ВІСНИК
КИЇВСЬКОГО НАЦІОНАЛЬНОГО УНІВЕРСИТЕТУ ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

ISSN 1728-2632

ФІЛОСОФІЯ. ПОЛІТОЛОГІЯ 89-90/2008

Засновано 1958 року

Містяться результати нових досліджень у галузі філософії та політології.
Для наукових працівників, викладачів, студентів.

The Gerald includes the results of research in the fields of philosophy and political sciences.
For scientists, professors, students.

ВІДПОВІДАЛЬНИЙ РЕДАКТОР	А.Є. Конверський, д-р філос. наук, проф., чл.-кор. НАН України
РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ	В.А. Бугров, канд. філос. наук, доц. (відп. секр.); Л.В. Губерський, д-р філос. наук, проф., акад. НАН України; І.С. Добронравова, д-р філос. наук, проф.; Ф.М. Кирилюк, д-р філос. наук, проф.; Л.Т. Левчук, д-р філос. наук, проф.; А.М. Лой, д-р філос. наук, проф.; В.І. Лубський, д-р філос. наук, проф.; М.І. Обушний, д-р політ. наук, проф.; В.І. Панченко, д-р філос. наук, проф.; М.Ю. Русин, канд. філос. наук, проф.; В.Ф. Цвих, д-р політ. наук, проф.; П.П. Шляхтун, д-р філос. наук, проф.; В.І. Ярошовець, д-р філос. наук, проф.
Адреса редколегії	01033, Київ-33, вул. Володимирська, 60, філософський факультет ☎ (38044) 239 32 78
Затверджено	Вченою радою філософського факультету 31.03.08 (протокол № 6)
Атестовано	Вищою атестаційною комісією України. Постанова Президії ВАК України № 1-05/7 від 9.06.99
Зареєстровано	Міністерством інформації України. Свідоцтво про державну реєстрацію КІ № 251 від 31.10.97
Засновник та видавець	Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет" Свідоцтво внесено до Державного реєстру ДК № 1103 від 31.10.02
Адреса видавця	01601, Київ-601, б-р Т. Шевченка, 14, кімн. 43; ☎ (38044) 239 31 72, 239 32 22; факс 239 31 28

© Київський національний університет імені Тараса Шевченка,
Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", 2008

ЗМІСТ

ВИПУСК 89

ФІЛОСОФІЯ

Бега М.І.
Вплив гендерних стереотипів на чоловічі та жіночі ролі в сучасній сім'ї 6

Білик С.М.
Філософський понятійно–категоріальний апарат у творах Григорія Богослова (Назіанзина) 9

Зубчик О.А.
Підприємництво: неусвідомлена свобода чи необхідність 14

Карнаухов К.Л.
Чи є мова інстинктом? (Зміна парадигм в антропології) 17

Клименко К.В.
Гра як предмет математичного моделювання 21

Кондратьєва І.В.
Сирійська християнска традиція: витоки та первинна локалізація 23

Ломачинська І.М.
Сутність християнської проповіді в контексті традиції духовного лідерства 26

Муха–Шаєк Є.
Символічно–ідентифікаційне поняття культури в сучасному світі 29

Ніколаєнко Н.В.
Біотехнологічні практики в перспективі людського буття 33

Приходько В.В.
Прикладне розмежування розсудку і розуму (на матеріалах філософсько–історичної концепції Р.Дж. Колінґвуда): аналіз історичної конституції 37

Стужна Н.В.
До питання формування інституту полігамії в ісламі 41

ПОЛІТОЛОГІЯ

Габелюк Л.В.
Місце політичної культури в інформаційному просторі 43

Гапоненко В.А.
Держава як суб'єкт забезпечення духовної свободи особи 47

Готун А.М.
Використання нових інформаційних технологій у виборчому процесі: світовий досвід і практика застосування в Україні 51

Дєвочкіна Н.М.
Політична соціалізація як політико–культурний процес трансформаціїї суспільства 56

Домащенко Л.М.
Дещо про особливості обґрунтування чорноморської орієнтації України в працях Михайла Грушевського 60

Жеребкін М.С.
Обіцяння нових підходів до поняття демократії та демократичної суб'єктивності в англо–американській політичній теорії: чи можливе застосування до сучасної України? 63

Заіка Н.Ю.
Роль соціал–демократії у становленні та розвитку соціальної держави 66

Костирєв А.Г.
Міжцивілізаційна комунікація як геополітична функція України 69

CONTENTS

ISSUE 89

PHILOSOPHY

Bega M.I.
The influence of stereotypes for men and women in modern family 6

Bilyk S.M.
Philosophical categorical and notional apparatus in Hryhoriy Bohoslov's (Nazianzyn's) studies 9

Zubchyk O.A.
Entrepreneurship: unperceived freedom or necessity 14

Karnauhov K.L.
Is Language an instinct (The change of paradigms in antropology) 17

Klymenko K.V.
The game as the subject of a mathematical modeling 21

Kondratyeva I.V.
The syriac Christian tradition: origins and primary localization 23

Lomachinska I.M.
Essence of Christian sermon in the context of tradition of spiritual leadership 26

Muha-Shayek E.
Symbolical and identificational determination of the term culture in modern society 29

Nikolayenko N.V.
Biotechnological practices in human being's perspective 33

Prykhodko V.V.
The applicative demarcation between the reason and the mind (based on philosophical-historical conception of R.G. Collingwood): the analysis of historical constitution 37

Stuzhna N.V.
About the of forming of institute of poligamii in islam 41

POLITOLOGY

Gabel'uk L.V.
The plase of political culture in information space 43

Gaponenko V.A.
A state as a subject of spiritual liberty's implementation 47

Gotun A.M.
Postgraduate student of the Institute of World Economics and International Relations 51

Dyevochkina N.M.
Political socialization as the politic–cultural process of transformations society 56

Domashenko L.M.
Something about peculiarity substantiation black sea orientation of Ukraine in works by Myhailo Grushevsky 60

Zherebkin M.S.
Promise of New Approaches to Democracy and Democratical Subjectivity in English-American Political Theory: Is it Relevant for Contemporary Ukraine? 63

Zaika N.Y.
The role of the social democracy in the formation and development of the social state 66

Kostyryev A.G.
Intercivilizational communication as a geopolitical function of Ukraine 69

ЗМІСТ

ВИПУСК 90

ФІЛОСОФІЯ

Заруцька О.А.
Передумови та генеза класичної соціально–економічної доктрини ісламу 75

Кондратьєва І.В.
Сирійське християнство: проблема етноконфесійного співвідношення 78

Ломачинська І.М.
Особистість і натовп: харизматична природа релігійного лідерства 81

Муха–Шаек Е.
Психологические механизмы возникновения новых тенденций в туризме и рекреации 85

Осадча Л.В.
Соціальність як результат колективної смислотворчості 90

Погорілий А.О.
Філософія в контексті духовної культури 94

Поліщук Ю.О.
До питання виникнення іудейської діаспори (історичний аспект) 97

Приходько В.В.
Пошук нових методологічних перспектив розмежування розсудку і розуму
(на матеріалах філософсько–історичної концепції Р.Дж. Колінґвуда): поняття прикладної філософії і аплікативного методу 100

Рогожа М.М.
Моральний авторитет як символічний капітал 103

Сидоренко І.Г.
Морально–етична дилема взаємодії "харизматична особистість–спільнота" 105

Стужна Н.В.
Моральнісно–духовне осмислення становища жінки в Ісламі 109

Титаренко В.А.
"Поняття" бога в теоретичній і практичній філософії І. Канта 113

ПОЛІТОЛОГІЯ

Малкіна Г.М.
Імпічмент президента: міф і реальність 116

Мокан В.І.
Виборчі технології як різновид соціально–політичних технологій 119

Нікіфорова А.Х., Постригань Г.Ф.
Політика як єдність раціонального та ірраціонального 121

Новакова Н.О.
Питання революції та еволюції в консервативному напрямі української політичної думки початку XX сторіччя 123

Хромець О.Л.
Соціальні передумови явища політичного маніпулювання 127

Шульга М.А.
Візантизм К. Леонтьєва: між цивілізацією та геополітикою 130

Якубін О.Л.
До концептуалізації поняття політичного часу 133

CONTENTS

ISSUE 90

PHILOSOPHY

Zarutska O.A.
Foundations and genesis of classical social-economical conception of Islam 75

Kondratyeva I.V.
The syriac Christianity: problem etnoconfessionalian of the correlation 78

Lomachinska I.M.
Personality and crowd: charisma nature of religious leadership 81

Muha-Shayek E.
Psychological mechanisms ofappearance new tendencies in tourism and recreation 85

Osadcha L.V.
Sociality as the result of collective creation 90

Pogorily A.O.
Philosophy in context of spirit life 94

Polischuk Y.O.
To a question about the appearance of the Judaic Diaspora 97

Prykhodko V.V.
The search of new methodological perspectives of demarcation between the reason and the mind
(based on philosophical-historical conception of R.G. Collingwood):
the concept of applicative philosophy and applicative method 100

Rohozha M.M.
Moral Authority as a Symbolic Capital 103

Sydorenko I.G.
The moral-ethical dilemma of cooperation in dychotomy “charismatic person-association” 105

Stuzhna N.V.
The moral-spirit comprehension of women’ status in islam 109

Tytarenko V.A.
"Notion" of god in Kant’s theoretical and practical philosophy 113

POLITOLOGY

Malkina G.M.
President impeachment: myth and reality 116

Mokan V.I.
Electoral technologies as a variety of social-political technologies 119

Nikiforova A.F., Postrygan G.F.
Politics as unity of rational and irrational 121

Novakova N.O.
Revolution and evolution in Ukrainian conservative political thought at the beginning of the XX century 123

Kromets O.L.
Social pre-conditions of the phenomenon of political manipulation 127

Shulga M.A.
Bizantizm of K.Leontyev: between civilization and geopolitics 130

Yakubin O.L.
Towards the conceptualize the definition of the political time 133

ФІЛОСОФІЯ

М.І. Бега, асп.

ВПЛИВ ГЕНДЕРНИХ СТЕРЕОТИПІВ НА ЧОЛОВІЧІ ТА ЖІНОЧІ РОЛІ В СУЧАСНІЙ СІМ'Ї

В статті відображено основні тенденції у розвитку гендеру в Україні, досліджується проблема стереотипного мислення в суспільстві, динаміка гендерної нерівності. Аналізуються поширені суспільні стереотипи та закріплені суспільною свідомістю ролі чоловіка та жінки.

The article deals with the problem of gender equality, social stereotypes, which spread in our consciousness. The author analysis gender equality as one of the most goals of human development.

Життя в суспільстві підкорено певним стереотипам, що історично склалися і закріпилися в нашій свідомості. Власне соціальними стереотипами називають схематичний, стандартизований образ або уявлення про соціальне явище чи об'єкт, як правило емоційно забарвленому чи таким, що володіє великою стійкістю. Виражає традиційне відношення людини до якогось явища, що склалося під впливом соціальних умов і певного досвіду. Стереотип – це синонім упереджених уявлень, хибних образів. Тобто, у широкому сенсі стереотип – це традиційний, звичний канон думки, сприйняття й поводження. Стереотип допомагає людині орієнтуватися в тих обставинах, які не вимагають від неї серйозних роздумів або індивідуальних рішень. Але стереотипи як підсвідомі стандарти поводження відіграють негативну роль у ситуаціях, де потрібна повна інформація й об'єктивна оцінка; іноді стереотипи, як певні застиглі конструкти, сприяють винекненню й закріпленню упереджень, ворожості до нового.

Тут слід зазначити про гендерні стереотипи, що визначають напрямок стереотипного мислення в суспільстві та в сім'ї. Оскільки сім'я є невідємною його одиницею, то ж певні соціальні стереотипи (куди входять і гендерні) проектуються і на сімейні відносини.

Отже, механізмом, що забезпечує закріплення й трансляцію з покоління в покоління гендерних ролей, є гендерні стереотипи. Під соціальними стереотипами розуміються спрощені, схематизовані образи соціальних об'єктів і подій, що мають значну стійкість. У суспільній свідомості гендерні стереотипи функціонують у вигляді стандартизованих уявлень про моделі поводження й риси характеру, що відповідать поняттям "чоловіче" і "жіноче". Психологи установили, що не існує "чисто" чоловічої і "чисто" жіночої особистості. Усім: чоловікам і жінкам – різною мірою властиві активність і пасивність, самостійність і залежність. Будь–яка особистість являє собою поєднання всіляких рис характеру. Гендерні стереотипи – внутрішні установки щодо місця, ролі, значення чоловіка та жінки в суспільстві, сім'ї. Стереотипи – є найбільш складною умовою в створенні принципіально нових відносин у соціумі і переході до якісно нової демократичної держави.

Негативний вплив патріархальної системи гендерних ролей позначається на трьох рівнях: індивідуальному, міжособистісному і соціальному.

На індивідуальному рівні у жінок, так і у чоловіків виконання патріархальної гендерної ролі, що суперечить власним прагненням і бажанням особистості, відбивається на психічному й фізичному здоров'ї, на загальній задоволеності життям, роботою, родиною. Гендерна роль, що нав'язується патріархальними стереотипами чоловікові, надзвичайно важка. Бути "переможцем" завжди і в усьому, – небезпечно для здоров'я, зокрема, збільшує ризик виникнення серцевих захворювань.

На рівні міжособистісних відносин роль, що нав'язується чоловікові, роль сильного, стриманого у своїх емоціях, призводить до того, що він, як правило не може знайти взаєморозуміння з навколишніми і виглядає черствою людиною, а іноді, зрештою, таким і стає.

Нерівність жінки у родині (у тому разі, коли вона побудована на владі чоловіка й підпорядкованості чоловіка) спричиняє те, що заміжні жінки страждають значно більшим числом фізичних і психічних хвороб, ніж самотні жінки. Цей феномен виявляється й у такому явищі, як самогубство. Число самогубств вище серед заміжніх жінок і самотніх чоловіків, ніж серед самотніх жінок і одружених чоловіків.

На соціальному рівні гендерні стереотипи, що зберігаться і відповідають минулим умовам життя, заважають ефективному включенню жінок у сферу виробництва, у науку, в економічне й політичне управління суспільством. У нашій культурі, так само, як і в західній, успіх і компетентність чітко заохочуються тільки щодо чоловіків. Для жінки успіх має неоднозначні наслідки. Нерідко, жінка, що досягла успіху, "карається оточенням"; замість визнання її заслуг вона одержує реакцію роздратування й заздрості з боку своїх колег і друзів. Стереотипи масової свідомості є складним бар'єром в становленні гендерної рівності в нашому суспільстві. А тому, виникає проблема гендерної нерівності, як насамперд, проблема нашого мислення, тому основним завданням є швидке формування нового бачення гендерних проблем.

На сьогодні в нашому суспільстві відбуваються процеси демократизації і гуманізації, що сприяють створенню рівних можливостей для реалізації особистості незалежно від соціального положення, національності, віку, статі. Справжня гуманізація передбачає подолання стереотипів, що століттями існували в свідомості і установлення гендерної рівності у всіх сферах суспільного життя.

Поряд з необхідністю законодавчого забезпечення рівних прав жінок та чоловіків не менш важливим є усвідомлення цієї проблеми якнайширшими колами населення. Громадська думка та стереотипи пересічних громадян щодо ролі жінок і чоловіків у суспільстві певною мірою відбивають зміни в поглядах, зумовлені новими соціальними реаліями, нестабільністю соціальних інституцій, появою нових соціальних структур. На сучасному етапі розвитку українського суспільства спостергається повільна зміна гендерних стереотиів. Проте цей процес неоднозначний. Усі ініціативи, спрямовані на утвердження гендерної рівності і рівноправності, наштовхуються на успадковані від минулого перешкоди. Це, зокрема старі традиції, що пропагуються через старі гасла, скептичне ставлення до гендерної рівності, виділення пріоритетів для окремих груп населення, а також викривлена чи поверхова інформація про становище жінки в суспільстві, її дискримінацію. Можна стверджувати, що нерівність жінок та чоловіків насамперед закладена та існує на рівні буденної свідомості, у повсякденному житті. Найяскравіше гендерну нерівність відбивають погляди на професійну кар'єру жінки. Більше половини чоловіків, взагалі вважають, що успіх у професійній діяльності для жінки є неважливим. Водночас так вважає близько 40% жінок.

© М.І. Бега, 2008

Ситуація в суспільстві мало сприяє необхідній зміні традиційних уявлень та подоланню стереотипів, що існують у свідомості, особливо стосовно гендерних ролей. Однак соціальний прогрес об'єктивно потребує змін у ставленні суспільства до гендерних проблем. Особливо гострою є проблема подолання дискримінації прав жінок у різних сферах життя і в сім'ї зокрема. Головна сфера діяльності жінки в сім'ї – домашня праця. Особлиістю домашнього господарства є збереження старих традицій (а отже і передавання стереотипів), які сприяють підтриманню думки проте, що була чи не головне призначення жінки. Сім'я була й залишається головною і першою чарункою, мікросоціумом суспільства, де відбувається прищеплення та вкорінення норм, звичаїв, традицій, притаманним певному суспільству.

Дуже часто домашнє господарство організовано нераціонально, і це супроводжуєься негативними наслідками для жінок: відсутністю умов та часу для підвищення своєї кваліфікації, культурного рівня, рівня освіти. Окрім того, багато жінок, отримавши спеціальну освіту чи маючу спеціальність, вимушені займатися домашнім господарством, самоліквідуючись від суспільного виробництва і активного суспільного життя. В наш час розподіл домашніх обв'язків на гендерній основі є симптомом, що свідчить про гендерну нерівність. Традиційний розподіл роботи по господарству може також сприяти підтриманню низького статусу жінки. Виростаючи в такій сім'ї , в дитини з'являються гендерні стереотипи, що сприяють їх закріпленню як соціалних норм.

Стереотипи, що історично склалися, значною мірою виправдовують гендерну нерівність та дискримінацію. Доказом цьому є традиційне уявлення про те, що чоловіки повсякчас мають заробляти гроші на робочому місці, а їхні дружини – передусім забезпечити всю домашню роботу та догляд за членами сім'ї, така думка більше притаманна чоловікам (майже кожному другому), але й серед жінок майже третина вважає, що чоловіки повинні мати переважне право при працевлаштуванні.

Сучасне життя породило більш гнучкий розподіл функцій в сім'ї, виходячи з вподобань та інтересів чоловіка та жінки. В концепції функціоналізму сім'ї, яка була розроблена американськими соціологами в 50–60–х роках 20–го століття, роль жінки в сім'ї трактувалася як здатність до дітонародження та виховання дітей. Чоловік виконує інструментальну роль, зв'язуючи сім'ю з зовнішнім світом і забезпечуючи її матеріально; дружина бере на себе експресивну роль, регулюючи взаємовідносини всередині сім'ї шляхом емоційної та психологічної підтримки. Безумовно певна раціональність в цій теорії є, але вона застаріла. Так, наприклад, сучасне розуміння ролі батька в сім'ї вже передбачає надання та забезпечення психологічної та емоційної підтримки дітям; батьки в наш час вже не соромляться бути лагідними та ніжними, проявляти почуття, а іноді і повністю беруть на себе турботу та піклування про малят, оформляючи декретну відпустку за доглядом за дитиною.

В 70–ті роки 20–го століття набуває розвитку теорія конфлікту в сім'ї, Суть її в тому, що ті члени сім'ї, хто в більшій мірі володіє матеріальними засобами, той і відповідно володіє більшою владою. Навіть, любов має більший вплив на розподіл влади в сім'ї (той, хто любить сильніше має меншу владу, бо перебуває в більшій залежності). Подружжя, що в однаковій мірі любить одне одного мають відповідно однакову владу. Але оскільки традиційно прийнято, що саме жінка повинна проявляти більшу турботу та ласку, тобто в більшій мірі проявляла любов, вважається, що шлюб можна розглядати як своєрідний обмін – дружина віддає любов в обмін на доступ до соціально–економічних благ, яких більше в чоловіка. Ця концепція ідеально підходить для ситуації, коли дружина не працює і знаходиться на утриманні у чоловіка, який, дійсно, в обмін на любов утримує дружину і забезпечує її певний соціальний статус. В сучасній ситуації, коли жінка заробляє стільки, скільки й чоловік, а іноді і більше, ця концепція не може в повній мірі висвітлити сімейні стосунки та показати положення жінки в сім'ї. Більш сучасний варіант цієї теорії стосовно сім'ї висунув Тартан (1981г.). Сутність сім'ї заключається в усвідомленні того факту, що сім'я – це місце боротьби, де економічні інтереси кожного вступають в протиріччя з інтересами інших членів сім'ї. Більш тяжкі обов'язки жінок по господарству є формою експлуатації, що склалася всередині капіталістичної патріархальної системи.

Деякі дослідники вказують на існування таких ролей як:

1. Традиційні ролі передбачають з боку дружини народження і виховання дітей, створення домашнього затишку і ведення домашнього господарства, терпимість до обмеження сфери діяльності. З боку чоловіка вимагається прийняття основних рішень, підтримка сімейної влади і контроль, економічна безпека та захист сім'ї, емоційна вдячність дружині за пристосування до залежності.

2. Товариські ролі потребують від подружжя забезпечення моральної підтримки та сексуального задоволення, жвавого і цікавого спілкування один з одним і оточуючими.

3. Ролі партнерів потребують від дружини і від чоловіка внеску в сім'ю згідно з розміром заробітку, спільної відповідальності за дітей, участі у веденні домашнього господарства, розподілу прав та відповідальності.

Останні роки засобами масової інформації тиражуються три образи жінки, пов'язані з її біологічною природою. Перший тісно пов'язаний з жіночою сексуальністю. Це образ жінки–красуні, сексуально привабливої молодої істоти, що не має волі, розуму, стремління, хіба що любовних почуттів до чоловіка, який і є смислом її життя.

Другий – образ жінки – господарки, "берегині", матері. Використовуючи його, маніпулюючи ним в реальному житті, зручно в першу чергу звільняти жінок та відмовляти їм в кар'єрному рості. Характерним є те, що обидва ці стереотипних образа жінки пропагують образ жінки на утриманні, що повністю забезпечується чоловіком чи коханцем.

Третя стереотипна модель – це бізнес–леді або жінка–бізнесмен. Уже сама назва певною мірою відбиває ставлення громадської думки до такого явища: або це несправжня жінка (бо слово "бізнесмен" вживається здебільшого у чоловічому роді), або це компетентна людина, яка в цьому випадку перестає бути "справжньою жінкою", тобто тією, що відповідає першій та другій стереотипним моделям. Модель жінки–бізнесмена наділена сильним характером, працелюбністю, розумом, вольовими якостями, але обов'язково – у неї труднощі в сімейному та особистому житті, її діти обділені увагою і потерпають домашніх непорозумінь, і, звичайно, робиться натяк на нещасливе особистне життя. Все це наводить на думку, що жінка і кар'єра – речі несумісні. При цьому інколи жінка лідер подається як нормальне явище, але, втім – як окремий випадок. Наведені стереотипні моделі, що поширені в громадській думці й досить широко пропагуються в засобах масової інформації, не завжди подаються у "чистому вигляді". Вони можуть переплітатися або дивно поєднуватися.

Соціокультурне середовище формує і змінює ці моделі. Та реальність вимагає створення нових моделей. Розвиток капіталу, закріплення політичних прав та свобод, відкритість суспільства, створення індивіда, розвиток його особистісних рис, об'єктивно зумовлює форму-

вання нових стереотипів, які народжуються й розвиваються в умовах труднощів та суперечностей реалій і тих соціокультурнх ролей, які виконують жінки і чоловіки в суспільстві. Є усталеною думка про те, що якщо жінка більше здатна бути головним добувачем грошей у сім'ї, то її чоловік повинен займатися домогосподарством. Зараз чоловіки більш толерантно ставляться до думки про те, що чоловік може брати відпустку по догляду за дитиною так само, як і жінка.

Стереотипність поглядів виявляється також у сприйнятті ролі жінки–матері. Втім, досить природно, що переважна більшість як чоловіків, так і жінок вважають, що жінка повинна мати дітей, аби реалізувати себе. Це є біологічною роллю жінки. Існує щодо цього певна відмінність між думками чоловіків та жінок. Наявність у суспільстві стійких стереотипних норм та традицій підтверджує переважання негативного ставлення до бажання жінки мати дитину поза шлюбом над позитивним ставленням до цього бажання, особливо серед чоловіків. Більш грунтовний аналіз свідчить, що зміна цих стереотипів починає проявлятися у населення великих індустріальних міст, та найбільш яскраво – серед молоді. На рівні суспільної свідомості міра важливості для жінки основних людських цінностей приблизно однаково оцінюється чоловіками та жінками. Водночас погляди на важливість у житті жінки окремих складових життєвих цінностей дещо різняться. Порівняно з жінками чоловіки дещо завищують значення для жінки піклуватися про свою зовнішність, цікавого та веселого дозвілля, а такаж високого статусу чоловіка. Поряд з цим чоловіки занижують порівняно з жінками оцінку важливості для жінки її власного успіху в професійній діяльності, необхідності культурного та духовного самовдосконалення, а також прагнення до незалежності від чоловіка. Погляди на роль чоловіка і жінки у суспільстві формуються у процесі соціалізації індивіда. На нього впливають такі соціальні інституції, як школа, сім'я, а також політичні та державні структури, засоби масової інформації та соціальне оточення. Масова свідомість перебуває під впливом образів, що існують або нав'язуються в суспільстві. "З метою впливу на формування гендерних стереотипів замість традиційних уявлень про них в українському суспільстві, а також на усвідомлення рівних прав жінок і чоловіків у різних сферах життя доцільним здається об'єднання зусиль державних структур і громадських організацій, особливо жіночих" [1]. Сучасні літературні "шедеври", кінострічки, реклама та різноманітні засоби масової комунікації, що мають досить великий вплив на формування молодшого покоління, на жаль, широко формують образ жінки–споживачки, жінки–спокусниці, жінки–домогосподарки, дівчини–секретарки, покликанням якої має бути створення умов для повноцінної діяльності чоловіка–підприємця або чоловіка–бізнесмена. Водночас з'являються образи жінок–підприємців, слідчих та інших сильних осіб, які діють не гірше за чоловіків, але поруч з ними завжди є й чоловік, який будь–якої миті приходить на допомогу.

Актуальним є формування позитивного ставлення до жінок, які обіймають керівні посади. Не секрет, що в суспільстві побутує стереотипне уявлення, що жінка–керівник – це значно гірше, ніж чоловік на керівній посаді, особливо у змішаних та чоловічих колективах. Тобто, українське суспільство не намагається відмовитися від стереотипного мислення щодо ролі жінок у суспільстві, постійно культивує пасивність і залежність жінок. Цим тенденціям сприяють ЗМІ, які у масовій свідомості створюють образ "слабкої" жінки, хіба що сексуальність якої можна використати у рекламі. Суспільна думка, яка контролюється чоловіками, не підтримує жінок, які мають амбіції і готові на рівних претендувати на участь у вирішенні проблем суспільства на вищих щаблях влади. Цим самим доводиться відсутність реалізації закріплених на юридичному рівні прав про рівність між чоловіком та жінкою. У вирішенні загальних проблем суспільства не використовується інтелектуальний потенціал жінок, як це робиться у розвинутих країнах світу. У вирішенні кадрової політики перемагає не професіоналізм, а політична належність, і, насамперед, це виявляється у призначеннях на посади, які мають вплив на прийняття рішень, виключно чоловіків. Спроби змінити цей досить поширений погляд, зокрема, за допомогою засобів масової інформації та особливо друкованих видань, спрямований передусім на жіночу аудиторію.

Це формування самооцінки є дуже важливим, але не менш актуальним виявляється необхідність формування свідомості й у чоловіків.

Проблема гендерної рівності є актуальною не сама по собі, а в контексті гармонійності професійного та сімейного життя в новому українському суспільстві. Зміна традиційних уявлень і стереотипів має влючати переосмислення традиційних ролей чоловіка та жінки, усвідомлення того, що не існує суто чоловічої чи жіночої особистості. З метою впливу на формування гендерних стереотипів замість традиційних уявлень про них в українському суспільстві, а також на усвідомлення рівних прав жінок у різних сферах життя доцільним здається об'єднаня зусиль державних структур і громадських організацій, особливо жіночих.

Насаджування цих стереотипів досить міцно вкорінено в нашій свідомості. При виборі життєвого шляху молода жінка може хибно вибрати свій життєвий шлях, перебуваючи під впливом одного із стереотипів. В силу того, що кількість бідних у процентному співвідношенні значною мірою перевищує кількість багатих. З іншого боку не всі багаті, прагнуть одружитися з бідними жінками, чи взагалі задовольнити їх потреби. В наш час дослідники положення жінок в сім'ї звертаються і до функціоналістської концепції сім'ї, і до теорії конфлікту: сім'я не застрахована від суперечок та конфліктів, викликаних несправедливим, чи нерівним розподілом обов'язків, матеріальних благ, праці по обслуговуванню членів сім'ї і вихованню дітей.

Ми живемо в такому культурному просторі, де проголошується, що чоловіки і жінки не схожі одне на одного, і повинні виконувати різні соціальні ролі. Ми звикли до думки, що чоловіки і жінки – це дві протилежності, поведінка яких в різних соціумах традиційно закріплена. Подібного роду ідеї настільки вкорінені в нашу свідомість, що вважаються істинними, що перешкоджає будь яким змінам. Тому, головний шлях до ліквідації гендерної нерівності – це революція в розумах людей, звільнення свідомості населення від патріархального типу поведінки.

