S.217-218.
3. Rothacker E. Philosophische Anthropologie. – Bonn, 1964. – S.91.
4. Гете Й.В. Фауст. – Харків: Фоліо, 2003. – С.171-172.
5. Rothacker E. Philosophische Anthropologie. – Bonn, 1964. – S.199.

Надійшла до редколегії 09.02.07

М.М. Рогожа, канд. філос. наук

ПРИРОДА ЯК ЕТОСНА ЦІННІСТЬ У СУЧАСНОМУ СОЦІОКУЛЬТУРНОМУ ПРОСТОРІ

Стаття присвячена дослідженню ціннісних засад сучасної екологічної кризи. Показані сутність і механізми функціонування етосних цінностей у соціальному просторі. Визначено, що природа є етосною цінністю українців. Результати дослідження можуть бути застосовані в соціальному екологічно орієнтованому вихованні.

The article is dedicated to the researching of value grounds of contemporary ecological crisis. Essence and mechanisms of functionality of ethos values are shown here. It is defined that nature is an ethos value for Ukrainians. Scientific results can be used in social ecologically directed education.

Серед глобальних проблем сучасного світу особливе місце посідає екологічна криза. Сам подальший розвиток людської цивілізації ставиться під сумнів у перспективі розгортання екологічної катастрофи, збільшення темпів якої відзначають науковці і спостерігає широка громадськість. Але констатація і спостереження ще не означають усвідомлення і, головне, адекватного реагування на проблему. Саме вироблення стратегічних рішень щодо подолання екологічної кризи та їх ефективне застосування стає сьогодні найактуальнішим у світі, що переживає перманентні трансформації, визначає свій час як добу "глобальних" криз і викликів.

Принципово важливим стає усвідомлення того, що екологічна криза – це перш за все криза цінностей. Ставлення до природи є дзеркалом, у якому сучасна цивілізація мусить побачити кризу в системі цінностей, якими вона оперує. Таке завдання передбачає розгляд питань про сутність цінностей та критерії, за якими ми можемо говорити про їх універсальність. У контексті цього важливо визначити проблему ставлення до природи як цінності етосної й універсальної, окреслити механізми її актуалізації в просторі сучасної української культури.

Така постановка завдань зумовлена дослідженнями київської філософської школи. Методологічною базою даної статті стали роботи Ф.М. Канака, М.М. Кисельова, Ю.О. Мелкова, А.В. Толстоухова. Розглядаючи природу цінностей й механізми їх функціонування, ми спиралися на класичну працю М. Шелера "Формалізм в етиці та матеріальна етика цінностей". Зв'язок екологічної та духовної кризи сучасної цивілізації стали предметом дослідження російського академіка М.М. Моїсєєва та американського суспільного діяча А. Гора. Етичні аспекти сучасної культури аналізуються в роботах Т.Г. Аболіної, А.А. Гусейнова, М.С. Розова.

Від початку цивілізації суттю діяльності людини було створення штучного середовища, у якому вона могла б комфортно існувати. Будучи природною істотою, вона виявилася найменш пристосованою до існування в природі і, як зазначив А. Гелен, змушена була створювати штучний світ, захищений від несподіванок довкілля. Людина прагнула відмежуватися від природи, власноруч створюючи свою "другу природу", культуру. І саме останньою підкреслювала свою відмінність від світу тваринного. На думку А.А. Гусейнова, властиве людині прагнення подолати природність проявляється в історії людства саме тоді, коли "культурний спосіб задоволення природних потреб виявляється більш важливим, більш суттєвим, ніж задоволення самих потреб" [1]. Проте подолання такої природності може відбуватися в декількох напрямках. А.А. Гусейнов розмірковує на цю тему, відштовхуючись від тези В.С. Соловйова про те, що людина – це тварина, яка засоромилася своїй тваринності. Ілюстрації, наведені А.А. Гусейновим, цілком підтверджують суто духовне прагнення людини зняти природу в культурі: "Такі дивні факти культури, як заборони на певні різновиди їжі, цілібат, ритуальні самокатування та інші, є лише символами і граничними проявами піднесення людини над власною тваринно-тілесною природою" [2].

Однак подолання природності відбувалося й у напрямку підкорення оточуючого природного світу. Людина у своїй діяльності спрямована на перетворення навколишнього світу. Саме у такий спосіб створювалася "друга природа". Використовуючи природні ресурси, людство перетворювало природний світ у власне довкілля. Культурне існування передбачало фон, на якому розгорталися історичні події.

Відтворення "штучного світу" вимагало розробки техніки і технологій. Цивілізація протягом своєї історії демонструє постійні пошуки в цьому напрямку. "Безперервний розвиток техніки і технологій – природний процес. Він властивий людині. Це – сучасне вираження безперервного пошуку, споконвічно закладене в нашу природу, це заперука розвитку людини як біологічного виду" [3].

М.М. Моїсєєв визначає історичні межі, коли параметри людських цінностей були трансформовані у напрямку вичерпання смислового простору культурного освоєння природного світу. Це доба, яка почалася за часів Реформації і буржуазних революцій і закінчується нині. На нашу думку, цей історичний час є лише закономірним результатом складного цивілізаційного поступу, перш за все західного світу, що сягає своїми витокami в глибини юдо-християнського й античного світів. Саме тоді були сформульовані базові цінності ставлення людини до природного світу. Проте можна погодитись із висновками М.М. Моїсєєва стосовно наслідків діяльності людини щодо підкорення природи. "Слідування системі цінностей, що створили капіталізм й ініціювали те грандіозне явище людської історії, яке називається науково-технічною революцією, стає загрозливим для людства, для його існування. Давши людині небачену могутність, вона одночасно й загнала її в безвихідь, протиставила Природі і тим самим позбавила її перспективи розвитку в рамках сучасних цивілізаційних парадигм" [4].

Останні майже сорок років симптоми кризи довкілля даються взнаки настільки, що людство вимушене усвідомити: "Прагнення підкорювати та володіти робить нас залежними від того, що ми підкорили і чим володіли" [5]. У своєму культурному поступі ми якось не звертали уваги, що досягнення техніки і технологій ставлять нас у ще більшу залежність від природних ресурсів, від природи взагалі, ніж це було можливим навіть у доісторичні часи.

Людство опинилося в надто складній ситуації, вихід з якої видається досить проблемним навіть оптимістично налаштованим дослідникам. З одного боку, специфіка розгортання науково-технічної революції не передбачає зворотного напрямку руху чи навіть зупинки в поступі. З другого боку, ми нарешті усвідомили потребу радикальних змін у ставленні до природи. Такі проблеми були названі глобальними (тобто загальними, всесвітніми). Австрійський учений К.Лоренц нарахував вісім так званих "глобальних проблем", з якими зіткнулося сучасне людство, і назвав їх "смертними гріхами" нашої цивілізації. Їх усі можна об'єднати у дві *мегапроблеми*: глобальну проблему природи і глобальну проблему культури. Об'єднувальною ланкою цих мегапроблем є людина. Мова йде про взаємопов'язаність і зумовленість кризи екологічної та кризи духовної. "Серйоз-

зність екологічної проблеми прямо вказує на глибину моральної кризи людства", – зазначав понад 15 років тому Папа Іван Павло II [6]. Американський політик А.Гор поділяє думку католицького гуманіста: "Чим глибше я шукаю корені глобальної кризи довкілля, то більше переконуюся, що це є зворотній прояв внутрішньої кризи, тобто... духовної" [7]. Обидва діячі, незалежно від релігійного та політичного статусу, вказали на принциповий зв'язок між проблемою у ставленні до природи (екології довкілля) і проблемою у ставленні до культури (екології духовного простору). Якщо переформулювати одне з ключових положень А. Гора у зазначеній праці, можна сказати, що пошук виходу з екологічної кризи і пошук правди про себе, про те, ким ми є, що ми робимо і ким хочемо бути, як суспільство і цивілізація, – є одним і тим же пошуком.

Саме на це була спрямована представлена М.М. Моїсєєвим концепція коеволюції людини і біосфери, Природи і суспільства. Суть коеволюції полягала у створенні такого взаємовідношення суспільства і Природи, яке б забезпечувало їх спільний розвиток, спільну еволюцію. Розуміючи, що зупинити науково-технічний прогрес практично неможливо, російський академік вірив, однак, у здатність людства скерувати свій Розум на створення умов для безпечного цивілізаційного поступу. Цю вимогу він назвав екологічним імперативом, спрямованим на необхідність усвідомлення людством небезпеки бездіяльності і відсутності часу на поступове його введення в систему моральних координат.

Водночас слід пам'ятати, що природа моралі як простору ідеально належного у міжлюдських стосунках і тим більше реальної моральної практики не передбачає швидкого залучення в систему цінностей будь-яких ззовні насаджених імперативів. Ще Аристотель визначив етику як особливу практичну науку, яка має справу з реальними вчинками людей. Саме по собі знання не має значення без його практичного впровадження. Він провів межу між пізнанням і моральністю. Остання *вчить*, як потрібно, як належно ставитися до навколишнього світу. На відміну від науки, моральність є цариною цінностей. Цінності ж людина набуває в процесі виховання, не в останню чергу виховання соціального, а не лише родинного. Його метою була гармонійно розвинена людина, яка знаходилася в злагоді з собою, суспільством і навколишнім світом. Виходячи саме з цього людина 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, яка 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" [8]. А.А.Гусейнов коментує: "Етичні знання мають цінність не самі по собі, вони є формою актуалізації поведінкових завдань і покликані скерувати людську діяльність". І далі: "етика в інтерпретації Аристотеля є не просто відображенням, але одночасно вираженням і продовженням реальної моральної практики" [9].

Отже, етика має на меті моральнісне вдосконалення людини, що уможливорюється лише рівнем особистісного розвитку на основі власного сприйняття загальнозначущих цінностей. Тільки при такому підході загальнозначущі цінності 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 удосконалення людини – досягнення щастя через механізми актуалізації полісних чеснот (нашою мовою: універсальних, загальнозначущих цінностей). Приймаючи такі цінності на осо-

бистісному 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.

Нам важливо зафіксувати розуміння моральності як царини цінностей. Цінності ж за своєю суттю не можуть бути зведені до механічного набору важливих пріоритетів і знань про належне і цінне. У визначенні цінностей ми спираємося на концепцію російського дослідника М.С. Розова: "Цінності є межовими раціональними нормативними основами актів свідомості і поведінки людей" [10]. Під час пізнання цінностей людина засновує моральнісне діяння, моральнісну поведінку таким чином, що будь-яке устремління взагалі спрямовується на реалізацію даної в цій діяльності цінності. Шляхом спілкування зі світом людина залучається до царини цінностей. Тут доречно буде згадати одну важливу характеристику цінностей, представлену М.Шелером – цінності за своєю суттю завжди пов'язані з реальними носіями [11]. Тобто, цінність ми не можемо пізнати без орієнтації на судження про цінне, що завжди належить певному носієві.

Дослідник Г.К. Широков зазначає, що своєрідною тенденцією сучасного світу постає одночасне утворення єдиного постіндустріального суспільства як основи загальнолюдської цивілізації і зовсім протилежне в соціокультурній сфері – відчуження від західноєвропейської моделі в соціальній і релігійно-культурній сферах. "Незахідні" країни стимулюють пошуки власних ціннісних основ, залучення до своєї "рідної" традиції, "повернення до першоджерел", але не "традиціоналістське", яке ми звикли оцінювати негативно, а позитивне освоєння "живої традиції" власної цивілізаційної моделі.

Отже, не можна говорити про те, що все людство, незалежно від особливостей культурно-цивілізаційного розвитку, може і повинне сприйняти універсальну модель загальнозначущих цінностей як межові раціональні нормативні основи своїх думок та дій. Водночас ми не можемо заперечити й існування універсальних цінностей. Тут ми підходимо до власне природи цінностей і меж їх сприйняття конкретними людьми.

З погляду ціннісного підходу моральні правила й оцінки засновані на ціннісних пріоритетах, і тому ці посылки не є універсальними, всезагальними, а є дієвими лише в межах спільноти, яка такі цінності сприймає. М.С.Розов зазначає, що цінність об'єктивна стосовно деякої спільноти людей, якщо *саме* життя (виживання) цієї спільноти передбачає усвідомлене чи неусвідомлене слідування цій цінності. Він прагне уникнути суб'єктивізму щодо ціннісних пріоритетів. Тож цінності спільноти не просто приймаються як такі членами цієї спільноти задля виживання і нормального соціального функціонування. Він визначає цінності більш широко: цінності є необхідним елементом самого життя суспільства, яке живе і відтворюється завдяки усвідомленню і прийняттю таких межових цінностей. Відмова чи нехтування ними веде до деградації особистості і руйнування соціуму. Тому цінності мають об'єктивний статус стосовно життя такої спільноти. Остання приймає певне ядро цінностей – первинних нормативних суджень і принципів – на основі історичного досвіду, на основі конструктивного відношення до минулого. "Цінності видаються нам тим "вищими", чим вони довговічніші" [12]. Отже, не можна просто переорієнтувати нашу свідомість на екологічні імперативи і зразу ж вимагати переваги екоцінностей. Саме на основі історичного досвіду ми пізнаємо довговічність цінностей, які мають "здатність-існування-крізь-час" [13]. Це не означає сталість і гомогенність ієрархії базових цінностей культури.

Зі зміною життєвих умов змінюються й модуси актуалізації цінностей. "Високі" цінності, які мають "здат-

ність—існування—кризь—час", стають живою традицією, культурними матрицями людського життя. Конкретні форми, у яких була втілена традиція, з часом старіють і втрачають зв'язок з актуальними завданнями своєї доби, перестають бути затребуваними носіями культури, проте залишається їх духовна сила, імпульси, втіленням яких і були ці конкретні форми. Цими імпульсами і виступають "високі" цінності. Тож вони є інваріантними й більш пластичними, ніж минулі переваги й інтереси.

Якщо розглянути шелерівську концепцію цінностей в контексті нашого дослідження, то виявляється таке. Перевагу певної ієрархії цінностей (репрезентованих в окремій спільноті) потрібно відрізнити від їх реалізації. Реалізація виступає як особлива діяльність, яку ми *переживаємо* в її здійсненні. Цей момент дуже важливий. Шелер говорить про відчуження цінностей. Для того, щоб пережити це здійснення, реалізацію, ми маємо не лише усвідомити раціональність таких цінностей, а й відчутти, пережити їх, "пережити ентузіазм самовіддачі заради певної цінності". Тож цінність є такою, якщо ми не лише усвідомлюємо, а й відчуваємо її, переживаємо щось як цінність. Отже, конкретна спільнота у власній традиції віднаходить певне ядро основоположних цінностей чи первинних нормативних суджень, принципів, що спонукають до позитивної діяльності. Такі цінності адекватні традиційним засадам цієї спільноти.

Таке розуміння не відкидає загальнозначущих цінностей та цінностей інших культур. Адже всі морально-релігійні цінності різних цивілізаційних моделей, різних традицій в принципі рівнозначні за змістом і точок перетину значно більше, ніж розбіжностей. На цих точках перетину й були вибудовані загальнозначимі універсальні цінності. Специфіка останніх не в тому, що вони *повинні* визнаватися як такі *a priori* представниками всіх без винятку культурно-цивілізаційних світів. Їх особливість зовсім інша. Цінності завжди "чиїсь", вони визнані як значимі їх носіями, представниками відмінних між собою конкретних культур. Але за своєю суттю "високі" цінності є універсальними, і лише специфіка доби і культури привносить у них особливе. Конкретне наповнення цих цінностей—смислів залежить від носіїв різних культурних спільнот. А.А. Гусейнов так визначає цей взаємозв'язок: "Універсальні моральні принципи самі по собі ніколи не можуть стати самостійною й достатньою мотивуючою основою людської поведінки... вони завжди дані у плоті більш часткових норм, схем діяльності, поведінкових зразків, механізмів самодисципліни" [14]. Останні, на думку Гусейнова, є невід'ємними складовими соціально-групової ідентифікації особи. Саме за їх допомогою людина визначає своє положення в соціокультурному просторі.

Сьогодні актуалізується одне поняття античного світу, що часто залучається сучасними дослідниками, — етос. Зміст цього концепту виражав зв'язок між колом спілкування людини та її характером. Сучасні дослідники привносять сюди й аксіологічний вимір: "Етос... це ціннісна структура суспільних нравів, їх системна єдність; цілісність суб'єкта (індивіда, народу, суспільства) на рівні ментальних настанов, життєвих зразків, суспільних звичок" [15]. Таке визначення етосу має вкрай важливе значення. М.С. Розов саме в такому контексті вводить поняття *етосні цінності*, яким позначає вірування, традиції, звичаї різних народів, символи, святині, заповіді різних культурно-цивілізаційних світів. Він відзначає, що "в рамках певної спільноти етосні цінності можуть і повинні бути за стандартом вищими від будь-яких загальнозначимих, оскільки це слугує інтеграції, самоідентифікації і стабільності суспільства, а значить і стабільності всіх інших суспільств" [16]. У контексті цього можна погодитись, що універсальні цінності лише

тоді будуть визнані як такі, коли "в кожній культурі та релігії ... вони знайдуть опору в *етосних* цінностях" [17].

Через спілкування, соціальне виховання, що є невід'ємними механізмами моральності традиції, людина як представник конкретної спільноти залучається до звичаїв, ціннісних орієнтацій, визнаних у даному культурному просторі. Усе це складові традиційного етосу кожної культури. Саме традиційний етос репрезентує глибинний взаємозв'язок усіх моральних цінностей певного соціокультурного середовища (етосних цінностей) з особистісним виміром цих структур. Безпосередні звичаї, традиції завжди прив'язані до місця, спершу вони актуалізуються у вихованні на рівні родини, а потім розповсюджуються на всю спільноту. Отже, людина ідентифікує себе як член спільноти і повертається до засвоєння цінностей цієї спільноти через опосередкування етосу.

Однак серед значень старогрецького терміна "етос" є й вказівка на позначення середовища, де відбувається спілкування і налагоджуються комунікативні взаємозв'язки. Цей аспект активно залучив М. Гайдеггер, запропонувавши охопити терміном етос не лише моральнісний характер і людську комунікацію, а й місце перебування, помешкання людини. Привнесення "екологічного" виміру в поняття "етосні цінності" розкриває широкі перспективи для визначення природи як цінності. Потрібно лише зазначити, що в даному разі ми говоримо не про універсальну цінність, а про конкретну, особливу цінність, тобто етосну. Саме відшукання смислу *природи як цінності* на рівні етосу може дати можливість залучити його до складного механізму соціального виховання, включити в реальну моральнісну практику. Це зумовлюється вихідними засадами етики як практичної філософії (в аристотелівському розумінні). Якщо ми погоджуємося з твердженням про зв'язок екологічної і духовної криз, то потрібно відстежити традиційні (етосні) механізми актуалізації цінностей задля їх задіяння не на абстрактному універсально-всезагальному, а на конкретно-культурному рівні. Один із провідних ідеологів екологічної етики американець Ю.Харгроув зазначав, що, справді, є потреба не в "єдиній універсальній екологічній етиці, а скоріше у цілій групі етик, які можуть враховувати національну й культурну диференціацію" [18].

Відмова від традиційної моральності, спрощення системи етосних цінностей і традиційної слов'янської ментальності є однією з найглибших причин екологічних проблем усіх слов'янських культур. Не є винятком тут й українська. Для нашої країни, як і для більшості країн "третього світу", постає складна проблема самоідентифікації у світі, який пройшов зовсім інший шлях культурної традиції. Ми втрачаємо та руйнуємо власну традицію, залучаючись до чужих нам цінностей. Насаджені ззовні, при нестабільності наших власних духовних орієнтирів, цінності сучасного технологізованого Заходу відкидають моральнісні засади нашого суспільства далеко назад. Захід зараз може говорити про неефективність закликів повернутися до традиційної моральності [19], але українська традиція може виявитися тим підґрунтям, на якому можна явно побачити природу як етосну цінність в українській перспективі. Національна ідентичність на сьогодні є межовим рівнем соціально групової (етосної) ідентифікації, про що переконливо пише А.А. Гусейнов [20].

Зокрема, історичний розвиток української спільноти демонструє традиційний пріоритет природи як базової цінності. Рідна земля, любов до неї є лейтмотивом українських легенд, пісень, казок. Це пов'язано із землеробством — символом і сенсом нашої культури і нашого способу життя. Спілкування з природою через органічну включеність у природні цикли було однією з найвищих цінностей українського етосу. Саме з рідною

землею, довкіллям, любов до яких прищеплювалася з молоком матері, пов'язувалися наші традиційні чесноти: героїзм, відданість своїй землі і своєму краю, хазяйновитість. Таке ставлення до власної традиційної культури передавалося з покоління в покоління через механізми соціального виховання, закріплювалося через усну народну творчість, а пізніше – через українську класичну літературу. Природа не виступала фоном, на тлі якого розгорталася подія, – вона завжди була дією особа. Земля і любов до неї стали визначною рисою нашої ментальності. "Землеробство є надзвичайно складним утворенням. Воно давало змогу здобувати не тільки хліб насущний, а й хліб духовний" [21]. Саме в обрядах землеробського культу сформувалася більшість традиційних українських цінностей. І, звичайно, базовою етосною цінністю, що має "здатність існування-кризис-час", виступала сама природа, "рідна земля".

Отже, вирішення екологічної кризи в контексті нашої української культури трансформується в необхідність вирішення кризи духовної, а саме – віднайдення механізмів національної самоідентифікації. Для того, щоб не розчинитися в глобальному уніфікованому просторі, нам потрібно усвідомити себе українцями. Слід пригадати, що наша національна історія налічує більше 1000 років. Ми є нащадками потужної аграрної культури, яка залишила нам у спадок цілий комплекс "екоцінностей", серед яких чи не найвагомішою є любов до рідної землі, природи. У наших міркуваннях можна спертися на думку дослідників М.М. Кисельова та Ф.М. Канака щодо доречності такого ракурсу розгляду поставленої проблеми: "Коли ми прагнемо до відродження, піднесення духовності, маємо залучати й використовувати те цінне, що було набуто народом у минулому: його етнічну культуру, екологічний досвід, звичаї тощо. Ігнорування здобутків минулого, наших історичних коренів є так само небезпечним, як і їх міфологізація" [22].

Залучення традиційного досвіду є важливим чинником для подальшого поступу. Показником стабільності в розвитку культури є наступність і зв'язок часів, використання традиції, на основі якої можна вибудовувати інно-

ваційні процеси і прямувати в майбутнє. Важливо усвідомлювати не лише необхідність включитися в глобальний цивілізаційний простір, а й ті ризики, які несе в собі останній. Не в останню чергу мова йде про національну самоідентифікацію як про протидію глобальній уніфікації.

Так само і з природою як цінністю. Можливо, потрібно звернутися до цінності природи у власній культурі, згадати власну історію, звернутися до національної традиції – і зрозуміти, що схеми (щоправда, не універсальні, а етосні) вже вироблені нашими пращурами. І єдине, що нам потрібно – на практиці реалізувати смисли, закладені в нашої духовній традиції.

Глобальна екологічна криза – це перш за все криза нашої духовності, криза цінностей. Можливо, для того, щоб урятувати світ, не слід одразу ставити це питання в глобальному масштабі і вирішувати все одразу і нічого конкретно. Віднайти механізми подолання духовної кризи в масштабі окремої культури (зокрема, української) і через них розробити практичні дії щодо коеволюції людини і природи, біосфери і суспільства. У даному разі це буде більш реально й ефективно. Для того, щоб навести лад у світі, потрібно навести його у себе вдома, у власній культурі.

1. Гусейнов А.А. Философия. Мораль. Политика: Сб. статей. – М., 2002. – С.14. 2. Там само. – С.14–15. 3. Мусеев Н.Н. Судьба цивилизации. Путь Разума. – М., 2000. – С.143. 4. Там само. – С.108. 5. Там само. – С.108. 6. Гор А. Земля у рівновазі: Екологія і людський дух. – К., 2001. – С.262. 7. Там само. – С.22. 8. Аристотель. Етика. – М., 2002. – С.65. 9. Гусейнов А.А., Иррилиц Г. Краткая история этики. – М., 1987. – С.115. 10. Розов Н.С. Ценности в проблемном мире: – Новосибирск, 1998. – С.57. 11. Шелер М. Избранные произведения. – М., 1994. – С.304. 12. Там само. – С.308. 13. Там само. – С.309. 14. Гусейнов А.А. Философия. Мораль. Политика: Сборник статей. – М., 2002. – С.158. 15. Там само. – С.154–155. 16. Розов Н.С. Ценности в проблемном мире: – Новосибирск, 1998. – С.124. 17. Там само. – С.124. 18. Борейко В.Е. Прорыв в экологическую этику. – К., 1999. – С.11. 19. Гюсле В. Практична філософія в сучасному світі. – К., 2003. – С.11. 20. Гусейнов А.А. Философия. Мораль. Политика: Сборник статей. – М., 2002. – С.159. 21. Кисельов М.М., Канак Ф.М. Національне буття серед екологічних реалій. – К., 2000. – С.119. 22. Там само. – С.131.

Надійшла до редколегії 14.02.07

М.М. Стадник, канд. філос. наук

ТРАНСФОРМАЦІЯ ІДЕЙ ХРИСТІЯНСЬКОГО ПІЗНАННЯ У ПАТРИСТИЦІ ТА СХОЛАСТИЦІ

Розкрито трансформаційні тенденції християнського пізнання у патристиці і схоластиці. Показано, що пізнавальний процес у середньовіччі детермінувався християнською ідеологією. У Західному світі повільно впроваджувався раціоналізм.

The transformation tendencies of christian cognition are exposed at dark ages. It is shown, that cognitive process at dark ages determinirovalsya by christian ideology. In the Western world the rationalism was slowly included in practice.

Значне місце щодо аналізу витоків становлення християнського пізнання належить започаткованим дослідженням П. Гайденко, Т. Горбаченко, М. Заковича, В.Н. Катасонова, М. Кисселя, А. Колодного, В. Лубського, Л. Маркової, І. Мозгового, П. Сауха, Л. Филипович, Є. Харьковченко, теологів М. Дронова, А. Хоменкова, А.І. Осіпова тощо.

Нерівномірний розвиток феодальних відносин Римської імперії детермінував появу різних форм суспільної свідомості в цілому та духовного життя зокрема. Із поступом знань це виявлялось у відносному відхиленні від християнських учень і вимагало догматичного утвердження біблійних істин. Особливе місце у їх обґрунтуванні належало теорії пізнання. Домінантним при цьому було пізнання Бога. Із розвинених ще ранньохристиянськими філософами й богословами ідей повільно стали формулюватися вчення, що закладали основи природничо-наукових знань, унаслідок чого рішеннями II Все-

ленського Собору було поєднано римську та александрійську ортодоксію, в яких переважали ірраціональні докази і проти яких виступили єпископи Антіохії й Константинополя, вибудовуючи свої аргументи на раціональній основі. Перемога зміцненого ірраціонального мислення над раціональним обумовлена історично складним східним способом мислення, започаткованим у стародавніх культах і філософії Платона, неоплатоніків. Така традиція передбачала засвоєння символу як догми, що має сприйматися на віру.

Одним із тих, хто надав нового змісту теорії пізнання і порушив проблему розмежування земної і божественної мудрості, відповідно вказавши на коадативні тенденції, став отець церкви та філософів середньовіччя Августин. В основі його філософії лежить ідея існування "двох градусів" – божественного та земного. До першого належать усі духовні сили і вірні Богу істоти – добрі ангели, ревні християни. А все, обтяжене людськими гріхами,

бажаннями, є градом земного буття [2, с. 3]. Із рухом людської історії через осмислення граду земного людина може прийти до граду Божого, що сприятиме її переходу від земного, плотського життя до життя духовного.

Августин розуміє пізнання як суб'єктивний процес мислення. А це досягається мудрістю в діяльності і спогляданні. Діяльний аспект має на меті покращувати мораль у суспільстві, організовувати правильний порядок життя. Спогляданням забезпечується дослідження земних першооснов та пошук істини. Думки Августина близькі до поглядів Піфагора та Сократа, – доводить А. Сухов [11, с.90–102]; але наслідував він учення Платона, який об'єднав ідеї обох мислителів, що і стало основою подальшого розвитку християнського методу осмислення світу. Мудрою Августин бачив ту людину, яка любить і пізнає Бога [12, с.228].

Оцінюючи людський розум за його спроможністю пізнати навколишній світ, Августин вважав, що розум має обмежені можливості, оскільки світ розвивається не завжди за законами природи. Раціональне його сприйняття індивідом не відображає закономірних істин природного буття [3, с.12]. А тому людині необхідно, щоб "слабке розуміння не... противилося очевидній істині, а підпорядковувало свою неміч рятівному вченню (Божому. – С.М.), як лікуванню, поки не вилікує його божественна поміч, що здобувається...вірою" [4, с.53]. Одночасно Августин вказує на необхідність стерегтися наук, що відносяться до магії, теургії тощо. Від них розумна сторона душі не отримує ніякого очищення, яке дало б можливість побачити Бога, сприйняти все те, що існує в дійсності. Більше того, світ земний мінливий, а тому нереальний. У такий спосіб, – на думку Рассела, – було розкрито основи методології християнського пізнання, яке вже в ранньому середньовіччі не відкидало земні раціональні знання. Але вони обов'язково мали узгоджуватися з Божими істинами [10, с.306–307].

Любов до знання, за Августином, витікає із небажання бути обманутим. Самі ж знання він поділяв за предметом дослідження – які стосуються божественного і людського буття. Хто шукає та віднаходить земне (людське), винагороджується Божим благодіянням, оскільки через пошук земного людина знаходить божественне. Як божественні речі, так і земні є виявом мудрості. Наслідуючи біблійне розуміння мудрості, Августин наголошує на вираженні нею повноти істини наближення до Бога. Слово "повнота" в його розумінні поєднує рівновагу і стриманість, які призводять до того, що мудрість стає мірою духу. Остання утримує себе в рівновазі для того, аби не надмірно розкриватись. Якщо ж дух зростає, то він перебуває в гордині і розкоші. Осмислюючи новозавітну традицію, Августин під рівновагою духу називає гармонію внутрішнього і зовнішнього в ньому. Вона досягається мудрістю, в основі якої розкриття божественних істин через пізнання земного. У такий спосіб мислитель відокремлює її розуміння від Божественної премудрості. Одночасно він вважає, що Син Божий є не що інше, як Премудрість Бога. Тільки вона є істиною. Істина не як основа природного і соціального буття, що відображено в Старому Завіті, а як щонайвища міра, від якої вона починається і до якої вона повертається, гармонізуючи духовні основи буття людини, оскільки джерелом її є Бог. Саме від нього сходить усвідомлення, яке спонукає до пошуку. А сприймається Премудрість Божа прозрінням внутрішніх очей [1, с.112].

Містичну біблійну традицію пізнання продовжив Максим Сповідник. Він вважав, що вся апофатика "наскрізь символічна". У її основі – богопізнання. Бог розумівся ним як безконечна та безмежна сутність, але основна таємниця містичного богослов'я відкрита всім і кож-

ному [15, с.201]. Про це свідчить перший догмат християнської віри, у якому християнська таємниця трієсто досягається – за допомогою досвіду, ірраціонального обожнення та життя. Людині не дано пізнати Бога, але вона може його зрозуміти через осмислення першопричин усього існуючого – сутнісного.

А "шлях Одкровення" і шлях пізнання відповідають один одному, – стверджував Максим Сповідник. Основною останнього є споглядання, яким людина може зрозуміти світ. У ньому безмежна Божа сутність, не досяжна людському розумінню. У своїй основі природний світ утримується ідеальними зв'язками – це суть і енергія Слова, а через них Бог наближається до світу й світ наближається до Бога.

Якщо Климент Александрійський, Августин Блаженний, Максим Сповідник закликали до пізнання Бога, то Іоанн Дамаскін (кінець VII ст.) наголошував на тому, що Трійця не досліджувана, а пізнається вірою, яка не потребує доказу, вивчення та пошуку; чим більше людина досліджує, то "більше Трійця не пізнається...і ховається" [15, с.231].

У його теорії пізнання земного як тварного простежується певна послідовність. Цей процес походить із "тварного буття, в якому ми насправді вбачаємо видиме розмежування іпостасей", які неподільні. Але розумом і думкою людина схоплює єдність зв'язків. Через пізнання цих зв'язків та відносин вона може зрозуміти божественне іпостасне. Отже, тварне відображає сукупну реальну множинність, у якій розумом і розмірковуванням відкривається загальне спільне та тотожно єдине.

Продовжив попередню традицію поглядів на пізнання навколишнього світу Тома Кемпійський. Проте, на відміну від біблійного розуміння ролі серця як органу сприйняття та вивчення світу, він вважав, що воно виконує регулятивну функцію стосовно вчинків людини. Пізнання здійснюється через смирення, а останнє є найпростішою дорогою до Бога. Це більш доцільно, ніж "глибокодумний науковий дослід" [14, с.13]. А тому "служіння Богу" дає знання, а не "порожню науку". "По правді той розумний, хто всі земні речі вважає за сміття, аби лиш Христа собі придбати" [14, с.38].