Гендерна соціальна нерівність не завжди усвідомлюється індивідом, але як усякий вид нерівності, а значить, – і порушення принципу соціальної справедливості, його присутність у будь–яких сферах життя впливає негативно на індивідуальне соціальне самопочуття, на загальну задоволеність життям.

Варто зазначити, що гендерні стереотипи прийняті всіма членами суспільства, тому що, не дивлячись на те, що на рівні свідомості ми від них відмовляємося, – все одно діємо у відповідності з ними, спостерігаючи туж саму картину в повсякденному житті, де жінкам і чоловікам відведені нерівні ролі та статус. Через засоби масової свідомості гендерні стереотипи проникають в наші думки та судження, що призводить до того, що жінки і чоловіки починають володіти стереотипними

рисами. Оскільки в суспільстві (а отже і в суспільній свідомості) ще не сформований культ "істинної фемінної особистості", який би сприймався як цінність. Доки будуть існувати нав'язані (жінці та чоловікові) суспільством ролі та поведінкові стереотипи, дотиі існуватиме проблема трагічного неспівпадання інтересів особистості. "Незважаючи на проголошення демократичного шляху розвитку країни, на практиці відрождується і вільно виявляється як у висловлюваннях окремих людей, так і в текстах засобів масової інформації різного роду патріархатна міфологія, що бачить жінку тільки в родині, а чоловіка як заробітчанина" [2]. Тому, реформація, в першу чергу, повинна відбутися на рівні суспільної свідомості, після чого можливе втілення практики в життя. Проблема невизнання гендерної нерівності серед жінок і чоловіків в суспільстві є досить актуальною в наш час, оскільки без цього неможливе вирішення практичних проблем, в тому числі проблем укріплення сім'ї, покращення демографічної ситуації, збереження здоров'я всієї нації. Суть проблеми полягає не в тому, щоб надати однакових прав особам різної статі, а насамперед в тому, аби створити такі умови суспільного життя, щоб жінка і чоловік були спроможні реалізувати себе повноцінно як у громадському, професійному, так і особистому житті. Рівність прав таким чином передбачає рівність можливостей біологічної, психологічної, особистісної, соціальної актуалізації сутнісних сил жінки і чоловіка.

1. Тендерний аналіз українського суспільства // Громадська думка про статево–рольові стереотипи в тендерному світогляді: Зб. статей матеріали ООН. 2. *Лавриненко Н.* Женщина и семья // Женщина – самореализация в семье и обществе (Гендерный аспект). – К., 1999.

Надійшла до редколегії 20.02.2008

С.М. Білик, асп.

ФІЛОСОФСЬКИЙ ПОНЯТІЙНО–КАТЕГОРІАЛЬНИЙ АПАРАТ У ТВОРАХ ГРИГОРІЯ БОГОСЛОВА (НАЗІАНЗИНА)

У даній статті дається історико–філософський аналіз категоріально–понятійного апарату Григорія Богослова (Назіанзина) в контексті філософської спадщини античності.

In this article the author gives historic–philosophical analysis of Hryhoriy Bohoslov's (Nazyanzyn's) categorical and notional apparatus. The investigation conducts in the context of the philosophical heritage of antiquity.

Творча спадщина великого мислителя, проповідника, поета, поборника нового типу філософування, що приходив на зміну античності, Григорія Богослова (Назіанзина) є, без сумніву, золотою скарбницею культурного надбання людства. Про значення цієї постаті в історії Церкви (на ряду із Василієм Великим) свідчить хоча б факт відзначення 1600–річчя з дня його народження гнаною і переслідуваною більшовиками руської православної церкви 30–х років XX століття [1].

Проте, "ніщо не виникає із нічого" (за Емпедоклом) – надбання християнської думки були б неможливими без грунтовних роздумувань та розмірковувань – почасти вірних і логічних, подекуди хибних, а в багатьох випадках просто міфологічно–фантасмогоричних – древніх філософів, їхніх шкіл і філософських напрямків. Адже всі вони в тій чи іншій мірі намагались осягнути кінцеву мету – пошук Істини, де розум і мудрість слугували знаряддями пізнання. Цілком зрозуміло, що поступово викристалізовувався понятійно–категоріальний апарат, шліфувалися терміни, набували нового чи втрачали попередній зміст філософські дефініції.

Дохристиянські попередники протягом століть провели глибоку грунтовну "роботу розуму" на шляху "любові до мудрості". Розмаїття думок рано чи пізно не могло не призвести до духовного роздоріжжя:

- ✓ або мислитель усвідомлював, що він "блукає по колу" переходячи від однієї школи до іншої, від системи до ситеми, які в часи пізньої античності носили в масовій більшості нестрункий еклектичний характер й завершували свій розвиток приходом до точки початкового відліку – релігійної міфотворчості, а, отже, знаходив у собі сили вирватись у нову онтологічну реальність – *християнство* – (Іустин Філософ, Афінагор Афінянин, Мелітон Філософ (єп. Сардійський), Єрмій Філософ та ін.) чи "чудовищное суеверие" для представників античності (Тацит, Пліній, Свєтоній) [2];
- ✓ або продовжував почату роботу, вихоплюючи з контексту, а в деяких випадках просто плагіатуючи під неоплатонічною обгорткою християнське вчення, поступово нівелюючи чи, точніше, *пристосовуючи* для власних потреб нові, незвичні для античного світу, абстрактні ("не від світу цього") цінності. Зрозуміло, що в такому випадку, древньо–міфологічна рефлексія мала повну перевагу, хоча й була грунтовно реформована й відозмінена у той таки неоплатонізм (Плотін, Порфірій, Прокл, Ямвліх і ін.). Деякі автори підкреслюють, що ще в платонівській академії пізньоантичні філософи підживлювали грунт для появи середньовічної схоластики, оскільки перетворювали власне філософію у "служанку теології", ставлячи філософію Арістотеля, Платона та їхніх шкіл в залежність від релігійних уподобань (зокрема Сіріан та його учень Прокл) [3].

Однак нашою метою наразі не є пошук, порівняння чи зіставлення паралельних думок християнських і античних філософів – хоча ця тема дуже цікава. Метою нашої короткої розвідки є виявлення античних вкраплень в творчості Григорія Богослова – які головні терміни, поняття та категорії він використовував? Яким новим змістом і чому він їх наповнював? Тобто, по–суті, дослідивши методологічний інструментарій ми зможемо якщо не зрозуміти, то хоча б вловити головний напрямок його філософування; його думок, устремлінь; прихованих чи відвертих побажань, пошуків антропологічної межі у Безмежному.

В одному із своїх віршів ("Стихотворение, в котором Григорий пересказывает жизнь свою") Григорій так пояснює своє невпинне бажання, свою спрагу здобути "зовнішнє" (світське) знання (через що він мало не загинув під час морської подорожі з Александрії до Афін, потрапивши в багатоденний шторм) – формує ціль і мету задля чого воно йому потрібне:

"И не совсем чистые учения старался я придать в помощь учениям истинным, чтоб не превозносились ничему не обучившиеся, кроме суетного и пустого красноречия, которое состоит в громкости и благозвучии, и чтоб сам я мог не запутываться в хитросплетениях лжеумствований (в іншому перекладі звучить ще чіткіше: " ...и не могли опутать меня хитросплетёнными софизмами" [4]). Но мне ***никогда не приходило на мысль предпочесть что–либо*** (курсив мій – С. Б.) нашим урокам" [5].

Зрозуміло, що під висловом "не совсем чистые учения" мались на увазі всі, висловлюючись на сучасний манер, здобутки тогочасної філософії. Адже для того

© С.М. Білик, 2008

щоб оволодіти будь–якою професією, стати майстром своєї справи необхідно пройти шлях учня, "подмастерья", тобто освоїти весь пласт античних знань. З чим Григорій дуже успішно справився, оскільки отримав запрошення і деякий, хоч і не тривалий, час працював в знаменитій Платонівській академії [4].

І як антипод "не зовсім чистому" протистоїть "чисте" – "вчення істинне", себто християнська філософія, "любомудріє". Для чого йому потрібні ці в духовному розумінні "не зовсім чисті" знання, вченість? Мета двояка – "ставити на місце" тих, хто навчився красиво говорити з поважним виглядом про що–небудь, але пустим за змістом і часто–густо до кінця не зрозумілим самому оратору – "чтоб не превозносились ничему не обучившиеся, кроме суетного и пустого краснореч ия" – та щоб самому не потрапити на вербальний "гачок" формально–логічного софізму при можливій дискусії із античним філософом чи групою античних схоларіїв у майбутньому – "не могли опутать меня хитросплетёнными софизмами". В подальшому ми побачимо, що на цій ниві Григорій вийшов непереможеним, якщо мав справу із відвертими, відкритими опонентами християнства, однак не завжди міг розгледіти (що і не дивно) під формальним християнином сутнісного, аморального кініка (історія із Максимом–циніком).

Ціль пізнання Григорій теж не приховує – поставити на службу "не зовсім чисті вчення" "вченню істинному", тобто всі наукові здобутки язичницького світу покласти на алтар нового – християнського – світосприйняття; підпорядкувати "зовнішнє" внурішнім потребам людини; вивести на передній план залежність саме зовнішнього світу від внутрішнього, душевно–духовного стану людини; імплементувати нові ідеї в архаїчні сутності; надати нової суті древній формі.

Як влучно помітив прот. С. Булгаков, зазначивши, що грецька філософія виявилась найбільш довершеною формою для христології, проте не слід при абсолютизації змісту (християнського віровчення), абсолютизувати форму (грецьку філософію) [7].

Найбільшу цікавість для нас представляють ті терміни, що мають спільну сферу дотику як для античності, так і для творчості Богослова в її антропологічному аспекті. Особливу увагу ми будемо звертати на мислителів досократичного періоду, котрі формували протоматеріал первинних визначень. Головними концептуальними термінами для нашої розвідки є: "тіло", "плоть", "душа", "дух".

"Плоть" – найрідше вживаний термін. Відповідь, що називається, знаходиться на поверхні – сфера застосування цього терміну від початку носила суто медичний характер і він розглядався як типово матеріальна субстанція, що не було дивним для того часу (надалі ми побачимо, що практична більшість філософів розглядали також і "душу" у матеріальному вимірі). Чи не єдине вживання цього терміну міститься у творі, який приписують Гіппократу "Про число 7" (перші одиннадцять глав є дуже древніми (VI ст. до Р. Х.) і їх відносять до допіфагорейського періоду часів Анаксімандра і Анаксімена, що дає підстави вважати його уривком філософського твору древньо–мілетської школи) [8]. Там ми зустрічаємо наступну думку: "Тела (=люди, животные)… состоят из таких же по числу и ***сущности*** (курсив мій – С. Б.) частей, как и мир. Земля… подобна костям. То, что находится вокруг неё, то расторжимо, подобно ***плоти*** (курсив мій – С. Б.) человека" [9]. Не важко здогадатись, що маються тут на увазі м'язові тканини та сухожилля (і тільки вони), оскільки автор древнього трактату продовжує свої спостереження, наводячи цікаві (не позбавлені свого раціоналізму) паралелі поміж макрокосмосом – Всесвітом та мікрокосмосом – Людиною (земля – кістки, земна порода – плоть, вода – кров, повітря – дихання і т. д.).

Яким же змістом наповнював "плоть" Богослов? Двояким – як тонку тілесну субстанцію і як проміжну ланку до душі, що має практично тотальний вплив на останню, оскільки чуттєво–емоційна сфера є властивою для обох, хоча й не помітна у реальному вимірі. Плоть для Григорія – це постійний, невсипущий ворог, вічно нестабільна субстанція, котра постійно вимагає задоволення своїх примх (по–хотей, від "хотіти"): "Плоть – мой враг и друг, ...брение, грязная цепь, тяжёлый свинец, неукротимый зверь, порождение воюющего со мной ***вещества*** (курсив мій – С. Б.), ... гроб и узы... небесного образа" [10]. Як бачимо в цьому вище наведеному яскравому поетичному уривку Богослов абсолютно не шкодує ні себе, ні епітетів, якими він описує власний душевний стан перманентної боротьби із бажаннями плоті – "страстей" (від "страдати", "мучитись"). Тобто, плоть безумовно для нього "вещество" (субстанція), чим він не входить у протиріччя із натуралістичним визначенням медико–наукових цілей, що виробила античність. Але він йде далі розвиваючи християнську традицію і дивиться на тілесність ("плотяність") людини, як на вмістилище усяких непотрібних бажань, душевної нечистоти та всякої скверни, що постійно віддаляє від спасіння, від Образу та Подоби.

Що стосується категорії "тіло", то для Богослова це дуже рідко вживане слово і як правило воно подається в нейтральному світлі: "Знаем, что высочайший Ум всё человеческое естество сложил из трёх составных частей: из души, ума и ***тела*** (курсив мій – С. Б.)" [11], причому цікаво те, що про "тіло", "тілесність" він говорить не як про ознаку зовнішньої, атлетичної, скульптурної краси, а лише у випадку необхідної приналежності для втілення Слова–Христа: "Божие естество, соединяясь со сродным Себе… вступило в общение с плотским, а как ***телесное*** (курсив мій – С. Б.), приобщилось моих немощей" [12].

В інших епізодах "тіло" – це завжди в антропологічній шкалі цінностей Богослова джерело спокуси і безстидства, форма підкресленого антиподу духовному: "картина... представляла безобразную пляску женщин, из которых каждая имела свое искривленное положение..., взоры изъявляли неистовство, в руках были пламенники, и от обращения оных всё ***тело*** (курсив мій – С. Б.) казалось в огне" [13].

Тепер достатньо пригадати, що було еталоном краси в античному світі, скільки поетичних творів було присвячено саме ***зовнішній*** красі, що "будоражила" уми поетів, скульпторів і просто цінителів прекрасного ***тіла*** як жінки так і чоловіка, щоб відчути принципово інший підхід в словах Богослова. Зрівняйте із платонівським: "Смотря на красоту мальчика, она, [душа], воспринимает идущие и истекающие из неё доли, которые поэтому и называются "юдолью", орошается ими и согревается, освобождается от болестей и *радуется*" (курсив мій – С. Б.) ("Федр", 251 С, в пер. Лосєва А. Ф.) [14]. Для Богослова "тіло" – джерело пристрастей, для Платона – джерело земної гомосексуальної втіхи. Одна й та ж категорія, але наскільки різко видозмінився принциповий аксіологічний підхід при її вживанні! Адже, наприклад, демокрітові "ідеї" не пройшли крізь нову ціннісну орієнтацію у Платона – все залишилось без внутрішніх змін, але з новим наповненням форми – замість матеріального начала безтілесне, а тому мало зрозуміле у матеріальній площині античного світу [15]. Звідси вільний політ фантазії, якої теж не вистачало, оскільки Платону довелось вводити у свою систему нові ***міфи.***

Щодо терміну "душа", то тут такий "разброс" думок античних авторів, що неможливо розібратись що це таке, адже кожен розумів "душу" глибоко суб'єктивно: одні вважали, що це речовина, а отже душа є матеріальною; інші, що вона є проявом однієї із стихій природи, але жоден з античних схоларіїв не бачив у "душі" духовної трансцендентності, духовної субстанції – все замикалось чуттєво–матеріальним виміром.

Так Анаксімен зазначав, що "душа наша будучи ***повітрям*** (курсив мій – С. Б.) стримує нас, оскільки повітря та дихання охоплюють весь світ" [16].

Фалес, вважав що "всі речі сповнені душі" і навіть "магніт має душу, тому що рухає залізо" [17].

Своє етичне визначення душі дав Піфагор. Хороша душа на його думку та у якої імпульси і цінності гармонійно впорядковані [18].

Геракліт, що іронізував з вчення Піфагора про метемпсихоз, чомусь вважав найкращою душою суху – "суха душа – наймудріша і найкраща", а також давав їй суто ідеалістичний вимір, не без натяку на її духовне походження: "не знайдеш границі душі: настільки глибока її основа" [19]. Більше того, Геракліт дає свою "класифікацію" душ – "грубі" в значенні тверді, не здатні до розуміння високої істини, "сухі" та "вологі", а також ми зустрічаємо взагалі цікавий висновок: "душі властивий логос, сам себе примножуючий" [20]. Можливо Геракліт – це містично–мислячий ідеаліст, що приховував своє вчення під скорлупою матеріалізму? Напевне не даремно його прізвисько було "Темний". Навіть Сократ зізнавався, що не повністю розуміє, що хоче сказати Геракліт. Більше того, саме Геракліт ввів таке поняття як "логос", оскільки джерелом своєї творчості він вважав Логос, а себе першого і єдиного представника істинної мудрості [21]. І взагалі, як на нашу думку, неможливо називати матеріалістом того, хто безмежно вірив (чи в богів, чи у власну правоту), хто шукав натхнення у трансцендентному, потаємному, прихованому від сторонніх очей. На одну дивакуватість тут все не списати.

На зміну Гераклітовим думкам приходять атомісти. Так, Демокріт вважав, що душа – це тимчасове з'єднання атомів. Звідси цілком матеріальний умовивід, що душа смертна – помирає тіло, помирає і душа. Проте він заначав, що душа, як і дихання необхідні для підтримання життєдіяльності.

Однак такий спрощений підхід явно не влаштовував Платона, котрий розглядав тіло як темницю душі, оскільки воно не дозволяє споглядати істинне суще самій душі бо є причиною "нестройности" (Тімей, 41 D) [22]. Вище ми зазначали ціннісний підхід до визначення душі у Платона. Можна ще додати, що Платон вважав безглуздими тих, хто думає, що "...блага и красоты нет ни в телах, ни во многом другом и что они заключаются только в душе" (Філеб, 55 B) [23].

Такий короткий нарис еволюції дефініції "душа" в рамках античного філософського розуміння даної проблеми.

Що ж під "душою" розумів Григорій Богослов?

Як і має бути властиво справжньому філософу, Богослов починає з критичного огляду вчень про душу античних попередників. Так, в одному із своїх віршів присвяченій потребам (проблемам) душі (Слово 7 "О душе") він починає із біблійного предикату, що душа є "Божим диханням", але змушена терпіти змішання з "персним" – тілесним. Ніби перегукуючись з Платоном він зазначає: "Это свет, заключённый в пещере" [24], але на відміну від останнього Богослов продовжує, що Божий образ не може бути безславно зруйнованим.

Далі він коротко і влучно характеризує погляди попередників, говорячи, що душа не може бути вогнем, оскільки вогонь сам по своїй природі потребує видимої енергії, а тому не здатен одухотворити те, що "поїдає"; не може бути повітрям, оскільки всі вдихали й видихали б однакову душу і всі, хто померли, жили би в інших, що само по собі є абсурдом; не може бути "кривавим током" і не гармонія складових частин тіла (атомів), оскільки видима субстанція (плоть) не може бути тотожною субстанції невидимій ("безсмертній формі" – душі). Зрештою, запитує Богослов, яку б перевагу мали би ті, хто творить добро перед тими, хто творить зло, якщо природні стихії (зовнішні об'єктивні обставини) розділили людей, незалежно від їхніх бажань на дві великі групи? Якщо продовжити далі логіку сказаного, то найкращим буде той в кого є благоустрій стихій. Звідси, одухотворяючим потрібно визнати те, із зникненням чого й сама душа полишає тіло. Такою енергетичною субстанцією є їжа, адже без неї неможливо прожити будь–якій живій істоті. Звідси ще один абсурдний висновок – немає їжі, померла душа (разом з тілом).

Не оминув Богослов і метампсихозу (реінкарнації), сказавши, що "це не розумних людей вчення, а пуста книжна забава". Коротко його описуючи, мислитель м'яко іронізує: "Какую кожу носил я сначала, какую потом, и во скольких умирал"? [25]. Адже подібні зв'язки мали залишити по собі "великі знання". Справді, як тут не іронізувати, коли сучасники виникнення цього вчення теж нищівно його критикували. Згадати хоча б вище приведеного Геракліта: "Многознайство уму не научает, а не то научило бы Гесиода и Пифагора" [26] та інших активних прихильників переселення душ.

Після критичного огляду, Богослов розкриває суть християнського погляду на душу у своїй поетичній інтерпретації, називаючи його "превосходнейшим учением".

Згідно розуміння Богослова, створення людини було "предначертано" в планах Вишнього ще до творіння видимого світу. Оскільки видимий світ від початку виникнення з Небуття був матеріалізований через Слово, став потрібен глядач, оскільки земля була прикрашена тільки нерозумними створіннями. Не було головної проміжної ланки між матеріальним і духовним світом, творіння, яке б однаково могло переміщуватись і почуватись як у трансцендентному вимірі, так і в реальній, видимій площині – "род тварей, средних между смертными и безсмертными, …владыка земли, …ангел из персти" [27]. Така істота апріорно повинна була володіти особливим нематеріальним даром при створенні та незвичайною формою приходу у Буття. Вона повинна була одночасно синтезувати (вміщувати) в собі обидва світи і мати принципову різницю між ними в самій собі. Таке видиме на перший погляд протиріччя мало фундаментальну перевагу – особливість чуттєвих переживань (у формі блаженства) при одночасному випромінюванні духовної слави святості тілесних форм (у формі безперервного акустичного прославлення Творця). Тому для втілення Задуму взята була "персть" (земля, матерія) для утворення форми Образу, а також частина онтологічної основи Життя – "***дух, который есть струя*** (курсив мій – С. Б.) невидимого Божества. Так из персти и дыхания создан человек – образ Безсмертного, потому что в обоих царствует естество ума" [28].

Надалі процес народження форми залежить від людини – "тело берётся от плотей", а невидимий дух життя – душа – "примешивается неведомым образом, привходя извне, … как знает сие Соединивший" [29]. Або при іншому роздумуванні, додає Богослов, першотіло зробилось пізніше потоком людських тіл першосотворенної субстанції і не зупиняється на одній особі, котра містить в собі потенційно інших індивідуумів, так і душа народжується – "сопривходит в образуемый состав человека… сохраняя постоянный образ" [30]. При цьому ми спостерігаємо раціональний парадокс – душа не є вічною до свого створення ні в Першолюдині, ні у наступниках, але набуває атрибутів вічності, іманентних

самому Креатору, як тільки привноситься у видимий світ, через містицизм "сопривходження" з "рук" Творця в плоть (тіло). Причому її здібності наперед визначені креативністю і проявляються лише при тілесному "дозріванні" плоті – "душа... проявляется в составе укрепившемся и обнаруживает тогда весь ум" [31].

Таким чином, можна помітити надзвичайну оригінальність тлумачення біблійних текстів в руслі їх подальшого розвитку для доступного розуміння послідовникам християнства. При цьому немає абсолютно ніяких протиріч із першоджерелом – Біблією. Більше того, ми бачимо абсолютно нове визначення душі ("дух, що є струя (потік) невидимого Божества"); чітку вказівку на її позаземне, не від світу цього, походження з подачею максимального раціоналізму, де сам процес створення і привнесення в тіло неминуче повинен бути вкритий таємничістю, як інтимністю прикрита таємниця (акт) сотворення, виношування та початок народження нової людини в обмежених рамках простору і часу (а де обмеженість, там неможливе розуміння всього сущого і сутнісного, матеріального і нематеріального); бачимо певні характеристики, що властиві лише для душі – "зберігає постійний образ" та "виявляє весь розум", реалізовує його потенцію при нормальних умовах розвитку тіла.

І, нарешті, щодо терміну "дух".

Одним з перших, хто заслуговує увагу в питанні походження терміну "дух" є Анаксімен, котрий поклав в основу всього сущого "аер". Як відмічають деякі дослідники, слово "аер" використовувалось філософом для позначення "темного туману". Близьке до нього "айтер" означало яскраво–світле повітря та сяюче небо, а слово "пневма" застосовувалось у значенні "дихання" та "дух життя" у людей і тварин [32]. Зрозуміло, що чіткого виокремлення поміж вказаними трьома термінами не було, тому поняття "аер" могло мати всі три значення *одночасно*. Оскільки філософія тільки–тільки робила перші самостійні кроки, виходячи критичним кроком з–під пресу релігійної міфології, то цілком природньо, що "темний туман" – "аер" – був тим розпливчастим образом, що міг асоціюватись із "безмежним". Заслуга Анаксімена в тому, що він змістив акцент розуміння значення "аер" у більш зрозуміле поняття "повітря" [33]. Так як він розглядав природу дещо механістично, то необхідно було надати пояснення щодо існування життя й душі. Поскільки традиційний асоціативний зв'язок "аер–пневма–псюхе" (повітря–дихання–душа) залишався досить міцним, то Анаксімену ніщо не заважало органічно включити їх у свою загальну концепцію світобудови. В даному випадку плюрисигнація (свідоме використання одразу декількох значень одного й того ж слова, терміну, поняття) зіграла на руку древньому мислителю.

Демокріт, наслідуючи механістичні традиції, розглядав душу та дихання (дух) як основу для існування життя (атоми, що входять в тіло шляхом *дихання* не дозволяють іншим виходити з нього) через збереження механічної рівноваги [34]. Парадоксально, але атоміст Демокріт вважав, що метою життя будь–якої людини є "хороший настрій ***духу*** (курсив мій – С. Б.) – евтюмія" [35]. *Евтюмія – це не чуттєве задоволення, а це такий стан при якому душа живе без тривоги, спокійно не збурюючись ніяким страхом чи* ***боязливістю демонів*** (антиподом Св. Духа – див. нижче). При яких умовах її (евтюмію) можна досягнути? Тільки тоді, коли людина робить своє задоволення *незалежним від змінності речей*. Синонімом евтюмії у Демокріта є незворушність, а незворушною може бути лише мудрість. Природньо, що її носіями можуть бути лише люди роздумуючі, тобто філософи. Логічно, що в системі Демокріта ми спостерігаємо тотожний ряд – незворушня мудрість, евтюмія, щастя. Під останнім мислитель розумів той самий "хороший настрій духу" при цьому додаючи ще благоустрій, гармонію, симетрію і ту ж таки незворушність [36].

Як це не дивно на перший погляд, але матеріаліст Демокріт більше приділив уваги категорії "дух", аніж ідеаліст Платон, котрий розвиваючи у "Федоні" свій погляд на безсмертність душі, її посмертні подорожі, не розглядав "дух" хоча б у "вигляді" певного позаземного душевного задоволення, настрою, дотично згадуючи про неземне "повне блаженство" (Федон, 111 С) [37]. В деяких епізодах дійшов до порогу "безтілесності", "очищення", праведного суда за "особливо свято" проведене життя, але "вирватись" в нову душевно–духовну площину він так і не зміг: "...о ком решат (судді – авт.), что они (душі – авт.) прожили жизнь ***особенно свято***: их освобождают и избавляют от заключения в земных недрах, и они приходят в страну вышней чистоты, находящуюся над той Землею, и там поселяются. Те из их числа, кто благодаря философии ***очистился полностью***, впредь живут совершенно ***бестелесно*** (курсив мій – С. Б.) и прибывают в обиталища еще более прекрасные, о которых, однако же, поведать нелегко…" (Федон, 114 В) [38].

Ми бачимо, що Платон розглядав філософію не тільки як особливий шлях пізнання "істинно сущого", але й як певне нематеріальне знаряддя очищення душі від тягара зробленого на землі, що свідчить про аксіологічний підхід щодо вчинків людини. Тут можна провести паралель між Богословом і Платоном в аспекті сприйняття філософії як "очищуючого" знаряддя і тільки, оскільки перший вкладав у поняття "філософія" глибоко інший зміст – це не просто спосіб мислення, але й смисл благочестивого життя християнина, шкала оцінок котрого починається і завершується не власне вчинком, а триадологічним ходом – *думки, слова та дії*. В принципі, тут нічого дивного немає, адже попри весь свій релігійно–міфологічний, подекуди містичний характер життя, що дуже часто мав показний, суто обрядовий (аби відбути) характер, філософування античного суспільства містило повністю в собі матеріальне коріння – суб'єктно–об'єктивуючі і засновки, і висновки рефлексували завжди в площину матеріального виміру, навіть якщо й були "прикриті" фантасмагоріями античної міфології.

Який же зміст вкладав у поняття "дух" Григорій Богослов?

На наш погляд слова "зміст", "поняття" є вкрай вузькими і малоємними для викристалізації того, що хотів висловити в рамках слів, своїх ораторських здібностей, великий мислитель. Категорія "дух" для Богослова – це не просто завершена концепція власної богословської тріадології (трихотомії), завершений, застиглий догмат, заскорузлий у матеріальності сказаного – все крапка, кінець, немає що додати, немає що сказати – це ніби постійно пульсуюча, імпліцитно діюча, перманентна змінна, нетривка в своїх формах, важкодоступна у словесному вираженні. Образно кажучи це всеодно, що спробувати викласти кількісні показники повітря – скільки його, яке заважке і як воно задовге? Органон раціо в даному випадку є і хибним, і шкідливим. У випадку з повітрям ми в силах лише *вказати напрямок і визначити* ***силу*** *подуву* та й то не надовго, а тому без *видимого* флюгера й інших приборів нам не обійтись.

Так і Богослов. Говорячи про "дух" він продовжує чітку біблійну лінію, тобто робить велику кількість посилань на тексти святого Письма, всіляко маскуючи власний подвижницький досвід пізнання життя "в Дусі". Адже саме його богословські філософування, де третьою органічною складовою є вчення про Святий Дух, перетворили Григорія з Назіанзу в єпископа Константинопольського, другого Богослова в історії всесвітнього християнства (після Іоанна Богослова).

Тому ми змушені опустити з розгляду величезний богословський аспект, оскільки він виходить за обмежені рамки нашої статті й загострити увагу на ближчому співвідношенні "тіло–душа–дух", точніше "душа–дух".