Традицію ранньохристиянського пізнання й осмислення світобудови наслідував Боецій, який вважав, що походження всього сущого, розвиток усіх речей містять свої причини, порядок, форми. Усе походить із незмінного божественного розуму. Вперше, на відміну від Климента Александрійського й Августина, в пізнанні навколишнього світу він виділяє почуття, уяву і розум. Почуттями людина осмислює форму нерухомих об'єктів, яка втілена в матерії. Уяві доступні рухомі нематеріальні образи. Розуму, залишивши зовнішню форму, яка є відображенням одиничного, віддає пізнання того загального, що приховано в матерії, – зауважує С. Неретіна [9, с.177]. Таким чином, кожний учасник процесу пізнання спирається не тільки на природу пізаного, скільки на свої власні сили; саме через них людина охоплює багато різноманітних форм, що свідчить про наявність окремих елементів спільності між ними. Цією єдністю ланкою для Боеція був божественний розум, який самим лише поглядом прозрівав форму всіх речей.

Розмежування божественного і земного світу Псевдо-Діонісій Ареопагіт здійснював на основі осмислення їх витоків. Існування земного він розумів таким, що сприймається людськими відчуттями. Бог як монада – Один, і він є найістотнішою сутністю, яка не осмислюється розумом, є незрівнянним безмовним Словом – тим, що не існує так, як визначено будь-якому існуванню. Воно виражає трансцендентне, вище за усілякі слова і будь-яке пізнання, й перебуває на протилежному

боці Буття та мислення. Свій особистий містичний досвід пізнання Псевдо-Діонісій Ареопагіт розкриває через парадоксально-образну систему мислення.

Те, що було перепоною для Августина, у Псевдо-Діонісія стало аргументом: подаючи Бога як тіло (оскільки він присутній у тварях), мислитель відкривав широкі можливості для осмислення його божественної суті й певної міри пізнання. Кожному дано особливе розуміння Абсолюту, яке відкрито в Слові Божому.

Наслідуючи учення Августина та Климента Александрийського, Псевдо-Діонісій не відкидав можливості такого пізнання світу, яке відкривало б шлях до досягнення величі Бога.

Скот Еріюгена (810–877) особливо наголошував на зіставленні розуму й авторитету. Останній народжується з істиною розуму, він є персональним іменем і носієм даного розуму. Але правильність його визначається вірою. Бога, як справжню причину всіх речей, смиренно вшановують і розумно досліджують. Його можна відшукувати в сутності індивіда. Але для цього необхідно спочатку пізнати й полюбити саму людську природу: коли особа не відає, що твориться у ній самій, як вона може пізнати те, що існує за її межами?

На думку Скота Еріюгени, термін "пізнання" не можна застосовувати щодо Бога. Так, якщо Бог пізнає самого себе, цим він себе і визначає. У такому розумінні Бог обмежений для самого себе і – для тварі [4, с.792–793]. У такому контексті більш точним бачиться протилежний термін – "невідання".

Особливе місце в теорії пізнання Скот Еріюгена відводить діалектиці, яку він вважає мистецтвом і поділяє на роди та види. Однак вона не результат творчості людини, а відкрита Богом мудрість, яку сприймають мудреці.

Характерною ознакою розвитку середньовіччя було утвердження феодальних відносин і формування нових світоглядних орієнтирів, які передбачали становлення раціоналістичного способу мислення в оцінках навколишнього буття і розширення наукового пізнання. Визначальну роль у цьому процесі відіграла філософія Арістотеля, в якій теологи намагалися відшукати не теоретичні знання, а практичні рекомендації, які можна було б використати в економічному, суспільному, політичному житті. З іншого боку, ця філософія була поштовхом для мудреців середньовіччя. Вони змушені були визнати, що августинізм уже не відповідав вимогам часу, оскільки його світоглядні основи формувалися на платонівській традиції і за своїм характером були спрямовані проти природничо-наукових досліджень. Така філософія не могла бути стимулом для розвитку раціональних знань. Соціально-економічні зміни вимагали від філософії не геоцентричної, а природничо-гуманістичної орієнтації. Саме такою стала філософія Арістотеля, яка в арабському викладі привносила в Європу певні емпіричні й водночас практичні знання в галузі ботаніки, астрономії, природничої історії тощо.

Повернення до Арістотеля було історичною закономірністю, яка ґрунтувалася на тому, що нові соціальні верстви, зароджені в старому соціальному устрої, поверталися до певних систем минулого, шукаючи у них основу для формування власної інтелектуальної позиції.

У XII – XIII ст. знову було відкрито твори Арістотеля, чия наукова космогонія і методи розумової аргументації мали значний вплив на середньовічну духовну культуру. Його віра у високу духовність відповідала тим тенденціям раціоналізму й натуралізму, які почали набирати силу в середньовічній Європі.

В університетах під егідою церкви стали зароджуватися раціоналістичні погляди щодо осмислення християнських віровчень. Ансельм Кентерберійський, напри-

клад, вважав розумову діяльність необхідною для того, аби вивчати окремі положення віри. П'єр Абеляр, обстоюючи здатність людського розуму до усвідомлення правильності єдиного вчення, вказував на необхідність осмислення того, в що людина вірить.

Після отримання Паризьким університетом у 1215 р. від папського престолу письмової хартії у ньому, а також і в інших відносно самостійних культурних центрах, стали переважати пошуки знань, а не віри. Найголовнішим завданням середньовічної філософії було раціоналістичне обґрунтування й аналіз християнських догм. А відтак розум, хоч і був підпорядкований вірі, зводився не тільки до однієї логіки, але й охоплював емпіричні елементи споглядання. Останнє детермінувало пізнання природного світу. Із розширенням такого пізнання посилювалася суперечка між захисниками розуму та прихильниками віри. Особливого значення у цій полеміці набула діалектика розуму і віри, людського знання про природний світ і християнського учення, що знайшло відображення у філософії Альберта Великого, а також його учня – Фоми Аквінського. Як доводить А. Штекль, Альберт Великий перший з-поміж середньовічних мислителів здійснив розмежування наукового і теологічного знання, акцентуючи увагу на тому, що богослов краще розуміється в питаннях віри, а науковець – в осмисленні земних явищ, оскільки він через чуттєве сприйняття й емпіричне споглядання пізнає природу [16, с.188].

Альберт Великий і Фома Аквінський намагалися поєднати божественні істини із пізнанням природного світу. Але Слово Боже мало відношення до щонайменших частин людського досвіду, це призводило до прямої взаємозалежності між осмисленням людиною світу й знанням Бога. Достовірна істина виходить лише від Бога, відтак людський розум не може протистояти теологічному ученню, оскільки віра та розум походять із одного й того самого джерела, – вважає Л. Маркова [7, с. 32–33].

На думку Фоми Аквінського, до невидимих божественних сутностей можна наблизитись через посередництво емпіричного споглядання. Це те, що дасть змогу людині збагнути загальне як божественне (трансцендентне). Для його пізнання необхідний як чуттєвий досвід, так й інтелект, які доповнюють один одного. У вченні Фоми Аквінського, на відміну від Платонового знання, почуття й мислення в наукових пошуках не вороги, а союзники, хоч і не мають прямого доступу до трансцендентних ідей у способі пробудження потенційних знань. Вони формуються із чуттєвого досвіду.

Фома Аквінський, наслідуючи Арістотеля (в поглядах на природу, її реальність і мінливість, на необхідність чуттєвого досвіду для пізнання) та одночасно концентруючись на любові до Бога як безконечному джерелі й меті буття, а також продовжуючи августинівську традицію середньовічної теології, наблизився до філософії Платона та Плотіна, – доводить І. Мозговий [8, с.407–408].

Фома Аквінський вважав: пізнання світу має здійснюватися послідовно. Передовсім потрібно досліджувати окремі речі, а вже потім універсалії. Протилежну черговість пізнання пропонували Платон і Августин. Так, людина, згідно з ученням Августина, може пізнати істину шляхом внутрішнього містичного прозріння, через пізнання трансцендентних Ідей Бога [2, с.316]. Сукупністю цих ідей і є Логос. Августин вважав, що індивід твориться із матерії й духу, тому людське пізнання має складатися з чуттєвого осягнення окремих частин, з яких можна розумовим (логічним) шляхом вивести певні універсалії. Існуючі ідеї, на його думку, мають деяку реальність, яка є в божественному розумі й відповідає певним формам. Її осмислення можливе лише ангельським розумом. Людина не може зрозуміти та виявити

ідеї без чуттєвого досвіду. Але при цьому не відкидається детермінантна роль інтелектуальної інтуїції. Остання прямо залежить від проявів божественного світла. Чуттєве пізнання фізичного світу може наслідувати логічні судження аристотелівського типу.

Фома Аквінський, на відміну від Августина, ідеям відводить другорядну роль, ставлячи за першооснову чуттєвий досвід, який відкриває можливості для осмислення матеріальних образів, суть яких розкривається завдяки людському інтелекту. Подібна концепція пізнання відкривала шлях до раціонально-емпіричного освоєння світу, яке практикувалося стародавніми греками, а тепер почало служити християнству. Наукові та філософські досягнення греків були покладені в основу християнської теології. Розум і Одкровення, на думку Фоми, між собою тісно пов'язані. У "Сумі теології" він зазначав, що завдяки розуму людина може впливати та контролювати власні бажання, волю. Філософія "отримує свої знання із розуму, а теологія – із істин одкровення, а тому є ірраціональною" [5, с.31].

Зміцнивши своє становище, Папство, починаючи з Х ст., здобуло безмежну владу над християнськими народами. У XII ст. церква активно втручалася в державні справи всієї Європи, що негативно впливало на духовну самосвідомість віруючих. Ці та інші причини похитнули релігійні основи церкви, яка намагалася досягти культурної гегемонії.

З кінця XIII – до початку XIV ст. у християнському пізнанні домінував містицизм. Релігійна віра була спрямована на безпосереднє внутрішнє єднання із Богом, що набуло характеру ефектної набожності. Одним із провідників такого напрямку був М. Екхарт, який, наслідуючи традиції неоплатоніків та Фоми Аквінського, у своїх оригінальних формулюваннях містичного досвіду намагався знищити межі християнської ортодоксальності [17, с.71–72].

Думка про доступність безпосереднього релігійного досвіду не тільки духовенству, але й мирянам, призвела до того, що на єпископів і священнослужителів перестали дивитись як на обов'язкових посередників у духовних намаганнях осмислити Бога.

Незначна роль слів і розуму при містичному осмисленні теології й тонкощів християнської доктрини призвела до подальшого відокремлення віри й розуму. Містичні течії найбільше упроваджувались набожними християнами Англії, Нідерландів, Німеччини.

У той час, коли новий напрям, що ґрунтувався на містицизмі, прокладав собі шлях до свідомості мас, схоластична течія Арістотеля продовжувала впливати на розвиток західної думки. Це стало можливим завдяки тому, що вона підтримувала будь-яку академічну діяльність університетів, де християнська доктрина викладалася за допомогою логічного методу. Окрім того, філософія Арістотеля орієнтувала на вивчення природного світу, що надавало людині впевненості в силі людського розуму.

У цей час розпочинаються наукові дослідження Роберта Гроссетеста та Роджера Бекона. Орієнтація на безпосередній науковий досвід підтримувала монополію права церкви у трактуванні стародавніх текстів, до яких входила не тільки Біблія, але й патристика і все те, що належало до Арістотелевого учення. Спираючись на досвід, було встановлено неправильність окремих із висунутих мислителями принципів, виявлено логічні помилки у доведеннях; усі праці Арістотеля було ретельно перевірено.

Такі процеси сприяли зародженню нового інтелектуального клімату, коли на перший план висувався емпіричний, механістичний погляд на природу, що підготу-

вав радикальні зміни у світогляді (в уявленнях, що земля рухається).

У XIV ст. паризький єпископ і вчений Нікола Орем захищав теоретичну можливість обертання Землі. Він висунув аргументи, які спростовували твердження Арістотеля про оптичну відносність тіл, що падають. Ці докази надалі були використані Коперником і Галілеєм для обґрунтування геліоцентричної теорії.

Доводячи суперечності Арістотелевої теорії безперервності руху, Жан Бурідан розвинув теорію сили поштовху, пристосовавши її до небесних і земних явищ, що відкрило прямий шлях до механіки Галілея і першого закону Ньютона. Він аргументував свої раціоналістичні судження тим, що нерухомість Землі не підтверджується ні розумом, ні Святим Письмом, а лише вірою. Надалі такі аргументи було використано Коперником і Галілеєм.

Отже, у XIV ст. єпископами Буріданом та Оремом були закладені основи планетарної теорії Землі, закону інерції, поняття прискорення тощо. Використовуючи термінологічні й логічні методи Арістотеля, схоластична філософія все більше переймалася духом емпіризму, яким намагалася привести Арістотелеву науку до синтезу з догмами християнського одкровення, що, врешті-решт, призвело до заперечення і античного, і церковного авторитету.

Ірраціональне обґрунтування християнського одкровення стало актуальним для англійського священика Вільяма Оккама (1285–1349), який заперечував можливість раціонального доведення релігійних догматів. Він вважав, що поняття Бога як безмежної сутності не може бути обґрунтоване засобами розумового, емпіричного пізнання. Оккам наголошував на ірраціональних моментах віри, заперечував теологічний "раціоналізм", сприяв формуванню не залежного від теології природничо-наукового знання, а також вважав, що конкретний експеримент може бути основою для знань. Універсалії існують не в зовнішніх проявах сутностей розуму, а у вигляді розумових понять або уяви, – вказував він. Реальними є окремі речі, що перебувають поза розумом. Будь-яке пізнання слід базувати на чомусь дійсному, оскільки воно є існуванням окремих сутностей. А тому і пізнання може здійснюватися через осмислення одиничного. Оккам заперечував можливість переходу від раціонального осмислення фактів даного світу до якихось фактів, що стосуються буття Бога або інших релігійних проблем. Світ цілковито залежить від всемогутньої Божої волі. Людині дано дві реальності: божественна, дарована Божим одкровенням, та емпірична, яка досягається через безпосередній експеримент. Емпірично людина не може пізнати Бога. Його пізнання може відкритися лише вірою, а не розумовим мисленням, – зазначали А. Курантов, М. Стяжкін, характеризуючи позицію Оккама [6, с.98, 110]. Розум і чуттєвий досвід дають людині обмежені знання про світ, але вони не можуть дати й уявлення про Бога, джерелом такого знання здатне бути тільки одкровення. Розуму, як вважав Оккам, слід сконцентруватися на осмисленні природи, а не Бога, оскільки тільки природа дає почуттям ті конкретні дані, на яких можуть утворюватися знання.

Таким чином, розвиток середньовічного пізнання тісно пов'язаний із процесом трансформації філософської думки і самого християнства. Він характеризується тим, що в запроваджуваних новаціях зберігався дух міцних традицій попередньої філософської і теологічної думки. Як наслідок, проти раціоналістичної традиції Арістотеля виступив християнський ірраціоналізм, що трансформував учення Платона та неоплатоніків. Неоплатонізм уявляв, що світ є еманациєю трансцендентного, єдиного, а природа, пронизана світовою ідеєю, водночас є вираженням Світової Душі.

Отже, проблема взаємовідношень розуму і віри відіграла в історії християнства надзвичайно важливу роль. Вона проявляла свою гостроту не зразу, визріваючи імпліцитно. Епістемологічна амбівалентність патристики, наприклад, не фіксується на рівні проблеми рефлексивної самооцінки: Ориген ставить завдання синтезу античної філософії (платонізму і стоїцизму) з християнством; наслідуваність античної філософської традиції безпроблемно фіксує Юстин; судження про "воскресіння мертвих" Афінагора жанрово і методично відповідає старогрецькому філософствуванню. Екстремальна позиція Тертуліана демонструє принципове дистанціювання від античного мислення, утверджує несумісність християнської віри з язичницькою мудрістю і залишається до певного часу екстремальною, не отримавши широкої адаптації у масовій свідомості. У цілому патристика була не чим іншим, як поєднанням античної філософії з християнством: Августин сформулював завдання теології осмислити розумом прийняте вірою. Характеризуючи "вищу істину" як надрозумову він надає дослідникам наук статусу осіб, з чією допомогою людина пізнає божественне одкровення. Пізніше Беда (бл. 673–755) вбачає своє завдання в узгодженні знань про природу з біблійними знаннями.

Таким чином, у контексті європейської культури гносеологічна позиція віри не може не суперечити загальнокультурним установкам раціоналізму. Уже в Біблії "елліни шукають мудрості, але Бог вибрав не мудре, щоб посоромити мудрих" [1 Кор. 1:22, 27]. Зіткнення віри з раціональною критикою теоретично може здійснюватись у різних формах, фактично – засвідчено трьома історично складеними варіантами: ортодоксальна форма – вірую, щоб зрозуміти; канонізована церквою форма (авторство належить Ансельму Кентерберійському); вільнодумна форма – розумію, щоб увірувати (позиція, що відкидається ортодоксальною церквою як еретична – авторство належить П'єру Абельяру); екстремальна форма – вірую, тому що абсурдно (позиція є завершеним і логічно абсолютним вираженням самої сутності віри як гносеологічної установки, що не потребує раціональних доказів і обґрунтувань, – авторство належить Тертуліану).

У середньовіччі захоплення християнською теологією, аристотелізм експліцитно порушило, експлуатуючи тим самим глибинну суперечність теології, проблему співвідносності розуму й віри. Як намагання раціональної концептуалізації ірраціонального, як спроба зняти суперечності в межах середньовічного християнства формується концепція єдності знання і віри, що виходить із патристики (Климент Александрійський, Ориген), конститується теорія "подвійної істини", заснована на принципі розподілу сфер віри і знання. Класичним виразником цієї позиції є І. Д. Скот. Він відділив теологію від філософії за критерієм предметності (якщо предмет теології – Бог, то філософії – буття). А тому філософія може мислити Бога тільки як Буття, але це є неадекватним пізнанням, оскільки про надприродні явища не можна мислити на основі чуттєвого досвіду. За формулюванням Гуго де Сент-Віктора (бл. 1096–1141), зміст догматів може бути або вищим за розум, або відповідати йому, але ніколи не суперечити. І. Солсберійському (бл. 1115–1180) належить генеральна інтегруюча теза про принципову неможливість існування протиріч між теологією і філософією через суттєві відмінності їх предметних галузей: спасіння душі – з одного боку, логіко-раціональне пізнання – з іншого. На основі теорії "подвійної істини" в середньовічній культурі актуалізується інтерпретація богопізнання, яке здійснюється двома шляхами: природним (пізнання створеного світу) і над-

природним (безпосередньо через одкровення). На основі такої диференціації в середньовічній культурі конститууються схоластика і містика з їх альтернативними програмами – раціонального обґрунтування релігійних догматів шляхом логічних методів аргументації і культивування практики безпосереднього прозріння істини в акті божественного одкровення. Принципова кон'юнктивність концепції "подвійної істини" задає їй невизначеного аксіологічного балансу, робить ортодоксальну формулу "вірую, щоб зрозуміти" по суті амбівалентною: коли ортодоксальна схоластика томізму тлумачила її у значенні незалежності істини віри від позитивного знання, то С. Барбантський (XIII ст.) потрактовував її в значенні можливості і дозволеності для істини раціонального знання вступати в пряму суперечку з істиною одкровення (наприклад, висунута ним теорія вічності світу, яка суперечить ідеї креаціонізму); а Р. Бекон і зовсім тлумачив ортодоксальну формулу як залежність теології від науки. Таким чином, тільки А. Кентерберійський, як перший схоласт, міг дозволити собі недиз'юнктивне "вірую і розумію". До XII ст. загострення ситуації вимагало експліцитно сформульованого й офіційно санкціонованого уточнення процесу пізнання. Вихідні постулати були запропоновані Фоною Аквінським; принцип гармонії розуму й віри ґрунтувався на пріоритетах догматів віри, зафіксованих в абсолютному варіанті: у випадку, коли висновки суперечать одкровенню, це свідчить про помилки в мисленні. Окрім того, догмати були диференційовані Фоною на ті, які розум може пізнати (виступають предметом як теології, так і філософії – догмати щодо існування Бога, безсмертя душі тощо), і раціонально непізнавані, недосяжні для логіки (виступають предметом виключно теологічного пізнання – догмат про троїстість Бога, створення світу, першородного гріха тощо). У томістській системі відліку релігійні догмати і принципи раціонального пізнання окреслюють автономні, неперехресчувані епістемологічні ареали теології та філософії, щоб адаптувати езотеричні істини одкровення до сприйняття їх масовою свідомістю. У межах такого підходу формується офіційна позиція ортодоксальної церкви з проблеми взаємовідношення знання і віри.

Економічні потрясіння в Західній Європі і Північній Африці, викликані нашествиям варварів і падінням Римської імперії, були головною причиною такого занепаду культури, який дістав назву "світу темноти". Якби не було християнської церкви, що збереглася завдяки своєму фанатизму, якби в монастирях не жевріли паростки знань, що плекалися монахами, то і відродження наук, якому допомогли й перейняті арабами елементи еллінської культури, не стало б можливим. Антична культура не могла відродитись, якби збереглася тільки римська традиція. Адже середньовічна філософія (вершиною якої було вчення домініканця Фоми Аквіната) ґрунтувалася на поглядах Арістотеля (які було приведено у відповідність до християнської ідеології), а Відродження пов'язане з іменем Платона й Піфагора. Загалом, як справедливо зазначає В. Татаркевич, "філософія релігійної епохи не була... виключно теологічною". Саме тому "релігійні почуття були такі розвинуті, що проявляли себе і в роздумах над Божим Творінням, над природним світом", а "наука зазнавала утисків тільки там, де стикалася з вірою". Водночас "значні її ділянки, які охоплювали чималий діапазон, не були визначені догматами й у цілому були автономні" [13, с.225].

Наука в Західній Європі протягом тривалого періоду підтримувалась у монастирях, але не слід думати, що вона велася таємно, всупереч офіційній католицькій церкві. Ні, адже початком піднесення цивілізації звичайно вважається період, що співпадає з початком XI

століття, коли на папський трон вступив Герберт під іменем Сильвестра II. Це був один із найосвіченіших людей свого часу, який отримав освіту в мусульманському університеті в Кордові.

Католицькою церквою в XII – XIII століттях було засновано університети. У XIII ст. францисканський монах Роджер Бекон заклав основи індуктивної логіки. Силогістична логіка отримала свій розвиток у системі Петра Іспанського, португальського дослідника, який очолював церкву вісім місяців під іменем Папи Римського.

1. *Аврелій Августин*. О блаженной жизни // Творения: В 4 т. / С.И.Еремеев (сост. и подгот. текста к печати). – СПб.: Алетей; К., 1998. – Т.1. – С.86–114. 2. *Аврелій Августин*. О граде Божием // Творения: В 4 т. / С.И.Еремеев (сост. и подгот. текста к печати). – СПб. – К., 1998. – Т.4. (I–XIII) – С.3–598. 3. *Аврелій Августин*. Против академиков // Творения: В 4 т. / С.И.Еремеев (сост. и подгот. текста к печати). – СПб.; К., 1998. – Т.1. – С.5–86. 4. Антология мировой философии: В 4 т. – М., 1969. – Т.1. – С.2. – 912 с. 5. *Боргош Ю.* Фома Аквинский / Пер. с

польск. М. Гуренко. – Изд. 2-е. – М., 1975. – 183 с. 6. *Курантов А.П., Стяжкин Н.И.* Уильям Оккам. – М., 1978. – 191 с. (Мыслители прошлого). 7. *Маркова Л.А.* Наука и религия: проблемы и границы. – СПб., 2000. – 256 с. 8. *Мозговой И.П.* Неоплатонична традиція в східній патристиці: Дис.... докт. філос. наук: 09.00.11. – К., 1999. – 455 с. 9. *Неретина С.С.* Верующий разум. К истории средневековой философии / РАН Ин-т философии. – Архангельск: Поморский междунар. пед. ун-т им. М.В.Ломоносова, 1995. – 368 с. 10. *Рассел Бертран*. История Западнoй философии / Пер. англ. Ю.Лисняка, П.Тарашука. – К., 1995. – 795 с. 11. *Сухов А.Д.* Социальные и гносеологические корни религии. – М., 1961. – 140 с. 12. *Таранов П.* Философия сорока пяти поколений. – М., 1998. – 656 с. (Звезды мировой философии). 13. *Татаркевич В.* История философии: В 3 т. – Львів, 1997. – Т.1. – 453 с. 14. *Том Кемпійський*. Наслідкування Христа / Пер. на укр. Й. Боцян. – Львів, 1996. – 331 с. 15. *Флоровський Георг*, протоиерей. Догма и история. – М., 1998. – 487 с. (Православная Богословская библиотека. Вып. №1). 16. *Штегель А.* История средневековой философии. – СПб., 1996. – 320 с. 17. *Экхарт Майстер*. Духовные проповеди и рассуждения / М. Экхарт. Автора или утрення заря в восхождении / Пер. с нем. Я. Беме. – К., 1998. – 432 с. (Серия "Познание", Вып. № 8).

Надійшла до редколегії 15.12.06

Ю.Є. Харьковщенко, асп.

RESPUBLICA CHRISTIANA І "КОЗАЦЬКА ХРИСТИЯНСЬКА РЕСПУБЛІКА": КОМПАРАТИВНИЙ АНАЛІЗ

В статті проведено компаративний аналіз концепцій Respublica Christiana та "козацька християнська республіка". Показані специфічні особливості західноєвропейського бачення стосунків держави і церкви та відмінності їх втілення у формуванні ідеї національної церкви та державності України в період Запорозької Січі.

The comparative analysis of conceptions of Respublica Christiana and "Kozak Christian Republic" has been conducted in this article. Some specific characteristics of Western European translations of interactions of the State and the Church has been shown as well as the difference in its realization in shaping the idea of National Church and the State system of Ukraine during the the Zaporizha Sich time.

В Україні розбудова православної церкви від часів Київської Русі і до православно-світоглядної парадигми "козацької християнської республіки" відбувалися в контексті побудови приязних відносин між державою і церквою, коли церква, як установа Божа, була повністю незалежною від світської державної влади в справах внутрішнього життя та християнської віри і моралі.

Візантійські імператори перетворили церкву в державний заклад, а патріарха зробили міністром з церковних справ. Ще імператор Костянтин вбачав саме так відношення між державою і церквою. Політика імператора була реалізована протягом багатьох віків. Після розколу 1054р. Західна (католицька) церква намагалася вирішити цю проблему через відтворення у вигляді папської Respublica Christiana системи підпорядкування багатьох невеличких європейських держав єдиній вселенській церкві. Східний (православний) напрям християнства, реставрувавши Римську імперію, по суті відмовився від свого початкового творчого змісту і пішов шляхом абсолютизації інституту влади.

Папські завоювання на ниві використання церковного централізму і політичної багатоманітності світської влади визначалися самим духом християнства, яке вчило братській любові, а не ворожнечі і ненависті. Але така соціальна єдність католицизму, що витікала з духовного авторитету папи, хоч і надавала можливість політичних гарантій будь-якій спільноті, все ж таки визначалася тезою про безумовне підпорядкування світської влади духовній. Чинниками, що змушували середньовічних государів і міста-держави досить легко приймати гегемонію папства були претензії Ватикану лише на духовну владу і усіляка відсутність територіальних зазіхань.

На відміну від візантійського цезарепапистського варіанту розв'язання проблеми, який залишився спадком Римської імперії і трансформувався в концепцію "другого Риму", ватиканські теоретики Respublica Christiana створили більш полегшену структуру папоцентризму на достатньо широких засадах. Головною причиною

першопочаткового успіху проекту Respublica Christiana було те, що папа взяв свідомо на себе моральні зобов'язання щодо розбудови християнської республіки. Гільденбрантове папство надало системний характер давнім сподіванням Європи щодо втілення ідей християнської республіки. Однак процес реалізації устремління до духовної цілі матеріальними засобами виявився непростим. І якщо на початку свого понтифікату папа Григорій VII (Гільденбрант) розпочав боротьбу проти рудиментів Римської імперії в середньовічному суспільстві для того, щоб реформувати церкву, то наприкінці він вже вів боротьбу з імперською спадщиною заради підкорення її своїй владі.

Таким чином принцип верховенства церковної влади над політичним життям суспільства вперше задекларував і здійснив під час свого правління римський папа Григорій VII. Ціллю Григорія стала реалізація ідеї "Civitas Dei" ("Країни Бога"), а саме створення такої християнської вселенської імперії, де управління князями і народами було б покладено на папу. Пріма́т папства при Григорії VII було реалізовано у всій повноті. З його понтифікатом завершився довгий історичний період розвитку католицької церкви. Вона підійшла до остаточного визначення папи як глави християнського універсума, якому зобов'язані були підпорядковуватися і світські лідери. Одночасно Григорій заклав підвалини для здійснення амбітних цілей таких пап середньовіччя як Іннокентій III і Боніфацій VIII, які поширили ідею християнської вселенської імперії Respublica Christiana до розуміння необхідності співпраці держави і церкви, папи і світських володарів.

В першій половині XII ст. положення папи як внутрішньої церкви, так і в Європі стало ще більш значимим. Зовнішніми атрибутами зростання і повноти влади були ім'я "папа" і звання Vicarius Christi (Намісник Христа). Після успішного завершення боротьби навколо нової католицької церемонії утвердження духовної особи – інвеститури, папи здійснюють проект по створенню Respublica Christiana (Християнська республіка) під верховенством Рима.

© Ю.Є. Харьковщенко, 2007

Християнська світова імперія – у відповідності з уявленнями Григорія VII та його спадкоємців – повинна була включати до себе все людство. Її ядром було об'єднання християнських народів. Для поширення імперії слугували завойовницькі походи (хрестові) і місіонерська діяльність церкви (через монашескі ордени). Основой єдності *Respublica Christiana* виступала загальна віра, загальний духовний лідер – папа. Ворогами християнської імперії стають ті, хто стоїть поза вселенської церкви: язичники та єретики. Найбільш активно реалізовував на практиці ідею християнської республіки як об'єднання різних держав з обов'язковим підпорядкуванням вищій владі римського понтифіка папа Іннокентій III.

Таким чином в західному християнстві, за словами А.Тойнбі, ідея *Respublica Christiana* формувалася в практиці підкорення багатьох місцевих держав єдиній вселенській церкві, а у східному пішла шляхом ідолізації інституту влади [1]. В епоху Середньовіччя єдність віри розглядалася детермінантою політичної єдності і теза "християнської республіки" використовувалася в умовах соціальної могутності церкви. За словами Г.Флоровського: "Церква і Царство складали, в сутності, єдине Суспільство, неподільне і неподілене, єдиний *Civitas – Respublica Christiana* (Держава – Християнська Республіка)" [2]. Проте в наступний період ідея західноєвропейської сакральної християнської цивілізації слабшає і наповнюється змістом державницької релігії, яка керувалася б в більшій мірі правовими, а не такими, що йдуть від політичного життя нормами розуміння релігійних свобод.

Однією з особливостей постсередньовічного тлумачення суті концепції "християнської республіки" стали теократичні утопії. Найбільш яскравим їх прикладом була "Християнська республіка" Дж. Еліота. Він вважав, що "всі закони проростають із Слова Божого" і що "в Священному писанні надана нам форма державного правління, встановлена самим Богом". Його твір – це "план християнської Утопії, складений по взірцю держави Мойсея" – для практичного втілення [3].

В подальшому ідея *Respublica Christiana* набуває світського характеру. На початку XVII ст. французький король Генріх IV озвучив ідею "християнської республіки", яку він бачив як конфедерацію народів Європи. Протягом XVII в. ця ідея відродилася в творах абата Сен-П'єра і, завдячуючи Ж.-Ж. Руссо, стала доволі популярною. Її навіть намагалися використати в боротьбі з пануванням турків в Європі, наповнивши ідеологічним змістом віронетерпимості.

Проект використання ідей *Respublica Christiana* у боротьбі з Османською імперією, сподобався російській імператриці Катерині II як досить ефективний. Росія (Третій Рим) як спадкоємниця Візантії (Другий Рим) мала, на думку російської правительки, звільнити Константинополь, і "встановити Святий Хрест на Святою Софією". Розуміючи звільнення Константинополя в більш широкому сенсі як рух до античності, її культури, історії, літературної спадщини, Катерина II в той же час застосовує перевірені папством засоби насадження основ "християнської республіки" і закликає європейську спільноту зробити все щоб здолати Османську імперію.

Отже, реалізація ідей *Respublica Christiana* в християнській Європі і як бачимо в Візантії і імперській Росії йшла декількома шляхами. Якщо європейський шлях розпочався з тези про "християнську республіку" як соціально могутню церкву, то закінчився він або теократичними утопіями, або раціоналізованими доктринами державницької церкви в конфедерації європейських народів. В кінці кінців за допомогою "християнської республіки" (прототипу сучасного Європейського Союзу), як думали теоретики цієї концепції, можна було б встановити на континенті вічний мир. Візантійсько-російська

доктрина зводилася до цезарепапизму і, як вже зазначалося, ідолізації інституту імперської влади.

Зовсім інший приклад і практику реалізації ідей *Respublica Christiana* маємо в так званій "козацькій християнській республіці". Запорозька Січ з'являється в XVI ст. як воєнно-політична організація запорозьких козаків, згодом вона стає не тільки центром національно-визвольної боротьби, а й відіграє важливу роль у боротьбі проти турецько-татарських загарбників, стає прообразом, проектом справжньої держави. Спочатку козацькі виступи мали виключно становий характер і замикалися на обороні своїх прав і вольностей в соціальній структурі Польщі. Пізніше українські козаки почали виявляти виразну національну ідентичність, яка стала, зрештою, визначальною для них і вельми корисною для подальших державницьких змагань українського народу. Пробудження національної самосвідомості спостерігається в цей період і серед інших верств населення України, зокрема серед міщан та духовенства. Останні вирізняли не тільки своїх українських святих, але й князів навіть у таких суто церковних книгах, як тропарі, кондаки, меморіали тощо. Отже в Запорозжжі сформувалася нова українська (козацька) державність, яку Микола Костомаров називав "християнська козацька республіка" [4].

На Січі виникла своєрідна держава, що була, на відміну від західноєвропейських прототипів, демократичною республікою і виросла на підґрунті двох великих основ – духу свободи і духу релігії. В ній не було ні феодалської власності на землю, ні кріпацтва – царювала рівність між козаками. І найголовніше, що притаманне демократичній республіці, – це виборна система органів управління. Тут усією громадою на Раді щороку обиралися січова старшина – кошовий отаман, суддя, писарі, осавул. Символами влади кошового була булава. Вона разом з іншими січовими атрибутами – прапором (хороговою), литаврами, бунчуком, перначами, печаткою, становили клейноди Січі, яким надавалось важливого значення [5].

Переплетіння, взаємодія та взаємовплив вільнолюбивих і національно-релігійних засад лежить не тільки в основі світогляду козацтва – вони є своєрідним ідеологічним фундаментом усієї будівлі козацької держави. Глибока релігійність, ревний захист православної віри – характерні риси духовного життя Запорозжжя. Достатньо сказати, що вступ до запорізького товариства починався з того, що людина хрестилася. Цим і обмежувалось з'ясування релігійної приналежності прибулих до Січі [6].

Безумовно, Запорозжжя було християнською республікою, проте, незважаючи на ключові ознаки державності, Запорозька Січ є оригінальною, перехідною моделлю між справжньою повноцінною державою та професійною общиною. Причиною тому є внутрішні й зовнішні фактори, що не сприяли такому проекту української державності перерости в нову якість. Проте свій яскравий слід у формуванні національної ідеї державності України козацтво, безумовно, залишило. Йдеться, насамперед, про сам цей феномен, особливості його політичного, економічного, соціального життя, побут, традиції, релігію. Козацтво показало, що існує такий народ, як українці. Цей народ прагне створити свою державу, він спроможний її захистити. Тож можна відзначити, що протягом XVI – першої половини XVII ст. в умовах національної бездержавності Запорозька Січ виступала ще й своєрідною переддержавою, репрезентуючи політичну волю українського народу бути наступником християнської традиції і церкви, заснованої ще князем Володимиром в Київській Русі. Бо саме "по упадку самостійної державної організації українців в половині XVI ст., – за словами М. Чубатого, – християнська церква заступила українському народові колишню державну владу та стала одинокою установою, репрезентуючи цілий нарід" [7].

Національно-релігійна самосвідомість козацтва почала помітно зростати після Люблінської унії 1569 року, коли поживалися економічно-торгові і культурні зв'язки між розділеними доти українськими землями, – що зміцнювало релігійно-культурну єдність народу і сприяло його згуртуванню для спротиву посиленому соціальному й національному гніту. Складність ситуації, в якій у цей період опинилися кова Київська митрополія, полягає у тому, що на її канонічній території співіснували та перепліталися кілька конфесій. Тому духовна діяльність кожної з них була спрямована на певні соціальні і національні прошарки населення. Після Люблінського сейму Польща значно посилила світську і духовну експансію на національні права українського населення та його релігію. В контексті цих подій виникли необхідні передумови подальшого розвитку православ'я як релігії українського етносу. Українське православ'я цієї доби остаточно звільнялося від візантійської спадщини, настирливого нав'язування московського протекторату. Звільнення від візантійського взірця православної ортодоксії і консерватизму простежується не лише на рівні побутової релігійності з притаманними їй рисами народності, демократизму, євангелізму, а й на горішньому рівні догматично-богословських творів.

Відповідну специфіку надавало українське козацьке православ'я і обрядовій сфері (вінчання, хрещення, освячення плодів, квітів тощо). Виокремилася в ньому на рівні побутовості й власна "трійця" – Ісус Христос, Богоматір, Святий Миколай. Богоматір стає заступницею, а Свято Покрова – основним релігійним святом українського козацтва. З огляду на особливості своєї релігійності козаки за святий обов'язок вважали участь у богослужіннях, релігійних обрядах. Богослужіння в день загальної військової ради супроводжувалися виносом знамен, клейнодів. Релігійні церемонії на свято Покрови, Різдва, Водохрещення, Пасхи, Богоявлення ознаменували гарматними пострілами.

Крім задоволення духовних потреб населення козацькі храми виконували ще кілька важливих функцій у житті козацтва. Церкви на Запорозжжі служили місцем, перед яким і в якому козаки проводили свої ради. Тут проходило обрання запорозького керівництва, зустрічалися високопоставлені гості, зачитувалися важливі укази і повідомлення тощо.

В запорозькій січовій церкві під святим престолом зберігалася скриня з військовими клейнодами, які виносилися звідти лише в особливих випадках, в тому числі під час обрання запорозького керівництва. Деякі коштовні речі старшини також зберігалися в церкві, у схованках.

Запорозьке керівництво, особливо в період Нової Січі, прагнуло зберегти свою автономію у вирішенні релігійних питань, що стосувалися Вольностей Запорозьких. Досягненню цієї мети сприяли ті щедрі дари, які запорозжці постійно давали на церкви і на утримання духовенства. Матеріально зацікавлені в підтримці дружніх стосунків із Запорозьким Військом, духовні особи, в тому числі і київські митрополити, досить помірковано ставились до управління Кошем (урядом) церковною справою на Запорозжжі.

Церкви і монастирі служили для запорозжців і місцем, де повинні були відбувати покарання деякі злочинці (козаки, які довгий час гайдамачили). Інколи козаків, звинувачених в гайдамацтві, крадіжках коней, засуджували до покарання киями під шибеницею. Але товариші злочинця і священники мали право взяти його на поруки, зобов'язавшись відвести злочинця на покарання до монастиря.

Церква на Запорозжжі була і місцем, де козаки, що вирішили стати побратимами, в присутності священника розписувалися, що дають перед Богом клятву братерс-

тва. Для закріплення такої клятви запорозжці цілували святий хрест і Євангеліє.

Запорозжці, часто знаходячись в довгих походах, інколи не мали можливості задовольняти свої духовні потреби за допомогою священників, і тому обов'язки останніх часто виконували самі козаки. Зрозуміло, що це робилося з багатьма відхиленнями від канонічних православних норм, згідно розумінню козаків. Так, запорозжці, що вмирали під час походів, не маючи поруч себе священників, "сповідалися Богу, Чорному морю і своєму отаману кошовому" [8]. В часи, коли Запорозжжя спустошувала чума і духовенство частково вмирало, а частково розходилося, козаки змушені були ховати померлих без участі духовних осіб і "самі бувають, правда, по нужді... попами" [9].

Отже, феномен Запорозької Січі є в тому, що в ній вперше державотворча функція перейшла безпосередньо до представників простого народу. В історії українського народу з невеличкого укріплення Січ перетворилася на державно-політичне утворення з демократичним устроєм – козацьку республіку. Ця християнська республіка відіграла провідну роль у становленні козацтва як вільного українського стану населення та поширення козацьких порядків на всю Україну. Створивши альтернативне існуючому у Речі Посполитій та інших державах довкілля суспільство, "українське козацтво заклало основи республіканського політичного ладу, до якого Європейське співтовариство дійшло лише згодом" [10].

В останній третині XVI ст. відбувається зростання потоку інформації про Україну і в Європі, яка до того ж стає різноманітною за змістом і характером. Безсумнівно, це був прямий наслідок виходу козацтва як на внутрішню, так зовнішню історичну арену, "розгортання його воєнно-політичної активності" [11]. Козацька республіка втілила в собі – у буквальному розумінні цього слова – утопічні ідеї свободи, рівності, братерства, для яких у християнській Європі, на той момент, не знайшлося демократичних можливостей реалізації. Через це саме в Україні ідеї концепцій *Respublica Christiana* і "козацької християнської республіки" породили зустріч-конфронтацію "республіканського проекту" західного християнства з імперсько-монархічними побудовами східної гілки християнства. В центрі цієї багатовікової зустрічі-конфлікту знаходиться ідея Європи, як в її політичному, так культурному і релігійному вимірах. В цьому контексті Україна, починаючи з часів "козацької республіки" залишається останнім геополітичним рубежем Європи, саме через неї проходить давньовікова межа між Європою і не-Європою і саме український ареал закликаний скласти одну з основних характеристик нової європейської ідентичності.

1. Тойнбі Арнольд. Постигание истории. Сборник. – М., 1990. – С.89.
2. Протоиерей Георгий Флоровский. Восточные Отцы. Добавление. – Кировоград, 1993. – С.34. 3. Див.: Паррингтон В.Л. Основные течения американской мысли: Американская литература со времен ее возникновения до 1920 г. – М., 1962. – Т.1. – С.131. 4. Костомаров М. Закон Божий (Книга буття українського народу). – К., 1991. – С.24.
5. Яворницький Д.І. Історія запорозьких козаків. – К., 1990. – Т.1. – С.181.
6. Марковин Н. Очерк истории Запорожского казачества. – СПб., 1878. – С.14. 7. Чубатий М. Історія християнства на Русі-Україні. (Від початку до р. 1353). – Т.1. – Рим; Нью-Йорк: Видання Українського католицького університету, 1965. – С.2–3. 8. Яворницький Д.І. Історія запорозьких козаків. – К., 1990. – Т.1. – С.262. 9. Эварицкий Д.И. Две поездки в Запорожскую Сечь Яценко-Зеленского, монаха Полтавского монастыря, в 1750–1751 гг. – Екатеринослав, 1915. – С.49. 10. Рудкевич О.М. Роль Запорозької Січі у формуванні української політичної культури // Запорозьке козацтво в українській історії, культурі та національній самосвідомості. – К.; Запоріжжя, 1997. – С.59. 11. Налувайко Д.С. Козацька християнська республіка (Запорозька Січ у західноєвропейських історико-літературних пам'ятках). – К., 1992. – С.52.

Л.М. Шенгерій, канд. філос. наук

РАЦІОНАЛЬНА РЕКОНСТРУКЦІЯ КОНЦЕПЦІЇ НАУКОВИХ ТА ФІЛОСОФСЬКИХ ВІНАХОДІВ І.І.ЛАПШИНА

Стаття присвячена аналізу феномену філософського та наукового відкриття в структурі гносеологічних процесів.

The article is dedicated to the analysis of the phenomenon of philosophical and scientific invention in the structure of gnoseological processes.

Гносеологічний процес можна представити як нелінійну суму філософських та наукових відкриттів, що здійснюються у певні періоди розвитку наукового знання. Розуміння механізмів протікання цих процесів на макроскопічному рівні певної епохи та мікроскопічному рівні окремого наукового відкриття визначають актуальність цього дослідження, оскільки дозволяють провести раціональну реконструкцію сучасного стану гносеологічних процесів.

"Слід визнати, що мистецтво винахідливості в людей все більше легітимується, а також зростає та примножується разом із самими винаходами" [1] – зазначає відомий філософ Ф.Бекон. Російський дослідник першої половини ХХ століття І.І.Лапшин у фундаментальній праці "Філософія винаходу та винаходи в філософії" згідно класичної традиції аналізує феномен творчості, зокрема наукової та філософської, ставить важливі запитання, що різнобічно прояснюють аспекти технології здійснення наукового відкриття. У своїх дослідженнях науковець спирається на систему методів, серед яких основними виступають логічна аналітика, статистичні методи спостереження та аналізу творчої активності найвідоміших науковців та філософів, історичний метод та ін. Новаторською ідеєю І.І.Лапшина, яку він реалізував одним із перших, є спроба побудувати модель "винаходу в філософії", який є видом наукової творчості [2]. І.І.Лапшин аналізує розширення знання, що здійснюється завдяки синтетичним судженням, та прояснення знання за допомогою аналітичних суджень.

Предметом цього дослідження є феномен філософського та наукового відкриття.

Об'єктом аналізу виступає філософська концепція наукових та філософських винаходів І.І.Лапшина.

Метою дослідження є проведення раціональної реконструкції концепції наукових та філософських винаходів І.І.Лапшина. Для досягнення поставленої мети вирішуються такі *завдання*:

- ✓ проаналізувати раціональну та ірраціональну складові наукових та філософських винаходів у концепції І.І.Лапшина;

- ✓ дослідити феномен наукового та філософського відкриття на макrorівні та мікрорівні.

Для сучасних філософських досліджень вживання терміну "винахід" є досить незвичним, частіше за все пишуть про наукове *відкриття*, якщо справа стосується теоретичних досліджень, або про технічні *винаходи* у прикладних дослідженнях. Проведемо аналіз розмежування термінів "відкриття" та "винахід" у концепції І.І.Лапшина. Джерелом відкриття, на думку науковця, слугує гіпотеза, яку потім перевіряємо та встановлюємо її істинність емпіричним шляхом. Винаходи, на відміну від відкриттів, з'являються завдяки "штучному поняттю, допоміжній конструкції думки, яка має суто "інструментальне" значення, є лише евристичною спритністю, методологічним прийомом" [3], без занурення в емпіричну сферу досліджень. Нове знання, яке здобуваємо емпіричним шляхом, у результаті дослідів, експериментів – це відкриття, а якщо в науковій чи філософській діяльності використовуються раціональні методи, то результатом таких досліджень є винаходи. Будь-який винахід

є результатом творчої праці людини. Стрижнем відкриття, наукового чи філософського, виступає новий винахід думки. Результатом відкриття, стверджує науковець, завжди є конструювання нового наукового поняття. Можна виділити структурні елементи наукового відкриття таким чином: першим етапом є раціональна творча активність суб'єкта, другим етапом є сам факт відкриття, і, нарешті, підсумковим, третім етапом як результату відкриття є нове наукове поняття з чітко визначеним змістом та обсягом. В якості універсального з широким значенням І.І.Лапшин пропонує вживати більш загальний, з його точки зору, термін "винахід", оскільки таким чином акцент зміщується в бік творчих активних моментів людської думки, розуму, раціональності. Певним чином І.І.Лапшином ототожнюється процес реалізації наукової винахідливості з конструюванням наукового поняття. Переважно завдяки яким чинникам реалізується наукова винахідливість суб'єкта? Дослідник актуалізує три групи чинників: складну сукупність людських нахилів та інстинктів, задоволення життєвих потреб та, найголовніше, вільну гру творчих здібностей.

Будь-яка сучасна наукова теорія повинна бути обґрунтованою в екзистенціальному вимірі. Науковець аналізує гносеологічні процеси саме з такої точки зору. Він досліджує питання можливості обґрунтування здійснення наукового та філософського винаходів, спираючись на більш ранні філософські концепції. У концепції Аристотеля є намагання відповісти на запитання щодо можливості моделювання філософського відкриття. Він ставить такі запитання: "Розсудок, що володіє запасом раніше отриманих знань, формулює проблему: Чого я хочу? Від чого це залежить? – запитує здібність судження. Що з цього слідує? – запитує розум". У структурі наукового відкриття, згідно Аристотеля, фігурують розум, розсудок та здібність судження [4].

Питання про принципову можливість здійснення наукового відкриття ставить у своїх працях І.Кант. Він формулює важливу філософську проблему в такій формі: чи є можливими синтетичні апіорні висловлювання? Ця проблема є багатоплановою, і, по-суті, визначає інші фундаментальні запитання, серед яких виділимо таке: "Яким чином здійснюються відкриття в областях математики, чистого природознавства, філософії?". Якщо звернутися до силлогістичної форми виведення нового знання, то будь-яке наукове відкриття є міркуванням з одним чи двома синтетичними засновками, і, як наслідок, має синтетичний висновок. Більший засновок співставляється з раніше накопиченим знанням, яке знаходиться в розпорядженні розуму та пам'яті науковця. Менший засновок відповідає винахідливості, проникливості, здібності суб'єкта до міркування. У наш час таку структуру наукового відкриття можна експлікувати як кальку, занадто спрощену схему, яка є однією зі спроб побудувати модель наукового відкриття.

І.І.Лапшин формулює на підставі класифікації Мезона (Mason) два типи побічних імпульсів, які можуть сприяти "інтенсивній, але вільній грі творчих розумових сил винахідників певної епохи" [5]. Першим є той, який задовольняє потреби, що діють із середини назовні. Другим – той, що спрямований у протилежному напрям-

ку – він викликаний поштовхом ззовні всередину. Винахідливість завжди розвивається згідно першого з вищезазначених напрямків – від творчих потенцій духу людини до його зовнішніх актуальних проявів. Без наявності творчої гри духовних сил людини, що ґрунтуються на її розумові, спритності, працездатності, цілеспрямованості, цих латентних до певного часу можливостей суб'єкта, що включається у гносеологічні процеси, науковий винахід є неможливим, якими сильними не були б зовнішні мотиваційні чинники.

Відмінною особливістю аналізу дослідником наукової творчості є те, що він, по-перше, досліджує феномен наукового відкриття на двох якісних рівнях: макrorівні та мікрорівні, та, по-друге, спирається на дефініцію винаходу як удосконалення [6], віддає перевагу поступовості, неперервності, наступності гносеологічних процесів перед розривним, стрибкоподібним їх тлумаченням. Стрижень своєї філософської концепції наукових та філософських винаходів дослідник формулює, посилаючись на "розумні слова Пуанкаре": "Слід порівнювати розвиток науки не з перебудовою міста, у процесі якої старі будівлі беззастережно знищуються, а з неперервною еволюцією зоологічних типів, які знаходяться у безперервному розвитку, причому стають невпізнаними для ока недосвідченого, але досвідчене око завжди знаходить у них сліди попередньої праці минулих віків" [7]. Практична експлікація такого підходу на макроскопічному рівні актуалізується у моделі генезису розвитку технічних винаходів, запропонованих Мезоном, від використання природних предметів у первісних суспільствах до високотехнологічних винаходів ХХІ століття, які здійснюються майже виключно великими колективами професіоналів. Він виділяє фундаментальні етапи процесу становлення відкриття у сучасному постнекласичному тлумаченні таким чином: 1) користування природними предметами; 2) легка модифікація цих предметів; 3) модифікація, в результаті якої предмет набуває нового призначення; 4) дублювання різноманітних форм та структур на різних матеріалах; 5) вміння змінювати форми предметів для їх застосування за різними призначеннями; 6) застосування рушійної сили, наприклад електричної; 7) моделювання машиною людської активності; 8) збільшення людської сили механічною; 9) кооперативний апарат, що потребує участі великої кількості людей [8]. На мікрорівні І.І.Лапшин виділяє якісну періодизацію, що її проходить будь-яке окремо взяте відкриття в процесі свого генезису. Науковець справедливо зазначає, що кожне наступне відкриття ґрунтується на попередніх, легітиміє гносеологічне пізнання як неперервне удосконалення винаходів. Кожне відкриття вдосконалюється завдяки синтезу: 1) детермінованої компоненти як неперервної інтеграції ледь помітних змін; 2) творчої компоненти, що реалізується у вигляді розривних процесів, стрибків, що відбуваються від одного відкриття до іншого, яке має вищий у порівнянні з попереднім винаходом порядок. Науковець вводить конструктивне поняття генеалогічного дерева винаходів, аналіз кожного з яких, безперечно, сприяє розумінню структури винаходів більш високих порядків. І.І.Лапшин виявляє тенденцію прискорення приросту кількості наукових відкриттів у процесі розвитку науки ХХ століття. Цей феномен він пояснює більш значним соціологічним розширенням комбінаційного поля творчої фантазії як у науковій, так і в філософській сферах.

Таким чином, на макrorівні гносеологічний процес, основними якісними елементами якого виступають філософські та наукові відкриття, є неперервним, а на мікрорівні – включає неперервну та розривну компоненти, які знаходяться між собою у відношенні доповняльності.

І.І.Лапшин виокремлює важливі тенденції функціонування процесів здійснення наукового та філософського відкриттів. Однією з них є феномен *одночасності здійснення відкриттів* обох типів. В якості прикладів у сфері математичних наук можна актуалізувати одночасні відкриття аналітичної геометрії Р.Декартом та П.Ферма, математичного аналізу, зокрема диференціального та інтегрального числень, І.Ньютоном та Г.-В.Лейбніцем, неевклідових геометрій М.Лобачевським, К.Гауссом та Б.Риманом. У царині філософії також можна спостерігати явище одночасності винаходів. Дж.Берклі та А.Кольєр у 1710 році незалежно один від одного одночасно спростовують принцип догматичного реалізму, тобто доводять, що поняття матерії, яка не може бути ніким пізнаною, містить у собі внутрішню протиріччя. Важливим є той факт, що ці науковці застосовують різні підходи до виявлення такого доведення: А.Кольєр спирається на антиномії нескінченності простору та часу, а Дж.Берклі спирається на філософську концепцію Дж.Локка. Дійсно, чому важливі наукові відкриття здійснюються декількома науковцями майже в один і той самий момент часу? При аналізі цього питання дослідник виходить із класифікації Ф.Ментре, згідно якої одночасність наукових винаходів може визначатися тільки одним із трьох несумісних чинників: 1) випадковим збігом; 2) навмисною змовою науковців; 3) соціальним детермінізмом. Перші два чинники відкидаються як неможливі, тому, згідно схеми заперечно-ствердного модусу розділово-категоричних міркувань, істинним є третій. Під соціальним детермінізмом слід розуміти той факт, що майже всі науковці, що живуть в одні часи і мають одну й ту саму або споріднені спеціальності, виходять у своїй творчості з аналогічних засновків, тому є цілком природним, що вони отримують аналогічні результати [9]. Одним із найбільш значущих факторів, що виділяє науковець, є культурний та філософський рівень епохи. І.І.Лапшин зазначає, що про значущість цієї компоненти розмірковує ще В.Гегель і називає її "станом світу". Завдяки таким основам, стверджує дослідник, у науковців існують "однорідні соціологічні умови для комбінаційного поля творчої фантазії" [10].

У процесі моделювання філософського винаходу важливим чинником є встановлення вихідного пункту філософської винахідливості. Дослідник виділяє найважливіші тенденції у проявленні філософських обдарувань:

✓ пробудження філософського обдарування завжди має в якості опори спеціальну галузь знань. І.І.Лапшин досить докладно вивчає механізм пробудження філософського інтересу на релігійному (М.Аверлій, Д.Бруно, С.Кіркегор, В.Соловйов, С.Трубецький, Г.Фіхте, Ф.Шелінг, Б.Якобі та ін.), психологічному (А.Бен, Е. де Сен-Дені, Мен-де-Біран та ін.), природничо-історичному (Ф.Бекон, Ж.Д'Аламбер, Д.Прістлі, Г.Фехнер та ін.), історичному та політичному (І.Бентам, В.Гегель, Т.Гоббс, Д.Міль, Д.Юм та ін.), естетичному (Ф.Ніцше, Платон та ін.), математичному (Р.Декарт, С.Джевонос, К.Дюрінг, Г.Лейбніць, Б.Паскаль, Х.Фріз та ін.) ґрунті. Для цього дослідження актуальним є аналіз джерел філософської обдарованості, що ґрунтується на математичних знаннях. Знання з математики Р.Декарта у п'ятнадцятирічному віці були більш ґрунтовними, ніж у його вчителів. Г.Лейбніць завдячує тому, що в процесі некеріваної самоосвіти він завжди від самого початку вивчення кожної дисципліни здійснював пошук чогось нового як інваріанти будь-якого знання. Він пише: "З початку занять логікою та філософією я по необхідності прийшов до думки, яка заслуговує на подив, що можна виокремити *алфавіт думок* (тобто раціоналізувати сферу мислення – Л.Ш.), і що в процесі комбінування

букв цього алфавіту та аналізу складених із них слів можна все вивести і все пояснити" [11]. Б.Паскаль у роки юності зробив математичні відкриття в областях комбінаторного аналізу (теорія сполучень) та аналітичної геометрії (конічні перерізи). С.Джеванс, К.Дюрінг та Х.Фріз у дитинстві захоплювалися математикою, зокрема алгеброю та аналізом. Останній із них ще в дитинстві займався пошуками раціонального доведення реальності зовнішнього світу: "Я дійшов до однієї власної думки: можна геометрично довести об'єктивну реальність наших уявлень, оскільки при вимірюванні ми можемо необхідно визначити положення будь-якого предмету. Однак, по-всякчас міркуючи про це, я ясно зрозумів, що ми при цьому лише фіксуємо наші уявлення про предмети, а не саме буття останніх, незалежне від наших уявлень" [12];

✓ філософи завжди наділені декількома інтересами. При цьому у найгеніальніших з них – Платона, Аристотеля, Г.-В.Лейбніца та інших, – обдарованість має місце у різних степенях майже у всіх областях знань, тобто є універсальною. Головний інтерес відповідає найбільш сильній рисі майбутньої філософської творчості;

✓ філософи демонструють перші спроби творчості переважно у ранньому віці – приблизно в 13–15 років.

Одним із важливих чинників здійснення наукового та філософського винаходу в концепції І.І.Лапшина є пам'ять суб'єкта, що є учасником гносеологічного процесу. В якості важливих для здійснення наукового чи філософського винаходів він виділяє механічну, інтелектуальну та інтуїтивну компоненти пам'яті. Дослідник стверджує, що для наукової творчості необхідним є раціональний елемент, що дозволяє вільно оперувати багаточисельними поняттями, мати розвинуті здібності до абстрагування тощо. Він виділяє два протилежних полюси пам'яті – неорганізовану та організовану. Щодо філософів, то відомі багаточисельні випадки, коли сильна в дитинстві механічна пам'ять трансформується з часом у менш сильну, але більш організовану, при цьому розвиваються компоненти уважності та інтелектуальності. Інтелектуальний момент експлікується в тому, що процес запам'ятовування протікає згідно деякого плану, запам'ятовуються цілісні думки згідно відомої логічної системи, накладаються на неї, як на кальку, тобто відбувається раціоналізація процесу вивчення та аналізу певної проблематики. Науковець розглядає кореляцію чистої інтелектуальної пам'яті, яка є необхідною логічною складовою процесів мислення, та чистої чуттєвості. Важливість інтуїтивної пам'яті дослідник аргументує так: "Наявність інтуїтивної пам'яті разом з високим та різнобічним розумовим розвитком утворюють проникливість" [13].

Важливим для здійснення винаходу є дар комбінування, що есплікується у мистецтві наближувати між собою розрізнені та уособлені ряди думок та фактів. Науковець прагне з'ясувати відповідь на важливе запитання: "Від чого залежить імовірність вдалого наближення, співставлення двох ідей у творчому процесі, ідей, які раніше ніколи не співставлялись?". Основними чинниками є такі:

✓ сильна від природи та правильно організована шляхом регулярних тренувань пам'ять. Завдяки їй забезпечується яскравість, контрастність образів та виразність думок, що комбінуються;

✓ широта комбінаційного поля уяви, що включає раціональні компоненти – глибину та обширність розуму;

✓ рухливість, динамічність елементів у комбінаційному полі уяви. Фантазія філософа комбінує думки, що спрямовані до відомої йому значимої мети, при цьому кожна з них набуває статусу впорядкованої логічної єдності.

Окрім раціональної, І.І.Лапшин виокремлює ірраціональний компонент у здійсненні наукових винаходів. За його переконанням, їх необхідною початковою умовою виступає сумнів. "Сумнів є станом коливань нашої думки між ствердженням та запереченням, яке стосується справжності будь-якого факту чи істинності будь-якого співвідношення між думками", – так визначає сумнів дослідник. Для філософії науки важливою є, насамперед, така форма сумніву, як скептицизм. Саме скептицизм сумнівається в основах пізнання, в реальності матерії тощо, тобто найбільш загальних початках, аксіомах нашого знання та діяльності. Важливо, що вчений наполягає на пізнавальному характері стану сумніву: "В основі будь-якого сумніву знаходиться питання, проблема, і можна не тільки страждати сумнівом, а застосовувати його як *метод*. Цим здавна користуються математики у вигляді так званого *reduction ad absurdum*. Саме таким шляхом конструктивного сумніву Р.Декарт прийшов до славетного твердження "*Cogito, ergo sum*". Проаналізуємо інший приклад. Нехай задано два трикутники, їх основи і кути при основі є рівними. Чи є рівними самі трикутники? Висловлюємо сумнів у істинності цього твердження. Тоді накладаємо один із трикутників на інший так, щоб їх основи співпали. Ставимо запитання про співпадання їх вершин. Існують три можливості: трикутники співпадутъ, або вершина першого знаходиться у другому або поза другим; але останні можливості відкидаються, і ми приходимо до висновку, що трикутники є рівними. Таким є методологічний сумнів, який часто використовується філософами для встановлення істини" [14]. На думку І.І.Лапшина, існують різні типи істини, зокрема, космічна істина, яку він називає вселенською; теоретична істина, яку він називає правдою-істиною; моральна істина, художня істина тощо. Щодо трьох останніх, то науковець використовує дуальний підхід їхнього розуміння. З одного боку, кожна з них має бути єдиною, тобто носити абсолютний характер. З іншого боку, "все ж вони є багатогранними та багатобарвними, підходи до їхнього осягнення різняться між собою" [15].

Для скептиків характерними рисами є прагнення до різноманіття у філософському пізнанні, концентрація уваги на змінному, мінливому, індивідуальному на протилежному сталому, стійкому, універсальному, прагнення звести до ще більш очевидного те, що для інших є й так очевидним. Так, філософська та наукова концепція Г.Лейбніца ґрунтується на принциповій неможливості віддати перевагу несумісним поглядам Аристотеля чи Демокріта. В інтелектуальній області причиною скепсису філософ називає невідповідність між процесами накопичення знань та його концентрації. Поверхневий універсалізм будь-якого дилетанта з одного боку, та вузька спеціалізація однобокого спеціаліста, з іншого боку, є сприятливими чинниками для розвитку скептичних тенденцій.

Можна провести таку типологію винахідників: талант, що спостерігає, характеризується сприймаючою фантазією та індуктивним розумом; винахідливий талант має комбінуючу фантазію та індуктивний розум; аналітичний талант проявляється як сприймаюча фантазія та дедуктивний розум; спекулятивний талант має комбінуючу фантазію та дедуктивний розум. Ця типологія, безперечно, є спрощеною та схематичною й відображає окремі суттєві характеристики відомих науковців та філософів.

У структурі наукового та філософського винаходу І.І.Лапшин виокремлює синтез раціонального та ірраціонального періодів. Раціональний залежить від розуму, він здійснюється суб'єктом пізнання навмисно. Цей етап може продовжуватися тривалий час у вигляді цілеспрямованого опанування відповідними знаннями, інтелектуальними навичками, усвідомлення чіткості поняття,

засвоєння різних технічних прийомів і синтезу всього цього у дещо цілісне. Суб'єкт здобуває впевненість у обґрунтованості та стійкості отриманих знань. Ірраціональний період характеризується стихійністю, недетермінованістю. Він може есплікуватись у вигляді гри конструктивної уяви, яка відбувається відкрито, наяву, або латентно, наприклад, під час сну. Відкриття у вузькому смислі можна уявити як вдалу комбінацію ідей, яку можна отримати раціональним шляхом, якщо математично перебрати всі можливі типові комбінації ідей, або нераціональним, завдяки випадковому збігу. Найчастіше відбувається синтез вищеописаних процесів.

І.І.Лапшин аналізує синтез, єдність, доповнювальність двох протилежних підходів до діяльності науковців. Згідно першого з них, наукова робота – це "розумовий, неперервний, методичний процес акумуляції знань" [16]. З іншого боку, геніальні дослідники відкривають важливі закономірності не детерміновано, непередбачувано, розривним шляхом. Дослідник стверджує, що

кожен із описаних шляхів не може існувати самотійно, окремо, навпаки, кожен із них необхідно визначає існування іншого. Не прогнозовані здогадки можуть розрізнятися за своєю значимістю і виникати на будь-якому кроці наукової роботи: "Праця, що здається абсолютно механічною (збирання фактів), не виключає в будь-який момент її виконання тих чи інших удосконалень техніки праці, яка ґрунтується на здогадливості робітника, а найнеочікуваніші співставлення є лише результатом багаторічної конструктивної неперервної роботи" [17].