Вище ми згадували, що на думку Богослова душа – це дух, який є потоком невидимого Божества. Тобто в основі предикату лежить однозначне розуміння "духу" не просто як чогось нематеріального, неземного чи хоча б евтюмійного, а як окремої Субстанції, що несе в собі творче начало (є одним із Творців душі) і є обов'язковою приналежністю, якістю, властивістю Божества. Цілком наявний контраст із неоплатонічним безликим Єдиним. Проте, якби Богослов мав час розглянути духовну основу цього Єдиного, то він би теж дійшов висновку, що це дух, але аж ніяк не творчий, скоріше головною його властивістю, напевне, є підміна, кривизна й ентропія.

Так, в 32 слові, яке можна назвати свого роду пересторогою для всіх бажаючих "побогословствувати" – "не всякий человек и не во всякое время может рассуждать о Боге" – Богослов зазначає, що "*Дух один* (курсив мій – С. Б.), однако же дарования не равны, потому что не равны приемники Духа" [39]. Далі, слід за апостолом Павлом, він класифікує їх згідно властивостей душі приємника – вищі і другорядні дари в залежності від *віри*. Причому особливою ознакою Духу є його Святість – "Святий Дух".

В свою чергу, намагаючись бути якомога доступнішим і зрозумілішим для слухачів, Богослов відразу якби дистанціюється від самого себе, м'яко натякаючи на недоліки (своїх і оточуючих), що заважають спілкуватись "в Дусі", виказуючи тим самим, *яке* має бути відношення до Духа: "А чтобы говорить о делах Духа, *да приидет на меня Дух и да даст слово*, сколько сего желаю… *Ибо Он дышит, где хочет, на кого, когда и сколько Ему угодно. Так* ***мыслить и говорить*** *внушает нам Дух*" (курсив мій – С. Б.) [40]. Богослов повністю віддає себе, свою ініціативу "в руки" Духу – "да приидет, да даст", мислити і говорити про Самого ж Духа внушає той таки Дух. Важко щось додати в ці надзвичайно делікатні і тонкі речі. Можливо, саме тому, що Богослов мав поетичний дар, йому бодай на суб'єктивному рівні було зрозуміло *що саме* він чітко мав на увазі: "Но вас затрудняют слоги, останавливает одно речение… делается камнем претыкания… Исповедуйте… единое естество, и ***я испрошу вам у Духа*** (курсив мій – С. Б.) слово: Бог. Скажу ещё яснее и короче: ни вы не обвиняйте нас за речение более возвышенное, ни мы не будем вас осуждать за то речение, которое вам по силам, пока не достигнете… того же с нами пристанища" [41], тобто коли людина буде підготовлена християнським способом життя до розуміння певних стабілізуючих (догматичних) положень духовного характеру.

Ніби відчуваючи настрій тих, хто слухав і тих, хто читатиме його твори, мислитель вказує на позиції, які не просто не прийнятні, але й прямо шкідливі для людини, перетворює її на істоту, що теж містить дух, але абсолютно протилежних якостей (відсутність святості): "Если вы не исповедуете Святого Духа ни несозданным, ни неподлежащим времени, то... в вас явно действует *противный дух* (курсив мій – С. Б.)" [42].

При яких умовах людина, її душа наповнюється "противним духом"? – "Кто Святого Духа *низводит в ряд тварей* (курсив мій – С. Б.), тот ругатель, злой раб и злейший из злых" [43]. А якщо людина не бажає бути "злим рабом", повставати проти "господства і свободи"? – "Кто признаёт Его Богом, тот *божествен и светел умом* (курсив мій – С. Б.)" [44].

Отже, як ми бачимо, субстанціональність духовної сфери є дуалістичною – за принципом "або–або" – третього не дано – або в людині присутній Святий Дух або "противний", його антипод. Вмістилищем якого духу бажає бути душа людини – це її *глибоко особистий вибір.* Але Богослов, як справжній володар майєвтики, всіма силами намагається розкрити переваги, душевну користь і навіть необхідність стяжання і перебування "в Дусі", оскільки тільки такий стан є єдино–правильним виходом із просторово–часового континиууму (через стан видимої тілесної смерті) і, одночасно, входом в область відсутності часу й простору (стан вічного перебування в Дусі, стан Вічності). Причому цей принцип настільки швидкий в дії, безкомпромісний і категоричний, що навіть така багато і довготерпляча людина як Григорій дуже різка у висловлюваннях, відносно тих, хто вже *відкрито* протистоїть св. Духу – "ругатель, злой раб, злейший из злых". Знаряддям же виявлення духовного стану людини є мислення і слово. Людина може помилятись, дискутувати, перепитати, але якщо вона вперто дотримується висловлених помилкових припущень, не бажає дослухатись до голосу авторитетів Церкви, котрим *дано більше, як пастирям* (дари не рівні, бо не рівні приємники Духу – див. вище), то така особа моментально перетворюється на того, хто протистоїть Богу, стає тим місцем, де діє "противний дух". При цьому Богослов тонко натякнув на власну "возвишену" перевагу у пізнанні духовної царини – "*я испрошу вам у Духа*". Що це таке – нам залишається тільки здогадуватись...

Таким чином, провівши невеликий порівняльний аналіз понятійно–категоріального апарату, яким користувався Григорій Богослов та представники античної думки, ми остаточно переконались в тому, що Великий Каппадокієць не був неоплатоніком, оскільки змістовне наповнення термінів, понять та категорій, сформовані античними мислителями, мають абсолютно інше змістовне наповнення в християнській системі координат, що він і яскраво продемонстрував. Звідси висновок – нове наповнення, нове значення філософських термінів та категорій в богословській площині розширює горизонти, точніше створює, продукує умови для стрімкого прориву в нову духоносну онтореальність – християнство, як дорогу в "пакибытие" (букв. з старо–слов'янської "ще–буття", "наступне буття").

1. Журнал Московской Патриархии. – 1931. – № 2. – С. 4. 2. *Реверсов И.П.* Апологеты. Защитники христианства. – СПб.: Сатисъ, 2002. – С. 33–34. 3. *Маковельский А.О.* История логики. – М., 1967. – С. 217. 4. Творения святых отцев в русском переводе. Повременное издание при МДА. Год первый. – М., 1843. – Кн. 1. – С. 12. 5. *Богослов Г.* Собрание творений : в 2 т. Т. 2: Стихотворения. – Минск; М., 2000. – С. 428. 6. Творения святых отцев в русском переводе. – С. 19. 7. *Булгаков С.Н.* Православие: Очерки учения православной церкви. – М., 1991. – С. 87. 8. *Маковельский А.О.* Досократики (Доэлеатовский период). – Казань, 1914. – Т. 1. – С. XX–XXI. 9. Там само. – С. XXI. 10. *Богослов Г.* Цит. вид., Т.2. – С.142. 11. *Богослов Г.* Собрание творений : в 2 т. – Т. 2. – С.157. 12. Там же. – С.159. 13. *Святитель Григорий Богослов, арх. Константинопольский.* Творения : в 2 т. Т. 1: Слова. – М., 2007. – С. 423. 14. *Платон.* Федон, Пир, Федр, Парменид : Пер. с древнегреческого. – М., 1999. – С. 160. 15. *Асмус В.Ф.* Античная философия : Учеб. пособие. – Изд. 2-е, доп. – М., 1976. – С. 143. 16. *Маковельский А.О.* Досократики (Доэлеатовский период). – Т. 1. – С. 57. 17. Там же. – С. 23. 18. *Брамбо Роберт С.* Философы древней Греции / Пер. с англ. Л.А. Игоревского. – М., 2002. – С. 64. 19. *Маковельский А.О.* Досократики (Доэлеатовский период). – Т. 1. – С. 154. 20. Там же. – С. 164–165. 21. Там же. – С. 116–117. 22. *Платон.* Филеб, Государство, Тимей, Критий : Пер. с древнегреческого. – М., 1999. – С. 444. 23. Там же. – С. 63. 24. *Богослов Г.* Цит. вид., Т.2. – С.39. 25. Там само. – С.40. 26. *Диоген Лаэртский.* "О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов". 2–е изд., М. – 1986. – С.333. 27. *Богослов Г.* Собрание творений : в 2 т. – Т. 2. – С. 41. 28. Там же. – С. 41. 29. Там же. – С. 41. 30. Там же. – С. 42. 31. Там же. – С. 42. 32. *Брамбо Роберт С.* Философы древней Греции. – М., 2002. – С. 46–47. 33. Там же. 34. *Маковельский А.О.* Древнегреческие атомисты. – Баку, 1946. – С. 276. 35. Там же. – С. 307. 36. Там же. – С. 309–310. 37. *Платон.* Федон, Пир, Федр, Парменид. – С. 72. 38. Там же. – С. 75. 39. *Святитель Григорий Богослов, арх. Константинопольский.* Творения : в 2 т. Т. 1: Слова. – С. 397. 40. Там же. – С. 490. 41. Там же. – С. 490–491. 42. Там же. – С. 490. 43. Там же. 44. Там же.

Надійшла до редколегії 29.12.2007

О.А. Зубчик, канд. філос. наук

ПІДПРИЄМНИЦТВО: НЕУСВІДОМЛЕНА СВОБОДА ЧИ НЕОБХІДНІСТЬ

У статті розглядається сутність підприємництва не лише як економічної категорі – фактору виробництва, а, в першу чергу, як соціального феномену. Автор досліджує вплив змін ціннісно–нормативної системи суспільства на розуміння та формування підприємництва у зв'язку з поняттям "свобода".

This article touches upon the essence of entrepreneurship not only as an economical category – input, but first and foremost, as a social phenomenon. The author investigates the influence of the changes of axiological–normative system of society over the understanding and formation of entrepreneurship in relation with the notion "liberty"

Всебічне дослідження природи підприємництва з метою отримання можливості впливу на умови його становлення та ефективного розвитку потребує, як правило, з'ясування не лише політичних, економічних, а й соціальних його характеристик, зокрема, сутності поняття "свобода". Особливого значення набуває дослідження економічного змісту зв'язку "свободи" з діяльністю людини у сфері господарювання, який виражається поняттям "економічна свобода". Осмислення сутності економічної свободи, як феномену господарської системи сучасного суспільства (особливо українського) й умов її можливості є досить актуальним, має неабияке значення для розвитку суспільної свідомості. Але ще більш воно важливе для розвитку підприємництва та забезпечення економічного благополуччя громадян України.

Мета нашого дослідження – показати зв'язок сутності підприємництва як соціального феномену не лише з економічною політикою, а в першу чергу з економічною культурою, ціннісно-нормативною системою суспільства. Відповідь, на нашу думку, перебуває в тісному зв'язку з характеристиками й умовами можливості економічної свободи.

Феномен підприємництва намагались осмислити відразу після його виникнення. Одними з перших спробували розглянути підприємництво з наукових позицій Р. Кантильон та Ж.–Б. Сей у XVII– XVIII століттях [1]. Економісти, засновники англійської класичної політекономії А. Сміт і Д. Риккардо також не могли обійти даного питання своєю увагою. Подальший розвиток теорії підприємництва пов'язано з аналізом класової структури суспільства. Так французький економіст А. Тюрго, вивчав особливості рис підприємців, виділяючи готовність до ризику, організаторські й творчі здібності. На початку XX століття феномен підприємництва досліджували Ф. Воппер, А. Маршалл й інші [2]. У вітчизняній науці вивченням даної проблематики також займалися ще в XIX столітті (зокрема, М. Туган–Барановський [3]), однак посилення уваги вже в українській науці до підприємництва настає у 90–х з переходом від командної економіки до ринкової (хоч українську економіку скоріше називають "доганяючою ринковою економікою").

Розвиток підприємництва (ринкового господарювання) залежить від наявності низки умов – переліку свобод, напрацьованих та визнаних міжнародною економічною спільнотою [4]. Що ж таке свобода? Одне з класичних визначень свободи належить стоїкам, які розуміли її як можливість людини в розумності діяти по–своєму. Спіноза та Гегель виразили зміст свободи формулою "свобода є пізнана необхідність". Вона стала основою для визначення змісту свободи в сучасних філософських та економічних дослідженнях [5].

Отже, свобода полягає в розумінні об'єктивних меж дії і можливості наших зусиль, нашої волі, щоб розширити ці межі. До сьогодні погляди науковців, зокрема психологів, розходяться навіть щодо найбільш ключових питань, пов'язаних з цією темою. Одні заперечують наявність волі як самостійного психологічного явища – головної умови досягнення свободи, інші "відстоюють" самостійність волі, бачать її тільки з одного боку – як здатність долати труднощі та переконання. Досліджуючи різні аспекти проблеми свободи автори тією чи іншою мірою також підкреслювали роль свідомості. Усвідомлення чинників, які впливають на поведінку людини, має велике значення. Однак важливим є усвідомлення не тільки того, що є, але й того, що поки відсутнє. Людина не може бути вільною, якщо не осмислює наявних можливостей поведінки, якщо не усвідомлює наслідків, які спричинені тими чи іншими діями. Вона не може бути вільною, якщо не усвідомлює того, чого хоче, своєї мети й бажань.

Таким чином, можна говорити про філософське розуміння поняття "свободи для" та "свободи від". До якої ж з них належить економічна свобода?

Особливого змісту набуває та економічна свобода, яка передбачає широту економічної поведінки при виборі форм власності і сфери своїх здібностей, застосування своїх знань, можливостей, професії, способів розподілу своїх статків, споживання матеріальних благ, яка реалізується завдяки законодавчим державним нормам. Отже, підкреслюється одна з важливих характеристик свободи – свобода вибору, яка на рівні підприємництва проявляється не у безкінечному переліку способів реалізації, а, зокрема, у виборі форм власності та сфери діяльності. Але, у той же час, економічна свобода завдяки державному правовому механізму нерозривно пов'язана з економічною відповідальністю.

Підприємництво – складне соціально-економічне явище. Зародившись у глибині століть, воно пройшло історично тривалий і складний шлях становлення. Упродовж всієї епохи рабовласницьких відносин, в часи раннього християнства підприємницька діяльність із загального економічного устрою окремо не виділялася. Недружнє ставлення підприємництва є закономірністю того часу.

У XVIII столітті до нашої ери у Кодексі законів царя Хамураппі масштаби лихварства упорядковувались таким чином: межа приросту грошової суми не повинна перевищувати 20%, а приросту натуральної позички – 33% від початкової суми [6]. Платон до числа учасників підприємницької діяльності зараховував хліборобів, купців, ремісників: "вони обмінюються один з одним, з тією думкою, що цей обмін буде їм до блага" [7]. Найважливішою галуззю економіки філософ вважав землеробство, зазначаючи, що хлібороби мусять бути приватними власниками, адже це спонукає їх краще працювати. Аристотель розподіляв людей у зайняті господарською діяльністю на дві групи – пов'язаних з діяльністю в природній сфері (економіці) та у неприродній сфері (хрематистиці), тобто в торгових угодах з перепродажу товарів і лихварських операціях, для яких не існує меж багатства і власності. Ф. Аквінський хоч і засуджував лихварство, вважаючи, що гроші не можуть породжувати гроші, вивправдовував прагнення до прибутку, як заслуженої винагороди за працю [2].

З настанням Нового часу в доктрині протестантизму закріпилося позитивне відношення до прагматизму, як відображення природного прагнення людини до багатства. Приватна власність і приватне життя оголошуються священними і недоторканими. Протестантська віра стверджує у свідомості суспільства необхідність чесної комерційної діяльності, що сприяло економічному ста-

© О.А. Зубчик, 2008

новленню країн. У зв'язку з цим, радники монархів писали про золото як джерело багатства країн, про користь стримування імпорту і заохочення експорту. Отже, економічна діяльність отримує цільову настанову, яка стимулює розвиток підприємництва і включає три складових: виробництво – продаж – капітал.

Економічна свобода виправдано пов'язується з розвитком капіталізму. Завдяки йому особиста ініціатива в економічній діяльності долала економічні заборони й різні перешкоди. Упродовж майже усього XIX століття економічна свобода означала право мати засоби виробництва в особистій власності. Проте, у наступному, XX столітті, поняття економічної свободи, як свободи особистої ініціативи, звужувалося в результаті розвитку соціалістичних та комуністичних економічних систем. Хоча у суспільному житті країн з комуністичними системами в жодному разі не визнавалося обмеження ні особистих свобод ні особистої ініціативи.

Сьогодні розвинена ринкова економіка проголошує три головних принципи реалізації економічної свободи. По–перше, свобода підприємництва – це генератор інновацій і економічного прогресу. По–друге, соціальну й економічну свободу підприємцю забезпечує приватна власність. По–третє, підприємницька діяльність базується на свободі конкуренції. Цих три чинники забезпечує така організація громадського життя, яка побудована на принципах народовладдя, і є гарантом економічної свободи. Таку економічну свободу називають своєю свободою, своїм простором, можливістю діяти по–своєму.

На державному рівні економічна свобода є оцінкою політичної системи країни. Тільки демократія, як форма державного устрою, законодавчо закріплює право на економічну свободу і забезпечує правовий захист соціально–орієнтованої економічної системи. Будь–яка інша організація суспільного устрою здійснює насильницький контроль за розподілом ресурсів і результатами господарської діяльності.

Економічна свобода – філософська база лібералізму, соціальної філософії та політичної концепції, яка у якості джерела суспільного розвитку визначає ініціативну та вільну економічну й політичну діяльність осіб. Утверджуючи парламентський лад, вільне підприємництво, демократичні свободи, представники лібералізму обстоюють абсолютну цінність людської особистості, рівність всіх людей щодо її прав. Метою лібералізму є максимальне послаблення різних форм державного і суспільного примусу стосовно особи та шлях мирного здійснення соціальних перетворень.

Формуватися лібералізм почав наприкінці XVII століття. Основні його джерела – це філософська думка епохи Просвітництва, ідеї гуманізму. Ідеологічно лібералізм протистоїть, з одного боку, консерватизму в питаннях про роль держави в регулюванні економіки, а з іншого боку – соціалізму, комунізму в питаннях приватної власності та соціальної підтримки з боку держави. Важливу роль у розвитку лібералізму відіграли думки І. Бентама, Б. Констана, Д. С. Мілля, І. Берліна, К. Поппера, С. де Мадарьяґи, Р. Дарендорфа, Р. Арона, Ф. фон Гаєка та інших.

Також розглянемо, чим є економічна свобода з погляду підприємця. Для підприємця – можливість забезпечувати ринок саме тими матеріальними благами, яких він потребує. Економічна свобода – це пріоритетна цінність як відображення стану власника та господаря на своєму підприємстві. Підприємництво, як економічна категорія – це особливий фактор виробництва, характеристику якого розкрив Й. Шумпетер [8]. Підприємництвом як видом господарювання, керує підприємець на основі здібності до унікальних дій та поведінки, мислення й розуміння ситуації непередбаченого ризику. Однією з головних характеристик підприємництва епохи капіталізму є те, що підприємець не розраховує на дисбаланс економіки, який складається стихійно. Це створює умови для одержання надприбутку. Підприємець, завдяки власним здібностям митця та інновацій економічного процесу, сам створює умови для розвитку. Таким чином внутрішня свобода проявляється назовні.

Необхідною умовою здійснення внутрішньої свободи є зовнішня свобода. Категорія свободи в контексті економічної діяльності знаходить своє відображення в конституційних правах людини й громадянина. Свободу слід визначити як таку, що може мати вужчий або ширший діапазон у певній сфері суспільного життя та у сфері приватного життя. Коли межі діапазону сягають критичного рівня, можна стверджувати про відсутність свободи, а щодо особистої свободи – навіть про рабство.

Свобода може бути необов'язковою. Навіть більше – за певних умов сьогодення, вигідною може бути несвобода, наприклад, прийнята залежність від думки інших. Така свобода, яку поставлено в залежність від вигідної угоди, виявляється "проданою свободою", несвободою, або необхідністю.

У європейській науковій традиції свободу переважно розглядають як необхідну передумову самореалізації й гармонійного розвитку особистості, як абсолютну соціальну та індивідуальну цінність. Свободу трактуть як позитивне суспільне надбання. Проте, американський психолог Е. Фромм дотримувався у цьому питанні іншої точки зору – для багатьох свобода має негативну цінність, тому вони відмовляються від неї, піддаючись авторитарній владі, яка забезпечує їм безпеку, зменшує біль самотності, повертає почуття особистої цінності [9].

У підприємництві маємо справу з незвичайним явищем економічного процесу, який змушує шукати неординарних підходів, щоб збагнути взаємодію елементів цього процесу. В лібералізмі існує переконання про те, що вчинками індивіда як приватного власника керує тверезий розрахунок на отримання від своїх дій якомога більшої особистої вигоди. Це переконання обґрунтовував англійський філософ та юрист І. Бентам ("Фрагменти про владу", 1776), ("Принципи законодавства", 1789) [10]. На його думку, сенс людської діяльності в задоволенні та уникненні страждань, а найвагомішим критерієм оцінки будь–яких явищ є їхня корисність, здатність бути засобом розв'язання завдань. Він вважав, що свобода межує зі свавіллям. Індивід не має сподіватися на буцімто належні йому від природи права і свободи, а дбати про себе, про своє благополуччя. Лише він сам мусить визначати, у чому полягають його інтереси і користь. І. Бентам визнав реальним правом лише те, яке встановлено державою. Критерієм оцінки цього права є користь, а його метою – найбільше щастя найбільшої кількості людей (чи не це є ідеалом соціалізму?).

Проблема особистості, яка тісно пов'язана з проблемою свободи, займає центральне місце й в теорії екзистенціалізму, який протиставляв свободу внутрішню (теоретичну) й зовнішню (практичну), думку й діяльність. При цьому маємо на увазі зовнішню свободу, як надання можливості вибору і внутрішню, особисту свободу, як здатність здійснити цей вибір. Підприємництво безпосередньо пов'язане і з першою, і з другою. У сучасній західній теорії підприємництва важко знайти однозначне тлумачення понять "підприємництво" і "підприємець", що пояснюється, у першу чергу, динамікою економічних і соціальних змін. Разом з тим, підприємництво розглядається як особливий тип господарювання, в основі якого – пошук нових можливостей виробництва благ на основі інновацій і вміння залучати необ-

хідні ресурси із самих різних джерел. Тому, на нашу думку, свободу слід розглядати з психологічного погляду як суб'єктивне почуття, що сприймається індивідом у контексті такого ланцюжка: свобода вибору свобода рішення свобода дії свобода творчості й самовираження. Деякі вчені взагалі зводили проблему свободи волі до проблеми свободи вибору дії. Наприклад, у філософії свобода вибору традиційно розглядалась як реальна сфера вияву свободи волі, як її практичне вираження. Так, В. Джеймс вважав головною функцією волі прийняття рішення про дію за наявності у свідомості одночасно двох чи більше ідей руху. Наявність конкуруючої ідеї гальмує перехід уявлення про рух в дію, тому для виконання дії потрібно здійснити вибір ідеї і прийняти рішення [11].

Однак фундаментальність та універсальність поняття свободи обтяжене безліччю непорозумінь. Площина згоди, здебільшого, охоплює лише те, що свобода полягає в існуванні певної сукупності справ, вільних від втручання ззовні. Це насамперед свобода внутрішня, творча, як відображення своєї людської сутності. Показником внутрішньої свободи є автономія особистості, її здатність "бути паном собі". Саме з бажання індивіда бути самому собі господарем, самостійно визначати своє життя й приймати рішення, а не коритися певним зовнішнім силам, виникає позитивне значення поняття "свобода". Людина хоче бути знаряддям у своїх власних руках, а не в руках інших, прагне бути суб'єктом, а не об'єктом; прагне, щоб нею керували її власні міркування й усвідомлена мета, а не зовнішні причини.

Проте, коли розглядаємо економічну свободу, зовнішні чинники виявляються дуже важливими у виборі поведінки підприємця, стратегії його діяльності. У цьому зв'язку, розвиваючи певною мірою думки Шумпетера, представники сучасної австрійської школи економістів Л. Мізес, Ф. Гаєк, І. Кірцнер надали теорії підприємництва "другого дихання", розглядаючи підприємництво у зв'язку з іншою економічною категорією – конкуренцією. На їхню думку, не можна ринкові відносини відокремити від конкуренції, оскільки в центрі конкурентних зв'язків завжди є прагнення до пошуку новацій, які ініціює підприємець, є його здатність та вміння господарювати, бути підприємцем [2]. Проте, І. Кірцнер, на відміну від Й. Шумпетера, наголошував, що підприємець – це дисбалансуюча сила, яка порушує економічну рівновагу, використовує неврівноважену ситуацію і відновлює рівновагу.

Уже з розвитком додаткових факторів під час здійснення підприємницької діяльності, пов'язаних з можливістю сучасних інформаційних технологій прогнозувати ризики, американська школа теоретиків підприємництва по–іншому оцінила підприємницьку діяльність, як особливу здатність людини. П. Друкер вважав, що "підприємництво – це особливий тип господарювання, який створює новий ринок на основі сучасного знання, інформаційних технологій і новацій з метою одержання максимального прибутку в умовах будь–якого ризику" [12].

Складним виявилося XX століття для підприємницької діяльності, перед виробником постала проблема реалізації вироблених благ. Роз'єднаність підприємців, відсутність зв'язку і взаємодій зі споживачами, зневага до проблем вивчення потреб поставили підприємництво в умови непередбачуваності, для виробництва виникла загроза перенасичення. У світовій економіці склалася вкрай несприятлива ситуація з високим рівнем безробіття. У результаті віра в можливості саморегуляції ринкової економіки була втрачена. Криза класичного лібералізму проявилася на межі XIX–XX століть, коли в економіці запанували ринкові монополії. Вони витіснили з ринку дрібні підприємства, які не витримували конкуренції. Монопольні ціни, банкрутство дрібних і середніх підприємств призвели до погіршення соціальних умов життя населення західних країн, зростання безробіття, загострення класової боротьби між найманими працівниками і власниками засобів виробництва. З'явилася думка про перегляд деяких положень класичного лібералізму і здійснення реформ, покликаних обмежити свавілля монополій і полегшити становище найбільш знедолених верств населення (забезпечення соціальних прав на працю, відпочинок, добробут, охорону здоров'я, освіту). Для приборкання стихійних сил економічного розвитку було визнано за необхідне втручання держави в економіку й регулювання нею соціально–економічних відносин. Тому, підприємництво перейшло під контроль держави. Такий вихід у відповідності до сформованої економічної реальності 30–х років минулого століття запропонував Дж. М. Кейнс, який у 1936 році в праці "Загальна теорія зайнятості, відсотка й грошей" довів, що в ринковій економіці немає механізму, який автоматично забезпечує повну зайнятість [13]. Науковиець зробив висновок, що функція регулювання економіки мала належати державі. Таким чином, у розвитку підприємництва першорядну роль отримала нова цільова настанова – виробляти, щоб зберегти капітал. Вирішення цих завдань вимагало пошуку шляхів до активної інноваційної економічної діяльності, зв'язку з новітніми досягненнями науково–технічного прогресу. Вирішальне значення у цій справі мала особиста ініціатива. Для розвитку підприємництва надзвичайно важливою виявилася розробка Кейнсом основ макроекономічного аналізу. До нього умови ефективної діяльності окремого підприємця ототожнювались з ефективністю економіки в цілому. Спростування думки про те, що макроекономічний підхід не може відрізнятися від мікроекономічного, підштовхнуло до формування методології мікроекономічного аналізу. Ці умови сприяли виходу підприємництва до 80–х років XX століття на рубіж його остаточного становлення з метою виробляти, щоб підвищити продуктивність капіталу.

У результаті досліджень М. Фрідмена, одного з засновників монетаризму, ідеолога неолібералізму Ф. Гаєка, прихильників "логічної і практичної нездійсненності соціалізму", Л. Мізеса, М. Вебера, А. Пігу, А. Лернера вдалося знайти аргументоване підтвердження тому, що тільки вільне підприємництво на базі приватної власності і вільного ринку забезпечує оптимальну пропорційність у розподілі ресурсів, відновлення капіталу і задоволення потреб суспільства. Завдяки діяльності вчених–економістів нашого часу С. Брю, К. Веспера, Д. Гелбрайта, П. Друкера, Б. Карлофа, Д. Маклелланда, К. Макконнелла, М. Пітерса та інших стала можливою розробка функціонального розподілу часток сукупного доходу за факторами виробництва. Це дало змогу характеризувати внесок підприємницького доходу в національну економіку й відповідно орієнтувати діяльність держави щодо її регулювання. Проте, такі моделі підприємницької економіки і концептуальних пояснень її функціонування не є цілком прийнятними для країн з перехідною економікою, зокрема, й таких, як Україна. Напередодні вступу України до Світової Організації Торгівлі та на шляху становлення України як демократичної, правової держави істотною перешкодою є успадкована нею від Радянського Союзу етатистська традиція. Суспільство звикло вимагати від держави регулювання майже всіх економічних, соціальних, культурних відносин. Сформувався стереотип пасивного, очікувального, споживацького способу життя, особистої безпорадності, безвідповідальності, "колективного несвідомого". З іншого боку, панує патерналізм у діях

влади. Суперечності, які на цьому грунті виникають, проявляються у зростанні соціального невдоволення внаслідок нереалізованих завищених очікувань, у нечітких, незлагоджених діях гілок влади, в умовах для розвитку та прояву економічної свободи й підприємництва. І в результаті, маємо, що в останньому рейтингу економічних свобод, що традиційно складається американським аналітичним центром Heritage Foundation і газетою The Wall Street Journal, Україна знаходиться на 125–му місці з 161 країни світу [4] .