1. Бэкон Ф. Новый органон / Пер. с лат. С.Красильщикова // Бэкон Ф. Соч.: В 2-х т. – 2-е изд., испр. и доп. – М., 1978. – Т.2. – С.178. 2. Лапшин И.И. Философия изобретения и изобретение в философии. – М., 1999. – С.8. – (Мыслители XX века). 3. Там само. – С.31. 4. Там само. – С.139. 5. Там само. – С.33. 6. Там само. – С.29. 7. Там само. – С.30. 8. Там само. – С.32. 9. Там само. – С.28. 10. Там само. 11. Там само. – С.39. 12. Там само. – С.44. 13. Там само. – С.84. 14. Там само. – С.52. 15. Там само. – С.26. 16. Там само. – С.138. 17. Там само. – С.138.

Надійшла до редколегії 28.02.07

О.В. Ярмола, асист.

КОНЦЕПЦІЯ ДЕМІУРГІЧНОЇ ВЛАДИ І КРИТИКА СОЦІАЛЬНО-ПОЛІТИЧНОГО ВЧЕННЯ ПЛАТОНА В РАДЯНСЬКІЙ ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКІЙ ТРАДИЦІЇ

В статті автор розглядає особливості дослідження соціально-політичного вчення Платона в радянській історико-філософській традиції. Звертається увага на неможливість адекватного розуміння поглядів Платона на організацію суспільства, виходячи лише із форм політичного устрою. Підкреслюється важливість комплексного аналізу влади як деміургічної, творчої сили.

The author considers features of research of Plato's social and political doctrine in the Soviet historical-philosophical tradition. It is paid attention to impossibility of adequate understanding of sights Plato's on the organization of a society, proceeding only from forms of a political system. Authors emphasize the importance of the complex analysis of power as demiurgical, creative force.

Постать Платона, його вчення постійно привертала до себе неабияку увагу. Як зазначав в "Історії західної філософії" відомий англійський філософ, математик і громадський діяч Бертран Рассел: "Платон і Арістотель – найвпливовіші з усіх філософів, чи то античних, чи то середньовічних, чи то новітніх; із них двох Платон мав на наступні сторіччя більший вплив" [1]. Важливе місце Платона в історії світової культури підкреслював і видатний радянський дослідник античної філософії В.Ф. Асмус. Зокрема він зазначав: "Платон – один із вчителів людства" [2].

Але, не зважаючи на значний вплив платонізму на світову культуру (або, навпаки, саме тому), розуміння філософії Платона і ставлення до неї представників різних історико-філософських шкіл відрізняється строкатістю і різнобарвністю. Тут ми можемо побачити як прихильників його поглядів, так і завзятих супротивників. Ці протилежні позиції визначаються багатьма факторами: і предметом, і аспектом розгляду, і вихідною концептуальною позицією дослідника.

Як зазначав Ю. Шичалін, "Діалоги Платона не містять завершеної філософської системи. Це робить надзвичайно складною проблему адекватного викладення платонівського вчення" [3]. Традиційно головним у філософських поглядах Платона вважається вчення про ідеї. З цієї точки зору розглядається теорія пізнання, космологія, етика, вчення про людину і державу та ін. Але така "систематизація" і "класифікація" часто призводять до спрощення поглядів видатного грека, втрати смислового наповнення діалогів на догоду формальному упорядкуванню. Через це, часто, цілі частини творів Платона, позбавлені контексту, вважаються дослідниками штучними і непотрібними вставками. Більше того, соціально-політичні погляди Платона зводяться до зовнішніх форм організації влади в державі – фактично до

форм політичного устрою. Цю рису ми можемо спостерігати в оцінці поглядів Платона на організацію суспільного життя, що була характерна для радянської історико-філософської науки.

Ціллю даної статті є спроба окреслити основні риси аналізу соціально-політичного вчення Платона в радянській історико-філософській традиції, а також еволюцію її методологічних підходів. На основі цього показати обмеженість і непродуктивність зведення вчення про суспільство лише до розгляду форм організації влади, що відображається у політичному устрої.

Огляд публікацій радянських дослідників, присвячених соціально-політичному вченню Платона, доцільно почати із статті Ф.Х. Кессіді "Вивчення філософії Платона в СРСР", яку було надруковано у ювілейному збірнику "Платон і його епоха" (1979 р.). В ній автор показує основні етапи і досягнення у дослідженні вчення Платона радянськими істориками філософії.

На початку огляду Ф.Х. Кессіді зауважує, що порівняно із великим обсягом літератури про Платона, яка щорічно з'являється у світі, кількість публікацій в СРСР, починаючи з 1917 року, залишається відносно невеликою [4].

Як зазначає Ф.Х. Кессіді, в перші роки Радянської влади в наукових колах, що займалися вивченням античної суспільної і філософської думки, набули особливої актуальності проблеми так званого античного соціалізму і комунізму і в першу чергу питання про утопію Платона і про положення станів у його "ідеальній" державі. Ця проблематика, яка турбувала дослідників ще на початку XX століття, активно розроблялась і в ранній радянській філософській літературі [5].

З огляду на поступову переорієнтацію у 1920-х роках методології радянської історико-філософської науки з "ідеалізму" на "матеріалізм", Ф.Х. Кессіді вважає за можливе умовно поділити вивчення філософії

Платона в СРСР на три періоди. У першому періоді (який припадає на 1920–і роки) філософія Платона була предметом дослідження головним чином філософів–немарксистів. У другому періоді (приблизно з 1930–х років) вивченням Платона займалися як марксистів, так і дослідники, які лише нещодавно стали на позиції марксизму. Нарешті, до третього періоду належать праці, що написані "за останні три–чотири десятиріччя" (тобто починаючи із 1940–х років) [6].

Як вказує Ф.Х. Кессіді, радянські публікації 1920–х – 1930–х років часто однобічно і не достатньо об'єктивно висвітлювали і оцінювали вчення Платона [7].

Третій період в розвитку радянської історико–філософської науки, початок якого Ф.Х. Кессіді відносить до 1940–х років, з точки зору сьогодення, можна було б також поділити на два етапи: до і після 1960–х років. Відмінність їх, як уявляється, була обумовлена, швидше, ідеологічними чинниками, аніж внутрішнім розвитком науки. (Вплив сталінізму на філософські та історико–філософські дослідження в Радянському Союзі докладно розглядає О. Огурцов у статті "Придушення філософії" [8]).

На першому етапі (до 1960–х років) головна увага приділялася дослідженню Платона як творця системи об'єктивного ідеалізму (і ворога античного матеріалізму), хоча зверталася увага і на соціально–політичні ідеї, які загалом, якщо оцінювалися, то – негативно.

Так, в одному з перших радянських філософських словників ("Короткий філософський словник" під редакцією М. Розенталя і П. Юдіна, видання 1939 р.) – Платон характеризується як "об'єктивний ідеаліст, ідеолог рабовласницької аристократії" [9]. В третьому (переробленому і доповненому) виданні цього словника, в статті "Платон" зазначається: "В галузі соціально–політичних питань Платон висунув теорію, метою якої було обґрунтувати вічне панування аристократії... Він не допускав ніякої участі народних мас, "демосу", в управлінні державою. Демократію він вважав нижчою формою державного устрою. Ідеальним устроєм є, на його думку, аристократична республіка". Далі автори статті наводять цитату із твору К. Маркса "Капітал", яка, на довгі роки, визначила ставлення радянської історико–філософської науки до платонівської теорії держави: "Оскільки в республіці Платона поділ праці є основним принципом будови держави, вона являє собою лише афінську ідеалізацію єгипетського кастового ладу" [10].

Вищезазначена цитата наводилася і в багатьох інших радянських публікаціях присвячених філософії Платона (наприклад, цей вислів Маркса є однією з провідних тез і у статті "Платон" в "Філософському словнику" під редакцією І.Т. Фролова, видання 1980 р.) [11]. Хоча, у більш пізніх публікаціях, таких як, скажімо, "Курс лекцій по історії стародавньої філософії" А.М. Чанишева, автор, не згадуючи Маркса, фактично полемізує з ним: "Однак нерівність людей в принципі не спадкова (цим стани Платона відрізняються від індійських варн і взагалі від каст)" [12].

Не лише у коротких словникових статтях, а й у історико–філософських нарисах радянських часів переважає негативне ставлення до соціально–політичних та етичних поглядів Платона (і, часто, до нього самого). Так, наприклад, в "Історії філософії" (видання 1940 р., том 1) зазначається: "У своєму вченні про державу Платон виступив проти античної демократії взагалі, проти афінської демократії зокрема, прагнучи теоретично обґрунтувати таку форму рабовласницької держави ("ідеальна держава"), яка найбільш відповідала б класовим інтересам давньогрецької аристократії IV ст. до н.е., в період кризи афінської демократії". І далі: "Цю "ідеальну державу" Платон протиставив античній демократії, яка

допускала народ до участі в політичному житті, в державному управлінні. Платон вважав, що державні функції можуть виконуватися лише аристократами як кращими і наймудрішими громадянами. Землероби ж і ремісники повинні сумлінно виконувати свою роботу, але їм не місце в державних органах. Платон намагається, таким чином, увічнити експлуататорський лад, відділення розумової праці від праці фізичної, поділ на пануючих і підлеглих" [13].

Так само негативно оцінюються соціально–політичні та етичні погляди Платона, як "ворога афінської рабовласницької демократії", в "Історії філософії" (видання 1957 р., том 1) [14].

З 1960–х років у радянській літературі поступово відбувається зміна ставлення до Платона та його вчення (у тому числі і соціально–політичного): більше уваги приділяється висвітленню особливостей вчення і менше – огульній, однобічній критиці. Так О.Ф. Лосєв в статті "Платон", що увійшла до "Філософської енциклопедії" (том 4, видання 1967 р.), хоч і характеризує вчення Платона про державу як "реакційну утопію", але, трохі нижче, наводить міркування, які, якщо їх не спростовують, то, в усьому разі, корегують попередній різкий вислів: "Хоча Платон обґрунтовував... вчення про законність суспільної нерівності, все ж його концепція мала небагато спільного з рабовласницькою аристократією. Землероби і ремісники у нього не раби, але вільні; філософи і воїни не аристократи, але носії і втілювачі в житті загального ідеалу вічної мудрості. В творах Платона (Theaet. 175 а–е) містяться навіть зле знущання над тими, хто вихваляється своєю родовитістю, перераховує своїх предків і на цій підставі відділяє себе від інших" [15]. Так само, відносно "виваженим" є розділ про Платона в "Короткому нарисі історії філософії" (видання 1971 р.) [16].

Значним етапом стала публікація у 1968–1972 рр. зібрання творів Платона в 3–х томах (під загальною редакцією О.Ф. Лосєва і В.Ф. Асмуса), яка супроводжувалася ґрунтовним критичним і довідковим апаратом [17].

Публікації 1970–х–1980–х років підсумовують досягнення радянської історико–філософської науки у дослідженні філософії Платона. Серед них: книги "Антична філософія" і "Платон" В.Ф. Асмуса [18; 19], "Антична філософія" О.С. Богомолова [20], "Курс лекцій по стародавній філософії" А.М. Чанишева [21], "Історія античної естетики. Софісти. Сократ. Платон" О.Ф. Лосєва [22] та ін. Особливо цікавою, з точки зору варіативності в можливій інтерпретації вчення Платона, є стаття О.Ф. Лосєва "Платонівський об'єктивний ідеалізм і його трагічна доля" [23]. В ній ставиться питання про необхідність відходу від спрощеної інтерпретації Платона, зокрема, його соціально–політичних поглядів.

Повертаючись до загального огляду радянських публікацій, присвячених соціально–політичному вченню Платона, потрібно зазначити ще одну їх характерну особливість: автори, часто, приділяли велику увагу обґрунтуванню відмінності між утопією Платона і соціалізмом (комунізмом) [24; 25; 26]. Ця проблематика, що стала популярною ще у першій третині XX ст., набуває нового змісту у повоєнний час. Як здається, причиною цього були, зокрема, популярні твори відомих західних філософів, написані під впливом ідей антифашистського демократичного руху. Це, в першу чергу, твір Карла Поппера "Відкрите суспільство та його вороги" [27]. В ньому автор проводить історичні паралелі між вченням Платона – з одного боку, і фашизмом та комунізмом – з іншого, зараховуючи обидва до тоталітарних режимів. Така позиція стала загально–прийнятою у західній суспільно–політичній думці. Наприклад, у "Слов-

нику по правах людини" (виданий в Нідерландах у 1994 році) "тоталітаризм" визначається як політична ідеологія абсолютної влади. Втіленнями його, на думку авторів словника, є державний соціалізм, комунізм, нацизм, фашизм і мусульманський фундаменталізм [28]. Критикує погляди ворогів демократії і Бертран Рассел у книзі "Історія західної філософії" (зокрема, розділи XII–XIV, присвячені Платону) [29].

Характерною рисою публікацій радянських дослідників др. пол. 1970-х – 1980-х років є їх неоднозначне ставлення до вчення Платона, яке, в цілому, набуває форми протиріччя, дилеми. З одного боку – у Платона стверджуються високі етичні ідеали (апологія рівності і, навіть, соціалізму), з іншого – він "ідеолог аристократії", антидемократ. Як можна побачити, цю дилему в оцінці вчення Платона у радянській історико-філософській науці так і не було розв'язано. Проблема залишилася. Вона була тільки відставлена у бік, і на ній все менше акцентували уваги. Кінець кінцем, серед багатьох дослідників античної філософії поширилася тенденція не ставити її взагалі. Показовою, з точки зору "деідеологізації" (відходу від будь-яких оціночних суджень), є стаття Ю. Шичаліна "Платон", яка була розміщена в "Філософському енциклопедичному словнику" (видання 1983 р.) [30]. Варто зауважити, що і в сучасних вітчизняних публікаціях, які присвячені Платону, спостерігається ця тенденція – не звинувачувати Платона в недемократичності, чи приписувати йому комуністичні погляди, а звертати увагу на висвітлення особливостей його філософії [31; 32].

Інший методологічний підхід до розгляду соціально-політичного вчення Платона можливий за умов виділення не формальних умов організації суспільного життя, а у виході за їх межі, у визначенні сутнісних рис влади. До них, на нашу думку, належить її деміургічність.

О.Ф. Лосєв, характеризуючи об'єктивний ідеалізм Платона, звертає увагу на вчення про ідею як породжуючу модель. Він зазначає, що в діалозі "Тімей" не лише весь світ, а навіть і усі боги конструюються на основі принципу породжуючої моделі. Адже і боги, і світ виникають із *paradeigma* (перекладається як "модель", "зразок") і з *demiourgos* (буквально означає "майстер"). "Як же можна, – зазначає О.Ф. Лосєв, – тлумачити інакше цю взаємодію "зразка" і "майстра", як не "породжуючою моделлю" [33].

Із цього вчення органічно випливає концепція деміургічної влади. Прояв такої влади в державі спеціально досліджується і викладається Платоном у першій книзі діалогу "Держава" [Держава, I, 338 с – 347 с].

При цьому Платон не зупиняється на якійсь окремій формі політичного устрою. Навіть більше, він як би оглядає їх, часто критикуючи. Те, що так важливо для істориків філософії: "демократичність" чи, навпаки, "недемократичність" Платона, для нього самого лише можливі форми реалізації деміургічної влади. А якщо він і вважає якусь з них більш доцільною, то лише виходячи із відомих нам розмірвань.

В чому смисл цієї концепції, і яким чином вона обґрунтовується?

В діалозі "Держава" Платон змальовує два погляди на цілі державної влади, які набувають рис "держави Платона" (яку захищає Сократ) і "держави Фрасімаха" (софіста, співрозмовника Сократа). В першій – метою існування влади є піклування про підлеглих, в другій – про самих правителів. Влада у Фрасімаха схожа на крадія, який забирає те, що не плекав і не вирощував, жне те, чого не сів. Це стороння сила, яка не має цінності для держави, і швидше у всьому заважає, ніж приносить користь, а якщо й приносить – як вважають Фрасімах і Сократ – то лише собі.

В "платонівській державі" влада є тим, що структурує соціальний простір, організовує його. Вона є творчим початком – "деміургом".

Деміургічну владу Платон розуміє досить широко. Це не лише влада політична (якогось певного класу чи соціальної групи). Деміургічна влада як творча сила при-таманна і Творцю космосу, і реміснику. Взагалі, на думку Платона, влада можлива лише як влада деміургічна.

Зрозуміло, з такої позиції не важлива конкретна форма реалізації влади, важливим є лише сам її творчий принцип. Для його розуміння важливими є етичні погляди Платона (недарма, в історико-філософських нарисах дослідники, як правило, викладення вчення про "ідеальну державу" поєднують із етикою і починають із неї). І, з цього погляду, не можна погодитися з І.М. Наховим, який вважав, що розуміння щастя у Сократа (і, відповідно – Платона) полягає "у багатстві, грошах та інших життєвих благах" [34]. З такою "етикою" можна побудувати, хіба що, "державу" софіста Фрасімаха, а ніяк не "ідеальну державу" Платона.

Деміургічна влада в державі може бути реалізована лише: 1) за умов здатності правителя і 2) відповідного соціального устрою.

Значення цих факторів, особливо – останнього, Платон рельєфно зображує на початку діалогу "Держава". У розмові між Сократом і Кефалом згадується діалог, який відбувся між афінським полководцем і державним діячем, творцем морської могутності Афін Фемістоклом (бл. 524 – після 460) і жителем незначного острова Серіф (що завдяки бідності його жителів був предметом глузування заможних греків). Серіфієць ганьбив Фемістокла, стверджуючи, що своєю славою той завдячує не самому собі, а своєму місту. На що Фемістокл відповів: "Правда, я не став би славнозвісним, будь я серіфієм, проте тобі не прославитись, будь ти хоч афінянином" [Держава, I, 330 а].

Звертаючись до діалогів Платона, ми бачимо, що конкретний політичний устрій не є для нього принципово важливим. Він лише шукає той, який буде найповніше сприяти реалізації деміургічної влади, оскільки без нього – влада залишається лише бездієвою абстракцією. І якщо Платон надає перевагу деяким формам (наприклад, аристократичній), то не тому, що він є "ідеологом панівного класу", а тому, що так, на його думку, краще будуть реалізовані ідеали влади у суспільному житті.

Марксистсько-ленінська методологія історико-філософських досліджень спиралася на розуміння історичного розвитку як наслідку економічної і політичної боротьби класів. Проте, потрібно зазначити, що спрощений підхід, характерний для ранніх праць періоду становлення радянської історико-філософської науки, як можна побачити, поступово змінюється більш ґрунтовними і багатоплановими дослідженнями.

Класовий підхід до розгляду соціально-політичного вчення Платона не дозволяв вийти за межі формального розгляду і обмежувався, в основному, аналізом форм організації політичного устрою держави, хоча і дав можливість достатньо глибоко проаналізувати саме цей аспект платонізму.

Але розуміння Платона залишиться неповним і одностороннім, якщо не звернути увагу на глибинні мотиви і принципи, якими він користувався "конструюючи" свою "ідеальну державу". Одним із таких принципів є деміургічність влади. Щоб її зрозуміти, потрібно вийти за межі релігії, політології, соціології, етики, хоча, безумовно, вона "пронизує" їх і знаходить в них свою реалізацію.

Деміургічна влада є творчим початком, організуючим фактором, що діє у всіх сферах людського життя і є, у цьому відношенні, "космічним феноменом". Те що ми

називаємо "владою", не може бути уявлено інакше, ніж влада деміургічна. Прояв такої влади ми і спостерігаємо у соціально-політичному вченні Платона.

1. Рассел, Бертран. Історія західної філософії / Пер. з англ. Ю. Лісняка, П. Тарашука. – К., 1995. – С.99. 2. Асмус В.Ф. Платон. – М., 1975. – С.5. 3. Шичалин Ю.А. Платон // Философский энциклопедический словарь / Гл. редакция: Л.Ф. Ильичев, П.Н. Федосеев, С.М. Ковалев, В.Г. Панов. – М., 1983. – С. 496. 4. Кессиди Ф.Х. Изучение философии Платона в СССР // Платон и его эпоха. К 2400-летию со дня рождения. – М., 1979. – С.238. 5. Там само. – С.240–245. 6. Там само. – С.239. 7. Там само. – С.256–258. 8. Огуцов А. Подавление философии // Суровая драма народа: Ученые и публицисты о природе сталинизма. – М., 1989. – С.353–374. 9. Краткий философский словарь / Под ред. М. Розенталя и П. Юдина. – Л., 1939. – С.212. 10. Краткий философский словарь / Под ред. И.Т. Фролова. – 4-е изд. – М., 1980. – С.282. 12. Чанышев А.Н. Курс лекций по древней философии: Учеб. пособие для филос. фак. и отделений ун-тов. – М., 1981. – С.272. 13. История философии / Под ред. Г.Ф. Александрова, Б.Э. Быховского, М.Б. Митина, П.Ф. Юдина. – Т.1. – М., 1940. – С.171–172. 14. История философии: В 4 т. / Под ред. М.А. Дынича, М.Т. Иовчука, Б.М. Кедрова, М.Б. Митина, О.В. Трахтенберга. – М., 1957. – Т.1. – С.108–110. 15. Лосев А.Ф. Платон // Философская энциклопедия / Гл. ред. Ф.В. Константинов.

– Т.4. – М., 1967. – С.266. 16. Краткий очерк истории философии / Под ред. М.Т. Иовчука, Т.И. Ойзермана, И.Я. Щипанова. – Изд. 2-е, переработ. – М., 1971. – С.61–64. 17. Платон. Сочинения в трех томах. – М., 1968–1972. 18. Асмус В.Ф. Античная философия: Учеб. пособие. – Изд. 2-е, доп. – М., 1976. – С.234–257. 19. Асмус В.Ф. Платон... – 220 с. 20. Богомолов А.С. Античная философия. – М., 1985. – С.183–187. 21. Чанышев А.Н. Курс лекций по древней философии... – С.244–279. 22. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон / Худож.-оформитель Б.Ф. Бублик. – М., 2000. – С.169–809. 23. Лосев А.Ф. Платоновский объективный идеализм и его трагическая судьба // Платон и его эпоха. К 2400-летию со дня рождения. – М., 1979. – С.9-57. 24. Асмус В.Ф. Античная философия... – С.253–257. 25. Богомолов А.С. Античная философия... – С.184–187. 26. Чанышев А.Н. Курс лекций по древней философии... – С.274–275. 27. Поллер Карл. Відкрите суспільство та його вороги / Перекл. з англ. О. Коваленка. – К., 1994. – Т. 1, 2. 28. Словарь по правам человека / Альберт Джей Джонгман, Алекс Пи Шмид. – Нидерланды: Лейденский Университет, 1994. – С.76. 29. Рассел Бертран. Історія західної філософії... – 759 с. 30. Шичалин Ю.А. Платон... – С.496–498. 31. Історія філософії: Підручник / Ярошевець В.І., Бичко І.В., Буеров В.А. та ін. за ред. В.І. Ярошевець. – К., 2002. – С.103–108. 32. Платон // Философский энциклопедический словарь. – К., 2002. – С.482–485. 33. Лосев А.Ф. Платоновский объективный идеализм и его трагическая судьба... – С.14. 34. Навох И.М. Философия киников. – М., 1982. – С.23.

Надійшла до редколегії 21.01.07

А.М. Яровий, проф.

ОБРАЗНЕ МИСЛЕННЯ В КОНТЕКСТІ СУЧАСНОЇ НАУКИ ТА СОЦІАЛЬНОЇ ПРАКТИКИ

У статті, на підставі теоретичних напрацювань та практичних впроваджень в сфері конкретних соціальних наук, досліджуються відповідні інформаційно-образні технології, які вже діють в соціальній практиці. Здійснюється постановка проблеми та обґрунтовується необхідність філософсько-методологічних узагальнень, пов'язаних з аналізом образного мислення в контексті сучасної науки та соціальної практики.

In the given article, on the basis of theoretical development and practical application in field of specific social sciences, information-pattern technologies are investigated which already realize in social practice. The problem statement is carried out and the necessity of philosophy-methodological generalizations connected with the analysis of pattern thinking in a context of a modern science and social practice is proved.

На сучасному етапі розвитку філософії, науки та соціальної практики спостерігаються своєрідні тенденції, які концентруються навколо парадигмальних зміщень. На основі кардинальних переорієнтувань феномена раціональності здійснюється трансформація в бік нераціональних (ірраціональних) структур. Образна компонента мислення та тип пізнання все більше актуалізується. Парадигма образних архітектур мислення набуває особливої вагомості [1]. А тому, як на нашу думку, сутність парадигмальних зрушень полягає не стільки в модернізації самої раціональності [2], скільки у трансформації раціональності та її подальше включення в базисні типи образного світопроникнення [3]. Саме це в найближчій перспективі і буде визначати зміст новітньої методології і технології пізнання. Цією роботою ми маємо на меті вказати та обґрунтувати наявність парадоксальної ситуації, яка склалася у вітчизняній філософії та методології науки. Суть її в наступному: в той час, як практика наукового пошуку окремих соціальних наук, вже в певній мірі, виробила і пропонує нові нераціонального характеру форми, сучасна методологія (із-за невідомих причин) їх не сприймає. Більше того, в соціальних науках та у відповідних видах соціальної діяльності нові нераціональні форми вже діють, реалізують себе в практичних аспектах. І вже зараз їх можна, навіть, назвати: методика образного мислення в психології та сучасні образні педагогічні технології (ейдетика); політичні науки – інформаційно-образні політтехнології; економічні науки – економічне образне моделювання; науки про штучний інтелект – функціонування сучасних інформаційно-образних комп'ютерних систем і технологій і т.д. Тому, як бачимо, такою (альтернативною раціональному) формою ірраціонального (нераціонального) виступає образна компонента мислення. Скажемо більше (і це ми хочемо ще раз наголосити) проблема об-

разного в деяких конкретних науках вже давно постала і досліджується. І не тільки на теоретичному, але і на практичному рівні. І в сфері практичних впроваджень досягнуто вагомих результатів. Виникає питання: а як відображає ці процеси в конкретних науках сучасна гносеологія та методологія наук? І тут знову складається незрозуміла ситуація. Адже проблема образного мислення для сучасної вітчизняної гносеології та методології наук взагалі невідома і як проблема вона навіть не сформульована. Чому і які причини такого становища? Залишивши вказані питання відкритими, проаналізуємо, хоча в загальному, сутність проблеми образного в тій постановці, як вона сформульована в конкретних науках. А також виявимо більш конкретні форми її вирішення в деяких із цих наук.

На початку вкажемо на те, що проблема образного мислення не є псевдопроблемою. Наукове обґрунтування ця проблема отримує, в першу чергу, такими науками як фізіологія головного мозку людини та психологія людини. І якщо фізіологи науково обґрунтовують образну компоненту мислення, пов'язуючи її з функціонуванням правої півкулі головного мозку (ліва півкуля відповідає за раціональні форми мислення). То сучасна психологія активно працює по дослідженню будови образного мислення та виділення його внутрішньої структури. Розробляються певні психологічні моделі структури образного мислення як в цілому (в трактуванні А.Н.Леонтьєва та С.Д.Смирнова) так і окремих його компонентів [4]. Так, скажімо, розглядається більш детально візуальний модальний блок, у відповідності з чим, розробляється локального характеру психологічна модель візуальних образів [5].

Поряд із психологією, проблема образного мислення, активно досліджується сучасною педагогічною наукою. Вірніше буде сказати, що ці дві науки взаємодіють

та взаємодоповнюють одна другу в дослідженні даної проблематики. Що приносить взаємну користь і забезпечує реальні практичні результати. І в першу чергу, тут потрібно вказати на досягнення сучасної педагогіки по розробці новітніх образних навчальних технологій (як приклад, ейдетика). Справедливості заради, відмітимо, що в практиці педагогічної діяльності вказані технології ще не отримують достатнього розповсюдження. Сучасна педагогіка повністю монополізована раціональною педагогічною парадигмою. Новітні образні педагогічні технології не в повній мірі сприймаються, а деякі із них (та ж ейдетика) розглядається як певний педагогічний "нонсенс". Однією із найважливіших причин, які зумовлюють подібну ситуацію, є відсутність відповідних філософсько-методологічних обґрунтувань проблеми образного як компонента мислення та типу пізнання.

Дещо інша (стосовно проблеми образного мислення) ситуація склалася в системі політичних наук. В дослідженнях сучасних політологів образна компонента мислення не ігнорується, а, навпаки, їй надається велике практичне значення. Підтвердженням цього є впровадження та функціонування в системі політичних відносин сучасних інформаційно-образних політехнологій, та, в цілому, сучасних комунікативних технологій (іміджологія), де образний компонент мислення відводиться вагома роль. Останнім часом політологи все більше починають говорити про явища візуалізації політики, та обґрунтовують ефективність впливу образу на політичну діяльність людей. Обговорення вказаної проблеми можна знайти в роботах Почепцова Г.Г., Демідова А.І., Панаріна А.С. та ін.

Разом з тим, при розгляді вказаних питань політологи стикаються з певними проблемами та труднощами, які виникають із-за відсутності в більш глобальному вигляді їх філософсько-методологічних вирішень. Більше того, дані обставини призводять до певної теоретичної плутанини, що виражається в нерозумінні специфіки образного мислення, коли образ ототожнюється з текстом, як раціональною компонентою мислення [6]. Сучасні політологи намагаються перебороти вказані труднощі, проводячи свій власний методологічний аналіз і тим самим вийти на рівень конструктивних рішень. Однак, вирішення вказаних проблем потребує не локальних методологічних підходів, а зусиль загальної філософії та методології науки.

В системі економічних наук та в практиці економічної діяльності, останнім часом, значно активізується використання, так званих, віртуально-образних технологій. Прикладами впровадження вказаних технологій є:

- ✓ створення візуалізаційних залів на нью-йоркській фондовій біржі, де брокери більше не дивляться на нескінченні ряди цифр, а відображають поведінку фондових механізмів у вигляді віртуально-образної реальності;
- ✓ віртуально-образна модель фінансового ринку в брокерських компаніях на Уолл-Стріт;
- ✓ використання технології візуально-інтуїтивного пошуку корисної інформації в системі цільового маркетингу Германії і т. д.

Активізація розвитку інформаційно-образних технологій на сучасному етапі особливо актуальна для економіки України. Інноваційна діяльність, що виступає в найближчій перспективі як стратегічна мета економічної політики держави, в першу чергу, може реалізовуватися через створення оновленого національного технологічного сектора економіки. Саме тому, з метою підсилення інноваційної та наукової діяльності в Україні, Верховна Рада України ще в 1999 році прийняла Закон України про спеціальний режим інвестиційної та інноваційної діяльності технологічних парків. На сьогодні зареєстро-

вано сім технопарків, одним із яких є – напівпровідникової технології і матеріали, оптоелектроніка та сенсорна техніка. Пріоритетним напрямком вищевказаного технопарку є створення, в тому числі, оптоелектронних і сенсорнооснащених пристроїв. Цілком зрозуміло, що в такому контексті поставлені завдання не можуть бути вирішені без розробки та впровадження новітніх інформаційно-образних технологій, що забезпечує їх суттєвий прикладний характер. В той же час, функціонування самих інформаційно-образних технологій потребує фундаментальних філософсько-методологічних обґрунтувань. Таке положення викликане певними об'єктивними обставинами, і, в першу чергу, самою специфікою інформаційно-образних технологій та їх статусу і функцій в системі сучасних технологічних інновацій.

Звертаємо увагу ще на той факт, що в умовах сучасних ринкових відносин, в багатьох випадках виникають такі економічні ситуації, які в принципі не можуть бути алгоритмізовані. А це означає, що в більшості вони не можуть бути вирішені традиційними способами, тобто засобами раціоналістичних технологій. Тому розробка та використання візуально-інтуїтивних технологій – один із важливих стратегічних напрямків сучасного економічного мислення, складовими яких є віртуально-образне економічне моделювання та прогнозування.

Вказані інформаційно-образні технології є компетенцією сучасних наук про штучний інтелект. Досягнення даних наук по дослідженню проблеми образного мислення виражаються не тільки на рівні теоретичних досліджень, але і в формах практичних впроваджень. Більше того, це практичні розробки вже, навіть, не просто рівня програмного продукту, а на два-три порядку вище, тобто – рівня технологій [7]. В даному випадку, технологія візуально-інтуїтивного пошуку корисної інформації – Visual Data Mining (Mine Set) – один із можливих варіантів, яку розробила провідна комп'ютерна компанія "Silicon Graphics Int." (SGI). На сучасному етапі провідні комп'ютерні компанії світу нараховують зусилля по впровадженню новітніх інформаційно-образних технологій не лише в систему економіки, але в сферу соціального управління та соціальної практики в цілому. В цьому відношенні потрібно вказати на передові позиції вітчизняної комп'ютерної науки, яка зараз активно працює над розробкою образного комп'ютера як національного інформаційно-інтелектуального продукту. ("Образний комп'ютер" – Державна науково-технічна програма, затверджена Постановою Кабінету Міністрів № 1652 від 08.11.2000р.).

Завершуючи короткий аналіз стану розробки проблеми образного мислення та форми її вирішення в деяких конкретних науках, ми можемо констатувати вагомі досягнення та факти отримання нових результатів. Більше того, ці проблеми багато в чому вже вирішуються на рівні практичних впроваджень. Хоча, разом з тим не всі питання, в аспектах вказаних наук, достатньо теоретично досліджені.