Отже, свобода – одне з фундаментальних понять людського буття. Проблема свободи давно привертає увагу вчених, викликаючи гострі суперечки й дискусії. Свобода є одним із центральних понять психології, політології, соціології, філософії. В економіці вона теж має велике значення, проявляючись, зокрема, як економічна свобода. Це здатність і можливість людини діяти відповідно до своїх інтересів і мети з врахуванням інтересів суспільства. Для українського суспільства важливим є розуміння того, що вплив особистої ініціативи та її значення в економічній політиці, як і раніше, залишається вирішальним. Адже, підприємництво як фактор виробництва формалізоване в неординарних здібностях людини, які пов'язані з його талантом управління і діяльністю інноватора. Тому, в контексті дослідження підприємництва та умов його розвитку, вирішальним є людський фактор, адже людина є носієм як економічної культури, так і джерелом ціннісно–нормативної системи суспільства. І чим швидше непізнана економічна свобода розумітиметься як усвідомлена необхідність – тим швидше українське суспільство отримає бажані не лише матеріальні, а й духовні блага. Вільною може бути лише та людина, яка наділена волею. Саме воля дає змогу людині не тільки протистояти зовнішній необхідності, а й рахуватися з нею, реалізувати свої внутрішні потенційні сили й можливості.

1. *Блауг М.* Экономическая мысль в ретроспективе. – М., 1994. – 426 с. 2. История экономических учений. Учебное пособие. – М., 2007. – 784 с. 3. Туган–Барановський М.І. Політична економія. – К., 1994. – 261 с. 4. Economic Freedom 2007. Heritage Foundation, The Wall Street Journal // http://www.heritage.org/index/countries. 5. *Бычко И.В.* В лабиринтах свободы. – М., 1976. – 240 с. 6. *Дьяконов И.М.* Законы Вавилонии, Ассирии и Хеттского царства // Вестник древней истории 3. – 1952. – С. 225–303. 7. *Платон.* Политея. История философии в кратком изложении. – М., 1995. – С. 141. 8. *Шумпетер Й.* Теория экономического развития, М., 1982. – С. 159. 9. *Фромм Э.* Бегство от свободы. Человек для себя. – М., 2006. – 571 с. 10. *Бентам И.* Принципы законодательства // *Деборин А.* Книга для чтения по истории философии : в 2 т. – М., 1925. – Т. 2: Принципы законодательства. – С. 529–530, 532–533. 11. *Джеймс У.* Воля к вере. – М., 1997. – 431 с. 12. *Друкер П.* Рынок: как войти в лидеры. Практика и принципы : Пер. с англ. – М.; СПб., 1992. – С.14–26. 13. *Кейнс Дж.М.* Общая теория занятости, процента и денег. – М., 1999. – 352 с.

Надійшла до редколегії 12.02.2008

К.Л. Карнаухов, асп.

ЧИ Є МОВА ІНСТИНКТОМ? (ЗМІНА ПАРАДИГМ В АНТРОПОЛОГІЇ)

В статті досліджуються зміни поглядів на природу мову: ідеї прибічників концепції уродженого характеру мови та її супротивників (на прикладі аналізу аргументів С. Пінкера та контраргументів М. Томаселло).

The article describes a change of the views on the nature of a language: ideas of nativism and their opponents (at the example of S. Pinker's arguments and counter–arguments of M. Tomasello).

Розвиток науки про мову в останній третині XX ст. багатьма авторами описується як "чомськіанська революція". З ім'ям Ноама Чомського пов'язують виникнення нової парадигми у вивченні мови; його генеративна граматика виявилася важливим фактором зміни погляду на людський розум і мову як його головну когнітивну складову. Генеративна граматика привернула увагу психологів і філософів через її гостру критику біхевіористичної теорії опанування і використання мови, і саме ця критика, за свідченням Чомського, відіграла важливу роль в здійсненні когнітивної революції та появі нового виду нативізму (теоріїї про пріоритет генетичного, спадкового впливу на поведінку і мислення над набутим, досвідним впливом) [1]. Чомський одним з перших запропонував розглядати мову як ментальний феномен, як явище психіки і свідомості, як особливу когнітивну здатність, що має уроджений характер.

Проте далеко не всі лінгвісти й антропологи, що займаються проблемою мови, визнають нативізм та генеративну граматику. Так, Мікаел Томаселло – один з найавторитетніших сучасних дослідників мови і мислення – вважає, що лінгвістичний нативізм Чомського ґрунтується не стільки на спостереженнях і експериментах, що є такими важливими в науковому вивченні людської поведінки і пізнання, скільки на логічних аргументах; найважливіша теза генеративної граматики заснована виключно на послідовних асоціаціях, що унеможливлює, як буде показано нижче, її застосування для багатьох явищ розмовної мови.

Оскільки генеративна граматика пройшла певну еволюцію, вона зміцнилась новими аргументами, які збагатили саму гіпотезу нативізму . Наприклад, були проведені дослідження мовленнєвих дій глухих дітей, які створюють свої власні мови, людей з мовленнєвими вадами, лінгвістично обдарованих людей, дітей що створюють мову креолу тощо. Найбільш популярна праця з цього приводу "Мова як інстинкт" належить відомому американському психолінгвісту й антропологу Стівену Пінкеру.

Теорія С. Пінкера, переконаного прихильника ідей Н. Чомського, сполучає "європейський" і "американський" підходи до дослідження проблем пізнання. Вона розглядає не тільки проблеми функціонування мови і мислення, але й можливі схеми їхнього виникнення й еволюції, спираючись, з одного боку, на сучасну теорію символічних систем, а з іншого – на класичні ідеї Ч. Дарвіна і В. Джеймса.

Проблема цієї книги, на думку М. Томаселло в тому, що ідеї нативізму подаються на розгляд читача як достовірний науковий факт. Наука про мову, на його думку, виявляє, що мова – "чіткий шматок біологічної косметики нашого мозку ... навичка, що спеціалізується, ... відмінна від більш загальних здібностей обробки інформації або інтелектуальної поведінки" [2]. Пінкер вважає за можливе стверджувати, що людям властивий мовний інстинкт майже так само, як павуки мають інстинкт для плетіння павутиння. Для підтвердження цієї думки він наводить результати дослідження, яке привело до висновку, що мова – це інстинкт.

Пінкер намагається поєднати ідеї Н. Чомського із теорією Ч. Дарвіна і В. Джеймса. Нагадаємо, що концепція мови як особливого роду інстинкту була вперше сформульована Дарвіном у праці "Походження людини". Йому довелося звертатися до мови позаяк те, що мова властива виняткова людині, здавалося, ставило під сумнів його теорію. Та Дарвін приходить до висновку, що мовна здатність – це "інстинктивне прагнення

© К.Л. Карнаухов, 2008

засвоювати навички", властивість, притаманна не лише людині, але й іншим видам, приміром, птахам.

Уявлення про мову як про інстинкт може шокувати тих, хто вважає мову вершиною людського інтелекту, а інстинкти – тваринними імпульсами. Однак ще В. Джеймс помітив, що власник інстинкту зовсім не має діяти як "абсолютний автомат"; хоча в нас присутні ті самі інстинкти, що й у тварин, та гнучкість нашого розуму походить від взаємодії безлічі інстинктів, що змагаються поміж собою. Насправді, саме інстинктивна природа людського мислення заважає нам помітити, що саме це і є інстинкт.

Аналізуючи основні дивовижні принципи роботи мови, Пінкер посилається також на ідеї Ф. де Сосюра та В. Гумбольдта. Перший принцип пов'язаний із концепцією Сосюра про "довільність знаку." Головна складність тлумачення цього принципу обумовлена тим, що в структурі відношення "образ звуку (означуване) – поняття про річ (означник)" в прихованому вигляді присутнє відношення людини – носія мови – до позначуваної нею об'єктивної дійсності. Якщо взяти це до уваги, то зрозуміло, що "довільність" , за Сосюром, означає, що відношення "означуване – означник" для носія мови задано іззовні, а не формується в межах системи "означуване – носій мови – означник". Отже зв'язок між смислом слова і звуком довільний. І в цьому сила мови, оскільки для будь–якого нового поняття знайдеться нове сполучення звуків.

Другий принцип, що лежить в засновку мовного інстинкту, зафіксований у висловлюванні В. Гумбольдта: мова нескінченним чином використовує кінцеві засоби. Таким чином, людина використовує певний код для перекладу з одного порядку слів на інший і з однієї комбінації думок – на іншу. Цей код, або набір правил, власне і отримує назву у Чомського генеративної (породжуючої) граматики.

Але чи є мова інстинктом? Перш ніж ми зможемо відповісти на питання, наскільки правомірним є це твердження, спробуємо розібратися в суті поняття "інстинкт". Адже навіть Ч. Дарвін, праці якого й сьогодні мають значний вплив на філософсько–антропологічні дослідження, був непослідовним в застосуванні терміну "інстинкт". Він розглядав інстинкти то як драйви, що спонукають людину до особливого типу поведінки, то як поведінкові тенденції (наприклад, кураж) або прояв почуттів (таких, як симпатія), або дотримувався більш близького сучасній науці погляду, визнаючи інстинкти як стереотипні поведінкові патерни, характерні для даного виду (приміром, влаштування вуликів у бджіл). Більшість розмислів на тему інстинкту, включаючи й праці З. Фройда , були дотичними до тієї концепції інстинктів, яку розвинув Дарвін у "Походженні людини": інстинкт є, передусім, потяг чи імпульс, що спонукає тварину прагнути певної цілі. Саме ціль, а не щось інше, визначає природу певного інстинкту.

Взагалі поняття інстинкту займає досить вагоме місце в філософській антропології. Так докладний аналіз цього феномену ми можемо знайти у класика філософської антропології Макса Шелера, який формулює його визначальні риси. Зокрема, інстинкт на його думку, є:

1) смисловим. Інстинкт має бути цілеспрямованим для носія життя, тобто нести в собі деяку користь;

2) ритмічним. Поведінка організму є взаємообумовленою. Він веде себе так, ніби передчуває свій майбутній стан;

3) видовим. Інстинкт завжди надає перевагу видовій поведінці над індивідуальною;

4) уродженим і спадковим. Інстинкт пов'язаний із певним періодом розвитку організму;

5) завершеним. Завершеність інстинкту являє собою поведінку, незалежну від кількості проб, здійснюваних організмом, аби освоїтися в ситуації.

Шелер був упевнений, що мова є однією із тих здатностей, яка відрізняє людський дух від тварини. Інстинкт, проте, є чимось примітивним; це більш примітивна форма психічного буття і процесу, ніж складні душевні утворення, визначені асоціаціями.

На думку А. Гелена, у людини збереглися лише "залишки інстинктів", проте немає жодного, який би детермінував певну поведінку; звідси – величезна значущість інститутів; за умов редукції інстинктів вони покликані заповнити споконвічну недостатність людської природи.

Е. Ротхакер слідом за А. Геленом також говорить про ослаблення інстинктів у людини, а М. Ландманн взагалі заперечує їх наявність. На місце відсутнього інстинкту, стверджує він, у людини стає творча фантазія, що винаходить мету й утопічно її передчуває; дух споконвічний, саме він є конститутивним принципом людської природи.

Якщо традиційна філософія найчастіше розглядала інтелект як вищу в порівнянні з інстинктом духовну здатність, то у філософії А. Бергсона інстинкт і інтуїція потіснили розум і інтелект. Якщо інтелект потрактовує всі речі механічно, то інстинкт діє органічно, висновує Бергсон; інстинктом він називає операціональну, неінтелектуальну здатність духу, що усього ближче стоїть до життя.

Цікавий парадокс свого часу сформулював В. Гумбольдт: людина є людиною тільки через мову, але щоб здобути мову, вона вже мала бути людиною. Це стосується також і всієї культури. З неспеціалізованими органами й редукованими інстинктами людина просто не змогла б вижити без культури. Але як можливе буття істоти, що психосоматично вже є людиною, але ще не має у своєму розпорядженні культуру? Тому що в людини немає можливості передавати культуру біологічно, вона споконвічно мала передавати її за традицією. Інакше кажучи, немає людини до культури, якоїсь "дикої людини" без мови, знарядь, виховання тощо, одним словом, без культури.

"Мова з необхідністю виникає з людини..., – пише Гумбольдт. –Якщо цю ні з чим не порівнянну здатність спробувати порівняти із чим–небудь іншим, то доведеться згадати про природний інстинкт (Naturinstinct) у тварин і назвати мову інтелектуальним інстинктом розуму... Однак інстинкт людини менш зв'язаний, а тому надає більше свободи індивідууму. Тому продукт інстинкту розуму може досягати різного ступеня досконалості, тоді як прояв тваринного інстинкту завжди зберігає постійну однаковість"[3].

Є підстави вважати, що біологічно людина успадковує лише структури мозку, гортані і мови, що дозволяють дитині навчатися у навколишнього оточення людей логічному мисленню й членороздільній мові. Саме в цьому сенсі Чомський писав, що в людині (на відміну від мавп) є "уроджена граматика". Але вона зовсім не етнічна, а саме "універсальна" для всього людського роду, тобто розрахована на всі мови. Коли дитина народжується й чує, як говорять ті, що її оточують, люди її народу, то її мозок уже в перші кілька місяців життя налагоджується на структури цієї мови, і вона стає для неї рідною. С. Пінкер навіть увів метафору "джампери" (найближчий до контексту зміст слова jumper – мішень, що з'являється). Ці "джампери" у мозку дитини ставляться в положення, що відповідають мові оточення [2]. Але це настроювання (або, кажучи словами Пінкера, "перемикання") мозку на певну мову є процес освоєння культури, а зовсім не "голос крові". Дитина, що потрапила в зграю вовків і виросла у цій зграї, не проявляє

потім ніяких етнічних архетипів і ніякої уродженої здатності до мови своїх батьків. Отже, звернувшись до людини як носія культури, антропологія одержує не лише нові емпіричні дані, але й зовсім інші фундаментальні настанови й методи.

М. Томаселло, відповідаючи на питання, чи є мова інстинктом, вказує, що в звичайному розумінні інстинкт є поведінковою здатністю, чи набором цих здатностей, які є: по–перше, відносно стереотипними в своїх поведінкових вираженнях; по–друге, з'являються в онтогенезі, якщо навіть індивід виріс в ізоляції від свого видово–специфічного досвіду.

Але мова навіть віддалено не відповідає хоча б одному з цих двох критеріїв. Мова має декілька тисяч варіантів, які істотно відмінні один від одного, зокрема в їх синтаксичних побудовах, і кожна людська істота може опанувати будь–яку специфічну мову лише в контексті декількох років специфічно видового лінгвістичного досвіду спілкування з іншими людьми. Чому тоді Пінкер застосував до мови термін "інстинкт"? Відповідь є та, що Пінкер та інші послідовники Чомського розуміють під мовою зовсім інше, ніж ми звикли вкладати в це слово. Вони не мають на увазі комунікативну конвенцію тих, хто говорить однією певною мовою, наприклад, англійською чи турецькою. Вони мають на увазі те, що називається універсальною граматикою, яка є загальною й універсальною структурою мови, і з цього погляду повністю не є предметом навченості.

У своїй статті "Мова не є інстинктом" [4] М. Томаселло аргументує три тези. По–перше, він стверджує, що на тлі багатьох дискурсів прибічників феномену вродженої мови, єдиною теоретично послідовною версією такої моделі є генеративна граматика, якій апріорі притаманні теоретично специфічні мовні структури універсальної граматики. По–друге, Томаселло переконує, що цей погляд на мову та її розвиток, хоча й є послідовним, але не достовірним. Нарешті він переконує, що є альтернативна теорія (або навіть група теорій), більш приваблива.

Прослідкуємо за його аргументами. Метою генеративної граматики є опис граматичних правил побудови мови, і робиться це на кшталт точних математичних методів (так звана пояснювальна адекватність Чомського). Усі нові формальні структури, які необхідно залучити для пояснення мови, мають бути введені із математичною точністю, і якщо вони задовольняють цій вимозі, то включаються до генеративної граматики, без запобігання до їх емпіричної верифікації.

Другим моментом, на який вказує Томаселло, є те, що генеративна граматика, спрямовуючись на дослідження природних мов і розробляючи їх формально–математичні структури, була прив'язана лише до англійської мови. Цей історичний факт має вирішальне значення при критиці цієї теорії. З часом представники генеративної граматики зрозуміли, що вони мають працювати і з іншими мовами, не тільки з англійською. У більш зрілих теоріях, стверджувалось що вроджений синтаксичний модуль містить план для всіх мов, але в ньому є також і змінні параметри, які дають змогу підлаштуватися під синтаксис різних природних мов світу.

Третьою тезою генеративної граматики є та, що онтогенетичний розвиток мови є ілюзією. Лінгвістичні структури із цього погляду не є результатом навчання, а вже присутні від народження, і вимагають лише поштовху від зовнішньої лінгвістичної інформації.

Але що саме є вродженим в генеративній граматиці, і чи маємо ми право казати, що ця гіпотеза свідчить про мовний інстинкт? В ортодоксальній теорії Чомського вродженими є такі принципи, які не лінгвісту є навряд чи зрозумілими, а саме: категоріальні принципи та координаційні структури. На думку Пінкера, уродженою слід вважати деяку Універсальну Граматику (по суті – граматику Чомского), тобто універсальні правила, характерні для будь–якої мови і такі, що в кожній конкретній мові конкретизуються. Теорія Пінкера є вже більш витонченою; він наводить принаймні чотири основні принципи, які присутні в усіх мовах світу, і тому є вродженими лінгвістичними модулями. Ці принципи такі:

- ✓ правила структурування виразів (у формі синтаксичного "дерева"). Пінкер виводить ієрархію організації частин речення і граматичних відносин між підметом і присудком.;
- ✓ відносини залежності, які визначають, до яких місць в реченні "рухаються" ті чи ті його елементи;
- ✓ граматичні морфеми, які оперують в реченні, узгоджуючись з такими факторами як модальність, час, заперечення тощо;
- ✓ лексичні категорії, такі як дієслово.

Лише ці і тільки ці структури є вродженими структурами генеративної граматики і тому, на думку Стівена Пінкера, є інстинктивними.

Що є спільним для цих моделей (Чомського та Пінкера), так це дві речі. По–перше, обидві моделі є синтаксичними, за своєю природою вони не залежать від значення чи граматичних конвенцій якоїсь певної мови. Ці моделі по суті побудовані за принципом відповідності математичній строгості. По–друге, ці моделі описані у специфічних лінгвістичних термінах і їх дуже важко співвіднести із когнітивними процесами, до того ж ієрархічний порядок слів у висловлюваннях не має нічого спільного з організацією людського мислення.

М. Томаселло стає на бік тих дослідників, що не погоджуються з мовними універсаліями, запропонованими Чомським і Пінкром; для них вони просто не можуть бути частиною уродженого модуля. Це не означає, як зауважує інколи Пінкер, що ці дослідники вбачають в мові щось відмінне від біологічного феномену; це лише означає, що вони вбачають біологічний процес становлення мовлення у інший спосіб, ніж його потрактовує генеративна граматика. Для них є звичним що діти опановують мову, маючи: а) здатність сприймати і концептуалізувати об'єкти і дії; б) здатність опановувати символи, необхідні для порозуміння і взаємодії із дорослими учасниками мовної гри; в) здатність конструювати категорії символів; г) здатність комбінувати знаки і категорії та символічно позначати їх у відповідності до тієї ролі, яку вони відіграють у цій комбінації; д) здатність конструювати абстракті схеми та часові конструкти; е) здатність продукувати багатоманітні лінгвістично-релевантні звукові патерни [5]. Можливо, мова грунтується на цих більш загальних біологічних фундаціях.

Зрештою доводи Пінкера на користь генеративної граматики – як інстинктивної – базуються на п'яти аргументах:

- ✓ аргумент про те, що мова (у широкому її значенні) є видовою універсалією і видово специфічною характеристикою людського виду;
- ✓ аргумент, що деякі специфічні структури генеративної граматики є універсальними;
- ✓ біологічний аргумент, що базується на аналізі біологічних пошкоджень мозку;
- ✓ аргумент, який вказує на те, що багато лінгвістичних феноменів не можуть бути пояснені традиційними механізмами опанування мови;
- ✓ аргумент, який говорить про те, що в деяких випадках ми можемо пояснити мову, тільки звертаючись до генеративної граматики.

Розглянемо слідом за М. Томаселло, ці аргументи детальніше. Аргумент Пінкера щодо специфічності

людської мови базується на простих твердженнях, таких як: людська культура має мову, а жодний інший вид не має. Ці два твердження є дуже прості. І звісно вірні. Але той факт, що всі культури мають мову, не веде до висновку, що мова є вродженою. Мовні універсалії можуть лише вказувати на те, що люди по всьому світу стикаються з одними й тими самими комунікативними проблемами і мають спільні когнітивні і психологічні ресурси для їх вирішення. З цього приводу існує відома аналогія: майже всі люди їдять за допомогою своїх рук, але це ж не значить, що вони мають ген, в якому закладена процедура прийому їжі руками.

Нічого не каже і той факт, що тільки людські створіння навчаються мові; з цього ми не можемо зробити висновок про її уродженість. Існує багато видів специфічно людської поведінки (наприклад, тільки люди готують свою їжу), які не зумовлені дією генів.

Аргумент Пінкера стосовно лінгвістичних універсалій базується на запропонованих універсаліях деяких лінгвістичних структур англійської граматики (з посиланням на те, що найдені структури присутні і в інших мовах). Але це не зовсім так. Багато з них, як доводить М. Томаселло, не розпізнаються, чи навіть відсутні. Досліджені ж лінгвістичні універсалії є результатом того, що різні групи людей сприймають світ у схожий спосіб, мають спільні комунікативні цілі, і поділяють схожі емоції.

Аргумент Пінкера щодо модульності можна розділити на чотири твердження: а) мова структурується в інший спосіб, ніж інші сфери людського досвіду; б) деякі люди мають генетичні дефекти, які призводять до лінгвістичного дефіциту; в) деякі люди мають генетичний дефіцит, який тим паче залишає їх синтаксис неушкодженим; г) лінгвістичні функції розташовані у специфічних ділянках головного мозку.

Твердження про унікальність лінгвістичних структур і повну автономію "мовного модуля" вказує на синтаксис та синтаксичні структури, не схожі на інші структури досвіду. Проте це знову не є свідченням їх уродженості. Ці структури, радше, виникають онтогенетично, в процесі, в якому люди застосовують когнітивні здібності до розв'язання проблем, які виникають при опануванні мовою.

Теза про специфічні лінгвістичні вади ґрунтується на тому факті, що деякі людські істоти мають мовні вади, з тих чи інших відомих чи невідомих причин. Пінкер робить припушення, що специфічні гени відповідають за специфічні лінгвістичні структури. Найбільш відомий приклад на користь автономії вродженого синтаксису це приклад людей, що мають дуже обмежені інтелектуальні здібності (так званий рівень IQ), але разом з тим можуть продукувати комплексні граматичні речення. А якщо люди із слабким інтелектом здатні формулювати складні речення, тоді сама процедура продукування цих речень має бути незалежною від загальних когнітивних здібностей. Найбільш резонним запереченням проти цієї тези є те міркування, що немає підстав твердити, ніби людська лінгвістичність є чимось незалежним від когнітивних здібностей. Чи не буде більш простою та гіпотеза, що ці індивіди мають здатність для вираження своїх лінгвістичних здібностей лише в один спосіб?

Стосовно твердження Пінкера про локалізацію лінгвістичних функцій в певних ділянках мозку слід сказати таке. Ми знаємо небагато про те, які саме ділянки мозку відповідають за певні лінгвістичні здібності. Існує багато досліджень хвороб мозку, афазії, і використання нових технологій, що є дуже чутливими до реєстрації тих метаболічних змін, які трапляються в мозку, або навіть використання певних технік, не можуть сказати нам про те, які ділянки мозку відповідають за розуміння мови. Навпаки, чим більше ми дізнаємося про мозок, тим менше ми можемо говорити про строгу локалізацію мовних функцій. Як зараз відомо, – і сам Пінкер підтверджує це – існують значні відмінності в локалізації і ніхто не знає, які саме функції виконують ділянки Брока та Верніка.

Навіть якщо буде підтверджений той факт, що деякі ділянки головного мозку призначені виключно для мовлення, все одно можливий той варіант, що вони призначені лише для вивчення мови. Єдиний висновок, який є поки що очевидним, це те, що дослідження локалізації ділянок головного мозку, говорить нам наразі дуже мало про походження когнітивних здібностей.

Далі. Для підтримки своєї генеративної граматики Пінкер звертається також до процесу опанування мовою, а саме до недостатності стимулів і нездатності загальної навчальної процедури для пояснення мови. Оскільки діти не отримують ніякого підтвердження (що свідчить про недостатність інформації) про те, що граматичні помилки, які вони роблять, є справді помилками, то вони уникають їх на підставі природженого знання структури мови. Проте Томаселло, аналізуючи емпіричні факти, доводить, що те, що діти не роблять певні види помилок (які вони "логічно" мали б робити), може бути правдоподібно пояснено в кожному конкретному випадку їх використанням семантичних і прагматичних стратегій (а не вродженим лінгвістичним знанням).

Взагалі, для Пінкера є важливим той факт, що діти не роблять багато граматичних помилок, хоча й не отримують ніякого "негативного свідоцтва" про граматичність виразів, якими вони послуговуються. У деякому дуже специфічному сенсі вірно, що батьки зазвичай не беруть участь в уроках граматики. Проте існує зворотній зв'язок: батьки відповідають на висловлювання дітей, частіше повторюючи вірно побудовані дітьми граматичні вислови і переформульовучи неграматичні форми висловів, що сприяє ефективності лінгвістичних вправ.

Можна погодитися з Томаселло в тому, що всупереч твердженню Пінкера про недостатність традиційного навчального процесу, в підгрунті всіх цих прикладів і аналізу результатів опанування мовою лежить саме процес навчання. Справа в тім, що коли Пінкер слідом за Чомським показує, що загальні процедури навчання не достатні для опанування мовою, він спирається на ті, популярні від середини XX ст., теорії, що були сумішшю біхевіоризму, теорії простої асоціації, і сліпої індукції . Але більш розвинута теорія навчання, яка включає в себе комплексну процедуру опису процесу формування категорій і схем (залишаючи місце для індивідуальних лексичних одиниць), вже здатна витримати критику Пінкера.

Для того щоб обґрунтувати наявність мовного інстинкту, Пінкеру треба було максимально чітко розділити й протиставити мову й мислення (або ширше – інтелектуальні здатності). Автор послідовно показує, що мовна здатність може бути чудово реалізована й у малих дітей, і в людей з різними інтелектуальними відхиленнями. Так, Пінкер говорить про ідіотів (у медичному значенні), які є мовними геніями. З іншого боку, у цілком інтелектуально розвинених людей зустрічаються різні порушення мовлення. Таким чином, Пінкер намагається довести, що тверда кореляція між рівнем інтелекту й рівнем володіння мовою відсутня. Проте є підстави вважати, що структура подібних особистостей і їх інтелект будуть влаштовані своєрідно (як своєдіно вони влаштовані у тих, хто погано бачить чи погано чує).

Ще один найважливіший аргумент американського психолінгвіста полягає в тому, що існує невербальне мислення, тим самим мислення й мова розділені, а люди постійно зайняті перекладом з якогось "мислекоду" на природну мову.

З існуванням невербального – наприклад, образного – мислення, безумовно, доводиться погодитися. Невербально мислять всі люди, а для деяких людей таке мислення відіграє зовсім особливу роль. Напевно, можна окремо говорити про особливе музичне, або, скажімо, математичне мислення. Відомо, як важко складалися відносини з мовою в Альберта Ейнштейна. Цілком можливо, що саме завдяки невербальному мисленню він і створив свою теорію. Однак все це не скасовує наявності – і переваги – у людини мислення вербального, зокрема такого фундаментального феномена (що характеризує, наскільки відомо сучасній науці, виняткова людину), як внутрішнє мовлення. А якщо мислення людини за перевагою вербальне, то ніяк не вдається розірвати зв'язок між розумовою і мовною здатністю людини, обґрунтувати зовсім особливу, незалежну від мислення "мовну здібність".

Отже, дискурс щодо уродженості універсальної граматики, або, точніше, особливої мовної здатності людини, певна річ, не завершений. І хоча слід визнати, що книга Стівена Пінкера виводить цей дискурс на певний новий рівень, переконливішою виглядає аргументація його опонента – Мікаеля Томаселло, який розглядає людину не як ""просунуту" форму тварини, а як передусім суспільне і культурне творіння, доводячи, що в розвитку людини культурне середовище має більше значення, ніж навички слововжитку.

"Можна вибачити людей, які переоцінюють роль мови", – висновує С. Пінкер. "Можна також вибачити людей, які недооцінюють її", – зробимо висновок ми, слідом за ще однією авторитетною дослідницею феномену мови і опоненткою С. Пінкера – Анною Вежбицькою.

1. *Tomasello M.* Constructing a language: A Usage–Based Theory of Language Acquisition. – Harvard: Harvard university press, 2003. – P. 203. 2. *Pinker S.* The language instinct: How the mind creates language. – N. Y.: Morrow, 1994. – P. 18. 3. *Гумбольдт В. фон*. О сравнительном изучении языков применительно к различным эпохам их развития // *Гумбольдт В. фон*. Избранные труды по языкознанию. – М., 1984. – С. 307–323. 4. *Tomasello M.* Language is not instinct. // Cognitive Development. – 1995. – Vol. 10. – P. 131–156. 5. *Tomasello M.* The item–based nature of children's early syntactic development // Trends in Cognitive Sciences. – 2000. – April. – Vol. 4, No. 4.

Надійшла до редколегії 08.01.2008

К.В. Клименко

ГРА ЯК ПРЕДМЕТ МАТЕМАТИЧНОГО МОДЕЛЮВАННЯ

Розглядаються переваги та недоліки математичної моделі гри в теорії ігор і пропонується розгляд синергетичної методології як перспективного підґрунтя дослідження гри.