Однак, виявляючи надзвичайну актуальність та дієвість дослідження вказаної проблематики на рівні конкретних наук, разом з тим, виникає все більше запитань методологічного характеру, які, накопичуючись, не можуть знайти свого вирішення, оскільки потребують загально-філософських узагальнень. Більше того, такий філософський аналіз сам потребує нетрадиційних підходів і вирішень, оскільки образне як досліджувана проблема створює певну парадоксальну ситуацію в самій філософській гносеології та методології.

Тому, дійсно виникає питання за яких причин проблема образного мислення не представлена останнім часом у вітчизняних філософських дослідженнях в

загальних розділах філософської гносеології і методології, хоча в окремих спеціальних епістемологіях (природничо-наукова, інформаційна, соціальна) вона вже активно досліджується.

Дана стаття має пошуково-постановочний характер. Ми не мали на меті однозначно щось стверджувати, або пропонувати беззаперечні і остаточні вирішення. Єдине, чим ми керувалися, так це: акцентувати увагу та сформулювати проблему, вказавши при цьому на парадоксальність ситуації. Можливо, в процесі подальшої наукової дискусії та здійснюваних досліджень вказана парадоксальність буде вирішена.

1. Яровий А.М. Детермінанта образного в системі філософсько-наукового пізнання та соціальної практики // Мультиверсум: Філософський альманах. – 2006. – №54. – С.30–40.
2. Лукьянец В., Соболь О. Рациональность – "обычай – деспот"? // Sententiae. – 2004. – Спецвыпуск №1. – С.3–26.
3. Яровий А.М. Феномен образного пізнання як нова парадигма сучасного мислення // Вісник Київського національного університету ім. Т.Шевченка. – 2007. – №84–86. – С.155–157.
4. Нарышкин А.В. Строение образа мира человека и соотношение понятий "знак" – "символ" и "значение" – "смысл" // Вопросы психологии. – 2005. – №1. – С.88–99.
5. Каплунович И.Я. Структура и основные этапы образного мышления в дошкольном детстве // Вопросы психологии. – 2004. – №5. – С.47–55.
6. Демидов А.И. Рациональность власти и ее эволюция от текста к образу // Вопросы философии. – 2005. – №8. – С.3–10.
7. Ваганов А. Храните информацию в правом полушарии Mode of access // <http://www.science.ng.ru>.

Надійшла до редколегії 22.02.07

ПОЛІТОЛОГІЯ

В.В. Кобильник, асп.

ВИКОРИСТАННЯ ПОРІВНЯЛЬНОГО МЕТОДУ В ПОЛІТОЛОГІЧНОМУ ДОСЛІДЖЕННІ

У статті автор досліджує особливості використання порівняльного методу в політологічному дослідженні. Характеризує основні вимоги, що ставляться до порівняльної методології у політологічних дослідженнях.

In the article author explores the peculiarities of comparative method in a political inquiry. He characterizes the main demands that are suggested to the comparative methodology in political inquiries.

Головна особливість політичної науки, подібно як і багатьох інших суспільствознавчих дисциплін, полягає у тому, що, розвиваючись, вона не може опиратися на дані експериментальних досліджень та експериментально перевіряти отримані висновки, як це роблять у природничих науках. Це однаковою мірою пов'язано з макро – та мікрорівнем політичного життя. Саме тому, на думку А. Романюка, головним механізмом отримання наукових знань про політичне життя та процеси стали порівняльні дослідження [1].

Політична теорія в значній мірі опирається на результати порівняльної політології (в основі якої лежить порівняльний метод), співставляючи різні політичні системи, політичні режими, політичні інститути, владу та інші важливі категорії політичної науки починаючи від політичних процесів і закінчуючи політичною культурою. М. Доган та Д. Пеласі стверджують, що політичні науки повинні бути порівняльними. Оскільки не має сенсу аналізувати окремо взяті явища політичної сфери життєдіяльності суспільства без конкретного соціально-політичного контексту, всезагального аналізу його передумов та наслідків, без проведення історичної аналогії та врахування досвіду інших держав [2]. Г. Алмонд та Г. Пауелл, вважають, що "...логіка та мета порівняльного методу використовується політичними науками подібно до того, як експеримент використовується точними науками. Політолог не може спроектувати експеримент щодо політичного устрою та спостерігати за наслідками. Однак, порівняльний метод створює можливості описати та кваліфікувати, організувати та пояснити різноманітні комбінації подій, які відбуваються у політиці різних країн" [3]. Поширеність порівняльного методу в політології й зумовлює актуальність досліджень, що стосуються порівняльної методології. Метою даної статті є: виокремити та проаналізувати етапи становлення порівняльної методології; визначити сутність порівняльного методу; охарактеризувати типи та основні вимоги до порівняльного методу.

Порівняння як метод політичного дослідження є таким же давнім, як і вивчення політики. В історії політичних вчень до формування сучасної політичної науки в другій половині XIX ст. інтерес до порівняльного методу визначався у працях Арістотеля, Полібія, Цицерона, Фоми Аквінського, Макіавеллі, Монтеск'є, Токвіля, Кон-

та, Спенсера, Мілля тощо. Наприклад, Арістотель разом зі своїми учнями провів гігантське дослідження соціально-політичного ладу 158 давньогрецьких міст-полісів. Після чого створив систему правильних та неправильних форм правління – це й було одним із перших застосувань порівняльного методу в політичній науці. Н. Макіавеллі досліджуючи види держав і форми правління порівнював адекватні умови прояву залежностей між долею й славою правителя. Монтеск'є, спираючись на дедуктивний метод, порівнював дію виведених законів у різних природно-географічних і соціально-культурних умовах. Значний інтерес викликає імпресіоністський характер порівняльної методології Токвіля. Індуктивний метод порівняння найбільш схожих систем використовував Міль.

Характеризуючи еволюцію порівняльних досліджень, слід відзначити, що досі не існує єдиного концептуального підходу по виокремленню періодів становлення чи впровадження в політичну науку порівняльного методу. Девід Аптер виділяв три етапи: інституціоналізм, девелопменталізм і неоінституціоналізм [4]. Етап інституціоналізму розглядався ним з моменту формування політичної науки як самостійного предмету. У часовому вимірі етап девелопменталізм припадає на 70–80-ті роки XX ст.

На нашу думку, еволюцію порівняльної методології можна поділити на декілька періодів. Критерій такого поділу лежить у площині методологічних підходів порівняльного дослідження. Перший етап співпадає із розвитком політології як академічної дисципліни. Його хронологічні межі – кінець XIX–поч. XX ст. Характеризується впровадженням в політичні дослідження історико-порівняльного методу та пов'язаний із науковою діяльністю Ф. Лібера (перший професор політики в Колумбійському університеті). Він сформулював завдання історико-порівняльного дослідження. У 1858 році вказав на необхідність історичного огляду всіх урядів і систем права; усієї політичної літератури, представленої найбільш видатними авторами – від Платона та Арістотеля; моделей держав, що час від часу зображувалися політичними філософами як утопії [5]. Ще одним представником цієї епохи є американський дослідник Е. Фрімен, який в своїй книзі "Порівняльна політика" сформулював відомий тезис "історія – це політика в минулому, політика – це історія сьо-

годні" [6]. Використовуючи методи порівняльної філології та політики для вивчення історії конституційних установ дослідник намагався виявити подібні риси у різних народів та держав, різних історичних епох та пояснити це походженням від якого-небудь одного коріння.

У першій половині ХХ ст. почав формуватися так званий традиційний підхід у порівняльній методології, що пов'язаний із такими іменами як Вудро Вільсон, Джон Берджес, Джеймс Брайс. Суть даного підходу полягає у формально-легальному описі, що походить від юридичних наук. Значною мірою політика описувалась як інституціональна сфера, що спирається на формалізовані норми і принципи. Характерними рисами традиційного підходу, за визначенням Макрідіса, були описовість, статичність, монографічність, формальний легалізм, консерватизм, нетеоретичний акцент і методологічна байдужість.

Початок тридцятих років ХХ ст. ознаменувався зародженням нових методів у політичній науці, формуванням нових шкіл, зокрема Чикагської під керівництвом Чарльза Мерріама, що також відбулося на масштабах використання порівняльного методу у політологічних дослідженнях. Даний період характеризується широким використанням інституційного підходу, пануванням спостереження та простого емпіричного узагальнення.

Розквіт порівняльної методології в політичних дослідженнях припадає на 50–70-ті роки ХХ ст. Своєрідною "відправною базою" порівняльного методу в даний час став Еванстонський семінар у Північно-західному університеті (США), де головував Рой Макрідіс. Семінар був присвячений розвитку порівняльного методу та аналізу змін, що відбуваються в політичній науці починаючи із 30-х років ХХ ст. Зокрема, було відзначено зростання структурно-функціонального та біхевіорального аналізу політичних явищ та процесів. Також було підмічено, що зросла точність у методах збору й аналізу даних; самі методи постійно проблематизувались; важливе місце в порівняльних дослідженнях одержала кваліфікація; зростання уваги до теоретичної сторони порівняльних досліджень; поворот від нормативно-орієнтованої до емпірично-орієнтованої теорії на різних рівнях аналізу; запровадження в науковий обіг позитивістське припущення, що ціннісно-вільне і ціннісно-нейтральне знання можливе; посилення інтересу до створення чистої теорії політики на противагу прикладному дослідженню.

У 70-х роках у порівняльному підході намітилася криза, яка була зумовлена цілим рядом причин: несприйнятливості політичної науки в цілому та порівняльної зокрема до нових соціальних та політичних змін; Спроба створити на основі біхевіоризму і структурного функціоналізму політичну науку, позбавленого цілісного навантаження, привела до панування лише однієї теоретичної парадигми, пов'язаною із ідеологією "буржуазного лібералізму"; виявилось, що структурно-функціональна методологія порівняльного аналізу, що орієнтується на пошук закономірних зв'язків, представляє картину політичного світу, що позбавлявся унікальності та різноманіття; перевага кількісних методів аналізу у порівняльному дослідженні хоча й створювала можливість для перевірки гіпотез, але одночасно призводила до їхнього збідніння. Шляхом статистичної перевірки утверджувалися найчастіше відомі істини, залежності; сформована телеологічна концепція залежного розвитку викликала протест як у західних компаративістів, так і дослідників незалежних країн [7]. Галузь стала змінюватися і методологічно, і змістовно. Розвиток тематики порівняльних досліджень характеризувався переходом від вивчення традиційних інститутів і фактів політичної діяльності – держави, партії, виборів, засобів масової інформації до нового – навколишнє середовище політи-

ки, групові інтереси і неокорпоративізм, нові масові рухи, етнічні, мовні, вікові та гендерні фактори. Особливе значення надавалося дослідженням формування нового курсу. Сьогодні у даній методології продовжуються зміни, які характеризують дві тенденції: радикальна (представлена в постмодерній та феміністській політико-теоретичних орієнтаціях), та відновленням історико-порівняльної методології.

Розкриваючи суть порівняльного методу політологічних досліджень, потрібно відзначити, що більшість дослідників визначають його як вияв подібностей або відмінностей політичних інститутів, процесів і явищ з метою їх кількісної і якісної характеристики, класифікації, впорядкування та практичного використання в іншому соціополітичному середовищі [8]. Є помилкою називати порівняльним тільки те дослідження, в якому використовується співставлення по двох і більше суспільствах. Таке визначення є досить вузьким та опирається на кроссоціетальний характер даних з якими мають справу компаративісти. Такий підхід, фактично, виключає із складу компаративістики порівняльно орієнтовані дослідження одиничних випадків, таких як "Демократія в Америці" А. де Токвіля або "Елементарні форми релігійного життя" Е. Дюркгейма. По суті, більшість дослідників, які займаються вивченням окремих регіонів можна сміливо назвати компаративістами. Оскільки вони, у своїх роботах, порівнюють об'єкт свого дослідження з власними країнами або з видуманими, але переконливо ідеальними типами.

Порівняльне дослідження носить багаторівневий характер. Як правило, робота компаративіста ведеться одночасно на двох рівнях – макросоціальному (цілих систем) та внутрішньосистемному. Будь-який аналіз, що бере до уваги подібність та відмінність лише на макросоціальному рівні не є істинно порівняльним, навіть якщо він включає дослідження сукупностей внутрішньосистемних характеристик. На думку А. Пржеворського та Г. Тьюна "...в ідеалі порівняльне дослідження макросоціальних змінних повинно використовуватися для пояснення фіксованих на внутрішньосистемному рівні відмінностей між системами" [9]. Макросоціальні одиниці важливі в компаративістиці не як види даних, а як мегатеоритичні категорії. Особливою рисою порівняння є використання ознак макросоціальних одиниць для вироблення суджень пояснювального характеру, що напряму пов'язані з поясненням та інтерпретацією макросоціальних відмінностей [10].

Для порівняльної методології є досить відчутною проблема співставлення базових одиниць аналізу – держав, окремих інститутів тощо. Такі одиниці повинні бути рівноцінними або незалежними і лише тоді вони можуть бути співвіднесені з певним еталоном порівняння. Однак, при цьому не потрібно забувати, що існує необхідність проведення якісного аналізу даних. Це є свідченням того, що в порівняльних політологічних дослідженнях необхідно використовувати як якісні так і кількісні показники. Як відзначає Сморгунов "в порівняльній політології дуже часто метричні шкали стоять поряд з неметричними" [11]. Більше того, компаративістські шкали не є ні чисто якісними ні чисто кількісними. Найбільш поширені частково кількісні оцінки степені прояву різних якостей. Для здійснення раціональних вимірювань нерідко застосовують статистичні дані. Важливо відзначити, що подібне вимірювання дуже часто дозволяє встановити цікаві зв'язки. Наприклад, фінський компаративіст Е. Аллард, показав, що частка тих хто загинув під час громадянської війни в 1918–1921 рр. в Фінляндії по окремих комунах співвідноситься з часткою голосуючих за комуністів на початку 1960-х років [12].

Рой Макрідіс, використовуючи документи Еванстоунського семінару та наслідки активного обговорення його результатів, сформулював у 1955 році основні вимоги порівняльного методу:

По–перше, порівняння повинно відбуватися на абстрактному рівні. Відповідно конкретні ситуації та процеси як самостійні об'єкти не можна порівнювати. Кожне явище треба розглядати як своєрідне; кожне виявлення чого–небудь є неповторним; кожен процес і кожна нація, так само, як і кожен індивід, унікальні. Порівняти їх – це означає вибрати певні типи та поняття, роблячи це, ми змушені порушувати їхню своєрідність і конкретність.

По–друге, перед проведенням будь–якого порівняння треба не лише визначити категорії та поняття, але також визначити критерії, індикатори компонентів соціальної та політичної ситуації, які пов'язані з проблемою, що аналізується.

По–третє, потрібно визначити критерії для адекватного зображення певних компонентів, які входять до загального аналізу або аналізу проблеми.

По–четверте, приступаючи до розвитку теорії політики, варто сформулювати гіпотези, які з'являються або з контексту концептуальної схеми, або з самого формулювання проблеми.

По–п'яте, формулювання відносин між гіпотезами та їхнє дослідження може ніколи не знайти підтвердження, на відміну від емпіричних фактів. Гіпотеза або низка гіпотетичних відносин вважатимуться доведеними лише доти, доки вони не будуть спростованими, або фальсифікованими.

По–шосте, найкраще формулювати низку гіпотез, аніж окремі гіпотези. Зв'язуюча ланка між загальним рядом гіпотез і соціальними відносинами повинна утворюватися за допомогою уточнення умов, за яких можуть відбуватися будь–яка, чи усі можливості, перелічені в цій низці гіпотез.

По–сьоме, порівняльне вивчення, навіть якщо воно не виправдовує очікувань загальної теорії політики, може прокласти шлях послідовному розвитку теорії за допомогою: а) збагачення нашої здатності до уяви, яка допомагає формулювати гіпотези; б) забезпечення засобів для тестування гіпотез; в) ми вимушені усвідомити те, що ми приймаємо як належне, потребує пояснення.

По–восьме, найбільшою небезпекою у створенні гіпотез в поєднанні з порівняльним вивченням є необмежена площа можливих відносин. Цього можна уникнути, склавши сукупність фактів, які важливі для створення гіпотези до самого її формулювання. Така сукупність матеріалу може сама собою допомогти нам побачити ті відносини, які недоречні (клімат, виборча система, мова, промислова революція тощо). Усе це примушує вивчати різноманітні факти більш контролювано [13].

Серед особливостей порівняльного методу необхідно виокремити наступні: політичні та соціокультурні структури постійно виявляють мінливі та складні картини. Етнічна приналежність, соціальний клас і політична строкатість – характерні риси Європейського та Північноамериканського суспільств протягом останнього сторіччя; політичні погляди виступають як складні, змінні та ймовірності, якими супроводжуються явища; взаємодія між громадянами та людьми, які їх оточують, характеризується нелінійним характером зв'язків. Вплив соціального оточення та мереж дискусій не є простим, а складним та інтерактивним; формуючі риси політичних організацій і рішень стримують подальші результати; політичний протест, революції та урядова криза виявляють нестабільність картин, роблячи їх виникнення непередбачуваними; чинник випадку суттєво впливає на соціальну та політичну картину під час будь–якого

аналізу. Випадок не треба розглядати як "статистичний шум" або "невимірні змінні" [14].

У компаративістиці порівняльні дослідження вивчають політичний світ, який неохоплений лише простою онтологією причинних і наслідкових зв'язків, а охоплює величезну кількість випадків–продуктів дії суб'єктивного чинника у політиці. Крім того, порівняльне дослідження повинно обов'язково поєднувати загальні характеристики та конкретні деталі. Застосування формальних моделей для аналізу вимагає поєднання розгляду абстрактних теоретичних конструкцій з поясненням конкретних прикладів, окремих випадків, які здатні ілюструвати ці приклади. Результатом порівняння є ідентифікація, зіставлення певного політичного явища з визначеним класом явищ, або визначення спільних/відмінних рис щодо того явища, яке аналізується [15].

Розглядаючи основні типи порівняльних досліджень слід відзначити, що в політичній науці не існує єдиної класифікації порівнянь. Згідно з Матієм Доганом та Домініком Пелассі потрібно розглядати: метод окремого випадку, бінарний аналіз, порівняння подібних держав і порівняння контрастних за своїми системними параметрами держав [16].

Л. Сморгунів виділив такі різновиди порівнянь: "case–study" порівняння, бінарне, регіональне, глобальне та крос–темпоральне порівняння [17].

Найбільш повну типологію, на нашу думку виокремлює М. Ільїн. Він здійснюючи класифікацію порівнянь стверджує, що різниця між ними обумовлена специфікою тих правил, які використовуються. Хоча стверджує дослідник, на практиці не завжди використовуються ті чисті типи порівнянь які він виокремлює існують ще й змішані "гібридні" типи, що також застосовуються на практиці [18]. До чистих типів порівнянь М. Ільїн розрізняв: морфологічні, субстанційні, міфологічні, інтегральні, темпоральні та еволюційні.

Морфологічне порівняння передбачає співставлення по формі, переважно по структурі та функціям. Характерні приклади морфологічних порівнянь – "сортування" політич при допомозі класичної тріади "монархія – аристократія – демократія" або структурних моделей розділення влади.

Парним до морфологічного виступає субстанціональне порівняння. За ним порівнюється не форми, а їх наповнення. Таке порівняння проводиться на основі елементарного складу порівнюваних об'єктів. Порівняння такого типу дозволяє працювати з аморфними або такими, що мають протиріччя та неоднозначну структуру політичні явища та процеси. Вони є досить популярними при дослідженні східних та пострадянських суспільств.

Міфологічний тип порівняння заснований на виокремленні синтетичної категорії шляхом її меонального, апофетичного протиставлення всьому іншому з різницею притаманних особливостей даної категорії синтетичних якостей та нехарактерних їй дзеркальних подібностей, свого роду анти якостей.

Інтегральне порівняння виходить із все об'ємного захоплення елементів внутрішнього і зовнішнього середовища, що діють на цілісну систему, незважаючи чи це політія, політичний інститут чи політична роль. Вони передбачають комплексну оцінку характеру та степені впливу на політичні інститути та процеси окремих факторів (географічних умов, культури). Особливий тип порівняння виникає при врахуванні темпоральності, точніше накопичення різних якостей та характеристик в процесі функціонування політичних утворень та змінюючих їх модифікацій. Нерідко порівнюються й окремі події політичної історії. Однак, найбільш показовим та потенційним еволюційним типом порівняння. Суть цього типу зводиться до співставлення полі-

тичних явищ та процесів по характеристикам, що пов'язані з півними еволюції розвитку [19].

Таким чином, застосування порівняльного методу в політологічних дослідженнях є надзвичайно важливим, оскільки дає змогу, без застосування експериментальних досліджень, більш детально проаналізувати політичні явища та процеси. У своєму розвитку порівняльна методологія в політологічних дослідженнях пройшла декілька етапів. Його поява та застосування у політичній науці пов'язано із становленням політології як академічної дисципліни. Найбільший розвиток припадає на 50–70-ті роки ХХ ст. Після чого намітилася певна криза даного методу. Сьогодні порівняльний метод продовжує застосовуватися в політичних студіях, однак еволюціонує в сторону історико-політологічних порівнянь, яке було характерне для першого етапу його розвитку.

Порівняльне політологічне дослідження може здійснювати вияв подібностей та відмінностей політичних явищ та процесів як двох і більше суспільств так і одиничних випадків. Політологічне порівняння носить багаторівневий характер, оскільки аналізує макросоціальну та мікросоціальну системи, що й визначає глибину даного дослідження. Ще однією особливою рисою даної методології є спільне використання кількісного та якісного аналізу політичних інститутів, політичних процесів тощо. Застосування даної методології у політологічних дослідженнях вимагає розроблення концептуальних засад порівняльного аналізу. Дана проблема є на сьогодні актуальною у політологічних дослідженнях.

1. Романюк А. Порівняльний аналіз політичних систем Західної Європи: інституційний вимір. – Львів: Тріада плюс, 2004. – С.7. 2. Доган М., Пеласси Д. Сравнительная политическая социология. – М., 1994. – С.6. 3. Comparative Politics Today. A World View / General ed.: Gabriel A. Almond, G. Bingham Powell. Jr. – Boston: Little, Brown and Company; Toronto, 1984. – P.15. 4. Романюк А. Порівняльний аналіз політичних систем Західної Європи: інституційний вимір. – Львів, 2004. – С.8. 5. Обушний М.І. Політологія: Довідник / М.І. Обушний, А.А. Коваленко, О.І. Ткач; За ред. М.І. Обушного. – К., 2004. – С.501. 6. Самбуян Ю.Г. Сравнительная политология как направление современной науки о политике // Вестник Российского университета дружбы народов. – Сер.: Политология. – 2004. – №1(5). – С.55–56. 7. Обушний М.І. Політологія: Довідник / М.І. Обушний, А.А. Коваленко, О.І. Ткач; За ред. М.І. Обушного. – К.: Довіра, 2004. – С.502. 8. Політологічний енциклопедичний словник / Упоряд. В.П. Горбатенко; За ред. Ю.С. Шемшученка, В.Д. Бабкіна, В.П. Горбатенька. – 2-е вид., доп. і перероб. – К., 2004. – С.526. 9. Przeworski, A., and H. Teune. The Logic of Comparative Social Inquiry. – New York: Wiley-Interscience, 1970. – P.50–51. 10. Рэгин Ч. Особенности компаративистики // Современная сравнительная политология: хрестоматия / Московский общественный научный фонд: Науч. ред. Г.В. Голосов, Л.А. Галкина. – М., 1997. – С.35. 11. Сморгунов Л.В. Современная сравнительная политология – М., 2002. – С.47. 12. Ильин М.В. Основные методологические проблемы сравнительной политологии // Полис. – 2001. – №6. – С.157. 13. Makridis Roy C.A. Survey of the Field of Comparative Government // Comparative Politics A. Reader / Ed. by Harry Eckstein and Dewid E. Apter. – New York: Collir-Macmillan Limited; London, 1967. – P.45. 14. Zukerman Alan S. Reformulating Understanding and Advancing Theory in Comparative Politics // APSA-CP. Newsletter of the APSA Organized Section in Comparative Politics. Winter 1997. – Vol.8. – №1. – P.16. 15. Романюк А. Порівняльний аналіз політичних систем Західної Європи: інституційний вимір. – Львів: Тріада плюс, 2004. – С.17. 16. Доган М., Пеласси Д. Сравнительная политическая социология. – М., 1994. – С.161. 17. Сморгунов Л.В. Современная сравнительная политология – М., 2002. – С.57–60. 18. Ильин М.В. Основные методологические проблемы сравнительной политологии // Полис. – 2001. – №6. – С.144. 19. Там само. – С.144–145.

Надійшла до редколегії 24.02.07

С.В. Лещенко, здобувач

ДЖЕРЕЛА ТА СВІТОВИЙ ДОСВІД ДОСЛІДЖЕННЯ ПОЛІТИЧНОЇ СОЦІАЛІЗАЦІЇ

Висвітлено аналіз джерел та світового досвіду дослідження політичної соціалізації.

Article is devoted to consideration of sources and traditions of studying of political socialization.

У ХХ столітті в західній політології закріпилося поняття політичної соціалізації, як такої частини процесу становлення особистості, коли формуються найбільш загальні, розповсюджені стійкі її риси. Ці риси особистості проявляються в соціально-організованій діяльності, регульованій рольовою структурою суспільства.

Джерела сучасної концепції соціалізації є в працях французького соціолога Г.Тарда, який здійснив спробу розглянути соціалізацію не тільки як стабілізуючий механізм, але побачити в ній можливість стабілізації суспільства. Проте, однією з перших праць, присвячених саме цій темі є праця опублікована в США у 1959 році [1].

Пізніше інтерес до закономірностей залучення особистості в політику, до її політичної поведінки і свідомості зростає. Тому дослідженнями почали займатися політологи, філософи, соціологи та психологи. Але єдиного підходу до розуміння політичної соціалізації не було. Хоча, світовий досвід досліджень політичної соціалізації містить досить різноманітні результати, у подальших наукових розвідках з питань політичної соціалізації вони все ж мають бути враховані, адже є принципово важливими для концептуалізації вивчення цього феномену. Зокрема, мова йде про проблеми пошуку найбільш важливого віку людини в процесі її політичної соціалізації, впливу на неї соціальної нерівності й суспільно-політичного устрою, висування мети політичної соціалізації й ролі політичної еліти.

Поява концепції політичної соціалізації була викликана кризою традиційних інститутів політичної системи західного суспільства, які вже не могли забезпечити добровільне прийняття новими поколіннями декларованих

демократичних цінностей. Криза була реакцією індивідуальної і масової свідомості на корумпованість влади, її нездатність задовольняти потреби нових соціальних груп, які з'явилися в постіндустріальному суспільстві.

Порушення в механізмі передавання політичних ідеалів і цінностей від покоління до покоління були пов'язані з появою нових груп інтересів, які ігнорувалися політичними інститутами. В 60-х роках ХХ ст. західне суспільство вступає в постіндустріальну стадію, яка внесла зміни в освіту, культуру, спосіб життя, систему цінностей різних груп населення. Насичення матеріальними потребами більшості груп населення промислової розвинутих країн поставило на перший план нематеріальні цінності, насамперед такі, як можливість вільної самореалізації особистості, сприятливе середовище існування, гармонія людини і природи, солідарність. З'явилися субкультури, які відмовлялися від традиційних матеріальних цінностей пануючої культури: особистий успіх, добробут, прагнення до багатства. На основі саме цих субкультур склалися нові суспільні рухи, які намагалися заявити про свої вимоги. Найбільш гостро це проявилось в рухові хіпі в 60-х роках в США. Це був своєрідний різновид богемної контркультури, коли його учасники критикували існуючий тоді соціальний порядок за його нездатність створити умови для вільної самореалізації особистості, за відсутності рівноправності та наявності різних форм дискримінації людини.

Різні наукові школи й напрями акцентували увагу на значимості і особливостях різних механізмів соціалізації: сім'ї, школи, культури, що й впливало на розуміння змісту соціалізації.

Американські вчені довели, що навіть у дітей раннього віку вже формуються певні якості, які мають відношення до політичної соціалізації. Не беручи участь у політичному житті, вони вже в початкових класах розрізняють обидві основні політичні партії США та навіть намагається ідентифікувати себе з однією з них. Тому, на думку американського дослідника Д. Істона, сім'я виступає "психологічним агентом суспільства". У сім'ї соціальні цінності й норми, правила й навички поведінки вперше засвоюються під впливом "авторитету іншого" [2].

Класична теорія, яка була розроблена американськими вченими під керівництвом Д. Істона, трактувала політичну соціалізацію як процес навчання людини спеціальним ролям, які необхідно виконати в сфері політики. Цю теорію підтримали Л. Коен, Р. Ліптон, Л. Парсонс, які акцентували увагу на взаємодії людини з політичною системою та її інститутами. Особистість виступає як пасивний об'єкт впливу політичної системи, коли індивід добровільно приймає цінності і стандарти політичної поведінки і відбувається формування у індивіда позитивних установок до влади. Практичну можливість створення такої моделі підтвердив досвід Німеччини та СРСР 30–х роках XX ст.

В американських дослідженнях закладені основи вивчення зв'язку базових політичних установок (авторитаризм, демократизм, політична апатія) зі стилем виховання в сім'ї. Дослідження структури влади в сім'ї, у тому числі в сім'ях без батька й з головною роллю матері, підтвердили, що у випадку емоційної насиченості відносин між матір'ю й дитиною вона згодом часто виявляється політично індіферентною [3]. Разом з тим, висновок американських фахівців 1970–х років про раннє формування політичних установок [4], пов'язаний з теоретичними положеннями психоаналізу, не враховує належну мірою кумулятивності процесу політичної соціалізації. Таким чином, у ранніх американських дослідженнях політичної соціалізації вже отримано значні результати, які мають теоретико–методологічне значення за межами окремої політичної культури.

Друга версія розроблялась в рамках теорії конфлікту (М. Вебер, Г. Моска, У. Гуд), теорії плюралізму (Р. Даль, В. Харт) і теорії гегемонії. Ці вчені поставили в залежність сутність політичної соціалізації від взаємодії влади та індивіда. Індивід – це не пасивний об'єкт впливу політичної системи. Активність індивіда й взаємодія з владою зумовлені інтересами, здібністю діяти свідомо, підтримкою етносу, класу, політичної партії, за яку він віддає свій голос. Т. Луман, Ю. Габермас розглядали політичну соціалізацію як акумуляцію – засвоєння людиною для себе нових цінностей, висуваючи таким чином на перший план психологічні механізми формування політичної свідомості та поведінки людини. Учені, які працювали в руслі психоаналізу (Е. Еріксон, Е. Фром), головну увагу приділяли дослідженню безсвідомих мотивів політичної діяльності (політичний протест, контркультурна поведінка). Політична соціалізація розумілася ними як прихований процес політизації людських почуттів і уявлень.

Отже, наукові розробки проблем політичної соціалізації в Німеччині в 1960–1970–х роках спочатку перебували під впливом американських. Цьому, зокрема, сприяло повернення до Німеччини зі США представників франкфуртської школи. Наприклад, вивчення політичної свідомості студентів у проєкті "Студент і політика" Ю. Габермасом й іншими науковцями сприяло виникненню руху нових лівих у ФРН [5]. Проте, теза про трансляцію політичних установок у сім'ї від покоління до покоління, як встановлено дослідженнями, в Європі підтверджується лише частково.

Інший німецький дослідник Г. Штайнкамп убачав проблему в недостатній розробці відповідної теорії сім'ї.

він розрізняв мікро–, мезо– та макрорівні соціалізації та розглядав їхній вплив на політичну соціалізацію дитини, формулюючи основну ідею соціально–структурних досліджень соціалізації, яка полягає у вивченні механізмів відтворення соціальної нерівності й політично значущих результатів на всіх трьох рівнях [6]. Соціально–структурний підхід дозволяє вивчати базові політичні настанови не тільки залежно від показників соціальної нерівності (дохід, престиж професії батьків, рівень їхньої освіти), але й від необмеженого числа інших показників (вид доходу, житло, район проживання, регіон, національність батьків, їхній культурний рівень, соціальні зв'язки, форми дозвілля, стиль життя). Важливим прикладом макрорівневого аналізу умов соціалізації слугує вивчення впливу безробіття на політичні настанови [7]. Аналізуючи це явище, Штайнкамп сформулював тезу про "радикалізацію апатії", відповідно до якої безробіття приводить до формування лівоекстремістських політичних настанов [8].

У післявоєнний період всі суспільні науки наштовхувалися на різні аномалії в процесі трансформації політичних цільей та цінностей від одного покоління до іншого. Криза політичної соціалізації проявилася передусім на рівні політичної системи, партій, організацій, інститутів. Широке розповсюдження отримали втрата довіри до влади, відмова їй в підтримці, невпевненість в тому, що особиста участь може вплинути на політичний процес. Велику увагу дослідників політичної соціалізації привернули молодіжні страйки 60–х, расові, антивоєнні, екологічні і жіночі рухи 70–80–х років XX століття. Вони сприймалися як тривожні ознаки некерованості суспільством.