Advantages and disadvantages of mathematical model of game in the theory of play are being investigated. An examination of synergetical methodology as an effective background for investigation of play is offered.

Гра має важливе значення в філософії, педагогіці, культурології, зустрічається в релігієзнавстві тощо, але найбільш детально і фундаментально вона розглядається в математичному моделюванні. Саме завдяки математичним моделям найлегше зрозуміти призначення та сутність гри, наприклад в покер або блек джек, які розглядаються в математичній теорії ігор як найпростіші салонні ігри. Щодо досліджень в цій сфері, то вони є дуже обмежені й майже не представлені в методологічній літературі. Саме цим визначається актуальність такого дослідження з точки зору філософсько-методологічного аналізу.

Для розуміння єства гри важливо розрізняти суб'єктивне і об'єктивне її значення. Суб'єктивне значення гри визначається її мотивом, безпосередньою спонукою, результатом якої є отримання задоволення від процесу ігрової діяльності. Якщо судити про природу гри тільки за цим значенням, то легко дійти висновку, що вона не що інше, як порожня забава. Проте існує об'єктивне значення гри, про яке сама людина може і не здогадуватися. Воно розкривається науковим дослідником ігрової діяльності і є істотно інше, ніж суб'єктивне. Це функції гри в розвитку людини. Гра – невимушена діяльність в уявній ситуації за певними правилами. І якщо суб'єктивна мета гри, її мотив знаходяться в самому процесі діяльності, що приносить задоволення, то об'єктивне значення ігрової діяльності полягає у формуванні і тренуванні фізичних і духовних здібностей, необхідних для здійснення інших видів діяльності і життя особистості в суспільстві. Існує багато різних концепцій ігрової діяльності. Їх різноманіття обумовлено як відмінністю методологічних позицій, з погляду яких визначається гра (наприклад, позитивізм або фрейдизм), так і складністю та різноманіттям самого феномена гри, її функціональних значень.

До основних наукових підходів що до пояснення причин появи гри можна віднести наступні: теорія надміру нервових сил (Г. Спенсер, Г. Шурц); теорія інстинктивності, функції вправи (К. Гроос, В. Штерн, Ф. Бейтендейк); теорія рекапітуляції і антиципації (Е. Геккель, Г. Ходл, А. Балон); теорія функціонального задоволення, реалізація природжених ваблень (К. Бюлер, З. Фрейд, А. Аддер); теорія релігійного начала (Й. Хейзінга, Е. Соколов, Є. Добринська); теорія відпочинку в грі (Г. Штейнталь); теорія духовного розвитку дитини в грі (Ж. Піаже, О. Макаренко, Л. Виготський, В. Сухомлинський, Д. Ельконін); теорія дії на світ через гру (С. Рубінштейн, О. Леонтьєв, Д. Узнадзе); зв'язок гри з мистецтвом і естетичною культурою (Платон, Ф. Фребель); праця як джерело появи гри (В. Вундт, Г. Плеханов); теорія абсолютизації культурного значення гри (Й. Хейзінга, Г. Гессе).

Поняття гри використовується і в математичному моделюванні при розгляді людської здатності до прийняття рішень. Основною складовою частиною задачі прийняття рішень являється побудова моделі. "Модель– це абстракція реального явища, що зберігає суттєву структуру задачі таким чином, щоб її аналіз давав можливість проникнути в сутність як початкової конкретної ситуації, так і інших ситуацій, аналогічній їй по своїй формальній структурі" [1].

Основний апарат, який використовується при математичних дослідженнях, є сумішшю математичних понять та методів, що використовується в статистиці, теорії ймовірностей та загальній теорії прийняття рішень. Однак очевидно, що ці детерміністські поняття й методи не підходять для соціальних наук, для яких типовими являються задачі, що пов'язані з невизначеними й мінливими величинами. В тих випадках, коли в предметі моделювання вирішальну роль грають люди, ми маємо зважати на немідомий, а іноді й випадковий характер людських вчинків, а також елемент випадкового, що присутній в навколишньому середовищі. Тому вивчення поведінки людей може бути достатньо тісно пов'язано з теорією ймовірностей, статистикою й тим аналізом рішень, який досліджується в теорії ігор та в лінійному програмуванні. Методи теорії ймовірностей, статистики та теорії прийняття рішень взаємодіють один з одним, й

© К.В. Клименко, 2008

відкриття в кожній з цих областей ведуть до відкриттів в інших областях. Тому задачі на прийняття рішень не повинні розглядатися з точки зору розрізнених методів, а з точки зору єдиної аналітичної методології.

Якщо ж вернутися до теоретичного змісту поняття гри, то найважливішим в теорії ігор є поняття стратегій. Стратегія гравця 1 являє собою повне перерахування всіх дій, які цей гравець здійснюватиме в кожному з можливих в процесі гри положень, чи виникне воно випадково, або ж буде створено в результаті ходу супротивника, або в результаті ходу самого гравця. Поняття стратегій не є наївним. Може здатися, що варто тільки гравцю 1 вибрати стратегію, як кожен його хід на будь–якій стадії визначений(мається на увазі, що вже на початку гри він знає всю послідовність ходів, які він робитиме, як би не грав супротивник). Стратегія є лише правилом, яке визначає вибір гравцем свого ходу на основі всього, що відбулося в партії раніше. Причина, з якої гравець не змінює своєї стратегії протягом гри, полягає не в тому, що ця стратегія задала йому здійснення якоїсь послідовності ходів незалежно від дій його супротивника, а в тому, що для будь–яких обставин, які можуть виникнути, вона задає гравцю хід, який він повинен зробити. Звичайно для описання гри всі можливі дії, гарні чи погані, прийнято вважати можливими стратегіями.

Як приклад таких стратегій розглянемо гру в покер. Багато хто з "досвідчених картерів" авторитетно заявляють, що з усіх карточних ігор найбільшого мистецтва й кмітливості потребує саме покер. Освальд Якобі, чемпіон по бриджу, виділяє покер як гру, яка, на його думку, відноситься до вміння оперувати ставками, в той час як в інших карточних іграх вирішальним являється вміння розпоряджатися картами. В більшості ігор якшо супротивник має гарний розклад карт, то проти нього нічого зробити не можна; однак це не завжди так у покері, де "элемент блефа и угроз составляет самую сущность игры". Для того щоб стати гарним гравцем в покер, знання математичної теорії ймовірностей необхідно, але не достатньо. Справжній покер являє собою гармонійне поєднання методів ймовірнісного аналізу, блефу, приголомшливих погроз, ризику, психології і т. д. Нерішучість або нерозсудливість, непослідовність або логічність характеру чітко виявляються в ході цієї гри. Багато в чому ділове життя, політика і війна подібні до покера. Тому будь–які досягнення в математичному вивченні ігор по типу покера можуть бути інтерпретовані в багатьох схожих життєвих ситуаціях.

Пристрасть грати в азартні ігри залишається споконвічною рисою людської натури. Карточні ігри являються одним із способів виявлення цієї пристрасті. Коли в гру, подібну покеру, грають протягом тривалого часу, набутий гравцями досвід складається в систему еврістичних правил гри– зібрання практичних прийомів та трюків, які були випробовані під вогнем й ефективність яких перевірена. За допомогою цих еврістичних правил, з якими всі прихильники покера більш–менш знайомі, можна пояснити в формальних математичних термінах природу оптимальних стратегій для деяких простих варіантів ігор по типу покера.

Як видно з вище сказаного, навіть елементарний розгляд покера потребує достатньо широких математичних знань. Тому пересічній людині для того, щоб навчитися грати в прості салонні ігри, потрібно було б самостійно вивчити десятки томів спеціалізованої літератури. Будь–яка карточна гра являє собою достатньо складну систему, в якій взаємодіють безліч сталих, змінних функцій, які частково або повністю доповнюють або виключають одна одну. Виникає природне питання: чи можливо при описанні карточних ігор обійтися без складного математичного апарату?

Математичний апарат досить сухо поянює ігрову ситуацію, він розглядає її тільки з точки зору означень, формул, теорем, зовсім не враховуючи людський фактор. Та чи можна ним знехтувати? Чи можна не врахувати соціальне, культурне та духовне в людині. Машинам не властиві бурхливі переживання, вони не можуть сміятися, плакати, засмучуватися. Ми існуємо в суспільному середовищі серед собі подібних, і цим нехтувати не можна. Будь–яку ігрову діяльність людини завжди буде супроводжувати психологічний фактор, її психічний стан на момент гри(до та після неї). Але й психологія розглядає гру досить вузько, тому що її більшою мірою цікавлять вже патологічні прояви ігрової діяльності, " хвороба" гравця, азарт як прояв цієї патології...

Оскільки в процесі гри ми не можемо нехтувати людським фактором, то, на мій погляд, доречно використовувати таку концепцію як психосинергетика, автором якого є І.В. Єршова–Бабенко.

Багаторівневість психіки людини як специфічного природного явища дозволила поставити питання про доцільність розгляду її з позиції самоорганізації, нової теорії самоорганізації, найбільш докладно розробленій в синергетиці [2]. Зміни методології дослідження психіки дозволили говорити, наприклад, про нейрологічний рівень функціонування психіки як самоорганізаційної системи і як один з рівнів в рамках деякого цілісного уявлення про надскладний синергетичний об'єкт. Розвиток синергетики дозволив зробити крок в напрямку психосинергетики, сконцентрував зусилля на її розробці.

Формулювання задачі в руслі психосинергетики– як прагнення до адекватного описання поведінки психіки в термінах " складна поведінка " і " нерівномірний фазовий перехід", " нелінійний синтез" і його принципи, що входять в термінологічне поле І. Пригожина, Г. Хакена, С. Курдюмова, дозволила перейти до розгляду складної поведінки психіки людини, й самої психіки, як складноорганізованої системи синергетичного порядку. "Синергетичне поняття цілісності вельми діалектичне, оскільки розглядається ціле як єдинство багатоманітного. Це може бути процес самоорганізації як становлення нового цілого, що створює собі частини з наявних елементів середовища(поява параметрів порядку). Це може бути динамічно стійкий періодичний процес відтворення сталого цілого (формування граничного циклу в фазовому просторі, що утворився двома періодичними змінними параметрами порядку). Це може бути процес переходу параметрів порядку до хаотичної поведінки" [3].

Визначений шлях розвитку методології дослідження психіки людини як синергетичного об'єкта дозволив переглянути деякі звичні позиції філософії і психології, вийти за межі теорії відображень і сформулювати нове визначення психіки людини як гіперсистеми синергетичного порядку. Означені постнекласичною наукою принципи нелінійного синтезу дозволяють сподіватися, що це, врешті, змінить безпорадність науки. А висунення й визначення ідеї фазової структури гіперсистеми психіки відкриває можливість формування більш адекватного поняття її поведінки як відкритого нелінійного самоорганізуючого середовища в системі середовищ того ж класу.

Результати теоретичних , модельних і експериментальних досліджень, практичної роботи достатньо ясно показали наступне. З одного боку, до початку 90–х рр. 20 ст. в філософії та науці в цілому відбулися і продовжують відбуватися суттєві зміни, які мають світоглядний і методологічний характер. Це виразилось, наприклад, в переоцінці класичної гносеології, у зрушенні в ментальній і духовній сферах суспільства, в зафіксованому термінологічно входженні в якісно новий, постнекласичний етап розвитку науки (термін В.І. Стьопіна), в " світ біфуркації"(вираз Е. Ласло). З іншого боку, контекст цього аналізу– прагнення до нелінійного синтезу філо-

софських і наукових позицій другої половини 20 ст. виявив методологічну граничність традиційної концепції поняття психіки, показав необхідність розробки про психіку людини з нових, наукових позицій. Стало зрозуміло, що таке складне явище, як психіка людини, потребує не тільки нової теорії, але й пошуку єдиних концептуальних основ для більш адекватного розуміння світу і людини, системи їх відносин.

Оскільки основною темою нашого дослідження є саме гра, то розглядаючи психіку людини як синергетичний об'єкт, є доречним звернутися до поняття "атракціону", що був запропонований І. Евіним. Атракціон сьогодні в контексті синергетичного світогляду звучить надзвичайно сучасно і актуально, поскільки споріднене слову "атракціон" слово "атрактор" є одним з основних понять в теорії самоорганізації [4]. Ми будемо говорити про атракціон–ризик, який виникає в нестійкій, граничній ситуації поблизу фазових переходів "життя–смерть", "багатство–бідність", з яким постійно мають справу гравці в азартні ігри. Зрозумівши природу таких пов'язаних з ризиком ситуацій, можна намагатися пояснити непереборну цікавість до всіх лоскочучих нерви атракціонів, причину насолоди від небезпеки. Як правило, зона ризику– це область біфуркації для параметра, що характеризує активність людини, де крива, що описує ступінь успішності такої активності, має розгалуження. З цієї причини ризик сприймається як атрибут успіху(хто не ризикує, той не п'є шампанського), як невід'ємний елемент значних змін до кращого, і , видно, з цієї причини такий стан на рівні безумовних, вроджених рефлексів пов'язаний з емоційними реакціями насолоди, задоволення, радісного хвилювання. Ситуації, аналогічні атракціонним, здатні докорінно змінити життя людини, і тому нема нічого дивного в тому, що існує інстинктивна зацікавленність, уроджена цікавість до таких подій, і що вони впливають на емоційний стан людини.

У феномен гри слід особливо виділити наступні моменти:

1. Перша культура, яку створила людина, – це ігрова культура, заснована на традиціях праці, соціальної діяльності.

2. Усобиці і розбори – це ролеві ігри людей. Політичні ігри стали нормою. Сучасне суспільство проявляє особливу ігрову свідомість: ігрові раунди розігруються як на політичній арені, так і в повсякденному житті. Викид психічної енергії в ігрі величезний і безмежний.

3. Ігра одночасно – розвиваюча діяльність, принцип, метод і форма життєдіяльності, зона соціалізації, захищеності, самореабілітації, співпраці, співдружності, співтворчості.

4. Ігри цінні автономно, але перш за все в системі їх використовування. Системність ігрової практики – це періодичність і тривалість використовування цілеспрямованих програм (груп, комплексів, "ланцюжків") ігор, орієнтованих на рішення конкретних виховних задач, на конкретні життєві ситуації.

5. Принциповим є вживання власне ігор, рівно як використовування ігрових форм праці, пізнання, художньої творчості, спорту, змагань; використовування елементів ігор в поєднанні з неігровою діяльністю в пропорціях, відповідних різним віковим категоріям. Мистецтво гри – важлива частина життєвої стратегії людей, що відчувають унікальність і неповторність життя.

Надію вирішити подібні задачі дають концептуальні зміни в математиці й природознавстві (фізика, хімія, біофізика ті інші), в гуманітарних науках і медицині, оскільки ці зміни мають не тільки природничий чи саме науковий, але й світоглядний, методологічний, культурний смисл. Синергетика (термін Г. Хакена), що є "спусковим механізмом", протягом більш, ніж 30–ти років визиває суперечки про її роль і місце в сучасному науковому знанні. До наступного часу очевидно, що синергетика адекватна рівню складності об'єктів дослідження, що носять назву відкритих нелінійних самоорганізуючих середовищ, систем, структур, процесів. Тому на питання існування "філософії синергетики" відповідю є звертання уваги на існування синергетичної методології і філософії самоорганізації як сутті синергетики.

Цей підхід до гри як феномену самоорганізації був розглянутий з синергетичної точки зору в працях Л.Д. Бевзенко, де соціологічний підхід до гри є основним і виражається через психологію людських стосунків.[5] Але щоб більш детально пояснити такі граничні ситуації, як атракціони, виникає необхідність звернутися до такого нового напрямку, як психосинергетика (І.В. Єршова–Бабенко). В цілому це призводить до можливості розгляду психосинергетичної філософії стратегій людської діяльності і запропонувати даний підхід як методологічне рішення, сформулювавши принципово нові концептуальні основи стратегічної моделі людської діяльності, зокрема ігрової.

Таким чином, якщо брати до уваги самоорганізаційні процеси макросвіту (масштаб країн або хоча б певних класів), то гра як самоорганізація може бути розглянута лише на прикладі воєнних ігор або ж політичних. Але ж нас цікавить людина в її власному мікросвіті. І тут можна вже говорити про синергетичні процеси, що відбуваються в самій людини, де людина виступає середовищем власної самоорганізації. Адже для того, щоб грати, людині не потрібні (необов'язкові) умови (на психічному рівні), вона сама є такою умовою або ж сама спроможна їх собі створити.

1. *Карлин С.* Математические методы в теории игр, программировании и экономике. – М., 1964. – С. 32. 2. Див. *Ершова–Бабенко И.В.* Психосинергетические стратегии человеческой деятельности (Концептуальная модель). – Винница, 2005. – 360 с. 3. *Добронравова И.С.* Синергетика: становление нелинейного мышления. – К., 1990. 4. Див. *Евін І.А.* Искусство и синергетика. – М., 2004. – 160 с. 5. Див. *Бевзенко Л.Д.* Социальная самоорганизация. Синергетическая парадигма: возможности социальных интерпретаций. – К., 2002. – 437 с.

Надійшла до редколегії 23.10.2007

І.В. Кондратьєва, доц.

СИРІЙСЬКА ХРИСТИЯНСКА ТРАДИЦІЯ: ВИТОКИ ТА ПЕРВИННА ЛОКАЛІЗАЦІЯ

На підставі джерел та застосовуючи досягнення ведучих дослідників розглядається питання різноманітності та внутрішньоконфесійої разновекторності сирійського християнства, локалізованого в трьох початкових напрямках: антіохійському, єдесському та арбельському.

On the basis of sources and using achievements of leading researchers questions of a variety and intraconfessional different vectors the syriac christianity localized in three primary directions are considered: Antioch, Edessa and Arbela.

У дослідницьких колах переважає думка, згідно якої витоки сирійської християнської традиції походять від іудеохристиянских общин після апостольського періоду. Зокрема подібна точка зору представлена о. Іоанном Мейендорфом в розділі четвертому його твору "Єдність імперії і розділення християн" (1981). При цьому локалізацію первинного сирійського християнства часто вбачають в Едессі. Отже, питання появи сірійської християн-

© І.В. Кондратьєва, 2008

ської традиції припускає розгляд особливостей розповсюдження євангельської вісті в регіоні Північної Месопотамії, головним містом якої в I–II століттях н. е. була саме Едесса (у сирійській вимові Урхай). Принагідно відмітимо, що традиційно Едессу ідентифікують з біблейським Ерехом. Ця точка зору запропонована у творах Єфрема Сиріна, Михайла Сирійца і Григорія Бар–ебрея.

Проте проблема витоків сирійського християнства і, як наслідок, виявлення його локалізації заслуговує пильнішої уваги. Принаймні, в цьому питанні необхідно внести певні коректування щодо усталених в дослідницькій літературі думок. І в першу чергу слід констатувати проблематичність розуміння сирійського християнства як монолітного феномена християнської традиції. Відповідно, надалі ми акцентуватиме на його початковій різноманітності і внутрішньоконфесійній разновекторности. При цьому констатація різноманітності передбачає наявність декількох форм функціонування християнських співтовариств. Внутрішньоконфесійна разновекторність розуміється, в свою чергу, як не пов'язані між собою початкові напрями становлення християнської традиції в Сирії.

Зосередженням християнського життя на сирійському ґрунті слід визнати Антіохію, Едессу і Арбелу. У геополітичному відношенні мова йде про великі у той час і конфесійно впливові міста відповідно західної, центральної та східної Сирії. Особливості розповсюдження в цих містах і прилеглих до них територіях євангельської вісті сприяла диференціація сирійського християнства як такого, яке втім, навіть в своїх витоках виявилося розрізненим. Підставою для подібного затвердження є обставини впровадження християнства в різних містах історичної Сирії.

Антіохія, знаходячись на сході Римської імперії, зробилася зосередженням християн з язичників. Для євангеліста Луки вона була тим містом, де вперше починається масове навернення язичників до християнства. До речі, саме в середовищі язичників "в Антіохії вперше християнами названо учнів" (Дії.11:26). У книзі дій Апостолів повідомляється також про проповідь в Антіохії апостолів Павла і Варнави.

Втім, – наскільки розповсюдження первинного благовіствування в Антіохії посприяло зародженню власне сирійського християнства? Священик С. Мансуров вважав: "Антіохія послужила дверима для язичників, але через ці двері поспішили увійти язичники не Сирії, а, перш за все Малої Азії, Риму" [1]. Примітно, що відомий антіохійский подвижник Ігнатій Богоносец прославився своїми посланнями, зверненими не до сирійців, а до малоазийских церков. З іншого боку, в "Посланні до смирнян" він, кажучи про відправлення посла до антіохійских християн з нагоди відновленого миру, висловлює побажання, щоб "повернулася їх велич і відновилося їх мале стадо"[2]. Найменування місцевої церкви "малим тілом" свідчить про нечисленність громади християн в Антіохії. Отже, в після апостольський період християнська Антіохія втрачає колишню велич. Більш того, не відбувається притоку християн з Єрусалиму після руйнування Другого Храму. Свого часу В. Болотов висловився вкрай дотепно: "Антіохії як би на роду було написано не рости, а малітися"[3].

Подібний стан християнської Антіохії можна пояснити значним впливом еллінізму на духовне життя міста. До речі, складова цього елліністичного впливу і його характеристика докладно викладені в творі Г. Курбатова "Ранневізантійське місто: Антіохія в IV столітті" (1962). До речі Г. Курбатов, посилаючись на дослідження Н. Бейнса, узагальнює про остаточну перемогу християнства в Антіохії лише в кінці III – початку IV століть, причому християнства елліністичного характеру. Отже, грецький культурний вплив не міг не відобразитися на діяльності християнських общин. У такому разі не можна стверджувати про сірійський напрям антіохійского християнства.

Едесса, на відміну від Антіохії справді може бути названа форпостом розповсюдження відвічного сірійського християнства. Появу тут благовіствування церковні письменники пов'язують з легендою про навернення міста Аддаєм, одним з 72 учнів Ісуса Христа. Відповідно до "Вчення Аддая апостола", оповідання яке відтворює Евсевій Кесарійський в своїй "Церковній історії" (I, 13), він був посланий в Едессу з Палестини у відповідь на лист царя Авгаря, до самого Христа. Природно, що подібне листування Авгаря і проповідь апостола Аддая вважаються в дослідницьких кругах джерелами легендарними. Попутно, текст і докладний аналіз "Вчення Аддая апостола" містяться в книзі Є. Мещерської "Апокрифічні діяння апостолів". Додамо, що "Вчення Аддая" прийнято вважати сірійським апокрифом (Н. Пігулевская, Є. Мещерская). Хоча, для порівняння, Р.–А. Ліпсиус це джерело, в якому повідомляється про початок розповсюдження християнства в Едессі, вважає кафолічним.

Проте відзначимо, що, на думку більшості дослідників (Ф. Бьоркитт, В. Кьюртон, Р. Монтегю, В. Болотов, А. Сагарда, Н. Адонц) в цій легенді слід убачати історичну основу. Більш того, А. Спасський заслугою В. Болотова вважає те, що у нього "темне і заплутане питання про походження Сиро–халдейской церкви вперше звільняється від легендарних оповідей і стає на науковий ґрунт"[4]. Іншими словами, перспективним виявляється застосування тексту "Вчення Аддая апостола" як предмету наукового дослідження. При цьому історично виправданим і, отже, науково встановленим є, по–перше, дійсне існування правителя Осроєнського царства Авгаря (Абгаря) IX. Як затверджує В. Болотов: "Едесським государем був в цей час (191 – серпень 214) Лукий Елій Септілій Абгарь IX бар–Ману великий, який поза сумнівом прийняв християнство, про що свідчать Юлій Африкан, що знає його за благочестиву людину і Бар–дайсан (Вардесан) эдесский, який був в дружніх взаєминах з ним"[5]. Додамо до цього, що династія Абгарідів правила в напівзалежній від Риму державі Осроєна в період з 132 року до н. е. по 242 рік н. е. По–друге, не підлягає сумніву факт християнізації Осроєни в кінці II століття і проголошення правлячим в Едессі царем Абгарем IX вчення Христа як державної релігії. Про християнську Осроєну згадують в своїх дослідженнях В. Уігрем, Дж. Сегал, Р. Дюваль, Р. Мюррей, Же. Данієлу, Г. Віденгрен, В. Болотов, М. Поснов, А. Спасський, Є. Мещерская, Н. Пігульевськая, Н. Селезнев, Н. Адонц. Зокрема, вірменський історик Н. Адонц визнавав: "наявність організованої християнської общини у Вірменії неприпустима раніше затвердження християнської церкви в Едессі" [6].

Проте відмітимо, що в тексті "Вчення Аддая апостола" в наявності дві версії, появи християнства в Едессі. Відповідно до першої, покладеної в основу оповідання, християнство розповсюджується в Едессі протягом I ст. н. е. У іншій версії, представленій у тексті повідомляється, що "Палут пішов в Антіохію і отримав священство від Серапіона, єпископа Антіохи" [7]. До речі, відомо, що Палут, наступник эдесського єпископа Хистаспа був висвячений єпископом Серапіоном хиротонисат якого датується від 190 по 210 рік. Природно, що друга версія історично вважається більш ціною. При цьому висвячування Палута Серапіоном, антіохійским ще не означає, що в ієрархічному відношенні эдесська єпископська кафедра залежала від Антіохії. Потрібно пам'ятати, по–перше, ту обставину, що традиційно першим

єпископом эдесським вважався Аггей, поставлений апостолом Аддаєм. Після його мученицької кончини християнська община очолювалася Хистаспом, який в своїй політиці був незалежним від Антіохії. По–друге, не можна не враховувати і нечисленність єпископів тодішньої Сирії а у зв'язку з цим поширену у той час практику висвячування "суміжними єпископами". По–третє, існує факт, що в 216 році Осроєна була завойована римлянами і цілком імовірно, що місцева церква в наслідок політики централізації, яку проводили вищі ієрархи імперії була поставлена в залежність від антіохійського єпископа.

Аргументами на користь існування християнської Осроєни можна вважати висловлювання Євсевія Кесарійського, який в "Церковній історії" (I, 13) стверджував, що він скористався відомостями про царя Авгаря, узятими із старовинних християнських документів, написаних сирійською і які, зберігаються в архівах Едесси. Євсевій Кесарійський також згадує про християнські общини в у зв'язку з пасхальними спорами, які охопили Церкву в кінці II століття ("Церковна Історія" V, 23). До речі для порівняння відмітимо, що з якоїсь незрозумілої причини Євсевій умовчує про участь Антіохійської церкви і її єпископа в пасхальних спорах. Крім того, у відомій серед істориків "Едесській хроніці" повідомляється про велику повінь в місті (201 рік н. е.), унаслідок якої розливом р. Дайсон був зруйнований разом з іншими будівлями християнський храм. Аргументом на користь наявності активного церковного життя в Едессі можна вважати і докладний опис діянь самого Аддая, включаючи його проповідницьку діяльність і будівництво в місті першої церкви.

У конфесійному відношенні эдесське християнство не було монолітним явищем. Можна погодитися з думкою Ж. Данієлу, що в Едессі поряд з общиною Євангелія Хоми існували общини, що почитали Оди Соломона, общини Татіана і Вардесана. До речі, Ф. Беркит писав про популярність палутіан, які стали "незаперечними лідерами кафолічної Церкви в Едессі" [8]. З іншого боку, Г. Відернгерн стверджував, що "християнство із самого початку було представленео в Едессі, перш за все гностично забарвленим напрямом, а саме Вардесаном і його школою. Тому під "християнами" в Едессі в першу чергу розуміли вардесанітів"[9]. При цьому шведський релігієзнавець особливо підкреслює: "із самого початку вардесаніти в Едессі домагалися права носити християнські імена і називатися "християнами"; тоді як члени ортодоксальної церкви були відомі як "палютиане" на ім'я їх єпископа Палута"[10]. У будь–якому випадку, не дивлячись на наявність різних думок з приводу ідентифікації християнських общин Едесси слід зазначити головне, а саме, – їх конфесійну різноманітність.

Деякі дослідники (Р. Дюваль, В. Уігрем, Г. Віденгрен) стверджують, що саме Едесса виявилася місіонерським центром християнства в Сирії. Так, по запевненню Г. Віденгрена: "Звідти [з Едесси – І. К.] християнство розповсюдилося на схід і на захід і вже в парфянський час (близько 100 року н. е.) досягло споконвічно іранських областей, спочатку провінції Адіабени, потім провінцій Сузіана і Персія"[11]. В. Уігрем вважав, що саме "Едесська церковна спільнота увійшла в той духовний круг, який пізніше розвинувся в патріаршество Антіохійське"[12]. Отже, Едесська церква зрештою вплинула на формування християнських інституцій в Сирії. Принаймні ставити Едесську церкву первинного періоду функціонування в залежність від Антіохійської немає серйозних підстав.

Зосередженням первинного християнського життя в Сирії також було стародавнє місто Арбела (або Ірбіль), що знаходиться між Великим і Малим Зобом, лівими притоками Тигра, центр області Адіабена (у сирійській транскрипції Хадайаб, Хдайав). До речі, давнина цього міста підтверджується його згадкою в біблейській книзі пророка Осії. Зокрема В. Болотов повідомляв: "Арбель, bêt^{h} arbē'l Осії 10,14 було стародавнє місто, що згадується в ассірійській клинописі"[13].

Підставою для твердження про первинне християнське життя стародавнього міста є сирійська хроніка Арбели, що дійшла до нас, і яка була складена близько 550 року. (Ґрунтовне дослідження про це джерело написав німецький орієнталіст Едуард Захау). Ця хроніка крім оповідання про важливі події з історії сирійців, парфян і персів містить також агіографії і "Діяння мучеників". Примітним є, повідомлення про появу християнства в Арбелі унаслідок проповідницької діяльності Аддая, яке прив'язане до правління імператора Трояна (98–169). Відзначимо також, що сирійська хроніка Арбели містить повідомлення, що за життя перших єпископів міста вони зазнали величезну кількість гонінь та утисків. Про одне з таких гонінь оповідає В. Уігрем в своєму творі "Введення в історію Ассірійської Церкви або Церква Персидської імперії Сасанідов 100–640 рр. н. е.". Зокрема автор згадує про Самсона, єпископа Арбели, що зазнав в 123 році мученицької кончини від рук магів.

З інших джерел на увагу заслуговує повідомлення Ермія Созомена про те, що "Хдайав був населений переважно християнами" ("Церковна історія" П, 12,4). Це повідомлення подається в контексті розкриття автором теми розповсюдження християнства в Персії. До речі, за твердженням А. Лебедєва: "він [Созамен – І. К.] мав в своєму розпорядженні нове джерело, коли розповідав про християнство в Персії"[14]. Втім ніяких припущень з приводу цього нового джерела видатний церковний історик не висловлює.

Додамо також повідомлення Григорія Бар Ебрея про те, що ктесифонські єпископи ще в кінці II століття досягли повної самостійності. До речі, Ктесифон у той час відмежовувався від Селевкії річкою Тигр і отже знаходився в межах сфери впливу арбельских єпископів.

У всіх згаданих нами джерелах і дослідженнях повідомляється про початок християнства в Адіабені без вказівки на те, – звідки з'явилося це віровчення. Подібне зауваження дозволяє побічно стверджувати про самобутність первинного християнства в Адіабені.

Отже, найбільш поширеною в дослідницькій літературі вважається точка зору, що витоки сирійської християнської традиції сходять до іудео–християнських груп субапостольського періоду. Сирійська мора – найближча до арамейської, на який говорив Ісус Христос. Дослідники не виключають деякої достовірності твору "Вчення Аддая" (V ст.), в якому йдеться що Христос послав одного з сімдесяти апостолів на ім'я Аддай (Фадей) до Едесси щоб навернути Осроєнського царя Аббаря (Авгаря). Можливо, ця місія і стає початком сирійського християнства. Інші джерела указують на Адіабену – регіон на сході від Тигра, який історично був у складі Персидської імперії – як на місто де іудеї вперше переклали Біблію на сирійську мову (Пешитто) и де також можна знайти витоки сирійського християнства.

В IV–V ст. сирійські християни складали більшість на Сході. Вони також в значній кількості мешкали в Месопотамії в Персидській імперії, стаючи "натуральним каналом" для подальшого розповсюдження християнства. На жаль, більшу частину своєї історії вони були заручниками політичної ситуації, пов'язаної з боротьбою між двома імперіями, а частіше їх головною турботою було просто збереження Церкви. Під час гонінь, багато хто з них (наприклад Єфрем Сирін) переїжджали в Римську імперію, яка здавалась їм надійною. Коли стосунки між двома імперіями налагодились (з 379 по 421), Персидська Церква, яку очолював єпископ Селев-

кійський, була реорганізована, та повністю відновила спілкування зі всім світовим християнством. Саме тоді у сирійської Церкви був шанс зробитися істинним центром християнства в регіоні та відправним пунктом місіонерського розповсюдження християнства на Схід. Сирійський єпископ Марута Майферкатський часто здійснював подорожі з Персії до Константинополя та особисто умовив персидського царя Єздигерда до більш прихильного відношення до християн. В 410 р. Зібрався Селевкійський собор на чолі католікоса Ісаака; на якому був прийнятий не тільки Нікейський символ віри, але і всі дисциплінарні та організаційні правила, які існували в межах Римської імперії.

На початку V ст. в Персії пройшли нові гоніння на християн, які збігалися з новою війною між імперіями (421–422). Хоча християни незабаром знов отримали свободу релігії, Персидська Церква вирішила повністю звільнитися від звинувачень в провізантійських симпатіях. В 424 р. На соборі Персидської Церкви в Маркабте булла проголошена незалежність від "західних отців". Але насправді це рішення нічого не змінило тому, що Персидська Церква завжди де–факто була незалежною, але таким чином створювалися умови для сепаратизму та ізоляціонізму. Центр Церкви був в столиці Персидської імперії Селевкії–Ктесифоні, а її голова отримав титул "Католікоса", що надавало адміністративну незалежність. В решті решт він стає главою Несторіанської Церкви Сходу.

Крайній аскетизм та дещо негативній підхід до браку – стали самими суперечливими рисами сирійського християнства. Головний вклад Сирії до загальнохристиянської спадщини в іншому – в її екзегетичній, літургійній, духовній та поетичній традиції. Все це було збережено самими сирійцями на протязі століть ізольованного існування, лише поступово розповсюджувалося на Захід через великі космополітичні центри Едессу та Антіохію.

К середині V ст. сирійські християни мешкали з обох сторін між Римською та Персидською імперіями. А.Л. Дворкін пише з цього приводу:" Сирійське християнство було світом в собі, чия культура різко відрізнялася від культури, що знаходилась в межах римської ойкумени, – культури яка вироблювала синтез між християнством та еллінізмом"[15].

1. *Мансуров С. свящ.* Очерки из истории Церкви. – Клин, 2002. – С. 147. 2. Ранние отцы Церкви. Антология. – Брюссель, 1988. – С. 138. 3. *Болотов В.В.* Лекции по истории Древней Церкви. – К., 2005. – Т. III. – С. 242. 4. *Спасский А.А.* Обращение императора Константина Великого в христианство. 5. *Болотов В.В.* Лекции по истории Древней Церкви. – К., 2005. – Т. II. – С. 256. 6. *Адонц Н.* Армения в эпоху Юстиниана. – Ереван, 1971. – С. 347. 7. *Мещерская Е.* Апокрифические деяния апостолов. – М., 1997. – С. 110–111. 8. *Burkitt F.C.* Early Eastern Christianiti. – London, 1904. – P. 35. 9. *Виденгерн Г.* Мани и манихейство. – СПб., 2001. – С. 23. 10. Там же. – С. 33. 11. Там же. – С. 22. 12. *Wigram W.A.* An Introduction to the History of the Assyrian Church or The Church of the Sassanid Persian Empire, 100–640 A.D. – London; N. Y., 1910. 13. *Болотов В.В.* Из истории Церкви Сиро–Персидской. Экскурс Б. Древнейшие митрополии в церкви Персидской // Христианское Чтение. – 1900. – Часть первая. – С. 334. 14. *Лебедев А.П.* Церковная историография в главных ее представителях с IV до XXв. – СПб., 2000. – С. 155. 15. *Дворкин А.Л.* Очерки по истории Вселенской Православной Церкви : Курс лекций. – Нижний Новгород, 2005. – С. 127.

Надійшла до редколегії 11.02.2008

І.М. Ломачинська, канд. філос. наук

СУТНІСТЬ ХРИСТИЯНСЬКОЇ ПРОПОВІДІ В КОНТЕКСТІ ТРАДИЦІЇ ДУХОВНОГО ЛІДЕРСТВА

В статті аналізуються основні проблеми мистецтва християнської проповіді, її роль в реалізації основних принципів християнського духовного лідерства. Проаналізовано основні аспекти побудови проповіді, що закладені в Біблії.

In the article the essence of Christian sermon is analyzed, its role in realization of basic bases of Christian spiritual leadership. The analysis of basic maintenance of the art of sermon, resulted in Bible, is carried out. Basic principles of construction of Christian sermon and its communication features are considered.

Проблема мистецтва проповіді, її морального змісту, що досить детально досліджувалась теологами в історичному контексті розвитку християнської духовності, потребує філософського осмислення в аспекті її комунікативного впливу на конкретного слухача. В зв'язку з цим, актуальним є дослідження сутності комунікативних особливостей використання мистецтва проповіді християнськими проповідниками – духовними лідерами, головним завданням яких було втілення християнських морально–етичних цінностей.

Історія християнської Церкви – це арена невпинної боротьби за віру, за утвердження істинності ідей, концепцій, принципів. Головну роль в цьому складному процесі, повному протиріч та пошуків компромісу, відігравали духовні лідери – особистості, здатні не тільки проповідувати певну ідею, але, передусім, організувати навколо себе коло послідовників, які б змогли надати абстрактній ідеї певних конкретних обрисів. Лідер не відноситься до людей середньої норми: він є тим, хто відрізняється від інших своїми моральними рисами та розумовими здібностями. Лідер виступає своєрідним інтелектуальним центром, який оперує діяльнісним процесом задля досягнення поставленої мети. Він, певним чином, народжується, вже володіючи владною схильністю, природним даром впливати на інших та підкоряти їх своїй волі. Але, на противагу політичним реаліям, де завданням лідера є, передусім, досягнення влади та підкорення собі інших, в християнській традиції лідерство реалізується значною мірою через принцип служіння, тобто навчання послідовників, забезпечення їм поступового сходження по щаблях віри від загальних моральних принципів до вищих проявів християнської духовності. Через життєвий досвід і освіту духовний лідер набуває майстерності соціального впливу та передає свої знання послідовникам.

Особливістю духовного лідерства є те, що лідер не примушує підлеглих до підкорення і слідування за ним магією своєї особи або силою переконання. Навпаки, він здійснює вплив, надихаючи і вселяючи додаткові сили в своїх послідовників, робить їх більш впевненими. Послідовники повинні відчути себе здатними досягти тієї високої духовної мети, яка поставлена перед ними. Провідна роль духовного лідера полягає в тому, щоб пояснити послідовникам переваги нових ідей і цінностей, а потім вдихнути в них впевненість в можливості їх досягнення. Зокрема, в християнській духовній традиції одним з основних засобів комунікативного впливу було мистецтво християнської проповіді.

Мистецтво проповіді, або гомілетика має свою давню (з першого століття н. е.) і, безперечно, цікаву історію Слово "гомілетика" походить від грецького слова "гомілія", яке означало бесіду з однією людиною або зібранням слухачів, а надалі отримало значення проповіді, яка вимовляється в релігійному зібранні. Споріднe-

© І.М. Ломачинська, 2008

ними зі словом "гомілетика" є такі старогрецькі слова, як ὁμιλητής – *співрозмовник, слухач, учень* і ὁμιλία – *бесіда, навчання*, але також *співтовариство, співжиття, звернення, зібрання* [1]. Гомілія – найдревніший вид християнської храмової проповіді тих духовних пастирів, які не отримали шкільної освіти, але, глибоко повіривши в істини християнства, викладали їх простою доступною мовою.

Про першу Христову проповідь Святе Письмо стверджує: "І зійшовши з ними, Він став на рівному місці; також багато учеників Його і безліч народу з усієї Юдеї та Єрусалима, з приморських місць Мирських і Сидонських, що прийшли послухати Його і зцілитися від недуг своїх…" (Лк.24:17–18).

З найдавніших часів проповідь слугувала потужною зброєю, через яку поширювалось пізнання віри: "Цього то спасіння стосувалися шукання і дослідження пророків, які провіщали про визначену вам благодать… Їм же було відкрито, що не їм самим, а нам служило те, що нині проповідуване вам Духом Святим через благовісників, посланих із неба, у що бажають проникнути ангели" (1 Пет.1:10 – 11). Іван Хреститель своєю проповіддю про покаяння і хрещенням водою готував народу Ізраїлю шлях до хрещення від Месії Духом Святим і вогнем. З часів поширення Євангелія Євангельська проповідь вважалась священною справою. Дар проповідництва в ті часи отримував значення пророцького дару, і кожен член релігійної общини, покликаний Духом Божим, міг стати проповідником [2].

Спочатку гомілію відрізняли від проповіді. В перші століття поширення християнства гомілією називалося те пояснення, яке пропонувалося зібранню при читанні певної частини Святого Письма. Таким чином гомілія будувалась як пояснювальна промова, яка вимовлялася при читанні вибраної частини Святого Письма і яка складалася з послідовних пояснень на кожний вірш із застосуванням їх значення в практичному житті.

Для проповіді у перших християн існувало інше слово – "логос" – слово в сенсі окремої промови або "проповідь" в загальному значенні проповідницького служіння: "І слово моє, і проповідь моя були не в переконливих словах людської мудрості, а в явленні духу і сили, щоб віра ваша утверджувалася не на мудрості людській, а на силі Божій" (1Кор.2:4–5).

Проповідь відрізнялася від гомілії таким чином: гомілія складалася з коротких послідовних пояснень значення тексту, тоді як проповідь була самостійною промовою, що спиралася на певний текст Святого Письма або мала певну тему зі Святого Письма. Але надалі слово "гомілія" стали вживати у значенні проповіді – самостійної промови в релігійному зібранні на певний текст або тему з Святого Письма [3].

Як стверджується у Святому Письмі, сила проповіді не залежить від власних знань проповідника, вона можлива лише з натхнення Святим Духом: "Мудрість же ми проповідуємо між довершеними, але мудрість не віку цього і не володарів віку цього скороминучих; а проповідуємо премудрість Божу, таємну, приховану, яку призначив Бог перед віками слави нашої, якої ніхто з князів віку цього не пізнав" (1 Кор.2: 6–8), "Знайте насамперед те, що ніяке пророцтво в Писанні не залежить від власного вирішення. Бо ніколи не було пророцтва з власної волі, а промовляли його святі Божі люди, натхненні Духом Святим" (2 Пет.1:20–21), "Коли ж видаватимуть вас, не турбуйтеся, як або що говорити; бо в той час дано буде вам, що сказати, бо не ви будете говорити, а Дух Отця вашого говоритиме в вас" (Мф.10: 19–20).

Теоретичні, моральні і соціальні основи проповідництва подані в главі Х Євангелія від Матвія. "Цих дванадцятьох послав Ісус і заповів їм, промовляючи: на путь до язичників не ходіть і в місто самарянське не входьте; а йдіть краще до овець загиблих дому Ізраїлевого; ходячи ж, проповідуйте, кажучи, що наблизилося Царство Небесне" (Мф.10: 5–7).

Для втілення нового змісту вищих духовних цінностей потрібна і нова система мови. Ця нова система мови раніше все характеризується аудиторією, яку фактично організовує сам проповідник. "В яке б місто або селище не ввійшли ви, довідуйтесь, хто в ньому достойний є, і там залишайтесь, доки не вийдете" (Мф.10:11). Аудиторія, що складається з людей, обізнаних в Святому Письмі, повинна бути ще і прихильна до проповідника. Перед неприхильною аудиторією проповідувати не можна: "А коли хто не прийме вас і не послухає слів ваших, то, виходячи з дому чи з міста того, обтрусіть порох з ніг ваших" (Мф.10: 14). Прихильність в даному випадку передбачає інтерес до нового слова, внутрішнє незадоволення існуючою системою суспільних ідеалів, бажання нового ідеалу – "наближення Царства Небесного" [4].

Під таким оглядом в мистецтві проповіді головними вважались не стільки індивідуальні характеристики чи здатності оратора, скільки те, що він виступав виразником певної ідеології, тієї вищої духовної ідеї, яку намагався передати послідовникам. "Хто вас приймає, той Мене приймає, а хто приймає Мене, той приймає Того, хто послав Мене" (Мф.10:40).

Знаменита "Нагорна проповідь", що формує суть християнської етики, перша, з якою виступив Ісус в Галілеї, починається прославлянням тих, кому дарувало блаженство, і серед них – покірливих, милостивих і миротворців (Мф.5: 3–10). Ісус стверджував, що сила проповідника полягає в його активній проповіді Слова Божого та праведності: "Ви – світло світу…Так нехай сяє світло ваше перед людьми, щоб вони бачили ваші добрі діла і прославляли Отця вашого Небесного" (Мф.5:14–16), "Кажу бо вам, якщо праведність ваша не перевершить праведності книжників і фарисеїв, то ви не ввійдете до Царства Небесного" (Мф.5:20).

В цьому сенсі Нагорна проповідь є і паралеллю, і доповненням, і антитезою старозавітному "Декалогу" – Десяти головним заповідям іудаїзму. Нова етика "Нагорної проповіді" і продовжує "Старий Завіт" і полемізує з ним. "Не думайте, що Я прийшов порушити Закон або Пророків; не порушити прийшов Я, але виконати", – говорить Ісус (Мф.5: 17).

"Нагорна проповідь" – це заклик до любові, що формує основні засади християнської етики, а відтак має звучати в кожній істинно християнській проповіді: "А Я кажу вам: любіть ворогів ваших, благословляйте тих, хто проклинає вас, добро творіть тим, хто ненавидить вас, і моліться за тих, хто кривдить і гонить вас" (Мф.5:44).

"Нагорна проповідь" дозволяє уявити основні риси ранньохристиянського проповідництва: вселенський та есхатологічний масштаб проповіді, простота, природність, щирість проповідника; підкреслено некнижковий, "вуличний" і суто усний, неписьмовий характер; природну виразність схвильованої і переконливої мови; її комунікативно–риторична силу і майстерність. Істинну любов прославляє апостол Павло*:* "Любов довготерпить, милосердствує, любов не заздрить, любов не вихваляється, не пишається, не безчинствує, не шукає свого, не гнівається, не замишляє зла, не радіє з неправди, а радіє істині; все покриває, всьому йме віру, всього сподівається, все терпить" (1 Кор. 13:4–7).

Духовне (церковно–богословське) проповідництво – стародавній вид красномовства з багатими традиціями і досвідом. Виділяють проповідь (слово), яку вимовляють з

церковного амвона або у іншому місці для прихожан і яка виступає органічною частиною церковного дійства, і промову офіційну, що адресована самим служителям церкви або іншим особам, які пов'язані з офіційною дією [5].

Істинним джерелом натхнення для проповідників слугували гоміліарії – збірники кращих проповідей отців Церкви. Перша збірка гомілій була складена Орігеном (185 – 245) в третьому столітті. Він написав безліч творів по тлумаченню книг Біблії та читав лекції по навчанню неофітів. Його праці зробили величезний вплив на сучасників і найближчі покоління проповідників. Оріген отримав звання "батька проповідників", хоча сам в ролі проповідника не виступав. Під його впливом проповідь з простої пояснювально–повчальної бесіди перетворилася на витвір ораторського мистецтва. Оріген вніс в справу формування проповіді принцип систематичного викладу предмету і алегоричний метод тлумачення [6].

Найкращими представниками таких проповідей були: на Сході – Василь Великий (бл. 330 – 379) та Іоанн Златоуст (347 – 407), а на Заході – Августин (354 – 430). Василь Великий та Іоанн Златоуст першими почали систематичний розгляд церковного проповідництва. Відомі 804 проповіді Іоанна Златоуста, які вважаються зразками ораторського мистецтва.

На Заході в епоху середньовіччя, в період глибокого занепаду освіти серед духовенства, гоміліарії складались вченими богословами як посібник священикам. Зокрема, найбільш повна збірка гомілій була складена з наказу Карла Великого в 782 році.

Заданість основного змісту в гомілетиці допускає, що ця проповідь спирається не на юридичну справедливість, а на філософську концепцію побудови нових суспільних відносин.

В проповіді є непередбачуваність, а, отже, ризик відступити від ортодоксальності. Тому православна і католицька церква, особливо у минулому, так чи інакше обмежували можливості проповідування. Наприклад, в православ'ї право літургійної проповіді дано тільки єпископам і пресвітерам (священикам), але не дияконам.

Протестанти, навпаки, активно розвивали проповідництво, вбачаючи у вільній проповіді повернення до чистоти і релігійної творчості ранньохристиянських часів. В епоху Реформації М. Лютер встановив правило, згідно з яким свій основний зміст церковна проповідь має черпати виключно зі Священного Письма.

Відмовившись від всіх таїнств, окрім хрещення і причастя, протестанти саме в проповіді прагнули бачити своєрідне нове таїнство – sacramentum audibile, тобто таїнство, яке можливо почути. Непрямим чином це сприяло розвитку проповіді у католиків і православних. Розквіт католицької, особливо єзуїтської проповіді в епоху контрреформації, частково був реакцією на успіхи протестантського проповідування, пошуками "своєї противаги" тому, що навертало християн до протестантизму [7].

В 19 столітті визначний вплив на розвиток протестантської гомілетики здійснив Шлейєрмахер, для якого проповідь стала одним з аспектів вираження релігійного почуття як безпосереднього переживання божества душею людини, що має на меті укріплення в слухачах властивого їм релігійного почуття. Згідно Шлейєрмахеру, проповідь – "акт художньої словесної уяви або відтворення змісту особистого світосприйняття проповідника перед слухачами, що володіють тим же змістом". Церковне вчення про проповідь, спираючись на слова самого Ісуса Христа і Його апостолів, розглядає проповідь як функцію благодатного життя церкви [8]..

Специфіка церковної проповіді вимагає від проповідника особливого відношення до комунікативної аудиторії.. Проповідник повинен бути некорисливим, сповненим співчуття до ближнього і не думати про матеріальну нагороду за працю. Разом з тим він має бути переконаним, що ті, хто образить проповідника, піддадуться страшній карі в день суду, і тому відчувати себе захищеним. Так пояснюється відношення промовця і його аудиторії.

Слово "проповідник" в Святому Письмі відноситься до пророка, апостола і пресвітера. На підставі цього можна зробити висновок, що слово "проповідник" розумілося не в значенні особливого звання, а в значенні служіння, властивого відомим в Слові Божому званням священнослужителів.

Слово "проповідник" включає в собі два поняття: учити і нести благу звістку, адже проповідник повинен роз'яснювати основні істини вчення Христа і, разом з тим, передавати благу звістку про спасіння. В Євангелії від Марка Христос говорить: "проповідуйте Євангеліє" (Мк.16:15), тобто проповідуйте благу звістку, проповідуйте – благовіствуйте, а в Євангелії від Матвія Він говорить про те ж саме в декілька інших виразах: "навчайте всі народи…" (Мф.28:19–20), тобто проповідник має виступати в ролі вчителя.

В (Діян.21:8) Филип, один з семи дияконів, названий благовісником, що в даному випадку, поза сумнівом, потрібно визнати за особливе звання.

В (2Тим.4:5) апостол Павло пише Тимофію: "роби діло благовісника, виконуй служіння твоє". Тут слово "благовісник" може мати значення і звання, і просто служіння.

Як звання це слово означало людину, яка мала особливий дар проповідувати Євангеліє. Те ж саме можна сказати і щодо слова "вчитель", яке набувало значення особливого звання: "І як, за даною нам благодаттю, маємо різні дарування, то, якщо маєш пророцтво, пророкуй за мірою віри; якщо маєш служіння, перебувай у служінні; якщо учитель – у навчанні" (Рим.12:7); "І Він настановив одних апостолами, інших пророками, інших євангелістами, інших пастирями та вчителями, на довершення святих, на діло служіння" (Єф.4:11–12), тобто проповідника можна справедливо назвати вчителем і благовісником.

Як звання слово "вчитель" означало проповідника, який мав особливий дар звертатися до віруючих, вчити їх премудрості Божої. Враховуючи те, що дар проповідування є особливою Божою благодаттю, то і надається він лише вибраним, тим, хто здатний надихнути послідовників на прагнення до високої мети та повести їх за собою. Зокрема, Августин Блаженний вказував: "По вічній пораді Твоїй посилаєш Ти свого часу на землю дари з небес: одному дається Духом слово мудрості, – це великий світильник для тих, хто насолоджується, як вранішньою зорею, ясним світлом істини – іншому від того ж Духу слово знання. І все це справа одного і того ж Духа, Який виділяє кожному своє, як він захоче…" [9].

Для того, щоб проповідь досягла своєї мети, вона повинна мати наступні якості:

1. Оратор повинен бути натхненним предметом свого виступу.

2. Проповідь має відрізнятися публічністю, суспільним характером.

3. Зміст проповіді повинен викликати живий суспільний інтерес

4. В проповіді має бути закладена суспільно–значима мета, якої прагне досягнути духовний лідер, змусивши слухачів прийти до того чи іншого рішення;

5. Проповідь – це, певним чином, "дія в слові". Коли виступає справжній оратор, він так діє словом, як інший може діяти мечем чи іншою зброєю. Він є суспільним діячем в повному сенсі цього слова, адже він хоче передати слухачам те, що вважає конче необхідним та корисним, бажає, щоб вироблені ним погляди та переконання ввійшли в життя інших людей і здійснились в практичній діяльності;

6. Головне завдання проповідника – схилити слухачів до прийняття певного рішення. Це вимагає особли-

вого напруження волі оратора, яке повинно відчуватися в його промові та передаватися слухачам. Ця воля збирає всі сили душі – думки та почуття, щоб здійснити найбільший вплив на слухачів і заставити прийняти їх бажане для духовного лідера рішення [10].

Головною особливістю християнської проповіді є те, що духовний лідер покликаний проповідувати тільки теоретичні основи Біблії, адже згідно основних християнських догматів ніщо не може замінити Святе Письмо, тому що в ньому сила Божа: "Бо слово Боже живе і дійове, та гостріше від усякого меча двосічного: воно проникає до розділення душі і духу, суглобів і мізків, і судить помисли і наміри сердечні" (Евр.4:12). Від нього зароджується віра в спокутну жертву Христа. "Віра від слухання, а слухання від слова Божого" (Рим. 10:17).

Покликання – це значущість унікальної особистості, значущість, яка розкривається, коли ми відповідаємо на найскладніші виклики, яка ставить нас на один рівень із ними. Сутність людини полягає в тому, щоб самостійно спрямовувати своє життя, робити вибір, опираючись на власну систему цінностей, тому можливість змінити напрям свого життя дає змогу знайти себе, змінити своє сьогодення і серйозно вплинути на майбутнє. Цей той єдиний дар, завдяки якому можна використовувати всі інші дари, всі інші таланти; лише цей дар дає нам змогу підносити своє життя на все вищий і вищий рівень.

Тільки вловивши ідею, яка робить величезний вплив на душі людей, і, ставши її прихильником, духовний лідер закладає основу для особистого впливу. При цьому досить важко використовувати ідею тільки як інструмент завоювання особистої влади, залишаючись при цьому до неї байдужим. Ця ідея є об'єктом його власної віри, і чим сильніше переконання, тим більшим є бажання його реалізації, тим сильнішим є бажання впливу на послідовників.

Враховуючи те, що релігійне лідерство, передусім, реалізується в конкретній релігійній общині, то лідер повинен добре знати і розуміти потреби членів своєї спільноти, а його проповідь має бути розрахована на конкретного слухача. Для цього йому необхідно постійно знаходитися в спілкуванні з віруючими, бути активним учасником в справах церкви, адже він виконує роль не лише вчителя, але й духовного наставника: "А хто пророкує, той говорить людям на повчання, на умовляння та втішання" (1Кор.14:3). З точки зору Г. Гегеля "в існуючій общині церква влаштовує те, щоб окремі суб'єкти приходили до істини, розуміли для себе істину і щоб завдяки цьому Святий дух ставав для них реальним, дійсним, щоб він був присутнім в них, щоб істина була в них і щоб вони насолоджувались істиною і Духом" [11].

Згідно з православною традицією, "проповідник повинен учити знанню, правильному мисленню і правильному розумінню прекрасного в самій піднесеній сфері буття: "в світі невидимого" в області життя людської душі, її відношенню до Бога і інших душ. При цьому він повинен задовольняти духовні прагнення душі і жадання її, непогасні її сподівання і прагнення до вічного порятунку. Для цього він повинен бути світочем Слова Божого, щоб освітлювати безодні гріха і зла, відволікати від них душу людини і, воднораз, роз'яснювати їй закони правди і добра і волю незбагненного Бога, закликати її до спілкування з Ним, до покаяння, до оновлення і відродження всієї її життя. Він повинен запалювати серця святим вогнем віри, надії і любові, малюючи грядуще правосуддя Божого і вливаючи в серця людей віру у вічне милосердя" [12].

Для лідера важливою є потреба в самоактуалізації, тобто відчуття своєї внутрішньої природи, чесність і прийняття відповідальності за власні дії, можливість кращого життєвого вибору, постійний процес розвитку свого потенціалу до максимально можливого. Тому дійсно впливовим проповідником може стати тільки духовний лідер, який може захопити увагу слухачів та вплинути на їх волю. Головне в проповідництві – це натхнення: той особливий стан душі, який передається іншим людям і збуджує їх волю до здійснення тих чи інших вчинків. Шлях до натхнення, згідно з християнською традицією, лежить через моральне самовихування. Істинно глибоке натхнення дійсно цінним є тільки тоді, коли пробуджується предметом особливої важливості і сприяє загально значимій меті. Іншими словами, в основі християнського красномовства має лежати висока моральна ідея – ідея всезагального блага та справедливості.

Справжнім духовним лідером та проповідником може стати тільки така особистість, яка здатна відчувати добро і має палке бажання сприяти благу своїх ближніх, особливо в часи реальних труднощів.

Релігійне лідерство втрачає свій сенс, якщо в основу його діяльності не закладено досягнення загальнолюдських цінностей. Істинна християнська проповідь далека від фанатичної релігійності, вона є проявом вищої духовності. Як стверджував О. Мень, "…дивно, що через глуху стіну людської недосконалості все ж таки пробивається жива вода відкритої духовності, орієнтована на дві головні заповіді – любов до Творця та людей. Ця духовність, яка знайшла своє найвище втілення в Євангелії, не бездумна віра в певну теорію, абстрактну концепцію; вона основана на живому внутрішньому досвіді, на достовірності зустрічі з Трансцендентним. Власне вона і дає нам критерії для осмислення добра і зла, найвище обґрунтування етики" [13].