У післявоєнний період в історії Заходу спостерігались зміни як в соціально–економічній, так і в політичній сфері, які багато в чому пояснюють кризу політичної соціалізації. Економічні процеси, пов'язані з прискоренням науково–технічного прогресу, відкриттями в області організації праці, впровадженнями найновіших технологій, внесли великі зміни в соціально–класову структуру суспільства. Політичні процеси післявоєнного періоду були також складними і неоднозначними. Наростали протиріччя між розвинутими країнами і країнами, що розвиваються, а головне, між двома системами, які трактувалися як капіталізм та соціалізм. Кризовий стан в державних інститутах мав відбиток і в політико–ідеологічній сфері. Так, в політиці післявоєнних років переважало уявлення про силу як основний інструмент збереження і збільшення імперіалістичних завоювань (наприклад, створення в 1949 р. блоку НАТО, а в 1955 р. підписання Варшавського пакту).

У 1990–х роках переважають тенденції узагальнення результатів емпіричних досліджень й їхньої концептуалізації в працях К.Ю. Тильмана, Г. Файта, К. Хурельмана, Д. Улиха, Б. Клаузена й Р. Гайслера [9]. Праці названих дослідників містять аналіз фундаментальних проблем теорії соціалізації й досвід порівняльного вивчення політичної соціалізації в різних суспільних системах й в умовах трансформації східнонімецького суспільства.

Після 1993 року на передній план теоретичних розробок політичної соціалізації вийшов аналіз впливу різних суспільно–політичних систем на політичні якості особистості [10]. Однією з центральних проблем у дослідженнях означена проблема політичної ідентичності в Східній Німеччині, яка з процесом європейської інтеграції лише ускладнюється.

Результати цих досліджень, як і американських, багато в чому виходять за межі політико–культурного контексту окремої країни.

Важливий досвід дослідження політичної соціалізації містять праці польських дослідників. Політична історія Польщі в XX століття є цілеспрямованим процесом

подолання залежності від Німеччини, Австрії, Росії й СРСР. Ідея звільнення країни й виховання вільного й відповідального громадянина є метою й основним завданням соціалізації. Отже, мета політичної соціалізації тут задана історично. Польський соціолог Б. Голембієвський, який вивчав покоління польських селян, робітників, шахтарів, інтелігенції, учителів, жінок, зазначив, що природа соціального буття є нічим іншим, як упорядкованим синтезом окремих життів [11]. В основі досліджень вченого лежить універсалістська теорія молоді, відповідно до якої дана вікова категорія виступає не просто "неспокійним творцем сучасності" і тим більше не пасивною групою, погано пристосованою до соціальних змін, а важливим суб'єктом історичного процесу, реальною силою в боротьбі за звільнення країни.

Оригінальним у політичних відносинах є досвід Швейцарії з її особливою політичною ідентичністю, поки не занадто мінливою навіть під впливом європейської інтеграції. Швейцарія має пряму демократію, конфедеративний устрій, військовий нейтралітет, потужну фінансову систему, багатомовну систему з високим рівнем життя населення й мальовничою природою. Надавши місце безлічі міжнародних організацій, ця держава навіть не є членом ООН. За словами дослідника швейцарської політичної культури В. Ліндера "швейцарська демократія є чимось унікальним" [12]. Швейцарська ідентичність по суті справи лише політична, але не національна (етнічна). Приклад цікавий саме цим, а не тим, що швейцарські цінності прищеплюються з малих років. Діти однаково не сприймають їхній зміст повною мірою. Отже, важливість політичної соціалізації не в ранній соціалізації, а в механізмах підтримки особливої швейцарської ідентичності протягом всього життя.

У силу дії принципу субсидіарності, є дуже важливою політична роль громади. У країні, де проводиться безліч референдумів, вона дає громадянам широкі можливості політичної участі, забезпечуючи тим самим повсякденну політичну соціалізацію. Швейцарський дослідник Г. Гезер і його колеги зазначають, що у громаді "громадяни мають можливість виразити свої побажання представникам органів влади, з якими вони знайомі особисто, прямо" [13]. Це можливо завдяки тому, що у країні існує безліч локальних політичних партій, які працюють у громадах й утворюють основу всього політичного процесу в суспільстві. С. Месклі порівняв різні моделі демократії та вказав на ефекти, які політико-соціалізують організації повсякденного політичного життя швейцарців. У громаді швейцарець постійно зустрічається з тим, що в процесі прийняття рішень виникають різні думки, що в їхньому утворенні беруть участь всі та перемагає думка більшості. Іноді його думка збігається з більшістю, іноді – ні [14].

Отже, швейцарський приклад цікавий своїми ефективними механізмами підтримки ідентичності в повсякденному житті. Він показує, наскільки важливо розглядати політичну повсякденність при дослідженні політичної соціалізації.

Розробка концепції політичної соціалізації велася різними школами і напрямками політичної науки. У наш час на Заході розробляється новий напрямок концепції політичної соціалізації. Ця концепція формується під впливом важливих дискусій, які мали місце уже в післявоєнній політичній науці.

Розглянемо інституціональний аналіз особистості. Інституціональний напрямок у політиці бере початок з класичної буржуазної політичної теорії. І навіть тепер особливості цього напрямку можна простежити в сучасних роботах з проблем людини в політиці, в яких велика увага приділяється моральним і ціннісним аспектам політики в співвідношенні з природою людини. Ідеї полі-

тичної теорії Т.Гоббса, Е.Берка, А.Сміта, Г.Спенсера, А. де Токвілля, Ж.–Ж. Руссо та ін. не просто створюють історичний фон, який формує сучасне політичне мислення. Сам дух класичного спадку став невід'ємною частиною західної, а особливо англо-американської, культури. Цей спадок має прямий вплив і на політичну науку, і на політичну практику. І тому розмову про джерела концепції політичної соціалізації в політичній науці ми почнемо з тих ідей про людину в політиці, які були сформульовані класичною традицією, а згодом були сприйняті сучасними західними політологами.

Аналіз класичної політичної думки дозволяє виділити два типи взаємовідносин між людиною і владою, їх можна представити схематично в вигляді моделей "підкорення" і "інтересу". Модель "підкорення" була започаткована Т. Гоббсом, який вважав, що особистість егоїстична, вона добивається влади. Так можна охарактеризувати і окрему людину, і людство в цілому. Найперша характеристика такої людини – це вічне і безмірне бажання мати все більше і більше влади, бажання, яке закінчується лише з смертю [15]. Ідея підкорення особистості владою у трактуванні Т.Гоббса пізніше була підтримана елітаристами, які наполягали на необхідності компетентності влади меншості над більшістю – і це є природна умова функціонування суспільства. Але ідею підкорення розвивали і прибічники демократичної, егалітаристської традиції. Так, Ж.–Ж.Руссо вважав, що в суспільстві окремі індивіди змушені відмовитися, передати в загальне надбання, поставити під вище керівництво загальної волі свою особистість [16]. В цьому і була сутність суспільної угоди (contract social).

Друге трактування особистості в політиці було представлено моделлю "інтересу", розробленою в працях А.Сміта, Г.Спенсера та ін. В ньому розглядається складна структура самої особистості, відносини людини і влади. Інтерес виступає як такий психологічний механізм, який об'єднує і роз'єднує людей. А людина при цьому робить лише те, що вона хоче і що в неї викликає інтерес. Виділяють такі інтерпретації моделі інтересу, як "концепція розсудливих інтересів" та "концепція конкурентних інтересів". В першій уряд і держава – джерело нерівності і пригнічення особистості. З цього постулату можна зробити висновок на користь суспільства проти держави. В другій концепції основний акцент робиться на ідеї порядку, яка є наслідком взаємодії окремих особистостей, а точніше їх конкуренції. І тут велику роль мали погляди Адама Сміта, який вважав, що кожна людина, поки не порушує закони про справедливість, має повне право затверджувати свої інтереси за власним бажанням і конкурувати з іншими людьми чи їх установами, як своїм виробництвом, так і капіталом [17].

І перший, і другий варіант концепції "інтересу" починається з індивіду, підкреслює первинність суспільства над державою і екстраполює дію індивідуальних інтересів на суспільство.

Сучасні технологічні і соціальні процеси дійсно мають великий попит на тих, хто відповідає необхідному стандарту освіченості і соціалізованості. Беззаперечним являється те, що та людина, яка сьогодні керує суспільством, повинна доказати своє право на це, пройшовши через різні випробування. Крім того модель людини, яка пасивно підпорядковується владі, не відповідає об'єктивним потребам розвитку сучасної політичної системи. Активна участь рядових громадян в політичному процесі, їх залучення до ролі самостійних і свідомих діячів все більше відповідає вимогам часу. Зіткнувшись з фактом збільшення участі рядових громадян в політиці, теоретики "елітарного плюралізму" чи "демократичного елітаризму" (Р.Даль, У.Корнхаузер, Дж.Шумпетер), почали вважати його відхиленням від норми, невідповідні-

стю природи особистості. Модель "інтересу" широко представлена в сучасних політичних теоріях і основна ідея цієї моделі не зазнала суттєвих змін і головним механізмом політичного урегулювання є, на думку прихильників даної теорії, інтереси людини, які розглядаються в роботах Адама Сміта. Саме вони є рушійною силою політичного процесу, роблять особистість активною фігурою, суб'єктом управління політикою. Особливістю даної моделі є те, що людина є основною цінністю політики. Автори, які розвивають модель інтересу визначають своє завдання в тому, щоб оберігати індивіда від влади держави, її інститутів, суспільства, а проблеми політики, соціального устрою, порядку, влади, свободи та рівності розглядаються лише з індивідуалістичної перспективи. Тому вони є критиками будь-яких форм колективізму.

Проблема політичної соціалізації була важливою в розвитку політичного біхевіоризму. Спочатку – як рух політичного протесту проти безособистісної політичної науки біхевіоризм здійснив вплив і на інші напрямлення, привніс в них інтерес до людини. Не випадково, оцінюючи стан цієї дисципліни на початку 80-х років, відомий американський політолог, який на той час був президентом міжнародної асоціації політичних наук, Карл Дойч висловив переконання, що основні зміни за післявоєнний період були пов'язані саме з впливом психології, психіатрії і антропології, саме вони надали нового розуміння особистості в політиці [18].

У становлення концепції політичної соціалізації як міждисциплінарної області дослідження внесли вклад різні напрямки нової політичної науки. Але найбільш близько вона пов'язана з чотирма напрямками: системним аналізом політики, теорією конфлікту, теорією плюралізму і теорією гегемонії. В їх розвитку особливо наочно просліджується процес проникнення в політичну науку особистісного підходу. Прихильники системного аналізу почали одними з перших застосовувати біхевіористську орієнтацію в політиці. Д. Істоном, Г. Алмондом та їхніми прихильниками була використана структурно-функціональна теорія для аналізу політичних процесів. Вони прагнули створити всеохоплююче уявлення про політику з урахуванням усіх внутрішніх та зовнішніх факторів. Необхідно відмітити, що поняття соціалізації було введено для опису однієї із семи функцій політичної системи, і діяльність цієї системи починалася саме з цієї функції (далі йшли формулювання інтересів, об'єднання інтересів, політичної комунікації, вироблення правил, виконання правил).

На зміну попередньому підходу прийшла інша дослідницька схема, заснована на теорії конфлікту. Ця теорія бере початок у працях М. Вебера і Г. Москі і представлена працями про статусну практику груп (Ф. Паркін), про політичну владу (Г. Екстейн), про престиж як джерело конфлікту (У. Гуд) і про нерівний інституціональний обмін (П. Блау). Ці автори визначають, що суспільство розділене на конфліктуючі статусні групи, які ведуть боротьбу за престиж, владу, авторитет, роботу, багатство. В теорії конфлікту соціалізація трактується як процес привнесення лояльності в групу.

Теорія плюралізму опирається на традиції Ж.-Ж. Руссо, Дж. С. Мілля. Основними її представниками є американські політологи Р. Даль, Ф. Конверс, В. Харт. Головними в цій моделі політики є групи, які об'єднані одним інтересом, а також політичні партії, з допомогою яких індивід бере участь у політичному процесі. Політична соціалізація відповідно до даної теорії – це процес створення такого суспільства, умовою якого є чисельність партій, груп, організацій.

Отже, дослідження політичної соціалізації набули міждисциплінарного характеру, який потребує знань

суміжних областей, які вивчають особистість. Саме на межі філософії, соціології, психології і політології була створена концепція, прихильники якої ставлять перед собою завдання аналізу механізмів входження особистості в політику.

У радянській суспільствознавчій науці проблеми політичної соціалізації розглядалися в основному через проблеми політичного виховання, політичного навчання і освіти [19].

У дослідженні з політичної психології Є. Б. Шестопал "Особистість і політика" критично проаналізовано західні, в основному американські, теорії політичної соціалізації. Автор вивчала проблеми політичної соціалізації в російському суспільстві, дійшовши висновку про її глибоку кризу в 1990-і роки [20].

Відзначимо також ранні здобутки А. А. Зинов'єва, який запровадив сам термін "homo sovjeticus". У працях "Гомо советікус", "Комунізм як реальність" й в інших творах А. А. Зинов'єв поступово залишає пародіювання радянської людини й розробляє тему із залученням фундаментальної теорії [21]. Його "радянська людина", як соціальний тип, є результатом соціологічної еволюції, що адаптувався до системи за допомогою засвоєння простих правил поведінки.

Російська соціологія, соціальна психологія, політична психологія досить давно й глибоко вивчають найважливіші проблеми політичної соціалізації людини, концентруючись, зокрема навколо теми "радянської людини", проблеми наступності поколінь. Отже, радянські та російські дослідження політичної соціалізації, містять великий досвід постановки й рішення важливих проблем соціалізації, хоча й не є цілісною системою. Їхній досвід розпорошений по окремим соціальним і гуманітарним наукам, а в соціології – між її галузями (соціологія сім'ї, молоді, особистості, освіти, соціальної й політичної психології).

Отже, підсумуємо. Розробка концепції політичної соціалізації велася різними школами і напрямками зарубіжної та вітчизняної політичної науки. Об'єднуючим теоретичним принципом аналізу обраних закордонних досліджень, здійснених науковцями, зокрема у США, Німеччині, Польщі, Швейцарії, Росії та вітчизняних досліджень нами використано концепцію політичної культури, що забезпечує єдиний підхід до предмета й можливість зробити компаративні висновки про значення дослідницьких результатів.

Політична соціалізація має розглядатися як двосторонній процес, коли з одного боку – соціально-політичне середовище впливає на індивіда, а з другого – формується така політична індивідуальність, яка має вільний вибір і відповідальність за прийняті рішення.

Функція політичної соціалізації і залучення громадян до участі в політичному житті суспільства властива всім сучасним політичним системам, сприяє розповсюдженню участі в політиці громадян кожної країни.

У сучасних умовах в Україні процес політичної соціалізації знаходиться на початковому етапі. Тому, дуже важливо враховувати як досвід країн з розвинутою демократією, що пройшли період трансформації, в якому знаходиться Україна сьогодні, так і специфіку громадсько-політичного буття в Україні. І тому, важливим є розуміння важливості в процесі політичної соціалізації виховання політичних цінностей та ролі інформаційного середовища.

1. Hyman H. Political Socialization, N.Y., 1959. – 248 p. 2. Damson R. Political socialization: an analytic study. – Boston, 1969; Hess R. The development of political attitudes in children. – New York, 1968. 3. Dames J. Violence and aggression: innate or not? – Bruxelles, 1970. 4. Hess R. The development of political attitudes in children. – New York, 1968. 5. Habermas J. u. a. Student und Politik. Eine soziologische Untersuchung zum politischen Bewußtsein Frankfurter Studenten. – Berlin, 1969.

6. Steinkamp G. Lebensbedingungen und Sozialisation. die Abhängigkeit von Sozialisationsprozessen in der Familie von ihrer Stellung im Verteilungssystem ökonomischer, sozialer und kultureller Ressourcen und Partizipationschancen / G. Steinkamp, W. Stief. – Opiaden, 1978. *Штайн-камп Г.* Социальная структура и личность: проблемы дифференциации и интеграции макро-, мезо- и микроуровней социального анализа // Проблемы теоретической социологии / Под ред. А.О.Воронеева. – СПб., 1996. – С.177–178. 7. Die Arbeitslosen von Marienthal: ein soziographischer Versuch über die Wirkungen langandauernder Arbeitslosigkeit. Mit einem Anhang zur Geschichte der Soziographie / M. Jahoda, P. Lazarsfeld, H. Zeisel. – Frankfurt a.M., 1975. 8. Steinkamp G., Meyer T. Politische Sozialisation durch Arbeitslosigkeit // B. Clausen, R. Geissler (Hrsg.) Die Politisierung des Menschen. Instanzen der politischen Sozialisation. – Opiaden, 1996. – S.322. 9. Tillmann K.-J. Sozialisationstheorien. Eine Einführung in den Zusammenhang von Gesellschaft, Institution und Subjektentwicklung. – Hamburg, 1997; Veith H. Theorien der Sozialisation. Zur Rekonstruktion des modernen sozialisationstheoretischen Denkens. – Frankfurt a.M.; New York, 1996; Handbuch der Jugendforschung. – Opiaden, 1993; Handbuch der Sozialisationsforschung. Studienausgabe / K. Hurrelmann, D. Ulich. – Basel: Weinheim, 1991. 10. Dalberg C. Psychisches Wohlbefinden und Persönlichkeit in Ost und West: Vergleich von

Sozialisationseffekten in der frühen DDR und der alten BRD // Zeitschrift für Sozialisationsforschung. – 1993. – Jg. 13. – Hft. 1. – S.91. 11. Golebiowski B. Pokolenia i polityka w Polsce XX wieku // Soziologia polityki: Wybor tekstow pomocniczych do kwersatorium / Wybor i dokonali B. Golebiowski, J. Szszupaizyski. – Warszawa: WdIPN UW, 1993. – S.385. 12. W. Schweizerische Politikwissenschaft // Schweizerische Zeitschrift für Politikwissenschaft. – 1996. – Nr.2. – S.77. 13. Geser G., u. a. Die Schweizer Lokalparteien. – Zurich, 1994. – S.20. 14. Moskli S. Direkte Demokratie: ein Vergleich der Einrichtungen und Verfahren in der Schweiz und Kantonen, unter Berücksichtigung von Frankreich, Italien, Danemark, Irland, Österreich, Lichtenstein und Australien. – Bern; Stuttgart; Wien, 1994. 15. Hobbs T. Leviathan. – Oxford, 1955. – P.64. 16. Руссо Ж.-Ж. Трактаты. – М., 1969. – С.161. 17. Smith Adam. An Inquiry into the Nature and Causes of Nations. Vol. II. – London, 1964. – P.194. 18. Шестопал Е.Б. Личность и политика. – М.: Мысль, 1978. – С.49. 19. Михайловский Н. К. Что такое прогресс? // Михайловский Н.К. Собр. соч.: В 6 т. – СПб., 1896. – Т. 1. – С.1–150. 20. Шестопал Е.Б. Перспективы демократии в сознании россиян // Общественные науки и современность. – 1996. – №3. – С.47. 21. Левада Ю.А. Homo post-sovieticus // Общественные науки и современность. – 2000. – №6.

Надійшла до редколегії 10.01.07

О.П. Полинцева, асп.

ПОШИРЕННЯ ІДЕЙ ТОЛЕРАНТНОСТІ В ПОЛІКУЛЬТУРНОМУ СУСПІЛЬСТВІ

У статті розглядається проблема толерантності в полікультурному суспільстві, зокрема важливість та необхідність толерантної позиції.

This article is about problem of tolerance in policultural society and importance and necessity of tolerant position.

Власне, проблему полікультурного спілкування представив на розсуд громадськості директор Центру інформації та досліджень міжнародних міграційних процесів Антоніо Перотті. Ця книжка – "Виступ на захист полікультурності" – датується 1994 роком, щоправда в Україні, видавництво "Кальварія" видрукувало її в 2001 році [1].

Заслуговує на увагу ґрунтовне дослідження московського інституту міжнародних відносин "Культура толерантності та досвід дипломатії" (видане 2004 року) [2]. Серед українських досліджень, дуже цікавим є курс лекцій філософа Віктора Малахова "Етика", де толерантність розглядається через вирішення і дослідження природи міжлюдського спілкування [3]. 2004 року видавництво "Парапан" видрукувало книжку "Етос і мораль у сучасному світі", що являє собою текст у вигляді збірки статей. Серед розглянутих питань – культура миру і діалог культур та моделі толерантності в сучасній європейській свідомості [4].

Методолого-світоглядний аналіз "Культура. Ідеологія. особистість" (Д. Губернського, В. Андрущенко та М. Михальченка) аналізує такі суспільні феномени, як культура, ідеологія й особистість. Один із розділів присвячений гуманізму, що заслуговує на особливу увагу, адже толерантність є похідною від гуманізму.

Серед останніх видань – монографія О. Гриви "Соціально-педагогічні основи формування толерантності у дітей і молоді в умовах полікультурного середовища". Як зрозуміло, вже із самої назви, питання детально розглядається у педагогічному напрямку. Авторка простежила історичні корені проблем полікультурності та виховання толерантності в Україні, і представила власні розробки щодо формування толерантності у дітей та молоді, а також моделі виховання толерантної особистості та соціально-педагогічної підготовки фахівців до роботи в умовах полікультурності [5].

Виникає запитання: "А чи доречно говорити про поширення ідей толерантності в Україні?". Доречно, і не лише в Україні. В будь-якій державі, в будь-якому суспільстві, людина прагне до взаєморозуміння, бо це передбачає проживання (власне, існування) в гармонійних умовах. Прагнення людей до щастя, суспільної злагоди, миру і справедливості є постійним [6].

Професор Л.В. Скворцов вважає, що толерантність можна розглядати в якості "однієї з ознак цивілізованості, рівня політичної культури", а сама толерантність на-

була глобального характеру [7]. Інші вчені, причиною підвищення інтересу до толерантності називають і те, що віра в глобалізацію як гомогенний фактор, не виправдалась. Глобалізація виявилася нерозривно пов'язаною з локалізацією, збереженням і пошуком локальних ідентичностей. Англійський вчений Р. Робертсон навіть увів поняття "глокалізація", тобто глобалізація і локалізація разом [8]. Не будемо заглиблюватися в тему, лише зазначимо, що такий підхід є доволі однобоким, враховує того, що "глобалізація представляє собою доволі складний феномен, який включає в себе як загальне, так і відмінності, як універсалізм, так і його фрагментацію" [9].

Отож, спробуємо окреслити поняття "толерантності". Політологічний словник, подає таке визначення: "толерантність – різновид взаємодії та взаємовідносин між різними сторонами – індивідами, соціальними групами, державами, політичними партіями, за якого сторони виявляють сприйняття і терпіння щодо різниці у поглядах, уявленнях, позиціях та діях" і наголошує, що поява терміна "толерантність" у політичній теорії та практиці характерна перш за все, для сучасності. Саме зараз люди все більше усвідомлюють важливість встановлення дружніх та доброзичливих відносин [10].

Наведемо чотири розуміння толерантності, які виділив і розглянув доктор філософських наук В. Лекторський.

І так, *толерантність як байдужість*. Має ліберальну політичну основу, з точки зору якої проблеми всього суспільства більше важливі, ніж наявність непорозуміння між людьми.

Толерантність як неможливість взаєморозуміння. Якщо ми не можемо зрозуміти іншу культуру або поведінку, ми не повинні бути апіорі ворожими по відношенню до неї.

Толерантність як поблажливість до слабкості інших. Має також відтінок презирства до них.

Толерантність як розширення власного досвіду та критичний діалог. Автор даної класифікації лише останню категорію вважає прийнятною.

Російські вчені пропонують вважати толерантністю визнання легітимності законних, а також таких інтересів, які не суперечать моралі інтересів іншого і відкритість по відношенню до його досвіду, готовність до діалогу й до розширення власного досвіду в даному випадку [11].

Але толерантність, така здавалося б, природна потреба людини, задля гармонійного співіснування у та-

кому різномірному (читай – багатонаціональному світі), має свої парадокси.

І центральним парадоксом є власне вимога її дотримуватися по відношенню до морально неприйнятної поведінки. Цей парадокс показує, що в моральній сфері толерантність виглядає, як заклик не застосовувати насилля по відношенню до морально неприйнятної. Але ж мораль загальнозначуща, тому й виникає незрозумілість з приводу того, яку дію, в конкретному випадку, вважати моральною, а яку не моральною, тобто такою, що потурає злу [12]. Зрештою, дослідники погоджуються з тим, що толерантність не завжди можлива у якості позитивної цінності і, що вона не може бути абсолютизована.

В даному випадку, доречно згадати про суспільство полікультурне, яке передбачає розвиток, співіснування і розуміння різноманітних культур, представників тих націй, які живуть в такому суспільстві. Американський соціолог Майкл Уолцер називав таке явище – мультикультуралізм.

Антоніо Перотті переконаний в тому, що різноманітність ніколи не зникне у суспільстві, тому, що вона лежить в основі справжньої демократії. І навіть вбачав в цьому, певний політичний виклик – віднайти таке співвідношення, таку собі, своєрідну золоту середину, між різноманітністю культур та соціальною згуртованістю [13].

Але способи співжиття у багатонаціональному суспільстві треба розробляти і розвивати. Над цим треба працювати, а не гріти себе думкою, що проголосивши ідеї толерантності, все складеться само собою.

Вчені наголошують на тому, що не потрібно, а певною мірою, і шкідливо вважати толерантність якимось постулатом, святинєю, такою собі палкою-виручалкою, згадування якої вже достатньо для вирішення такого роду проблем. Толерантність потрібно сприймати і розуміти як цінність і як інструмент вирішення конфліктів та попередження насилля. Але не треба її також сприймати і як панацею від усіх бід. Це всього лише інструмент адаптації в умовах зміни чи кризи ідентичності, спосіб пристосування до нового середовища [14].

Також, треба враховувати і те, що толерантність, по суті, є виявом політичної культури громадянина, незалежно від країни проживання. Не можна вийти на трибуну і заявити народу "любіть один одного, будьте толерантними". Хоча, чому ні? Вийти можна, але цього не достатньо. У своїй загальній масі, людям (наприклад, українцям) ще притаманна ідеологія радянської доби про "ворогів та шпівнів серед нас", або "хто не з нами, той проти нас". Ці стереотипи завулював час, певною мірою вони стерлися, але стереотип чи не найуспішніша форма пропаганди, який, практично, неможливо ліквідувати [15]. Людям не просто пояснити чому вони повинні поважати іншого, несхожого і не такого. (До речі, цю проблему досить ґрунтовно описав і дослідив німецький філософ Б. Вальденфельс у праці "Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого").

Така нелюбов до "несхожого" може бути різного характеру. В більшості випадків, вона стосується більше психології, а тому вирішити такі непорозуміння, виключно засобами або методами політичними (чи владними) є, по суті, безрезультатним.

Часом можна почути, що виною всьому менталітет, з ним, мовляв, нічого не поробиш. Але говорити про "ментальність" якоїсь нації слід дуже обережно, адже унікальність ментальності того чи іншого народу складає лише індивідуальна комбінація прикмет, поширених у світі і притаманних багатьом народам. Але виокремити ці ознаки й довести їх приналежність певній нації – справа досить непроста [16].

Ще обережнішим треба бути стосовно ментальності окремих націй, які співіснують в одній державі. Тут, вже треба враховувати, як слушно зауважують, вчені, той факт, що всі люди, які проживають у межах держави, охоплюються поняттям "населення". І поняття народу не зводиться до нації, бо народ складають представники різних націй і національностей [17]. А тому і суспільство полікультурне не слід сприймати як "суспільство-мозаїку, де наявні різні культури. Мова йде про взаємодію різних культур та їх співіснування" [18].

Це треба усвідомити, до цього треба прийти на певній стадії культурного розвитку. І чи не найгостріше відчувається сьогодні відсутність гуманістичної ідеології і практики, яка стає реальним фактом сучасної історії [19]. Адже "народи, держави й епохи відрізняються не стільки метою, сформульованою в ідеології, скільки засобами, які вживаються для досягнення мети. Таким чином, предмет дискурсу доцільно переводити з власне ідеології на спосіб її реалізації, втілення в суспільній практиці" [20]. А реалізувати ідеологію такого типу неможливо без ідей толерантності, поширення яких є не просто обов'язковим у полікультурному суспільстві, а таким, відсутність якого веде до руїнації єдності у цьому суспільстві.

1. Перотті Антоніо. Виступ на захист полі культурності. – Львів, 2001. – 128 с.
2. Культура толерантності: опыт дипломатии для решения современных управленческих проблем : Учеб. пособие / Г.К.Ашин, Г.И.Волкова, В.С.Глазголев и др.; Под ред. И.Г.Тюлина. – М., 2004. – 304 с.
3. Малахов В.А. Етика: Курс лекций: Навч. посіб. – 5-е вид. – К.: Либідь, 2004. – 384 с.
4. Етос і мораль у сучасному світі / Аболіна Т.Г., Ермоленко А.М., Кисельова О.О. та ін. – К., 2004. – 200 с.
5. Грива О.А. Соціально-педагогічні основи формування толерантності у дітей і молоді в умовах полі культурного середовища: Монографія. – К., 2005. – 228 с.
6. Культура. Ідеологія. Особистість: Методолого-світогляд. аналіз / Губернський Л., Андрущенко В., Михальченко М. – 2-е вид. – К., 2005. – С.116.
7. Сковорода Л.В. Перспектива толерантності // Человек: образ и сущность (гуманитарные аспекты). Толерантність и архитектура эмоций. – М., 1996.
8. Культура толерантності: опыт дипломатии для решения современных управленческих проблем : Учеб. пособие / Г.К.Ашин, Г.И.Волкова, В.С.Глазголев и др.; Под ред. И.Г.Тюлина. – М., 2004. – С.182.
9. Политология (основной курс): Учебник. – М., 2005. – С.439-440.
10. Політологічний енциклопедичний словник / Упоряд. В.П.Горбатенко; За ред. Ю.С.Шемшученка, В.Д.Бабкіна, В.П.Горбатенка. – 2-е вид., доп. і перероб. – К., 2004. – С.661.
11. Культура толерантності: опыт дипломатии для решения современных управленческих проблем: Учеб. пособие / Г.К.Ашин, Г.И.Волкова, В.С.Глазголев и др.; Под ред. И.Г.Тюлина. – М., 2004. – С.186.
12. Там же. – С.180.
13. Перотті Антоніо. Виступ на захист полі культурності. – Львів, 2001. – С.22.
14. Культура толерантності: опыт дипломатии для решения современных управленческих проблем: Учеб. пособие / Г.К.Ашин, Г.И.Волкова, В.С.Глазголев и др.; Под ред. И.Г.Тюлина. – М., 2004. – С.178.
15. Скулєнко М.И. Журналистика и пропаганда. К., 1987. – С.129.
16. Кураєва А.С. Співвідношення політичної ментальності та політичної культури // Політична культура: теорія, проблеми, перспективи. – К., 2004. – С.128.
17. Губернський Л., Андрущенко В., Михальченко М. – 2-е вид. – К., 2005. – С.116.
18. Перотті Антоніо. Виступ на захист полі культурності. – Львів, 2001. – С.65.
19. Культура. Ідеологія. Особистість: Методолого-світогляд. аналіз / Губернський Л., Андрущенко В., Михальченко М. – 2-е вид. – К., 2005. – С.245.
20. Там же – С.375.

Надійшла до редколегії 19.02.07

І.П. Станкевич, асп.

ШЛЯХИ ТА СПОСОБИ РОЗВ'ЯЗАННЯ ПОЛІТИЧНИХ КОНФЛІКТІВ

У статті розглядається походження та суть політичних конфліктів, а також шляхи їхнього попередження.

This article is about origin and essence of political conflicts and the ways of their prevention.

В політичній сфері в порівнянні з іншими сферами суспільного життя найчастіше виникають конфлікти. Причини їх виникнення знаходяться в самій природі

політичних відносин як відносин влади, заснованих на пануванні одних і підпорядкуванні інших, на перевазі одних суб'єктів і їхніх інтересів над іншими, що й спри-

© І.П. Станкевич, 2007

чиняє зіткнення і протиборство. Саме політична сфера життєдіяльності суспільства дала історії велику кількість конфліктів. У цьому зв'язку особливу актуальність здобуває проблема вибору алгоритму дій при їхньому розв'язанні. Даний вибір значною мірою залежить від інтересів сторін і при їхньому сприянні повинний ґрунтуватися на принципах права.

Рационально осмислити конфлікти намагалися ще давні філософи, але вироблення власне конфліктологічних концепцій розпочалося на початку ХХ ст. Але й ці дослідження, вперше проведені Г. Зіммелем, який запропонував термін "соціологія конфлікту", впродовж кількох десятиліть не виходили за рамки загальнотеоретичних тлумачень і лише після другої світової війни набули прикладної спрямованості – на аналіз і розв'язання реальних конфліктних ситуацій. В СРСР і Україні конфліктологічну сферу почали серйозно освоювати лише наприкінці 80-х рр.