1. *Волков А.А.* Курс русской риторики // http:/ www.vusnet.ru.biblio. 2. Библейская энциклопедия. – Репринтное издание. – М., 1990. – С. 582. 3. Гомилетика : Учеб. пос. // http://www.uapreach.com/library. 4. *Мечковская Н.Б.* Язык и религия // http://www.vusnet.ru.biblio. 5. *Виноградов С.И.* Культура русской речи // http://www.vusnet.ru.biblio. 6. Христианство : Энциклопедический словарь : в 3 т. – М., 1995. – Т. 1. – С. 424. 7. *Волков А.А.* Курс русской риторики // http://www.vusnet.ru.biblio. 8. Христианство : Энциклопедический словарь. – Т. 1. – С. 402. 9. *Августин А.* Исповедь. – М.: СП ИВО–СиД, 1991. – С.353. 10. *Архиепископ Аверкий (Таушев).* Руководство по гомилетике. // http://www.klikovo.ru/db/book. – С. 7. 11. *Гегель Г.* Философия религии : в 2 т. – М., 1977. – Т. 2. – С. 313. 12. Гомилетика. 13. *Мень А.* Культура и духовное восхождение. – М., 1992. – С. 38.

Надійшла до редколегії 16.01.2008

Є. Муха–Шаєк, проф.

СИМВОЛІЧНО–ІДЕНТИФІКАЦІЙНЕ ПОНЯТТЯ КУЛЬТУРИ В СУЧАСНОМУ СВІТІ

На основі польської та європейської літератури виявляється джерело походження терміну "культура". Представлена його етимологія. В даній статті поняття "культура" розглядається з філософсько– соціологічної точки зору, виділяється його значення на кожному етапі розвитку людства.

On the basis of Polish and European literature the way of existence of the definition "culture" can be seen. Also is sown its etymology. In this article the definition "culture" is studied from the philosophical and social point of view, pointed its importance on the every step of person's life.

Поняття культура з'явилося в кінці XI століття і означало ділянку землі відповідно підготовлену до обробки. Латинський термін cultura вживається від часів Цицерона. Спочатку це слово було пов'язане з землеробством та скотарством (agricultura). Воно означало перетворення з допомогою праці людини натурального ста-

© Є. Муха–Шаєк, 2008

ну природних явищ так, щоб вони були придатніші для задоволення людських потреб. Цицерон вживав слово культура стосовно філософії. Філософія, як він стверджує, це cultura animi (культура духу). З того часу поняття культура почали пов'язувати з діяльністю людини, яка ставить собі за мету піклуватися про себе, набувати досвіду, вдосконалюватися.

Поняття культура означає також знання, позицію та спосіб поведінки індивідуума в різних сферах життя. У зв'язку з цим можемо виділити політичну, правову та особисту культуру. В вузькому значенні слово "культура", яке стосується інтелектуальної чи артистичної діяльності, означає т. зв. символічну культуру. Проявом символічної культури є літературні, наукові та музичні твори, живопис, скульптура, тощо. В розмовній мові культура найчастіше асоціюється з такими явищами, як артистична, літературна та наукова діяльність, тобто з символічною культурою.

Протягом століть значення слова культура значно розширювалося. Його почали використовувати у філософії, суспільних науках та суспільно–політичному житті. В результаті воно стало багатозначним. Для археолога культурою є все те, що він може знайти в землі, тобто сукупність предметів зроблених з каміння, кістки, металу тощо. Для етнографа, який досліджує сучасну регіональну народну культуру, суттєві не тільки предмети, але також поведінка людей (говірки, пісні, звичаї, міфи, повір'я, прислів'я). Всі ці явища для етнографа – це культура. В антропології поняття культури дуже широке. Це сфера виробництва, також поведінки, а крім того інституції, підприємницька діяльність, мистецтво, релігія, мова. Ця наука культурою називає, в принципі, всі досягнення людини. Психолог же, досліджуючи іншу проблематику, під поняттям культури розуміє, перш за все, поведінку людини, її думки, відчуття та реакцію. У психологічному аспекті культура буде означати сукупність принципів та мотивації поведінки, форм експресії, наказів, заборон, оцінок та міркувань. Соціолог, говорячи про культуру, буде розуміти сферу життя та діяльності окреслених груп людей.

До сьогодні поняття культура викликає багато термінологічних проблем, які важко упорядкувати та пояснити. Я. Щепанськи пише, що "важко собі уявити багатозначніше поняття та поняття, яким зловживають ще більше, ніж поняттям "культура". Воно багатозначне не тільки у розмовній мові, але також в різних науках; в філософії воно має різне трактування та різне значення" [1].

Безсумнівно культура – це явище властиве для людей. Вона є одночасно способом адаптації людини до середовища та специфічним засобом інформації – "немає такого аспекту життя людини, який би не торкався культури та не змінювався під її впливом". Багатозначність – це властивість культури, що супроводжує її від самого початку введення цього поняття у мову гуманітарних наук, а спроби конкретизувати термін "культура" проводяться регулярно. Наприклад, концепцію Гердера в "Ідеях до філософії історії людства" (Ideen zur Geshichte der Menschheit) можна синтезувати таким чином: "Культура є універсальною ґатунковою властивістю людства. /.../ існують десятки, навіть сотні характеристик культури, при чому вони не пов'язані між собою. Деякі з них наголошують на тому, що успадковане, інші натомість на тому, що нове; одні говорять лише про процеси та діяльність, пов'язані з роботою чи дозвіллям, інші ж, беруть їх до уваги, лише тому, що вони є сумою витворів, які передаються з покоління в покоління; одні дефініції мають описовий характер, інші більш або менш виразно зосереджуються на цінностях.

Однак кожна з дефініцій описує лише певну ділянку, конкретну точку зору на культуру. Найбільш суттєвим у всіх дефініціях культури є вибір певного аспекту цілого поняття, яке позначається цим терміном, і розглядається воно без урахування інших аспектів. Те, на чому акцентується увага, а в результаті також зміст дефініції, залежить від мети, яку поставив собі дослідник. Існує багато варіантів тлумачення поняття культури, і кожне з них може бути важливим для дослідження в інших напрямках [2].

Аналіз дефініцій культури дозволяє зробити висновок, що всі вони мають спільну ґенезу, адже були створені людиною через культуру і завдяки культурі. Вони пояснюють певні факти, частиною яких вони є самі, торкаються протилежних аспектів людського життя – то зосереджуючись на загальному, то вказуючи на різницю між людьми. Іноді ідеться про те, що ми отримуємо у спадщину від предків, а інколи про те, чого ми самі досягли. Інколи розглядаються витвори виробничої діяльності, а інколи способи проведення дозвілля.

Культура – це сукупність доробку людства здобутого протягом століть. А він справді багатий. Це також рівень розвитку суспільства обумовлений рівнем приборкання сил природи. Рівень інтелекту людини – це також культура. Термін культура вживався в різних країнах в різні віки. З XIX століття відбувається зміна поняття культури. В XX столітті філософи та теологи почали визначати поняття культури та цивілізації. Вважали, що культура – це процес та результат боротьби людини з силами природи, а цивілізація – це процес та результат боротьби з самим собою. Терміном культура називали систему та сукупність норм, цінностей, ідеалів, а цивілізацією – сукупність матеріально–технічних процесів та досягнень.

Дуже часто слова культура та цивілізація замінюють одне одного. Культура, тобто цивілізація – цими словами Б. Тайлор починає свою книжку. Той же автор сформулював у 1871 р. класичну дефініцію культури: Культура, тобто цивілізація (...) це поняття, яке охоплює знання, вірування, мистецтво, моральність, закони, звичаї та інші здібності та звички, які здобуваються людиною як членом суспільства.

Деякі дослідники вказують, натомість, на різницю між словами культура та цивілізація. За Вебером цивілізація – це ефект прагнення до раціоналізації людського життя та адаптації до зовнішніх умов (елементами цивілізації є всі винаходи та технічні вдосконалення), в той час коли: "культура перебуває поза сферою адаптаційних вимог, там, де починається формування нашого життя шляхом визначення цілей, які не виникають з потреби подальшого існування, або кращого задоволення натуральних життєвих потреб".

Л. Морган називав цивілізацією найвищу стадію розвитку культури в загальному розумінні цього слова (ця стадія прийшла на зміну етапу дикості та варварства). Сьогодні ці поняття не ототожнюються і по різному трактуються. Цивілізація – це загальний термін, який означає специфіку даної культурної традиції, етап розвитку культури, її характер, наприклад: азіатська культура, європейська культура, індустріальна цивілізація. Вживається також поняття сучасна цивілізація. Його виокремлення зауважує той факт, що вперше в історії, поняття цивілізації стосується цілої земної кулі.

Важко, однак, описати дійсність та динаміку культури, спираючись на категорії "поведінки", незалежно від того якими складними не були б наші концепції їхнього зовнішнього проявлення. В багатьох дефініціях культури говориться про її цілісний характер та внутрішню інтеграцію, а також про те, що людська поведінка піддається певним спільним громадським зразкам. Вона

формується під впливом оточуючих, батьків, чужих людей, знайомих шляхом, який називається соціалізацією.

У психологічних дефініціях особлива увага приділяється процесам та механізмам поведінки. До такого розуміння культури звертається Гердер. Різноманітний підхід до культури є причиною відмінностей у описі цього питання. Я. Щепанськи називає культуру "сукупністю витворів людської діяльності, матеріальних, нематеріальних цінностей, визнаних способів поведінки, об'єктивних та прийнятих у різних групах, які передаються іншим групам та наступним поколінням" [3].

Отже, слід задуматися, чи можливе існування людини поза культурою, чи інтелектуальна діяльність необхідна для існування культури, чи можна відділити стан культури від первісного стану (під яким ми розуміємо стан "без культури")?

Культура є своєрідним відображенням людської вдачі, яка намагається приборкати у людині тваринне начало та риси, які його формують. Вона є різновидом культивованих та реалізованих цінностей, які утворюються за певним зразком.

По–перше, ідеться про зразки суспільних інтеракцій, які є основою суспільної культури та встановлюють взаємовідносини між людьми. Ці зразки визначають в деяких ситуаціях громадського життя сукупність адекватних форм поведінки, що допускаються, забороняються або є необхідними та впливають на процес їх реалізації. Вони з різною силою поєднуються з символічною культурою групи. Другим елементом культури є сфера цінностей та концепцій, яка підкреслює реальне значення поведінки, уможливлює існування критерію їхнього вибору, розрізнення і ієрархізацію мотивів, цілей та способів діяльності. Третій елемент культури, яку ми розуміємо, як інтегральне поняття, – це велика область процесів самоідентифікації, досягнення різних вимірів тотожності як індивідуальних, так і колективних. Мусимо пам'ятати, що крім уміння навчатися, людина має також здатність комбінувати та проектувати поведінку. Це, власне, четвертий елемент культури – характерна для людей здібність трансгресії, тобто виходу поза те, що ми маємо і ким ми є.

Підсумовуючи наші міркування про різні концепції культури, слід зауважити, що культура була важливим елементом досліджень для К. Войтили: "Слово культура є одним з тих, що найбільш зав'язані з людиною, що визначають її існування на землі і, в деякому сенсі, показують її суть. Людина це той, хто створює культуру, хто завдяки неї сам створює себе. Культура – це сукупність фактів, в яких людина весь час по–новому виражає себе значно більшою мірою, ніж в будь–яких інших сферах життя [4].

Людина виражається для себе і для інших. Твори культури, які існують довше, ніж людина свідчать про неї, про її духове життя – а дух людини живе не тільки завдяки тому, що він володіє матерією, але живе сам по собі сенсом життя, який тільки йому доступний і для нього має значення. Отже, живе він правдою, добром та красою – вміє це своє внутрішнє життя показувати назовні та об'єктивізувати у своїх творах. Тому людина як творець культури особливо засвідчує свою людську натуру"[5].

Отже, можна сказати, що культура є цілісним колективним витвором. Крім того, вона є комплексом пов'язаних між собою та ієрархізованих елементів, сформованим в історичному процесі та існуючим в окреслених суспільних, політичних, економічних (які одночасно є колективним витвором) реаліях. Культура змінюється в часі і спирається на норми, взірці та цінності, які самі піддаються модифікації.

В понятті "масова культура" слово "культура" вживається у дещо обмеженому значенні. Цей термін також спричиняє багато проблем у визначенні його дефініції. Це певний тип культури, який, останнім часом, захоплює дослідників, що вивчають різні аспекти суспільного життя. Її ґенезу слід бачити в процесі промислової революції та урбанізації великої частини світу, а її специфіка полягає в масовій комунікації та тісному взаємовпливові її витворів.

Саме поняття масової культури стало дуже популярним, у зв'язку з чим може скластися враження, що ніхто не відчуває потреби його докладного пояснення. Хоча поняття масової культури повинно бути нейтральним та настільки широким, щоб охопити різноманітні сучасні явища.

"Найзагальніше значення поняття масової культури відносить її до явищ переказування великим масам людей однакової або аналогічної інформації, яка походить з не багатьох джерел, а також до однакових форм забави та розважальної діяльності, яка проводиться великими масами людей. /.../ Предметом, на якому концентрувалися проведені на сьогодні дослідження теорії масової культури, були явища інтелектуальної, естетичної та розважально–рекреаційної діяльності людей, пов'язані, перш за все, з впливом засобів масової інформації. /.../ Завдяки засобам масової інформації найкраще реалізуються два критерії, які характеризують масову культуру: критерій кількості та критерій стандартизації" [6].

Клосовська вирізняє два типи поняття масової культури. Перший, більш широкий, це система освіти, різні види мистецтва, релігійні установи, спорт, а також туризм. Другий, вищий, стосується, передусім, діяльності, пов'язаної з засобами масової інформації. Беручи до уваги складний характер явища, що розглядається як форма суспільного життя, а також як тип культури скористаємося теорією А. Клосовської про чотири різні системи культури.

Перша система полягає в переказуванні та засвоюванні культурної інформації в рамках формальних та неформальних зв'язків (це народна культура).

Друга система містить всі культурні інструкції, які передають інформацію формально визначеним способом за допомогою безпосереднього зв'язку, в якому адресатом є місцева громадськість.

Третя система – це масова культура.

До четвертої системи зараховуються всі установи, які зосереджуються на нелокальній громадськості. Вона часто ідентифікується з т. зв. вульгарною культурою та ніколи не поєднується з великими витворами людського розуму.

Вирішальним елементом при зарахуванні якогось явища до масової культури є кількість учасників акту творення чи осіб, на яких скерований цей акт. Масова культура значною мірою визначається технікою, засобами інформації, системами комунікації. Вони вирішують про зменшення дистанції між людьми, призводять до виникнення глобального села.

Культура впливає на суспільне життя чотирма основними (але не єдиними) способами, а саме: соціалізацією та формуванням особистості, визначенням цінностей та їхніх систем, встановленням зразків поведінки та діяльності, а також конструюванням моделей суспільних ситуацій та різних предметів, що складає дуже важливу основу громадського життя. Вплив культури на особистості та суспільство проявляється по–різному на підставі чого стверджуємо, чи дана особа має високий, чи низький рівень культури. Особиста культура людини проявляється в її вчинках, моделі діяльності, її ідеях та способі мислення. Особиста культура, в принципі, повинна обмежуватися культурою колективу, яку найчастіше вважають загальним витвором думок, цінностей та визнаних в цьому середовищі форм поведінки. Культура колективу називається "поп–культурою" або "субкультурою". Масова культура,

крім народної культури та культури, котра підлягає різним установам, має найбільший вплив на соціалізацію суспільства. Винахід друку, електроенергії, конструювання та розповсюдження радіоприймачів, персональних комп'ютерів та Інтернету, це тільки деякі з найважливіших засобів інформації, тобто чинників, які складають систему, яка називається масовою культурою.

Масова культура, це сукупність інформації, що передається за допомогою ЗМІ. Масову культуру характеризує посередній переказ даної інформації, концентрація засобів інформації, екстериторіальний обсяг, широкий вплив, а також велика кількість адресатів. Розвиток масової культури та її вплив на суспільне життя залежить від шляхів комунікації, а також від масштабу індустріалізації та урбанізації даної території, технічного обладнання, суспільно–економічних умов та рівня освіти. Функцією масової культури (однією з найважливіших поза розважальною) є підвищення рівня освіти, а також зменшення дистанції між різними групами людей (наприклад: місто–село), фізичною та розумовою працею, особами з різним культурним та інтелектуальним рівнем, а також різниці між поколіннями.

Культура – досить суттєва, але не єдина сукупність чинників, на яких ґрунтуються основи суспільного життя. Чинники природного та економічного характеру збагачуються культурою, завдяки чому біологічна особина стає людською особистістю.

Культура викликає багато суперечок та дискусій. Політику Європейського Союзу часто підозрюють, наприклад, у прагненні до гармонізованої єдності, в якій одноманітність культури переможе теперішню різноманітність. Згідно зі своєю концепцією Євросоюз намагається розвивати та зберігати багату та неоднорідну культурну спадщину Європи, вживаючи з цією метою конкретних заходів. Ідея хороша, але виконати це завдання нелегко. Вона мусить знайти підтримку також з боку країн–членів. Перша згадка про культуру з'явилася в трактаті ЄС у 1993 р. Розділ IX Трактату зобов'язує Союз: "надати спільній культурній спадщині пріоритетний характер" [7], а її діяльність повинна заохочувати країни–члени співпрацювати у галузі поглиблення та поширення знань про культуру та історію Європи, приймати спільні заходи по реновації та захисту культурної спадщини, а також промувати некомерційний обмін культурою, мистецтвом та літературою.

У творенні культурних зв'язків важливу роль може відіграти близькість мовних громад. В Західній Європі існує кілька мовних громад. Велику Британію та Ірландію об'єднує англійська мова, Німеччина, Австрія, значна частина Швейцарії говорять німецькою, Франція, Валлонія–Брюссель та західна Швейцарія спілкується французькою. Голландці та фламандці мають голландську мову. Перешкодою у культурній інтеграції Європи є мовний дисбаланс. Незважаючи на виділення досить великих фінансових коштів небагато німців знає французьку, а ще менш французів знає німецьку. Для жителів двох основних країн ЄС першою іноземною мовою не є мова другої країни, але англійська. Французька – перша іноземна мова в Італії, але тільки кожен четвертий італієць підтверджує своє володіння цією мовою. Статистика UNESCO стосовно перекладів книжок є джерелом даних на тему характеру народу.

З'єднувальним елементом поміж європейськими та світовими культурами є згадувана уже аудіовізуальна комунікація. Можна сказати, що вона веде до перетворення Європи у культурного супутника, який кружляє по орбіті північноамериканської масової культури. До цих пір масова культура двадцятого століття була в основному американська, інколи британська. На європейському континенті вона з'явилася після першої світової війни в новій формі джазу, американській танцювальній музиці та голлівудських фільмах, а також в оригінальних мовних версіях. В середині вісімдесятих років англійська мова була мовою оригіналу (тобто мовою, з якої перекладали), близько половини, майже 46% всіх світових перекладів. При загальній домінації англійської мови існує, однак, романська тенденція, яку можна помітити у італійських, португальських та іспанських перекладах. У Центрально–Східній Європі російською літературою найбільш цікавилися болгари, східні німці, англійська перемагала в перекладах на польську та угорську.

Ці тенденції зміцнилися після II–ої світової війни, зокрема разом з приходом рок–музики та телебачення. Занепад в вісімдесятих роках концепції публічного телебачення під пресингом технічних новинок (супутники, кабель) вивело цей процес на вищий рівень. Американські фільми опанували, в принципі, всі західноєвропейські ринки в дев'яностих роках, досягаючи приблизно двох третіх участі в товарообігу. За останні роки французьке кіно зазнало великих збитків, хоча декілька разів воно успішно протистояло американській експансії. В 1993 р. французи, також не без успіху, боролися за захист європейського кіно в переговорах з GATT.

Музичний ринок сьогодні більш насичений американсько–британськими виданнями, а не тільки американськими. Музичні записи стали невід'ємною частиною масової культури.

Зразки аудіовізуальної комунікації є основним виміром сьогоднішньої культури. До внутрішніх культурних поділів у Європі, пов'язаних з владою, релігією, мовою та законодавством додається ще додатковий центр культури сучасної Європи, тобто аудіовізуалізація. Можна чекати, що цей напрямок у телебаченні, кіно та музиці буде мати вплив на образ світу, який побачать глядачі та слухачі цих ЗМІ, навіть якщо ми ще на знаємо який це буде вплив і в як він буде проявлятися.

Цю сферу європейської культури відображують результати проведеного в 1991 році широкомасштабного європейського опитування споживачів, з яких більшість опитуваних у Великій Британії, Франції, Німеччині та в Італії, заявила, що коли б їм довелося жити за кордоном, то вони скоріше за все вибрали б США, Канаду, чи Австралію, ніж іншу європейську країну. Серед країн, в яких проводилося опитування Європу вибирали лише в Голландії та Іспанії. Захоплення північноамериканським континентом було особливо популярне серед молодих людей (16–24 роки). Європа не є значущим поняттям у молодіжній культурі. У шведському референдумі, проведеному в листопаді 1994 року наймолодші виборці були єдиною віковою групою, яка негативно ставиться до Європейського Союзу.

Драматична хвиля імміграції в кінці вісімдесятих на початку дев'яностих років XX століття не залишилася без впливу на західноєвропейський націоналізм. Серед молодих людей помічається повернення до національних символів – прапори, гімн, тощо. Щонайгірше, навіть в таких спокійних країнах, як Голландія та Швеція з'являється сильна ксенофобія та ксенофобічне насильство. Однак найбільш правдоподібним результатом нової культурної гетерогенності західноєвропейських країн є побудова внутрішніх державних стосунків за характеристичним американським зразком.

В другому та третьому поколінні нових іммігрантів, які оселилися в Європі вже тепер спостерігається розвиток змішаної ідентифікації: турецько–німецької, марокансько–французької, чілійсько–шведської. З'явилися спеціальні дні, свята, що служать збереженню пам'яті та захисту культури країни походження.

Європейськість, так як і національна чи етнічна тотожність є історичним витвором і змінюється разом з історією. Вона є історично сформованою та вибраною колективною ідентифікацією. Європейська ідентифікація в такому сенсі не відрізняється суттєво від, наприклад, британської, ірландської, польської, чи шведської ідентифікації.

Європейська інтеграція до цих пір заручається широкою суспільною підтримкою. Така концепція підтримується щонайменше 40% мешканців ЄС. Західна Німеччина, на відміну від Італії, чи жителів країн Бенілюксу, заявила про це перша. Данія та Велика Британія є єдиними країнами, які б вітали вихід з ЄС.

Цікаву відповідь на запитання про причини визнання європейського громадянства отримав Євробарометр в 1989 р. Питання звучало: Що є найбільш виразним доказом існування громадянської Європи? Найчастіше зустрічалися такі відповіді: безперешкодне подорожування (51%), можливості для молоді навчатися в різних країнах ЄС (34%), можливість придбати закордонні вироби без оплати мита (15%).

В межах Західної Європи помітні певні результати уніфікації. Європейська тотожність не чіткіша, ніж латинсько–американська чи африканська тотожність. Локальна чи регіональна ідентифікація в Європі сильніша від національної в порівнянні з іншими континентами. Лише у чотирьох з–посеред двадцяти п'яти європейських країнах – у Чехії, Фінляндії, Ісландії та Польщі – зустрічається перевага національної ідентифікації над локальною, чи регіональною.

Важливим є постання міжнародної – найчастіше глобальної – культури покоління, яка панує у всіх молодіжних групах. Зовсім новий світ, неможливий до ери електронних ЗМІ, – це відео кліпи, які транслює MTV. Новинкою є тут присутність елементів цієї культури в міжнародному масштабі, можливість відтворювання, а також розмір залученого капіталу. Молодість стала великим бізнесом, а молодіжні мегазірки не тільки в області музики, але також у галузі великого спорту, загальних розваг та проектування моди, фільму належать сьогодні до найбагатших людей світу. Поєднання загального впливу ЗМІ з відносно вільними локальними стосунками – з сім'єю та роботою – породжує могутню культуротворчу силу. Сьогодні молодість – це не тільки предмет ідентифікації. Вона є також предметом систем освіти, важливим елементом формування пізнавальної культури.

Сучасні європейські цінності – це, перш за все, цінності християнські з їхнім світським варіантом, а також національні громадські та індивідуальні. Західна Європа – це скептичний континент, найменш схильний вірити, як у Бога, так і в науку. Її найменша країна – Ісландія є в цьому сенсі – хороший виняток..

Полюси західноєвропейських вимірів визначають дві країни: одна – це найбільш скептичні норвежці, серед яких ті, хто вірить та не вірить у науку складають майже однакові групи – перевага серед віруючих становить у Норвегії 0,9%, за ними ідуть австріяки (6,8%) та голландці (8%) – другий полюс – це Швеція (32,2%). В той час, коли ірландський католик розділяє західноєвропейський скепсис щодо науки (15,2% опитуваних вірить у науку), його польські брати та сестри ставляться до неї з ентузіазмом – 66,6%. Додатково в Ірландії та Польщі занотували найвище в Європі почуття національної гордості. У вільних та демократичних суспільствах доступ до віри та культури, право висловлювати свою думку, почуття, настрої, а також право на участь у сучасній творчості є постійними цінностями невідмінно пов'язаними з поняттям громадянства. Представники ЄС та деяких країн–членів бачать розвиток культури в такому самому аспекті, як інші проекти, метою яких є розвиток думки про спільне європейське громадянство. Інші бояться, що сьогоднішня різноманітність культури постраждає у європейських країнах в зв'язку зі спробами "європеїзації" культури. Вони вважають, що діяльність у цій галузі непотрібна та потенціально шкідлива.

Вважаючи культуру та громадянство спорідненими поняттями слід визнати концепцію, що жоден громадянин не повинен бути позбавленим права доступу до культури, а також що всі країни повинні забезпечити такий доступ якомога більшій кількості людей.

Уже розроблені культурні програми ЄС, або такі, що розглядаються, підтримують такі проекти, які доступні для всіх громадян, як наприклад: Kaleidoscope (сучасна культурна творчість), Raphael (реновація культурної спадщини) та Ariane (книжки та читання).

У період змін та розширення Євросоюзу культура може допомогти людям зрозуміти, що їх об'єднує. Часто можна почути думку, що ЄС це недосяжна організація, а рішення, які приймаються в Брюсселі, складні та незрозумілі пересічній людині. Культурна діяльність ЄС може наблизити громадянам цінності союзу та переконати тих, хто в Євросоюзі почувається відчужено. На думку культурних організацій, об'єднаних в Європейському форумі мистецтва та спадщини, економічний успіх та політичні структури є невід'ємними елементами побудови безпечної Європи.

Культура є важливою сферою не тільки для громадян сучасних країн–членів, але також для країн–кандидатів. Культурні програми ЄС заохочують обмінюватися ідеями та бути партнерами, а також є ідеальним способом налагодження зв'язків Схід–Захід. Обидві сторони можуть багато навчитися одна від одної та зрозуміти, що багато мають спільного.

Сила Європи є у її культурній різноманітності. Це дуже важливо. Культуру слід також цінити з економічної точки зору та пам'ятати про створювані нею робочі місця. На думку загальних зборів EFAH, у процесі розширення ЄС культура повинна мати таке саме пріоритетне значення, як демократія.

1. *Szczepański J.* Elementarne pojęcie socjologii. – Warszawa, 1970. – S. 78. 2. *Linton R.* Kulturowe podstawy osobowości. – Warszawa, 1975. – S. 63. 3. *Szczepański J.* Elementarne pojęcie socjologii. – S. 82. 4. *Wojtyła K.* Chrześcijanin a kultura // Znak. – 1964. – № 10. 5. Ibid. 6. *Kłoskowska A.* Kultura masowa. Krytyka i obrona. – Warszawa, 1964. – S. 94. 7. Трактат о Евросоюзе. – 1993. – Розділ IX, фрагмент 9.

Надійшла до редколегії 24.01.2008

Н.В. Ніколаєнко, асп.

БІОТЕХНОЛОГІЧНІ ПРАКТИКИ В ПЕРСПЕКТИВІ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

У статті автор розглядає цілісну картину новітніх біотехнологічних практик та аналізує, які наслідки в бутті людини вони здатні породити.

The authors of the article examine integral (complex) picture of the newest biotechnological practices and analyse results they are capable to deliver to human being.

У третє тисячоліття людство увійшло з глибокими знаннями в області наук про життя та величезним потенціалом їх практичного використання. Перш за все йдеться про сукупність біотехнологічних практик, що

© Н.В. Ніколаєнко, 2008

істотно вплинули на життєдіяльність суспільства, породивши цілий спектр філософських та методологічних проблем (генна інженерія, клонування, нанотехнології тощо). Потреба їх дослідження визначає актуальність даного напряму роботи.

Треба відзначити, що останнім часом привертає увагу проблема нового розуміння людини в ситуації новітніх біотехнологічних практик. Так, Ф. Фукуяма звертає увагу на те, що дійсно не в такому далекому майбутньому, як іноді нам здається, ми можемо повністю втратити розуміння того, що є людина. На мою думку, він є правий: в тому сенсі що не можна давати оцінку новим технологіям розглядаючи виключно їх позитивний бік. Не можна також стверджувати і те, що біотехнологічні практики можуть розвиватися виключно на благо людини.

Мета цієї статті – представити цілісну картину різноманіття біотехнологічних практик, проаналізувати їх, акцентуючи увагу не лише на їх позитивній стороні, а й наголосити на тому, що вони породжують дуже складні наслідки в бутті людини, які є непередбачуваними і неспрогнозованими.

Якщо переродження природи під впливом біотехнологій і становлення штучного світу викликає занепокоєння в суспільстві, то техногенне переродження людини помічається набагато менше. Тому не варто залишати без уваги той факт, що людина почала поширювати свій контроль на власну еволюцію. Спираючись на власне розуміння, вона прагне не просто підтримувати себе, а вдосконалювати і змінювати свою природу. Тобто людство стає творцем та користувачем наведених вище технологій.