Перші спроби застосування конфліктного підходу до аналізу суспільно-політичних процесів в Україні були здійснені в рамках проекту "Політичний портрет України: становлення інституції багатопартійності й формування соціально-політичних орієнтацій електорату в процесі побудови відкритого суспільства". Цікавий підхід до проблеми формування предмету конфліктології та визначення основних понять і категорій цього нового в Україні напрямку досліджень міститься у "Словнику-довіднику термінів з конфліктології", що був створений авторським колективом під керівництвом М. Пірен та Г. Ложкіна. Проблеми конфлікту сучасні українські дослідники Мацієвський Ю., Ішмуратов А., Пойченко А., Федорович Х., Бандурка А., Друзь В. та ін. присвятили ряд праць, у тому числі й навчальних.

Сучасні дослідження звертають увагу на недостатньо розроблену проблему, пов'язану з розв'язанням конфліктів та управлінням ними, співвідношенням суперництва і співробітництва. На часі перехід української конфліктології від загальнотеоретичних досліджень та аналізу фундаментальних категорій до прикладних аспектів, від пояснювальних функцій до конструктивних.

Конфлікти, сигналізуючи суспільству і владі про існуючі розбіжності, протиріччя, розбіжність позицій громадян, стимулюють дії, здатні поставити ситуацію під контроль, перебороти порушення, що виникли в політичному процесі. Тому дестабілізація влади і дезінтеграція суспільства виникають не тому, що виникають конфлікти, а через невміння врегулювати політичні протиріччя, або ігнорування цих колізій. Як справедливо вважає німецький вчений Р. Дарендорф, людська воля і воля політичного вибору і частковості "існує лише в світі регульованого конфлікту". Тому лише безупинне виявлення і розв'язання конфліктів може вважатися умовою стабільного і поступального розвитку суспільства [1].

В країнах із гнучкою, розвинутою системою соціального представництва виявлення і розв'язання конфліктів дає можливість ефективно підтримувати цілісність політичної системи. Як підкреслював Р. Дарендорф, позитивна роль конфліктів особливо помітна в сучасну епоху, оскільки непримиренні конфлікти (зокрема ранньокласові протиріччя між буржуазією і пролетаріатом, про які писав К. Маркс) відносяться до політичного контексту ХІХ ст. Нове ХХІ століття не лише вичерпало умови, в яких власність перетворилася б у предмет непримиренних протиріч між людьми, але й озброїло останніх могутніми засобами приборкання агресивних політичних сил. І справжніми знаменнями нашого часу стають гуманізація, поступовий перехід пріоритетів від групових до індивідуальних цінностей, що збільшують передумови для узгодження і примирення позицій конфліктуючих сторін.

Правильно організоване розв'язання політичного конфлікту забезпечує мінімізацію неминучих політичних, соціальних, економічних і моральних втрат, оптимізацію певних сфер суспільного життя. Соціально-політичний розвиток не є наслідком конфлікту, як і не є наслідком уявної безконфліктності. Позитивну його якість забезпечує уміння впливати на конфлікт у потрібному напрямку.

На жаль, сьогодні розв'язання політичних конфліктів спирається не лише на цивілізовані засоби – норми міжнародного права, демократичні принципи управління державами і міжнародними справами. Як і раніше істотне місце в цьому процесі займають найбільш гострі конфронтаційні методи, у тому числі і з використанням збройного насильства. Різке зростання числа і масштабів локальних і регіональних політичних збройних конфліктів не виключає можливості переростання їх за певних умов у нову світову кризу. Серйозну небезпеку світу представляє загострення проявів націоналізму і сепаратизму, релігійного фанатизму і фундаменталізму, екстремізму і тероризму в різних регіонах світу.

Вивчаючи конфлікти, слід брати до уваги чинник зростання великої практичної потреби в конфліктологічних підходах. Сучасний період розвитку нашого суспільства характеризується значним посиленням напруженості, зростанням протиріч, виникненням численних конфліктів у різних сферах суспільного життя.

Суб'єктом управління конфліктом можуть виступати як одна з його сторін, так і, умовно говорячи, третя сила, що не бере участь у ньому, але зацікавлена в його врегулюванні (наприклад ООН у розв'язанні ізраїльського конфлікту). Особливим значенням для політичного життя володіють ті випадки, коли прагнення управління розвитком конфлікту виходить з боку правлячих структур, центральної влади держави.

Але хто б не виступав суб'єктом управління конфліктом, пошук технологій регулювання конкурентних взаємин неминуче спирається на рішення ряду універсальних завдань:

- ✓ необхідно не допустити виникнення конфлікту або його розростання і переходу в таку фазу і такий стан, що значно збільшують соціальну кризу;

- ✓ вивести всі приховані, латентні, неявні конфлікти у відкриту форму для того, щоб зменшити неконтрольовані процеси і наслідки даної взаємодії, уникнути раптових, обвальних потрясінь, на які неможливо буде правильно й оперативно відреагувати;

- ✓ зменшити ступінь соціальної напруги, що викликано розгортанням політичного конфлікту в суміжних областях політичного життя, щоб не виникати більш широкі, додаткові потрясіння, на регулювання яких буде необхідно витрачати додаткові ресурси й енергію.

Зазначені цілі, що лежать в основі стратегії управління конфліктами, конкретизуються відповідно до основної мети або на врегулювання, або на розв'язання спірних ситуацій. Врегулювання, зокрема, припускає зняття гостроти протиборства сторін, а також прагнення суб'єкта управління уникнути найбільш негативних наслідків конфлікту (для себе, держави, суспільства в цілому). Однак у будь-якому випадку компроміс, що досягається між сторонами, не може усунути причин конфлікту, зберігаючи тим самим визначену ймовірність нового загострення вже урегульованих відносин. Розв'язання конфлікту припускає вичерпання самого предмета чи суперечки така зміна ситуації й обставин, що породила б безконфліктні відносини сторін, відносини партнерства, виключила небезпеку рецидиву розбіжностей.

Щоб досягти ефективності в системі управління конфліктами політичний суб'єкт повинен враховувати найбільш принципові зовнішні і внутрішні фактори їхнього формування і протікання. До характеристик, що вплива-

ють на форми і методи діяльності суб'єкта управління, можна віднести: ступінь відкритості політичної системи; рівень згуртованості конфліктуючих груп та інтенсивність внутрішніх взаємин їхніх членів; участь населення у вирішенні спірних взаємин; емоційну насиченість політичної поведінки груп і громадян та їхню здатність до самообмеження своїх владних домагань тощо.

Для ефективного регулювання конфліктом необхідно враховувати стадію на якій він знаходиться і, відповідно, визначити головні завдання суб'єктів, що мають на меті контролювати політичний конфлікт. Так, в політичному конфлікті можна виділити наступні стадії його протікання:

- 1) виникнення конфлікту;
- 2) розвитку конфлікту;
- 3) закінчення конфлікту.

На першій стадії виникнення конфлікту конфліктні відносини зароджуються, коли складається атмосфера напруженості між опозиційними сторонами, що виражає наявність визначеного предмета суперечки і конкуренції, розбіжності позицій політичних суб'єктів. На цьому етапі конфлікти майбутнього розвитку протиріччя можуть лише вгадуватися.

Таким чином, головною задачею суб'єкта, що прагне контролювати розвиток цього конфлікту, є розкриття його справжніх причин, а отже, і справжніх цілей, переслідуваних його учасниками. Складність такого аналізу в значній мірі збільшується частим прагненням сторін приховувати, замаскувати дійсні причини протиріччя зі своїм опонентом (нерідко це викликається бажанням використовувати не цілком законні методи для причин суперечки, що викликає негативну реакцію громадськості).

Шукаючи справжні причини конфліктних відносин, суб'єкт управління повинен вміти відрізнити їх від причини, поштовху до початку подій (наприклад недоволення соціально-економічним курсом влади з боку опозиції і початок проведення нею акцій протесту у відповідь на конкретні дії уряду, сприйняті як погроза своєму існуванню). Правильний аналіз дозволить не лише виявити джерело політичної напруги, але і запобігти можливий "відрив" конфлікту від своїх первісних причин і переключення активності сторін на нові політичні цілі, що консервують колишні причини для конкуренції і, тим самим, що переводять протистояння в закриту форму існування, яка може супроводжуватися раптовими соціальними потрясіннями. Так, наприклад, тривале небажання влади бачити в ряді районів СРСР національне підґрунтя деяких економічних, культурних та інших протиріч у значній мірі спровокувало там серйозну кризу міжнаціональних відносин і позбавило державні органи багатьох засобів і можливостей ефективно впливати на розвиток подій.

Таким чином, чим суворіше визначений предмет суперечки, тим у суб'єкта управління більше шансів локалізувати його розвиток, направити конкуренцію сторін у вигідне для себе русло. Якщо ж суб'єктом управління конфліктом виступають правлячі структури, то пошук ними причин напруженості і вироблення технології її врегулювання повинні неминуче доповнюватися визначенням своєї відповідальності за можливий розвиток подій. По суті даного питання французький конфліктолог Ж.Фаве зауважив, що влада в даному випадку може вибрати одну з трьох можливих моделей: ігнорувати виникнення конфлікту, даючи йому можливість яскраво не проявлятися та переміщатися в інші сфери владних відносин; уникати чіткої публічної оцінки його природи, намагаючись у такий спосіб "сподобатися" різноманітним прошаркам населення, що висловлює різні точки зору щодо даної проблеми (спроби взяти під контроль розвиток ситуації будуть у такому випадку дуже бояз-

кими і непослідовними); активно брати участь у врегулюванні чи розв'язанні конфлікту.

В останньому випадку прагнення управляти розвитком конфлікту повинно спиратися на точний аналіз сформованої в цілому соціально-політичної ситуації у суспільстві, що передбачає оцінку сталого співвідношення сил, прояв протистояння сторін, прогнозування їхніх можливих дій. Владі необхідно розробити різні сценарії розвитку конфлікту і своїх власних дій, визначити можливі відповідні ходи на акції супротивників, окреслити проблематику потенційних переговорів і коло явно неприйнятних дій у будь-яких ситуаціях.

Невід'ємною стороною діяльності влади, що прагне поставити конфлікт під свій контроль, є і так зване конструювання соціального оточення даної суперечки. Ці міри мають на увазі відповідну орієнтацію і мобілізацію суспільної думки, що дозволяє створити в державі клімат осуду або заохочення однієї (чи усіх) з конфліктуючих сторін, звужують поле для маневрів супротивників правлячого режиму, сприяючи підвищенню стабільності державної влади.

Визначаючи стратегічні і тактичні цілі регулювання конфлікту, влада повинна підготуватися: переконатися в компетентності експертів і аналітиків, фахівців у відповідній сфері державного управління; перевірити надійність комунікацій, центрів обробки інформації про поточні події, їхню матеріальну забезпеченість; поліпшити взаємозв'язок між різними рівнями і ланками влади, що беруть участь в регулюванні конфлікту; пристосувати структуру інститутів влади для здійснення ефективного контролю подій; перевірити готовність механізмів влади для рішучого застосування сили. Уся сукупність цих мір повинна адекватно відповідати ресурсам, що є в розпорядженні, верхів, а також сприяти підтримці іміджу влади – формувати в населення переконаність, що влада не боїться розвитку конфлікту і здатна тримати його під контролем.

На другій стадії розгортання політичного конфлікту коло діяльності суб'єкта, що намагається контролювати його протікання, розширюється. На даній стадії більш чітко виявляються сили, що підтримують кожну з конфліктуючих сторін; стає очевидним, розширюється чи звужується сфера суперечки, яка ступінь його інтенсивності тощо. У такий спосіб збільшується число факторів, які необхідно відслідковувати для збереження контролю над розвитком конкурентних відносин.

Приймаючи рішення, суб'єкт управління конфліктом повинен спиратися на більш широке коло інформації, підвищуючи її оперативність, відбирати лише достовірну інформацію з масиву відомостей, що надходять. Особливе значення в таких ситуаціях здобуває боротьба з дезінформацією, тому що прагнення тієї чи іншої сторони спотворити інформацію про свої цілі нерідко провокує суб'єкт управління конфліктом на досить безрозсудні дії.

Розширюючи інформаційне поле контролю, влади, як правило, уточнюють образи конфліктуючих сторін (позиції, схильність до компромісів, припустимі можливості зміни цілей тощо) і власні оцінки, вироблені раніше. Фахівці в області міжнародних відносин американці Г. Снайдер і П. Лізинг у зв'язку з цим розрізняють зміни, що відбуваються в так званих фонових образах (тих, що відображають оцінку конфліктуючих сторін через призму довгострокової перспективи їхньої еволюції), а також "поточних" образах (тих, що виражають зміни в поглядах на їх актуальні, моментальні позиції).

Уточнюючи такого роду оцінки, влада повинна безупинно зіставляти позиції сторін, що змінюються, нагадуватися проникнути в тактику поведінки конфліктуючих, знайти сфери дотику опонентів. У кінцевому рахунку оцінка різного роду макро- і мікрофакторів, що обумовлюють протікання конфлікту, повинна дати чітке уяв-

лення про його інтенсивність: чи володіє він тенденцією до спаду чи до наростання. Відповідно до висновків повинна відкоригуватися і тактика дії влади.

Так, при спаді інтенсивності увага правлячих структур, як правило, послаблюється, а кількість ресурсів, що направляються на регулювання конфлікту, зменшується. Влада навіть може спробувати повернути конфлікт у таке русло, де б він не розв'язувався, але і не робив би несприятливого впливу на політичні відносини.

Наростання ж напруженості конфлікту припускає іншу тактику дій. Взагалі, як помітили конфліктологи, протиріччя нарастають зі збільшенням чисельності конфліктуючих груп, підвищенням емоційної втягнутості людей у ці взаємини. Особливо висока напруженість в конфліктах, що ведуться на рівні цінностей, і насамперед тих, що стосуються моральної самооцінки сторін, уявлень про честь і гідність. У цьому випадку, сторони сприймають можливе закінчення конфлікту як персонально значимий виграш чи програш і тому найчастіше відмовляються навіть розглядати варіанти угоди, щоб не поступитися своїми принципами. Так чи інакше, але посилення напруженості повинно спонукати владу насамперед подбати про недопущення крайніх, руйнівних форм конкурентної взаємодії, і особливо тих, які можуть спричинити дестабілізацію і порушення функцій основних органів державного правління. У той же час встановлення цих граничних рамок для розростання конфлікту повинно орієнтуватися на законні методи регулювання політичних відносин, підтримувати узгоджувальний стиль політичного діалогу. Однак відмічене не заперечує право влади використовувати передбачені законом акції чи погрозу застосування насильницьких мір проти найбільш агресивних і небезпечних для суспільства сил.

Для спрямування інтенсивного конфлікту в потрібне русло влада повинна постійно формувати соціальне середовище зокрема, інформувати громадськість про вироблені оцінки поведінки сторін, про зміну їхніх позицій, оприлюднити точки зору на розвиток ситуації, здатні забезпечити сприятливий емоційний настрій громадян і нав'язати сторонам власні критерії оцінки співвідношення сил, способи виходу з кризи тощо. Спираючись на суспільну думку, влада може ефективніше впливати на тактику поведінки сторін, підтримувати або перешкоджати домінуючим установкам їх поведінки.

У самому загальному плані прийнято виділяти три основних типи взаємин між сторонами конфлікту: конкурентний, що припускає постійне відтворення суперниками опозиційних відносин один до одного; індивідуалістичний, що характеризує прагнення якоїсь із сторін одержати однобічні переваги, ігноруючи права й інтереси суперника; кооперативний, що виражає готовність конфліктуючих сторін поважати чужі інтереси і спільно шукати вихід із протиріч [2].

Таким чином, для підтримки оптимальних, з погляду влади, форм взаємин між конфліктуючими сторонами необхідно цілеспрямовано шукати вигравшну тактику, змінюючи структуру і способи власних дій; удосконалювати комунікаційні процеси для оптимізації режиму прийняття рішень; підтримувати норми і правила політичного протистояння, що сприяють підвищенню згуртованості та інтегрованості суспільства.

В цілому, ефективність дії влади на стадії розвитку конфлікту визначається їхньою здатністю законними методами забезпечити зниження напруженості у відносинах сторін і поворот їх до примирення позицій.

Остання стадія, закінчення конфлікту, є найбільш складним етапом оскільки від результату закінчення спірних відносин залежить заново складений баланс політичних сил.

Найчастіше в конфліктології розглядають два основних варіанти закінчення конфлікту – досягнення примирення сторін або їхня непримиренність, тобто створення безвихідної ситуації, нерозв'язності конфлікту. Між цими полюсами пролягає цілий ряд варіантів еволюції конфлікту, що відбивають його звичний розвиток (збереження колишньої інтенсивності), чи зниження, навпаки, наростання взаємної опозиційності сторін. Конфлікт може виявитися і нерозв'язним, тоді створюється ситуація, що веде не до його закінчення, а як би до циклічного руху. Це потребує від суб'єкта управління конфліктом перегляду і повторення своїх дій і операцій, що відповідають двом першим стадіям конфліктної взаємодії. Іншими словами, така ситуація припускає удосконалювання чи пошук нової стратегії і тактики контролювання, управління конфліктом.

Примирення, як вже відмічалось, може носити характер повного чи часткового врегулювання (тобто зміни поведінки однієї чи декількох сторін конфлікту без вичерпання предмету спірних відносин) або розв'язання конфлікту (усунення самого приводу для такої взаємодії сторін). При цьому не можна не брати до уваги і те, що конфлікт може розв'язатися сам по собі, без спроб його свідомого регулювання (наприклад через втрату актуальності предмета суперечки, виснаження ресурсів тощо).

З огляду на найбільш типові засоби, можна виділяють два найбільш загальні шляхи примирення сторін:

1. Мирне врегулювання конфлікту, яке можна досягнути такими способами: досягненням компромісу на основі збереження вихідних позицій заснованих на взаємних поступках; зняттям конфліктного протиріччя, оскільки виснажені ресурси конфліктуючих сторін, що унеможливило продовження суперництва; знайденням в ході суперечки взаємоповаги сторін, розуміння прав та інтересів суперника. Найчастіше цей шлях примирення пов'язаний не з однобічним нав'язуванням волі, а з активністю обох конфліктуючих сторін

2. Примирення на основі примусу, що дозволяє одній із сторін ігнорувати аргументи суперника. Сутнісними характеристиками такого нав'язування однією із сторін може бути наступне:

✓ явна перевага (збережених, придбаних) сил і ресурсів з однієї сторони і їхній дефіцит з іншої;

✓ ізоляція однієї сторони конфлікту, зниження її статусу, а також інші стани, що свідчать про ослаблення її позицій, про поразку, як наслідок нанесення їй відповідно до правил гри;

✓ знищення, усунення ворога, в результаті чого, мир встановлюється під час відсутності ворога [3].

Орієнтація суб'єкта на ті чи інші засоби примирення сторін повинна коректуватися і специфікою політичних процесів у яких протікають конфлікти. Наприклад, обмеженість у часі і періодичність поновлення виборчих кампаній змушує багато партій, що прагнуть використовувати вибори для реального проникнення в сферу прийняття державних рішень, утворювати різні коаліції, йти на компроміси навіть зі своїми політичними опонентами. У цьому змісті компроміс виступає більш кращою метою стратегії, ніж конфронтація.

В умовах же радикального перетворення суспільства, вибору якісно нових шляхів майбутнього розвитку орієнтація винятково на методи, що об'єднують взаємодію зі своїми суперниками навряд чи приведе до усунення напруженості і примирення ідейних позицій. У цих випадках доцільно застосовувати більш витончену тактику поведінки, що включає методи як мирного, так і примусового примирення сторін.

Таким чином, обираючи суб'єктом засоби врегулювання конфліктів повинні обов'язково відповідати культурно-історичним, цивілізаційним особливостям політично-

го розвитку країни (регіону, суб'єкта), враховувати тимчасові обставини ведення суперечки, співвідноситись з психічними рисами діючих суб'єктів.

Раніше і сьогодні досить розповсюдженим засобом досягнення примирення сторін у можливостях його розв'язання є переговори. В процесі переговорів сторони обмінюються думками, що неминує знижує гостроту конфлікту, допомагає зрозуміти аргументи опонента і, отже, більш адекватно оцінити справжнє співвідношення сил, умови примирення. Переговори дають можливість зрівняти поступки, спокійно розглянути альтернативні ситуації, продемонструвати відкритість позицій, послабити ефективність нечесних кроків суперника. Саме в цих умовах легше знайти суть взаємних претензій.

Переговорний процес заснований на спеціальній технології, що передбачає використання специфічних прийомів, які дозволяють зберегти вихідні позиції або досягти переваг, домогтись, забезпечити взаєморозуміння опонентів або взаємного задоволення сторін.

Американські фахівці М. Дойч і С. Шикман вважають, що ефективність переговорів, а відповідно і взаємне задоволення сторін, підвищуються, якщо послідовно відокремлювати існуючі проблеми від суб'єктивної зацікавленості людей, що беруть участь у суперечці; зосереджувати увагу не на принципах, а на реальних протиріччях; виробляти декілька можливих варіантів рішень; враховувати об'єктивні критерії співвідношення сил, а не партійні чи ідеологічні позиції. Обіцянка поступок, уважність до партнера значно збільшують шанси дійти згоди. Погрози і

тиск на опонента з позицій сили таку можливість знижують і переговорний процес може затягнутися [4].

Таким чином, вміння влади та усіх інших політичних суб'єктів, вирішувати наявні завдання на кожному з етапів протікання конфліктів дає їм додаткові можливості для ефективної реалізації своїх цілей та інтересів у політичному процесі.

Загальна теорія розв'язання конфліктів орієнтує в даній статті, насамперед, на ретельний аналіз базових потреб різних суб'єктів, політичних груп і ступеня їхнього задоволення існуючими соціально-політичними нормами й інститутами. Головний акцент повинен бути зроблений при цьому на аналізі джерел виникнення конфліктів і на їхньому усуненні, а не на стримуванні або частковому врегулюванні конфліктів без відповідних структурних змін системи суспільних взаємодій.

Сьогодні в Україні є всі можливості стати міцною і благополучною державою. Для цього мають бути достатні матеріальні і культурні ресурси, але потрібні політична воля і досить відповідальна стратегія. В останньому державна має нагальну потребу, оскільки ніщо не запрограмовано в історії, і на політичному обрії з'являються альтернативні проекти, у яких також можуть бути шанси на реалізацію.

1. Дарендорф Р. У пошуках нового устрою. – К., 2006. – С.37. 2. Конфліктологія / За ред. проф. Л.М.Герасіної та М.І.Панова. – Харків, 2002. – С.113. 3. Лебедева М.М. Политическое урегулирование конфликтов. Подходы, решения, технологии. – М., 1997. – С.35; Дойч М., Шикман С. Конфликт: социально-психологическая перспектива // Современный конфликт: современные исследования. – М., 1991. – С.73.

Надійшла до редколегії 24.02.07

С.Р. Федина, асп.

ТЕОРІЯ МИРУ В СИСТЕМІ НАУКОВИХ ДОСЛІДЖЕНЬ МІЖНАРОДНИХ ВІДНОСИН

У цій статті автор порушує проблему формування та розвитку теорії миру у системі наукових досліджень міжнародних відносин з часу виникнення дисципліни, а також аналізує підґрунтя для цього процесу: це такі напрямки як освіта в дусі миру, висвітлення мирних подій у ЗМІ, роль мирних договорів та міжнародних організацій в процесі розвитку теорії миру.

In this article the author touches upon the problem of formation and development of the theory of peace in the system of scientific research of international relations and analyzes the background for this process. This is peace education, media coverage of peaceful events, the role of peace treaties and of international organization in the process of peace theory evolution.

Проблема взаємозв'язку війни і миру – одна із найбільш актуальних проблем сьогодення. Збройні конфлікти традиційно закінчувалися підписанням мирного договору, який однак ніколи не був гарантом тривалого миру, оскільки не вирішував основних причин зіткнення.

У ХХ столітті поруч з такими вже розвинутими науками як теорія міжнародних відносин, теорія конфлікту чи теорія насильства у 50-х рр. почала оформлятися теорія дослідження миру. Проте це дослідження відштовхувалося від т.зв. "негативного фактору": визначення видів і кількості озброєнь, фіксація і збір даних усіх наявних і потенційних конфліктів, фіксація випадків насильства та підрахунок кількості жертв різноманітних конфліктів та воєн.

На сучасному етапі дослідження миру є "спільним знаменником" для теорії конфлікту і теорії вирішення конфліктів, теорії насильства і теорії ненасильства, теорії війни та ін. Дослідження миру можна визначити як дослідження спрямоване на вивчення передумов для уникнення війни та дослідження організоване на благо соціальної справедливості [1]. Його основним завданням є визначити основні передумови забезпечення і збереження миру, знайти підґрунтя для вирішення конфліктних ситуацій, розробити форми раннього попередження щодо небезпечних форм конфліктів, а також віднайти ненасильницькі засоби залагодження конфлікту, який уже розпочався. Серед інших суспільних наук дослідження

миру вирізняється своєю міждисциплінарністю, ціннісною орієнтацією та своєю застосовністю у реальності.

Визначальним на сучасному етапі є те, що важливим і основним аспектом дослідження миру має стати "позитивний" підхід: треба визначати і досліджувати мирні періоди у історії міжнародних відносин, як вони дотримувалися, і що сприяло їх тривалості, чому вони порушувалися, за яких умов вдавалося уникнути воєн і кровопролиття, хто сприяв мирному вирішенню конфліктних та кризових ситуацій.

Першопрохідцями у становленні концепції миру стали представники північноєвропейських країн, а зокрема норвежець Йоган Гальтунг, який у 1958 році заснував Інститут дослідження миру в Осло (PRIO), і став засновником теорії миру як такої.

Країни північної Європи загалом мають досить цікаву історію вирішення великих конфліктів мирними засобами, і що головне, приклади недопущення війни [2].

1905 р. союз між Норвегією та Швецією було розірвано мирним шляхом. Обидва королі готувалися до війни, проте народи цих країн організувалися, жіночі та селянські мирні організації перетнули кордони, щоб уникнути війни між "братніми народами".

1920 р. – Швеція та Фінляндія уникли війни за Аландські острови, надавши їм спеціальний демілітаризований статус.

1930 р. – Норвегія та Данія уникли війни за Гренландію, передавши справу на міжнародний арбітраж у Гаагу.

© С.Р. Федина, 2007

Можна підсумувати, що саме така історична спадщина і досвід мирного вирішення конфліктів та кризових ситуацій дали можливість цим країнам виступити провідниками у дослідженні миру, руху за мир, та формуванні теорії миру загалом.

Основні зміни у розумінні міжнародної політики мали місце на початку XX століття. Після Першої світової війни політики та вчені усвідомили, що відбулася певна трансформація і певною мірою масштабування міжнародної системи; ніхто не очікував, що локальний конфлікт раптово переросте у глобальний. Почала розвиватись, як самостійна наука теорія, міжнародних відносин, поглибилось вивчення проблематики конфлікту. Проте варто наголосити, що всі спроби зрозуміти причини порушення миру та балансу не виходили за межі підходу "войовничого". Поставали питання: чому не змогли запобігти війні, чи не було достатньо озброєнь чи дипломати не виконали свою роль, чи хтось був сильнішим?

Після створення Ліги Націй та укладення численних пактів та мирних договорів були сподівання на зміни, бо політики і звичайні люди вірили, що з укладенням так званої "мирної" угоди і з підписанням паперів конфлікт сам собою розчиниться. Вершиною "пактоманії" [3] став пакт Бріана–Келлога 1928 року – *Паризький договір про заборону війни як засобу ведення національної політики*.

Він складався з преамбули та двох основних статей:

1. Високі договірні сторони від імені своїх народів урочисто заявляють, що вони засуджують використання війни для вирішення міжнародних суперечок і відмовляються від неї як від інструмента державної політики у їхніх взаєминах.

2. Високі договірні сторони визнають, що для врегулювання всіх суперечок чи конфліктів, як можуть виникнути між ними, незалежно від їх характеру чи причин, вони прагнуть утворювати тільки до мирних засобів.

Проте саме такі формулювання статей договору стали його основними недоліками: пакт відзначався декларативністю і формальним характером; невизначеністю самого формулювання заборони війни, що залишало багато можливостей для різноманітних тлумачень; і знецінювався рядом застережень Франції та Англії.

В світлі пакту Бріана–Келлога стає зрозуміло, що ні моральний стан спільноти націй, ні міжнародні інституції не давали на той час якоїсь підстави оголосити війну поза законом. Як зазначав Реймон Арон, той, хто зважиться гарантувати мир, сказавши, що війна суперечить законам, нагадуватиме лікаря, який би узявся лікувати недуги, заявивши, що вони суперечать прагненням людства [4]. Реалії були такими, що саме в цей час почали закладатися передумови для нової міжнародної кризи.

Юридична система Ліги Націй та пакту Бріана–Келлога зазнала невдачі тому, що невдоволені держави хотіли змінити усталений порядок та тому, що міжнародна організація не мала засобів ані нав'язати в мирний спосіб зміни, які в тому випадку передбачала правова система, а ні зупинити революційні держави [5].

Окрім того, постановка питання безпеки і забезпечення миру в період між двома світовими війнами здійснювалася з огляду на більш вигідні політичні позиції та наявність силових засобів забезпечувати мир. В той же час повністю нівелювалися ті фактори, які в результаті і призводили до порушення миру, а саме: приниження переможених, бажання здобути якомога більше переваг.

Наглядним прикладом є укладення Версальського мирного договору з Німеччиною після Першої світової війни – переможеної Німеччину принизили і поставили в такі умови, що єдиним її бажанням протягом наступних років була потреба реваншу. Підґрунтя Другої світової війни було засвідчено у так званому мирному процесі після Першої світової війни.

Після Другої світової війни для забезпечення та підтримки миру, а також для налагодження належного функціонування міжнародної системи було створено Організацію Об'єднаних Націй. Проте як можемо тепер побачити, ця організація не стала ефективним механізмом дотримання миру у міжнародних відносинах, передовсім через значну бюрократичну процедуру, а також не здатність швидко і ефективно приймати рішення.

Статистичні дані щодо роботи ООН у сфері підтримання та встановлення миру свідчать: за час її існування з 1948 було проведено більш як 60 операцій по підтриманню миру [6], у яких було і є задіяно більш як 72 000 військових, і на які було витрачено понад 41 млрд. доларів США. Проте реально ситуація з виникненням конфліктів та їх мирним вирішенням не покращилась. Так, із закінченням Другої світової війни і з трансформацією міжнародної системи ймовірність глобальних воєн мінімізувалася, проте кількість регіональних конфліктів зі значною дестабілізуючою функцією значно збільшилась.

На сучасному етапі робота ООН звелася до рекомендацій та резолюцій, які не мають реального впливу на події у міжнародній політиці. Вдалими ілюстраціями до цієї тези є нещодавні події на Близькому Сході.

Найважливіша відмінність між періодами початку та кінця XX століття полягає в тому, що нарешті мир почали сприймати як самостійне поняття, яке виражається не лише через період відсутності війни чи перемир'я. Події початку XXI століття наводять на думку, що підхід до проблеми війни і миру зазнав лише незначних змін.

Проте система забезпечення миру навіть у його найвужчому значенні не працює і не виправдовує себе.

Піднімаючи питання наявності певної концепції миру у сучасній теорії міжнародних відносин, не можна обійти стороною питання взаємозв'язку проблематики миру і стану самої системи міжнародних відносин, яка й визначає весь перебіг подій. Дослідження миру і виокремлення його концепції має бути спрямоване на продукування навіть певним чином ментальних змін, щоб у баченні світу відштовхуватись під "позитивного", а не від "негативного", – як і якою кількістю засобів перемоги ворога, – а як зробити, щоб він став другом чи нейтральним гравцем.

Проте основна проблема сьогодення закладена більше на ментальному та освітньому рівнях: більшість навіть досвідчених істориків та дослідників миру не можуть без підготовки назвати хоча б кілька прикладів недопущення війни чи мирного вирішення конфлікту на його початковій стадії, але майже кожен школяр може назвати десятки різних воєн.

Особливістю сучасного світу є те, що і ЗМІ і люди загалом більш схильні до сприйняття інформації, яка своєю наявністю може спровокувати сенсацію, і є про надмірну жорстокість, про терористичні акти, про кровопролиття, вбивства... А інформація про мирне і безкровне вирішення конфлікту не така вже й сенсаційна. Як зазначає Фредерік Хеффермель, проблема відсутності миру не в тому, що його не має чи важко досягнути, а в тому, що мало хто реально вірить у можливість його досягнення. На даному етапі ЗМІ тільки впевнюють суспільство, що миру не можливо досягнути.

Сучасна міжнародна система передовсім побудована на силовій ієрархії та на системі стримування та протипаг. Вона підтримує сильнішого і ще більш послаблює слабшого. Та чи є в цій системі місце для миру, не як періоду без активних військових дій, а як для нормального стану співіснування різних держав та народів, де мир може себе проявити, як основа для порозуміння і успішної співпраці?

Один з підходів до розуміння миру передбачає його бачення, як просто відсутність війни. Але відсутність

війни ще не означає, що встановлено міцний і тривалий мир, що агресора переможено і всюди панує справедливість. Для того, щоб народи могли повністю користуватися плодами миру потрібне не лише припинення війни, а й встановлення демократичного миру [7]. І тут варто наголосити, що мир це не відсутність конфлікту, який є природним станом відносин між людьми, їх групами та державами, а це відсутність насильства, яке провокує погіршення конфлікту і призводить до величезної кількості жертв.

Масштабною тенденцією у розвитку світового співтовариства в контексті миру на сучасному етапі стає економічна вигода миру, яка без сумніву підвищує об'єктивну цінність миру [8]. Проте, як виявляється, багатьом державам мир є невіддільним перш за все з фінансової точки зору. Наприклад США – за час Першої світової війни, коли вони вперше відкинули інтровертність своєї зовнішньої політики і вийшли активним гравцем на міжнародну арену – на продажі зброї і супутніх матеріалів вони зробили величезний капітал. Під час Другої світової війни – США стали основним кредитором і вперше про них було заявлено як одну з основних наддержав світу. Зараз США продовжують збройні дії, в межах боротьби з тероризмом, шукаючи нові залежні території, нові ринки збуту та джерела прибутку.

Як зазначив Ф. Хеффермель, проблема миру сьогодні полягає не у ставленні громадськості, не в ідеях миру чи бракові їх підтримки, а в традиційних інституціях, владі та грошах, які пліч-о-пліч ідуть з військом [9]. Можновладці майже ніколи не питають громадськості дозволу перед тим як розпочинати війну чи певний конфлікт, або ж за фальшивими гаслами та лозунгами намагаються приховати реальні результати та наслідки війни. А це передовсім кошти зібрані зі звичайного платника податків, які не підуть на розвиток економіки, це безневинні жертви конфлікту.

Майже у кожній своїй важливій доповіді чи зверненні до нації президент Дж. Буш наголошує: *"Ми ведемо війну і боротьбу з тероризмом – це основне і найнагальніше завдання Америки"* [10]. Проте навряд такої ролі очікують від основної наддержави світу. Зі своєю економічною міццю та політичним впливом США могли спокійно стати медіатором і основним захисником миру у всьому світі. Проте мир це такий стан, якого неможливо досягнути шляхом насильницького його впровадження. Насильство тільки спонукає нове насильство, і це буде замкнуте коло.

Е.Кант ще у 18 столітті наголошував: *Постійні армії (miles perpetuus) з часом повинні зовсім зникнути*. Існування сильної армії на території однієї з держав провокує інші держави також посилювати свої військові сили, з огляду на те, що військо першої може становити загрозу для іншої держави. З цієї ж причини може виникнути як кризова ситуація, так і нова війна. В чомусь такий підхід співзвучний з давньої істиною – за сподіяне зло, отримаєш зло. Чим більше зміцнює армію одна держава, тим більше цим переймається інша і також старається підвищити боєздатність своєї армії.

Колись посилення армій відбувалося за рахунок збільшення кількості солдатів, зараз ефективність армій підвищується за рахунок новітніх технологій, але жодна країна не відмовляється від війська. Особливо ті країни, які є основними гравцями на міжнародній арені.

Невід'ємним у процесі пошуку і формування концепції миру є проблема поширення інформації про можливості мирного вирішення конфліктів та кризових ситуацій, особливо в освітньому просторі.

В диктаторській державі ситуація є простою. Її лідери точно знають, яке повідомлення потрібно представити населенню, щоб воно вірило і завдання освіти ви-

глядає, як конвеєр по наповненню пустих пляшок потрібною інформацією. В демократичних країнах ситуація є трохи складнішою через різноманіття поглядів та думок [11]. В цьому контексті точкою відліку для дослідження може стати факт, що різні економічні умови створюють різні типи конфліктів, а різні соціальні структури беруть початок від різних соціальних передумов. І після всебічного розгляду можна зробити висновок, що конфлікти зав'язані на самому суспільстві [12].

Не менш вагомою є думка висловлена І.Кантом у своїй праці "До вічного миру." І.Кант зазначав: після закінчення війни при укладенні миру варто було б призначити День покаяття, щоб попросити прощення за той великий гріх, яким є війна. На відміну від Н. Макіавеллі, який наголошував на тому, що мораль і міжнародні відносини, як і політика загалом, є несумісними, у Е. Канта мораль виступає однією з найбільш важливих складових процесу досягнення миру. Також Е. Канта застановляє та ситуація, що після закінчення війни люди святкують, співають гімни і в певному сенсі є абсолютно байдужими до того як по стосунку до іншої сторони вони досягнули перемоги – вони відчують радість від того, що винищили велику кількість людей та позбавили їх щастя.

Наглядним прикладом є укладення Версальського мирного договору з Німеччиною після Першої світової війни – переможену Німеччину принизили і поставили в такі умови, що єдиним її бажанням протягом наступних років була потреба реваншу. Підґрунтя Другої світової війни було закладено у так званому мирному процесі після Першої світової війни.

Тому надзвичайно важливим елементом сучасних міжнародних відносин та ведення міжнародної політики є виокремлення та дослідження можливостей вирішення тих чи інших міжнародних проблем, не закладаючи у їх розв'язанні передумов для подальших конфліктів та кризових ситуацій.

На даному етапі теорія миру, як самостійний науковий напрям, тільки починає розвиватися. Вважається, що вона може виникнути на базі імплементації окремих концепцій почерпнутих з теорії конфліктів та теорії мирного вирішення конфліктів, теорії насильства та ненасильства, теорії війни. З огляду на все більшу кількість вчених, що долучаються до дослідження, теорія миру стає нарівні з теорією міжнародних відносин, проте не відокремлюється від неї.

Можна зробити висновок, що існують усі необхідні передумови для активного подальшого розвитку теорії миру. Як зазначає ряд сучасних вчених, підхід, який застосовувався протягом століть – і ґрунтувався загалом на теорії війни та насильства, не виправдовує себе в сучасних умовах, а тому потрібний кардинально інший підхід до вирішення проблем у сучасних міжнародних відносинах.

1. Hayward R. Alker, Jr. Emancipatory Empiricism: Toward the Renewal of Empirical Peace Research // Peace research. Achievements and Challenges / Ed. by Wallensteen P. – P.219–241.
2. Heffermehl Fredrik. The Peace Movement History: A Hidden Treasure // www.transcend.org. – 17th October, 2003.
3. Дюррозель Ж.Б. Історія дипломатії від 1919 до наших днів. – К., 1995.
4. Арон Реймон. Мир і війна між націями. – К., 2000. – С.505.
5. Там само. – С.125.
6. Цифры и факты о текущих операциях по поддержанию мира. // <http://www.un.org/russian/peace/pko/facts.htm>. – DPI/1634/Rev.61.
7. Кант А.С. Философия мира: истоки, тенденции, перспективы. – М., 1990. – С.11.
8. Спиридонова В.И. Ценностный аспект проблемы мира (по материалам западной политологии) // Мир как проблема человека / Под ред. Мисениерадзе В.В. – М., 1990. – С.50–51.
9. Heffermehl Fredrik. The Peace Movement History: A Hidden Treasure// www.transcend.org. – 17th October, 2003.
10. Peace Watch? // United States Institute of Peace. – www.usip.org. – April/May 2006. – Vol. XII, No. 2.
11. Johan Galtung. The next Twenty-five years of Peace Research: Tasks and prospects // Peace research. Achievements and Challenges / Ed. by Wallensteen P. – P.254.
12. Peter Wallensteen. Understanding conflict resolution: a framework // Peace research. Achievements and Challenges / Ed. by Wallensteen P. – P.126.

А.В. Щур, здобувач

ТЕОРІЯ ГРУПОВОЇ ДІЇ М.ОЛСОНА

Предметом даної статті є теорія групової дії, яка розроблена видатним американським економістом і соціологом М.Олсоном. Теорія груп М. Олсона представляє собою внесок в те, що можна назвати перетином економічної та політичної психології. Ця теорія дає змогу під новим кутом подивитися на поведінку груп людей.

The subject of this article is the theory of group action which was invented by the outstanding American economist and sociologist M.Olson. M.Olson's theory of groups represents a contribution to that which may be called the intersection of economic and political psychology. This theory enables to look under a new corner at the behaviour of groups of people.

Теорія груп – лише один із аспектів багатогранної творчості видатного американського економіста і соціолога Менкура Олсона. Однак, саме цей аспект представляє особливий інтерес для економістів, юристів, політологів та соціологів.

В основі теорії груп Олсона лежить наступна концепція: індивід є раціональним та егоїстичним суб'єктом, який планує свою поведінку і наперед "пророкує" позитивні та від'ємні наслідки своїх майбутніх дій. Індивід не обов'язково являється розумним та послідовним в своїх діях, але він ніколи не забуває про свій інтерес. Останній, як правило, повинен носити актуальний характер, тобто бути не тільки передбачуваним, але і швидко реалізованим. Раціоналізм та егоїзм за Олсоном є центральними рушійними мотивами в поведінці індивіда.

Не зайвим буде дати визначення поняття інтерес. Інтерес – від лат. *interesse* – має значення, важливе – об'єктивно зумовлений мотив діяльності суб'єкта: окремої людини, індивіда та громадянина, групи, страти, класу, суспільства, яка спрямована на задоволення певних потреб [1]. Також цікавим є таке визначення інтересу: "інтерес – це соціальний феномен, який притаманний людині і являє собою вираження об'єктивної залежності життєдіяльності людей від соціальних умов життя... Під впливом інтересу людина ставиться до об'єктивної дійсності як суб'єкт, бо ця дійсність, виявляючи вплив на можливості задоволення потреб, змушує її до певного характеру і виду діяльності [2].

Оціночний підхід до характеристики "раціонального та егоїстичного індивіда" не був новим у політичних науках, він ще у свій час був описаний Г.В.Ф. Гегелем. "У громадянському суспільстві кожний собі мета, а решта для нього ніщо. Однак без відносин з іншими він не може досягти всіх своїх цілей: тому ці інші – це засіб для досягнення певної мети. Однак певна мета через відносини з іншими здобуває форму загальною й задовольняє себе, спів вдовольняючи водночас благополуччя іншого" [3].

В даній статті розглядаються наступні положення теорії М. Олсона:

1) головна концепція, яка лежить в основі трактування мотивів поведінки індивідів та груп інтересів (як раціональні егоїстичні індивіди виробляють колективні блага, формують організації і партії);

2) критика поглядів традиційної економічної теорії і традиційної теорії груп;

3) природа колективних благ і проблема "безбілетника";

4) різниця дій в малих та великих групах;

5) примус у великих організаціях;

6) умова ефективності великих організацій.

Розглянемо мотиви поведінки раціональних індивідів при створенні відповідних організацій. Існує загальна, певна мета, характерна для організацій загалом. Такою метою є просування інтересів своїх членів. В протилежному випадку, якщо організація неспроможна представляти і реалізовувати інтереси своїх учасників, чи вони слугують лише верхівці керівництва, зазвичай такі організації занепадають. З точки зору окремого індивіда, якщо він не бачить конкретних вигод, які він отримає, будучи

членом організації, то чому він буде діяти задля неї, при цьому витрачаючи свій час та гроші?

Зрозуміло, що немає сенсу створювати організацію і ставати її членом, коли індивід може самостійно діяти у власних інтересах краще, ніж організація.

Індивіди, які належать до якоїсь організації або групи, мають як спільний інтерес так і суто індивідуальні інтереси, відмінні від інтересів інших індивідів – учасників тієї ж організації або групи. Розрізняють індивідуальні інтереси і групові. До останніх входять національні, місцеві, регіональні, суспільні (громадські), відомчі, загальнодержавні, загальнолюдські і багато інших в залежності від групи, великої чи малої, що розглядається. З теорії груп М.Олсона явно випливає, що індивідуальний інтерес переважає всі інші інтереси і слугує основним мотивом діяльності індивіда.

В своїй теорії М. Олсон вводить наступне поняття – суспільне, колективне або спільне благо, яке визначається як будь-яке благо, для якого характерним є таке: якщо будь-яка особа із групи його споживає, то й інші членів цієї групи неможливо позбавити цього.

В теорії груп М.Олсона виділяє три види груп: мала або "привілейована" група, проміжна група та велика або "латентна" група.

Мала або "привілейована" група – ця група яка відповідає олігополії (олігополія – панування невеликої кількості фірм і компаній в виробництві певних товарів і на ринку цих товарів [4]) в ринкових умовах. Учасники цієї групи мають стимул до забезпечення колективного блага навіть коли вони самі сплачують всі витрати групи.

Проміжна група – учасники цієї групи не мають настільки великої частки вигоди, щоб це було для кожного з них стимулом самостійно забезпечувати себе благом як це має місце в малій групі, але все ж таки вигода є значною.

Велика або "латентна" група (латентний (або латентний) (тэ), латентна, латентне (латин. *latens* – прихований) той, хто не виявляє себе видимими ознаками, недоступний зовнішньому спостереженню [5]) – учасники цієї групи не мають великої частки вигоди (частка кожного дуже мала), його зусилля для досягнення колективного блага є незначними, а оскільки ніхто у групі не реагуватиме на його бездіяльність, він не матиме стимулу щось робити.

М. Олсон піддає сумніву та критиці погляди традиційної економічної теорії і традиційної теорії груп. Традиційна теорія груп має два головних варіанта присвячених аналізу поведінки груп індивідів: "казуальний" та "формальний". **"Казуальний"** варіант традиційної теорії груп полягає в тому, що людина фундаментально схильна до формування асоціацій і приєднання до них. Цей варіант дуже яскраво ілюструє італійський політичний філософ Гаєтано Моска "людині властивий інстинкт збивання у зграю та боротьби з іншими зграями" [6]. **"Формальний"** варіант традиційної теорії груп полягає в тому, що його прихильники намагаються пояснити сучасні асоціації та групи як один з аспектів еволюції сучасних індустріальних суспільств.

Залишається без відповіді питання, що ж тоді є первинним джерелом, якому завдячують своїм існуванням і

малі первинні групи примітивного суспільства, і великі добровільні асоціації сучасності. Деякі прибічники традиційної теорії груп відповідають на це запитання, що первинним джерелом є функції, які виконують групи або асоціації. Характерним для всіх форм традиційної теорії є те, що вони припускають по суті універсальну участь у добровільних асоціаціях і що малі групи, а також великі організації привертають учасників з однакових причин (виконання функцій). Цю тезу М.Олсон піддає сумніву та вважає, що вона не відповідає дійсності. Він стверджує, що пересічна особа насправді зазвичай не належить до великих добровільних асоціацій, як це припускає традиційна теорія. "Цю традиційну теорію ставить під сумнів емпіричне дослідження, яке показує, що пересічна особа насправді зазвичай не належить до великих добровільних асоціацій, і твердження, що типовий американець є "людиною товариства", – здебільшого міф" [7].

Прихильники традиційної теорії груп припускають, що в усьому, за винятком розміру, мала група настільки подібна до великої, що вона має поводитись за подібними законами. Цю тезу Олсон рішуче відкидає і заперечує шляхом логічних взаємозв'язків, що прослідковується на протязі всього його дослідження. Він робиться наголос на різниці між малими та великими групами за ступенем успішності (ефективності) виконання своїх функцій та спроможністю приваблення учасників, що буде в загальному проілюстровано згодом.

Фундаментальною характеристикою всіх груп або організацій є наступне: будь-яка група або організація, велика чи мала, працює задля того, щоб мати колективну вигоду, яка приносить користь усім членам цієї групи. Через це всі члени цієї групи зацікавлені в отриманні колективної вигоди і аж ніяк не у сплаті витрат на забезпечення цього колективного блага. Кожен хотів би, щоб інші сплатили всі витрати, а він просто отримував би вигоду незалежно від того, несе він частину витрат чи ні.

Економічний аналіз проведений М.Олсоном показує, що у дуже малих групах, де кожен учасник отримує суттєву частку загального виграшу, тому, що у групі мало учасників, колективне благо часто може надаватися завдяки добровільній, егоїстичній дії членів групи, незважаючи навіть на відсутність примусу або інших позитивних стимулів. У менших групах, які майже завжди характеризуються значною нерівністю учасників, існує більша вірогідність надання колективного блага, бо має місце більш значний інтерес кожного окремого індивіда до колективного блага, навіть якщо вони самі будуть змушені сплачувати усі витрати групи. Ситуація буде такою лише тоді, коли вигода групи від набуття колективного блага перевищує загальні витрати більшою мірою, ніж ті перевищують виграш одного або кількох індивідів у групі. Якщо в малій організації якась особа припиняє сплачувати за колективне благо, яке вона отримує, то для всіх інших у цій групі витрати відчутно збільшаться. Відповідно, вони можуть відмовитися продовжувати робити внески і як наслідок колективне благо не буде надаватися. Цю думку поділяють усі члени малої групи і усвідомлюють ситуацію, що припинення сплати за колективне благо одного його учасника призведе врешті решт, що ніхто з групи не буде отримувати колективне благо і всі програють від цього. Відповідно, ці суб'єкти будуть продовжувати робити внески з метою набуття колективного блага. Ефективність малих груп підтверджується як спостереженнями та досвідом так і теорією. Ця думка явно виражена під час прийняття рішень.

Навпаки, у великій групі, де внесок одного індивіда є неістотний для групи загалом, тобто не впливає на тягар витрат або вигоди для окремого члена групи ймовірність отримання колективного блага зменшується. Це відбувається тому що, як було зазначено вище, кожен

хотів би, щоб інші сплатили всі витрати, а він просто отримував би вигоду незалежно від того, несе він частину витрат чи ні. Також у великій організації так як і в економічних організаціях за умов існування ринку досконалої конкуренції окремий її суб'єкт буде діяти і планувати свої дії виходячи від свого економічного зиску, припускаючи при цьому, що його доля в загальному є незначною, що втрата одного платника членських внесків несуттєво підвищить фінансовий тягар для будь-якого іншого платника, його дії не вплинуть на загальну ситуацію на ринку та його приклад не наслідують інші. Якщо благо надається завдяки зусиллям частини групи, виграш отримують усі, хто входить до групи незалежно від того, чи робили вони будь-що задля задоволення групового інтересу, чи ні. Їхня свідомість як раціональних суб'єктів буде роздвоюватися: з одного боку вони зацікавлені в отриманні колективного блага, а з іншого – хочуть уникнути сплати внесків. Таким чином, у великих групах у наданні суспільного блага типовою є ситуація "безбілетника". Але приймаючи до уваги, що і інші індивіди є також раціональними і будуть думати та діяти таким же чином. Відповідно, загальні блага для групи чи організації в цілому будуть меншими або їх зовсім не буде, якщо така ситуація матиме місце. В результаті група буде не дієвою і згодом зникне.

У великій групі інтересом типового учасника можуть знехтувати (через те, що його зусилля є незначними) в результаті він втратить зацікавленість в тих самих зборах на яких відбувається обговорення та прийняття рішення, а в деяких випадках поступово не буде обтяжувати себе навіть детальним вивченням питання і це згодом перейде на нехтування відвідування останніх. Тому в великих групах створюються різного роду комітети та підгрупи, з метою подолати цю проблему та залучити рядових учасників до активності.

У великій групі, де внесок одного індивіда незначний для групи в цілому, колективне благо, напевно, не буде надаватися за відсутності примусу або інших зовнішніх стимулів, які б спонукали членів великої групи до дій у їхніх спільних інтересах.

Чим більшою є група, то тим далі вона буде від отримання оптимального обсягу колективного блага. Це зумовлено тим, що у члена групи зменшується мотивація за власні кошти забезпечувати більший обсяг колективного блага, якщо він отримує безкоштовно ці блага за рахунок інших членів групи. До недоліку великої групи відноситься також твердження, що чим більша група тим більшими є організаційні витрати групи для ведення своєї діяльності. Політична влада великої спілки вочевидь більша, ніж малої.

При цьому М.Олсон робить висновок, що чим більшою є група, тим менше вона реалізовуватиме спільні інтереси і тому вони є нестійкими.

Розглядаючи умови ефективності великих організацій М. Олсон виділяє лише один випадок, за якого соціальні стимули можуть бути придатними для того, щоб зумовити групову дію в латентній групі. Це "федеративна" група – група, поділена на низку малих, кожна з яких має причину об'єднатися з іншими з метою сформувати федерацію, що представляє собою велику групу. Соціальні стимули відіграють суттєву роль в основному лише у малій групі, а у великій вони мають значення лише тоді, коли вона виступає федерацією менших груп. Суспільні санкції і суспільні винагороди виступають "селективними стимулами"; тобто вони належать до тих видів стимулів, які можуть використовуватися для мобілізації латентної групи. Природа соціальних стимулів передбачає, що їх можна по-різному застосовувати до різних індивідів. "Окрім грошових і соціальних стимулів, існують також еротичні, психологічні, моральні й ін. стимули

ли. Залежно від того, якою мірою будь-який з цих типів стимулів приводить латентну групу до набуття колективного блага, це використовується або може використовуватися як "селективний стимул", тобто дозволяє вирізняти з-поміж індивідів тих, хто підтримує дії у суспільних інтересах, і тих, хто цього не робить. Навіть у випадку, коли моральні засади визначають, діятиме особа в інтересах групи чи ні, вирішальним чинником виступає те, що моральна реакція слугує як "селективний стимул"... суть ідеї полягає в тому, що моральне ставлення може мобілізувати латентну групу лише тоді, коли воно створює селективні стимули" [8].

Особливу увагу в теорії груп М. Олсона приділено профспілкам як представникам великих груп.

"У процесі становлення громадянського суспільства суттєве значення має формування і реалізація економічних інтересів громадян, задоволення їх матеріальних потреб, а також забезпечення прав, зокрема, права на працю, її оплату тощо. Це зумовлено тим, що економічні інтереси є визначальними у відтворенні соціальних суб'єктів. Саме їх реалізація та задоволення матеріальних потреб дає людям можливість повноправно діяти у громадянському суспільстві та реалізовувати інші свої інтереси, утверджуючи себе громадянами країни. Перефразовуючи К.Маркса, можна сказати, що для того, щоб відчувати себе громадянином і займатися будь-якими видами громадської діяльності, людина, перш за все, мусить задовольняти свої економічні інтереси і матеріальні потреби" [9]. Залежно від характеру цих інтересів та потреб у громадянському суспільстві формуються відповідні групи економічних інтересів, які різняться способом і мірою їх реалізації. Головними з цих груп є підприємці – власники, наймані працівники, селянство, середній клас тощо. Соціально-економічними організаціями захисту інтересів найманих робітників виступають, в основному, професійні спілки.

Безпосередньою передумовою виникнення професійних спілок є промислова революція, яка дає поштовх для систематичного застосування у виробництві машин і розвитку великої промисловості. Безперечно, робітники і в докапіталістичному суспільстві не були розрізнені. Скоріше, навпаки. Адже вони входили до складу системи соціальної та професійної солідарності, яка утворювалася довкола корпорацій. Потім вони приходять до професійної організації. Звідси з'явилися товариства (компаньйонажі), які були і реальними братством, і співробітництвом, громадами взаємодопомоги і знаряддями боротьби. На нашу думку, профспілки дійсно могли виникнути лише за індустріального типу виробництва і капіталістичного способу організації праці. Вони постають тільки у новий час, коли капіталізм створює соціально-економічне підґрунтя для зародження і росту тривало діючих асоціацій найманих робітників. Це підґрунтя виступає у вигляді, принаймні, трьох постійних чинників нового суспільного ладу: системи вільного найму праці, товарного характеру робочої сили і постійної армії найманих робітників.

Товарний характер припускає рівність у відносинах між покупцем і продавцем, те що стосується продажу робочої сили, то у боротьбі за кращі умови найму робітник є слабшою стороною, оскільки змушений швидше реалізовувати свою робочу силу, ніж капіталіст свій капітал, і звідси самовільно виникає гостріша конкуренція між робітниками, ніж між капіталістами. Унаслідок цих обставин поодинокі та розрізнені робітники свою робочу силу продають на ринку не вигідно. Якщо один робітник торгується з одним капіталістом, то він завжди продає свою працю не вигідно, оскільки капіталіст може чекати довго, робітник же не може жодного дня провести без їжі та житла, а їх він може отримати тільки за гроші.

Щоб вигідно продавати свою робочу силу, робітникам потрібно об'єднуватися у профспілки. Торгуючись спільно, вони можуть досягти більш вигідної ціни, оскільки тоді капіталіст понесе збитки, а робітники можуть утворити спільну касу, яка допоможе їм проіснувати, доки йде торгівля. Завдяки появі профспілки усуваються головні недоліки, від яких страждають робітники як продавці робочої сили, а саме перш за все – попит праці на будь-яких умовах. Профспілки дають робітникам можливість самостійно визначати подібно до інших продавців товарів свої умови продажу, негайно користуватись наступаючим покращенням становища на ринку, а за слабого попиту на товар – утримуватись від його продажу. За допомогою профспілок усувається також нездатність робітників пристосовувати пропозицію пропонованого ними товару до попиту даного часу, так само як і впливати на пропозиції його у майбутньому.

Завдяки профспілці робітники отримують можливість стримати зростаючі злидні шляхом впливу на умови праці у власних інтересах, домагаючись зменшення конкуренції при продажу своєї **робочої сили, єдиного товару, який в них залишився**. "Робітничі асоціації можуть домогтись підвищення ставок оплати праці лише силою; ця сила може застосовуватись активно або становити лише загрозу, але це має бути сила ... Ті, хто вам каже, що профспілки мають підвищувати ставки заробітної плати тільки моральними настановами, схожі на тих, хто розповідав би про тигрів, які харчуються апельсинами" [10].

Повертаючись до аналізу поведінки індивідів у профспілках, як великих групах М.Олсон висуває ідею примусовості в своїй теорії.

"Примусове членство припускає наявність певних засобів або організації для того, щоб зробити членство примусовим, тобто втілити у життя правило, за яким не-член спілки не міг би працювати на даному робочому місці. Для неорганізованих робітників неможливо створити велику спілку, навіть якщо вони усвідомлюють потребу у примусі, бо спершу вони мають утворити організацію, яка впроваджуватиме в життя політику спілкового підприємства. Проте для малої спілки можливо привернути нових учасників без примусу, а вже потому, якщо вона захоче, забезпечити своє виживання і зростання влади через запровадження примусового членства. Як тільки спілку створено, вона може зростати в розмірі або об'єднуватися з іншими спілками, щоб представляти великі групи працівників, лише за умови, що членство є примусовим. Таким чином, використання профспілками здавна примусу є консистентним із гіпотезою, що уніонізм мав починатися з малих груп у фірмах невеликого розміру" [11]. Ще один яскравий доказ в необхідності примусу в профспілках наведений в наступній тезі. "Якщо деякі працівники окремої фірми виходять на страйк, функція пропозиції праці зсувається вліво; таким чином, для тих, хто продовжує працювати, або найнятих штрейкбрехерів, ставки оплати праці стануть трохи вищими, ніж раніше. Страйкарі ж на час конфлікту не отримують нічого. Тобто всі економічні стимули, що впливають на індивідів, перебувають на боці тих працівників, які не приєднуються до пікетів. Тоді чи має дивувати те, що для того, аби утримати окремих працівників від поступки спокусі працювати під час страйку, повинен застосовуватись примус і що ворожі до спілок роботодавці також мають застосовувати насильство?" [12]. Не можна не брати до уваги аргументи проти примусовості в профспілках, наприклад, таких як: обмеження індивідуальної свободи, "право на працю" – суть якого полягає в тому, що якщо фірма має задовольнити своїх клієнтів, то і спілка повинна пройти випробування як відкрите підприємство, і вона пройде його успішно, якщо її діяльність задовольнить потенцій-

них членів. З огляду на раціональну поведінку індивідів у групах М.Олсон робить висновок, що без примусового членства в профспілках вони залишаться функціонувати тільки на папері, а фактично перестануть існувати.

Окрім примусового членства, пікетів і насильства деякі спілки застосовують також позитивні селективні стимули: вони пропонують неколективні вигоди тим, хто не хто приєднується до спілки, і позбавляє їх тих, хто не приєднується. В окремих випадках ці неколективні блага є дуже важливими. До таких благ можна віднести: взаємодопомогу, страхування, захист прав робітників, привілеї робітників зі стажем, допомога з працевлаштуванням, підтримка скарг на роботодавця, соціальні заходи. Соціальні заходи є звичайним явищем. Спілки витрачають кошти на соціальні заходи щоб їх члени відчували, що вони отримують щось від своїх внесків. Але такі заходи дуже рідкі і обмежуються як зазвичай тільки великими святами.

Також для успішності великої організації необхідна присутність суспільного тиску.

В своєму дослідженні М.Олсон не відкидає існування не економічних чинників. Економічні стимули – не єдиний можливий вид мотивації участі та діяльності в організації; люди іноді також керуються бажанням завоювати престиж, повагу, дружбу та іншими соціальними і психологічними цілями, які можна визначити як соціальні стимули. М. Олсон не відкидає також існування альтруїстичної поведінки в людях, але він стверджує, що альтруїстична поведінка, яка не має відчутного ефекту, іноді навіть вважається не гідною похвали. Наступні приклади наведені в дослідженні М. Олсона яскраво підтверджують вищезгадане положення. "Людину, яка намагається стримати повінь, вичерпуючи воду за допомогою відра, вірогідно, вважатимуть скоріше диваком, аніж святом, навіть ті, кому він намагався допомогти" [13] – каже М. Олсон. "Навіть якби суб'єкт великої групи повністю нехтував своїми власними інтересами, він не робив би раціонального внеску в набуття будь-якого колективного або суспільного блага, якщо його внесок не буде зауважено. "Фермер, який ставить інтереси інших фермерів вище за власні, не обмежуватиме своє виробництво з метою підвищити ціни на аграрну продукцію, доки він не знатиме, що його пожертва не принесе комусь відчутної вигоди. Такий раціональний фермер, хоч би яким неогоїстичним він був, не робитиме марну та безцільну пожертву, а спрямовуватиме свою філантропічну діяльність туди, де вплив на когось буде відчутним" [14]. Егоїстична поведінка їх членів є насправді спільною рисою для організацій того типу, який досліджується в роботі М. Олсона.

Насамкінець, розглянемо деякі проблемні аспекти теорії груп Менкура Олсона. Серед проблемних аспектів теорії груп Менкура Олсона можна виділити наступні:

1. М. Олсон скрізь в своїй теорії віддає перевагу так званому "малим" групам перед "великими". Але він уникає конкретних формулювань, що потрібно розуміти під "малою групою" і де мала група закінчується і починається велика.

Відсутні в його роботі також спроби відмежувати велику групу від "натовпу" і інших людських скупчень. Можливо, Олсон виходить від того, що читач інтуїтивно розуміє той факт, що мала група відрізняється від великої перш за все ефективністю і оперативністю своїх дій.

2. Теорія М. Олсона не пояснює природи утворення групи, а саме чому лише невелика кількість людей зі спільними інтересами вважає за потрібне увійти до групи інтересів? Теорія обміну, розроблена Р. Солсбері намагається пояснити це питання. Відповідно до неї групи інтересів виникають як результат внутрішнього обміну благами.

3. Навряд чи можна звести усі спонукальні мотиви діяльності індивіда у групі до економічних. Можна зробити висновок, що М. Олсон не заперечує існування соціального тиску і моральних факторів в економічних діях, але вважає їх не настільки важливими, щоб приділяти їм особливу увагу.

4. Також слід зазначити, що не передбачена в теорії така думка, що індивіди можуть вступати та діяти в групі лише тому, що вони **очікують** отримати колективні блага. Ця думка була досліджена в теорії ангажованості Р. Алу і Д. Сеанс.

Таким чином підсумовуючи дослідження М. Олсона можемо зробити висновок, що основними чинниками які впливають на поведінку людей є індивідуальні, егоїстичні інтереси, а також групові інтереси і перші з них є пріоритетнішими ніж останні.

На нашу думку необхідним і суспільно важливим було б подальше розвинути теорію груп М. Олсона зокрема на політичні партії. Переконалися, що нові висновки, які б випливали з цієї теорії вплинули б на перегляд деяких принципів функціонування політичних партій. Це б стало великим інтересом не тільки для науковців та політиків, але і для пересічних громадян.

1. Див.: Енциклопедія політичної думки. – К.: Дух і літера. 2000. – С.151. 2. Див.: Філософія / Під ред. Осічнюка Ю.В., Зубова В.С. – К., 1994. – С.156. 3. Див.: Гегель Г.В.Ф. Основи філософії права, або право і державознавство. – М.; К., 2000. – С.169. 4. Див.: Экономический словарь. 5. Див.: Толковый словарь Ушакова. 6. Див.: Gaetano Mosca, The Ruling Class. – New York: McGraw-Hill, 1939. – P.163. 7. Див.: Олсен М. Логіка колективної дії: суспільні блага і теорія груп. – М.; К., 2004. – С.30. 8. Див.: Там само. – С.93. 9. Див.: Цейх В. Профспілки у громадянському суспільстві: теорія, методологія, практика. – К., 2002. – С.118. 10. Див.: Олсен М. Логіка колективної дії: суспільні блага і теорія груп. – М.; К., 2004. – С.101. 11. Див.: Там само. – С.99. 12. Див.: Там само. – С.100. 13. Див.: Там само. – С.89. 14. Див.: Там само. – С.89.

Надійшла до редколегії 08.02.07