Не викликає сумніву той факт, що положення людини в світі сучасної цивілізації є суперечливим. З одного боку, воно вигідно відрізняється від життя її предків. Тобто з кращою охороною здоров'я, більшою тривалістю життя, великими можливостями в області медицини та харчування тощо. За допомогою науки, техніки і технологій людина наблизила сферу вигаданого до меж реального. Але, водночас, в світоглядному плані виявилася не готовою до таких відкриттів.

Говорячи про методологічні аспекти проблеми використання таких практик, ми маємо на меті дослідити ті їх вияви, що дозволяють здобути нові знання про сутність таких складних систем, як живе загалом та людина. Як відзначає Л.І. Сидоренко, будучи результатом проектної й конструкторської діяльності людини, біотехнологічний об'єкт набуває рис подвійності природного й штучного в своїй єдності. Отже, сутність біотехнологічних практик повною мірою не може бути розкрита при їх розгляді виключно в рамках біології, а вимагає філософського осмислення [1].

Як зауважує В. Лук'янець, процес науково-технологічного оволодіння світом людиною, внаслідок створення і використання таких новітніх технологій, як наноінженерні, молекулярно–біологічні, наногеномні технології, технології нейрочіпів, віртуальної реальності, штучного інтелекту тощо, виходить на новий рівень [2]. Дійсно, прогрес медицини не можна вже уявити без широкого застосування генної терапії, яка здатна позбавити людину багатьох спадкових хвороб та сповільнити процеси старіння. Авторитет генетики, а особливо її нових напрямів – ДНК–технології та біоінженерії, взагалі не викликає сумніву. Характеризуючи міжнародну програму "Геном людини", методологи біології відзначають що "в історії людства важко щось порівняти з цією подією за її загальнотеоретичними наслідками та практичному значенню. Можливо, це можна порівняти з відкриттям електрики або шляхів використання атомної енергії, можливо, з виходом людини у космос, але в будь-якому випадку свідчить про кінець однієї ери та початок нової, як мінімум, в біології та медицині, а скоріше, у всьому природознавстві" [3]. Отже, йдеться про нові виміри практики біотехнологічної діяльності та пізнання.

В свою чергу Б. Юдін наголошує на тому, що сьогоднішні експериментальні дослідження в області біології виступають не тільки як пізнання природного світу, але і як його перетворення, тобто як створення світу (а точніше світів) штучного [4]. Тому осмислення особливостей, наслідків і перспектив майбутнього прориву в нову реальність – актуальне завдання філософської думки XXI століття.

Про осмислення процесу розвитку сучасної біотехнології можна судити із наростаючого останніми роками дослідницького інтересу до цієї проблематики. Так, важливі аспекти окреслених проблем розглядаються в роботах методологів науки М.М. Кисельова, Ю.А. Овчинникова, Л.І. Сидоренко, П.Д. Тищенка, І.Т. Фролова, Б.Г. Юдіна. В західній філософській традиції – Ж. Бодрийяра, Ж. Дельоза, Ф.Фукуями та ін.

В практичному застосуванні новітніх біотехнологій постає потреба чітко розрізняти чисто технічний та світоглядний аспекти. Якщо проаналізувати технічний аспект, то впровадження біотехнологій має на меті створення нових ліків, вакцин, нових підходів у лікуванні хвороб людини, створення трансгенних рослин або тварин з бажаними властивостями, тощо. Тобто, виявляються можливості біотехнологій на користь людині. Тому зростає соціальна значущість їх. А з іншого, світоглядного аспекту, біотехнологія здатна спричинити складні проблеми в бутті людини (клонування, ДНК–технології, генна інженерія). Новітні технології є тією могутньою силою, яка сьогодні постійно впливає не тільки на сферу проживання людини, але і на його думки, звички, образ життя, ідеали та систему цінностей.

Так у своїй книзі "Наше постлюдське майбутнє" Ф. Фукуяма виділяє три напрями майбутнього розвитку біотехнології [5]:

1) перший напрям пов'язаний з новими лікарськими препаратами. Вже зараз такі психотропні речовини, як прозак та риталін, мають здатність посилювати деякі риси характеру, наприклад, самооцінку та здатність до зосередження, але водночас вони можуть породжувати безліч небажаних побічних ефектів, тому їх застосовують тільки у разі клінічної необхідності. Але в майбутньому, коли знання геноміки дозволить фармацевтичним компаніям виготовляти ліки на замовлення згідно генетичного профілю пацієнта, небажані побічні ефекти будуть надто сильно пригнічуватись. Флегматики стануть живими та веселими, похмурі люди – відкритими та товариськими. Навіть "нормальні" задоволені люди зможуть зробити себе ще більш задоволеними;

2) другий напрям ґрунтується на вдалих дослідженнях стовбурових клітин, які дозволять вченим регенерувати практично будь–яку тканину тіла. Однією з найбільш прогресуючих областей молекулярної біології, де будуть застосовані стовбурові клітини є геронтологія, наука про старіння, внаслідок чого тривалість життя буде становити більше ста років. Якщо виникне потреба у новому серці або печінці, їх просто виростять в тілі корови або свині. Якщо і існує генетичний шлях до безсмертя, то гонка до цієї цілі в індустрії біотехнології вже розпочалась (корпорація "Герон" вже клонувала та запатентувала людський ген теломерази) [6];

3) третій напрям розвитку біотехнології дозволить багатіям стандартним шляхом перевіряти ембріони до імплантації і таким чином мати оптимальних дітей. Тобто у майбутньому у батьків з'явиться стандартна можливість автоматичного скринінгу зародка на широкий

набір порушень, і ті, у кого гени будуть "правильними", будуть імплантовані у чрево матері. Сьогоднішні технології, такі як амніоцентез та УЗД, вже зараз дають батькам певний вибір, наприклад абортуються зародки з синдромом Дауна. А генетик Лі Сильвер малює такий сценарій майбутнього, в якому вибираються ембріони не лише без дефектних алелей моногенних хвороб, але і спостерігаються поліпшені характеристики таких параметрів, як вага, колір волосся та інтелект [7].

Отже, немає сумніву в тому, що будь–який з трьох проілюстрованих напрямів розвитку біотехнологій, веде до зовсім іншого, а саме неприродного, непритаманного та незвичного людині штучного світу. Через стрімкий та бурхливий розвиток новітніх технологій суспільство не здатне усвідомити й адекватно оцінити наслідки всього, що відбувається.

Також Ф. Фукуяма наголошує і на тому, що сьогодні ми стоїмо перед етичним вибором, який має відношення до таємниці генетичної інформації, правильного використання медичних препаратів, досліджень на людських ембріонах та клонування людини. Однак в подальшому нам прийдеться мати справу з питаннями про селекцію ембріонів та про ступінь, до якого всі медичні технології припустимо використовувати для удосконалення людини, а не для чисто лікувальних цілей.

Отже, глобалізуюча практика використання технологій XXI століття буквально на наших очах перетворює людське буття в об'єкт усе більш зухвалих і вкрай ризикованих маніпуляцій.

Наприклад, наполегливі заяви вчених про те, що вже у найближчі роки стане технічно і методологічно можливим клонування людини (тобто відтворення у клонах абсолютно точного геному батьківського організму), виділили цю тему із розряду вузькоспеціальних у ряд соціальних проблем, які мають філософське і гуманітарне значення. Питання, пов'язані з клонуванням живих організмів, і людини зокрема, викликали величезний суспільний резонанс в усьому світі. В соціумі досі триває напружений діалог з приводу клонування і ставлення до нього. Адже тут головним питанням є не сама технологія створення клону людини, не стільки питання етичного характеру, а саме суспільне усвідомлення того факту, що така технологія перешкоджає нормальному розвитку людства (тому що клонування є неприродною формою розмноження), та веде до створення штучного світу. Наприклад Ф. Фукуяма категорично ставиться до клонування людини. На його думку, фіксування генотипу тієї чи іншої істоти, по суті, зупиняє його природний розвиток. Втім, більш небезпечною для людини є генна інженерія. В її основі лежить цілеспрямоване конструювання нових комбінацій генетичного матеріалу, який здатний розмножуватися в клітині та синтезувати відповідний продукт. На сьогоднішній день генна інженерія має широке застосування в отриманні трансгенної рослини або тварини з бажаними властивостями, а також при розробці методів радикального лікування вроджених хвороб людини. Але існує реальна загроза, що всі соціальні групи, які зможуть скористатися результатами досліджень генної інженерії, будуть намагатися "поліпшити" свою спадковість (тут мається на увазі, що будуть знайдені гени таких властивостей, як інтелект, ріст, агресивність, самооцінка, колір волосся і т. д.). Тобто, знову виникає проблема втручання біотехнології у природну життєдіяльність людини та взагалі до буття суспільства. Не важко здогадатись, що отримавши можливість змінювати та вдосконалювати себе, знайдеться людина яка б цього уникнула. Оскільки всі ми хочемо бути гарними, розумними та здоровими. Хтось захоче змінити свою зовнішність, а хтось свій інтелект. Тут маються на увазі цілком здорові люди, а не дійсно хворі пацієнти, для яких технологія генної інженерії стане просто божим даром. Саме в цьому і полягає величезна проблема застосування новітніх технологій, оскільки дуже важко провести чітку межу між дійсно лікуванням та навмисним удосконаленням себе. Треба накладати заборону не на технологію, а на коло її можливих застосувань, щоб розрізняти законне від незаконного [8].

Зробити перший крок до того, щоб надати батькам більший контроль над генетичною структурою дітей, допоможе не генна інженерія, а предімплантаційна генетична діагностика та скринінг. Як відзначає Б. Юдін, одним з найбільш перспективних та швидко прогресуючих напрямків сучасної біомедицини – є різноманітні маніпуляції, які проводяться на початкових стадіях розвитку людського організму [9]. До них можна віднести методи штучного запліднення в пробірці; отримання та культивування ембріональних стовбурових клітин та трансплантацію ембріонів. Оскільки ембріональні стовбурові клітини володіють здатністю безмежного поділу та диференціювання у будь–які типи тканин, тому вони відіграють визначну роль у генетичній регуляції ембріонального розвитку та в механізмах виникнення злоякісних пухлин. Вони також використовуються як ідеальний початковий матеріал для лікування багатьох хвороб [10]. Але разом з тим такі клітини несуть в собі величезну небезпеку для суспільства. Вона полягає в тому, що стовбурові клітини дають можливість – вперше в історії людства – маніпулювати індивідуальним геномом in vitro. Тобто ці клітини мають унікальну можливість відтворювати ембріогенез людини в лабораторних умовах (стовбурові клітини здатні поза зародком створювати такі багатоклітинні модулі, які по частинам відтворюють внутрішньоутробний розвиток людини та ссавців). Тому можна зробити висновок, що з відкриттям стовбурових клітин обірвалась необоротна лінійна траєкторія онтогенезу людини [11]. А це є ще одним прикладом свідомого кроку суспільства, який веде до розширення меж штучного.

Крім того, слід зазначити, що використання ембріональних клітин породило дуже багато дискусій морально–етичного характеру у всьому світі, в основі яких пошук відповідей на питання про правомірність використання людських ембріонів для науково–дослідних та терапевтичних цілей. Таким чином, використання методологічних можливостей біотехнологічних практик органічно пов'язане з реалізацією морально–регулятивних дій дослідника.

В свою чергу, застосування ДНК–технології також створює проблему маніпулювання спадковістю людини та вкотре доводить те, що застосування біотехнологій є досить суперечливим. З одного боку, завдяки цій технології можна отримувати потрібні білки, антитіла, імуностимулятори, ферменти, вакцини, сироватки та інші продукти. Вона також може дати початок таким напрямам медицини як генна терапія та фармакогеноміка [12]. А з іншого – застосування такої технології пов'язане з неконтрольованим поширенням нових видів і генів, оскільки сутність цієї технології полягає в цілеспрямованій перебудові геному, що веде до створення взагалі нових видів. Тобто людина проектує та конструює те, чого немає в дійсності. Тому можна сказати, що біологічна еволюція вже не може здійснюватися "у чистому вигляді", тому що до факторів природного добору приєднуються фактори штучного відбору [13].

Нарощуючи свою науково–технологічну могутність, людство поширює свою проектуючу, конструюючу, контролюючу діяльність не тільки на макросвіт, але й на наносвіт. Традиційні технології поступаються місцем наноінженерним, молекулярно–біологічним, геномним,

технологіям нанороботів, нейрочипів і штучного інтелекту, оскільки вони не здатні створювати штучні, синтетичні, сурогатні атоми, тобто такі атоми, яких немає в природі. На сьогодні ці технології поки не стали базовими для планетарного соціуму. Однак провідні соціальні експерти стверджують, що такими вони стануть уже в найближчі кілька десятиліть. З'являться нейроімпланти, які дозволять людям безпосередньо підключати до свого мозку різні пристрої (додаткову пам'ять, засоби, що дозволяють бачити інші області спектра). З їхньою допомогою люди зможуть не тільки розширювати свої знання й сприйняття світу, але і переводити свою особистість в електронну форму. Нанотехнології націлені на створення та конструювання різних типів сурогатної матерії. Прикладами таких типів матерії можуть бути квантові крапки (квантові краплі), квантові ґрати, квантові дроти, нанотрубки тощо. Природа не створює такого роду матеріальні структури. Тому названі структури оцінюються як штучні, синтетичні, сурогатні. Вони називаються так не тільки тому, що створені людиною, але й тому, що людина може програмувати їх властивості, взаємодію, поведінку [14].

Без сумніву можна стверджувати, що на сьогоднішній день поряд з розвитком нанотехнологій потужною міждисциплінарною галуззю досліджень стає створення штучного інтелекту. Як відзначає М. Попович, оскільки штучний інтелект створюється для того, щоб підсилити якісь людські можливості, він ніяк не може бути простим повторенням людського. Проте, хоч і пов'язаний із певними труднощами, вихід за грань обмеженості людських можливостей за рахунок складних алгоритмів математичного мислення – це завдання яке можна вирішити. Нові машини можуть оперувати величезною кількістю данних дуже швидко – аналізувати, давати прогнози. Немає таких структур, які не можна було б відтворити. Та основна небезпека полягає в тому, що такі досягнення можуть розв'язати нам руки. Якщо ми цілком увічнили себе за допомогою машини та інформації, нам нема чого боятися за людське життя. Але важливо пам'ятати, що людина – це найвища мета. І вона не може бути засобом за жодних обставин.

XXI століття прогнозується як століття штучної фауни і флори. І не останнє місце серед цих штучних створінь посідатимуть гуманоїдні інтелектуальні роботи, не виключено – і "штучні люди". Як свого часу увійшли в кімнату персональні комп'ютери, так і в нашому столітті в кімнату майже кожного мешканця прийдуть штучні робототехнічні системи зі штучним інтелектом та штучною свідомістю. Передбачається, що вже в недалекій перспективі гуманоїдні роботи обслуговуватимуть людину в різноманітних ситуаціях і станах, використовуватимуться як поодинці, так і в групових варіантах: футбол, бойові операції, боротьба з терористами і т. п., стверджує І. Сальников з Інституту проблем штучного інтелекту НАНУ. Вже зараз в Україні розробляються штучні суглоби, складові частини хребта людини, інші протези. В Інституті проблем штучного інтелекту МОН та НАН України під керівництвом директора інституту члена–кореспондента НАН України А.І. Шевченка розробляється наукова програма створення гуманоїдних роботів як роботів нового покоління. На сьогоднішній день роботи вже навчилися розпізнавати мовні та зорові образи, виконують різноманітні механічні дії й рухи, в тому числі і самостійно за наперед заданою програмою пошуку та маніпулювання [15].

Як стверджує Л.І.Сидоренко, мова йде про зростаючий вплив науки не просто на людство в цілому, а на особистість, її духовний світ, систему особистісних цінностей [16]. До появи нано–техно–науки людина лише "зламувала" природну матерію. Тепер вона за допомогою усе більш могутнього нано–фізико–біо–інфо–інжинірінгу конструює нову реальність, яка призводить до перетворення людини в "постлюдину". За визначенням В. Лук'янця, "постлюдина" – це творець та користувач все більш могутніх нанотехнологій, за допомогою яких він здійснює турботу про своє буття в світі. Бо якщо нова практика турботи, здійснювана за допомогою все більш могутніх технологій піддає кардинальним трансформаціям такі якості людини, як її геном, фізіологію, тілесність тощо, то така практика турботи неминуче перетворить людину в "постлюдину" [17].

Зокрема, Ф. Фукуяма наголошує на тому, що наша цивілізація знаходиться на порозі біотехнологічної революції: "Відкриття в області медицини, генної інженерії створюють людству нові загрози, оскільки потрясіння, викликані біотехнологічною революцією, можуть виявитися глибшими та всеохоплюючими, ніж ті, що були викликані попередніми революціями – індустріальною та інформаційною. Раніше люди змінювали спосіб виробництва, реорганізовували громадські інститути, трансформували культуру, але вони не робили замаху на власну природу, свою генетичну спадщину. Якщо ці двері відчинити, все стає можливим. Людська природа складна, але вона також і крихка. Зачепивши один елемент, можна необачно дестабілізувати весь ансамбль. Прагнучи постійно "поліпшувати" людину, ми ризикуємо, в результаті, її зруйнувати. Неконтрольований не тільки моральними обмеженнями, але й законами розвиток біотехнології може перевернути цивілізацію в "постлюдський" етап історії"". Аналізуючи майбутній постлюдський світ, Ф. Фукуяма відзначає, що багато людей вважає, що він буде виглядати як наш – вільний, рівний, дбайливий, співчутливий, – але з кращою охороною здоров'я, більшою тривалістю життя, та може бути, більш високим рівнем інтелекту. Однак постлюдський світ може виявитися куди більш ієрархічним та конкурентним, а тому повним соціальних конфліктів. Це може бути світ, де буде втрачено будь–яке поняття "загальнолюдського", оскільки ми перемішаємо гени людини з генами стількох видів, що вже не будемо чітко розуміти що таке людина [18].

Внаслідок техногенного розвитку суттєвим змінам підлягають і людські властивості. Людина, все більше занурюючись в штучний світ, поступово втрачає свої природні якості, та набуває соціально–техногенних. Не тільки матеріальні об'єкти, але й тварини і рослини не є "природніми" – їх види також є наслідком розвитку людства. Те ж саме відбувається і на рівні організму людини: вживання штучної або генетично зміненої їжі, практикується штучне запліднення, трансплантація тощо. Враховуючи, скільки людей в індустріально розвинених країнах не можуть жити не користуючись повсякденно досягненнями медицини, таке життя можна назвати "штучним". Наприклад, такі психотропні препарати, як прозак та ріталін почали вживати мільйони людей у всьому світі, які запекло сперечаються відносно довгострокових наслідків щодо тілесного здоров'я. Але при цьому зовсім залишаючи без уваги наслідки вживання їх для звичного розуміння людини та моральної поведінки. Раніше матеріалом для штучної переробки було зовнішнє середовище, а зараз таким матеріалом стає сама людина.

На підставі вище викладеного можна зробити наступні висновки.

По–перше, оцінюючи біотехнологічні практики потрібно чітко розрізняти техніко–технологічний та світоглядний аспекти. Вияви першого дозволяють використовувати названі технології на користь людині. Тому зростає соціальна значущість їх. В світоглядному аспе-

кті виявляються ті проблеми, які породжені потужним впливом новітніх технологій на людський спосіб життя, звички, думки, ідеали та систему цінностей.

По–друге, на підставі проведеного аналізу головних напрямів розвитку біотехнологічних практик, можна стверджувати, що до революційних змін в бутті соціуму, людини призводить вплив саме новітніх біотехнологій – ДНК–технології, генної інженерії, клонування – в єдності з нанотехнологіями та комп'ютерними технологіями. В результаті людина поступово втрачає свої природні якості та набуває соціально–техногенних.

По–третє, новітні біотехнологічні практики розширюють сферу штучного. "Нова штучна реальність" вступає в глибоке протиріччя з темпоритмом соціуму, що сформувався в ході всієї його попередньої еволюції. Структурне ускладнення сфери штучного на основі біотехнологічних практик може призвести до "техногенного переродження людини" – переходу людини в ″постлюдину″.

По–четверте, загалом змінюється онтологічне відношення до свого власного буття. Людина починає вдосконалювати свою природу, ризикуючи втратити розуміння того, що взагалі вона є. Через стрімкий та бурхливий розвиток новітніх технологій суспільство не здатне усвідомити й адекватно оцінити наслідки всього, що відбувається. Отже, в світоглядному плані людина поки що не готова до адекватної оцінки нових аспектів власного буття.

Таким чином, використання методологічних можливостей біотехнологічних практик потребує органічно пов'язати технологічний їх потенціал з розв'язанням тих світоглядних та моральних проблем, які породив існуючий соціо–дослідницький контекст.

1. *Сидоренко Л.И.* Философский анализ развития и перспектив биотехнических исследований. – К.. 1987. – С. 60. 2. *Лукьянец В.* Нанотехнологии и их роль в судьбе цивилизации // http://www.transhumanism–russia.ru/content/view/207/94/. 3. Киселев Л.Л. Геном человека и биология XXI века // http://www.vigg.ru/humangenome/publicat/kiselev.html. 4. *Юдин Б.Г.* Наука и жизнь в контексте современных технологий // Человек. – 2005. – № 6. – С. 9. 5. *Фукуяма Ф.* Наше постчеловеческое будущее: Последствия биотехнологической революции. – М., 2004. – С. 20. 6. Там же. – С. 91. 7. Там же. – С. 111. 8. Там же. – С. 294. 9. *Юдин Б.Г.* Статус эмбрионов человека: многообразие позиций и аргументов // Человек. – 2004. – № 2. – С. 103. 10. *Харченко Т.В., Мурзакматов М.А.* Морально–этические аспекты исследований эмбрионального развития человека // Человек. – 2004. – № 2. – С. 99. 11. *Скуратовская Л.Н., Робра М.* Новое знание – новые опасности // Человек. – 2005. – № 1. – С. 119. 12. *Глазко В.И., Глазко Г.В.* Введение в генетику, биоинформатика, ДНК–технология, генная терапия, ДНК–экология, протеомика, метаболика. – К.. 2003. – С. 953. 13. *Сидоренко Л.И.* Философский анализ развития и перспектив биотехнических исследований. – К., 1987. – С. 42. 14. *Лукьянец В.* Нанотехнологии и их роль в судьбе цивилизации. 15. *Паньо Т., Паньо К.* Чекаючи на робо //: http://www.zn.kiev.ua/nn/show/607/54005/. 16. *Сидоренко Л.И.* Философский анализ развития и перспектив биотехнических исследований. – К., 1987. – С. 39. 17. *Лукьянец В.* Нанотехнологии и их роль в судьбе цивилизации. 18. *Фукуяма Ф.* Наше постчеловеческое будущее: Последствия биотехнологической революции. – С.308.

Надійшла до редколегії 13.09.2007

В.В. Приходько, доц.

ПРИКЛАДНЕ РОЗМЕЖУВАННЯ РОЗСУДКУ І РОЗУМУ (НА МАТЕРІАЛАХ ФІЛОСОФСЬКО–ІСТОРИЧНОЇ КОНЦЕПЦІЇ Р.ДЖ. КОЛІНҐВУДА): АНАЛІЗ ІСТОРИЧНОЇ КОНСТИТУЦІЇ

В статті за допомогою аналізу історичної конституції встановлюється аплікативна відмінність між розсудком і розумом.

The applicative distinction between the reason and the mind are established in this article with analysis of historical constitution.

Абстрактне розуміння пізнання, засноване на підміні людського світу виключно знанням, призвело до вихолощення змісту такого ключового поняття як "пізнавальна здатність". Людина, що діє в світі і осмислює його, перетворюється на гносеологічний суб'єкт, який, в свою чергу, породжує абстракції і схеми [1]. Тому саме повернення пізнавального відношення до світу, до життя стало провідною темою філософування вже з XIX століття. Однак, нашим внеском до такої зміни настанови в філософії і науці є утвердження разом з сучасним німецьким філософом і соціологом Гансом Йоасом [2] і французьким філософом Корнеліусом Костеріадісом [3] не простого жорсткого розведення раціонального та ірраціонального з різними, позитивними чи негативними, конотаціями (в залежності від ставлення до наукової пізнання), а, навпаки, включення ірраціонального як фундаментальної складової до людської раціональності. Такий поворот можна назвати прикладним (аплікативним). Він перш за все дозволяє показати в який спосіб відбуваються зміни, здійснюється становлення світу, позбавляючи статичну впорядкованість світу її абсолютності і повертаючи йому креативність, фантазію і новизну.

Загальні риси проекту такого повороту були наявні вже у філософії історії Р.Дж. Колінґвуда. Мабуть це сталося через те, що йому довелося осмислювати ситуацію потреби радикальної зміни, зламу в історичній науці і формування нового її бачення. Це також підтверджують відкриття історичної Школи анналів [4]. Отже, Колінґвуд саме в розкритті по–новому історичної конституції світу прагнув вирішення проблеми нової сутності історичної науки [5].

Однак аналіз нових завдань історії не входить в завдання даної роботи. Нас цікавить тільки те, як аплікативний поворот впливає на саме філософування, даючи змогу по–новому висвітити розмежування розсудку і розуму. А це стає можливим через розкриття *історичної конституції* самої, яка якраз і поєднує вище названі перспективи горизонтом значимості. Тобто думати про світ, про людину і про знання осмислено ми можемо тільки в горизонті історії.

Аплікативний поворот одразу виключає протиставлення теоретичного і практичного, думки і дії. Для Колінґвуда думка і дія є лише різними стадіями діяльності, при чому думка обіймає першість, з неї все розпочинається [6]. (Бездумна дія належить природному і має досліджуватись психологією, яка має мати в своєму розпорядженні природничі методи дослідження). І як стане далі зрозумілим, природничі науки не протиставляються історичним. Отже, якщо думка є дією, а дія думкою, то їхній нерозривний зв'язок ґрунтується на історичній конституції. Тому можна стверджувати, що *кожний зв'язок думки і дії, заснований на історії є прикладним (аплікативним)*. Аплікативність вочевидь є головною характеристикою історичної конституції.

Що ж уявляє собою історична конституція, а разом з цим розсудок і розум? Відповідь і водночас аналіз історичної конституції ми розпочнемо дещо в зворотному порядку від ходу роздумів самого Колінґвуда. Це дозволить, на нашу думку, найбільш вдало провести дослідження, рухаючись від наявного цілого до розумно–очевидного цілого через пояснення складових останньо-

© В.В. Приходько, 2008

го, аж до методичних наслідків, при цьому відмічаючи вузлові моменти розходження між розсудком і розумом.

Гарним початком для нашого аналізу є чимала цитата з роботи Колінґвуда "Автобіографія", розмір якої обумовлений для нас винятковою цінністю у визначенні дії і ситуації, які є предметами історичного пізнання, а відтак слугують вступом до царини історичного.

"Когда я говорю о действии, то я имею в виду тот тип действия, который производится каким–то лицом не потому, что оно действительно находится в определенной ситуации, а потому, что оно так считает. Поэтому я не рассматриваю действий, являющихся простой реакцией на события, определяющие данную ситуацию, и действий, вытекающих из особенностей натуры человека, его предрасположенности к чему–либо или из его конкретного состояния" [7].

Ця цитата складається з двох частин – позитивної, першої, і негативної, другої. Позитивна частина демонструє історичний тип дії, яка конституйована ситуацією. При чому історичність дії задається специфічною ситуацією, яка несе в собі *автономію* діяча, персони. Саме тому, друга частина покликана відрізнити дії в ситуації історичної конституції від дій в інших ситуаціях, які обумовлюють природний ("действий, являющихся простой реакцией на события, определяющие данную ситуацию") або психічний ("действий, вытекающих из особенностей натуры человека, его предрасположенности к чему–либо или из его конкретного состояния") хід подій. Історичність дії конститутивно обумовлена ситуацією, в якій персона аплікативно набуває автономність, тобто, як буде показано далі, рефлексивне відношення до себе самого (самосвідомість) є аплікативним, конституйованим історією і тільки в такий спосіб набуває автономності. Таким чином, історична дія завжди вже включена в сукупність аплікативних відносин, які конституюють єдність історичного і самосвідомого життя людини: історія є думкою і ,навпаки, думка є історією, а разом вони є людським життям, яке гносеологічно визначено межами для історичного знання, тобто є таким життям, яке доступне для історичного пізнання. *Ситуація* щодо цього виступає одним з найважливіших прикладних (аплікативних) відносин історичної конституції, однак тільки така ситуація, *яка усвідомлюється персоною в якості ситуації, тобто автономна*. Усі інші ситуації відірвані від людського самосвідомого життя є зовнішніми, гетерономними і панують над людиною як "злий фатум" або природної каузальності, або підсвідомого пориву чи схильності (психічної каузальності). Ми бачимо, що в такій спосіб також чітко розмежоване епістемологічне поле, чим займається історія, а чим ні.

Але дія в ситуації (далі для спрощення викладу аплікативну ситуацію ми будемо називати просто ситуацією, знаючи її відмінність від інших ситуацій) вже конституйована рішенням вчиняти так або інакше. Будь–якій (історичній) дії передує рішення як результат попередньої дії. Можна сказати, що постійна зміна рішення на дію і навпаки виражає так би мовити "поверховий", наявний шар історичної каузальності, без якої не може навіть йтися мова про домагання історичним пізнанням науковості. Тому можна назвати цю історичну каузальність матеріальним базисом, каркасом дійсності. Дія і рішення утворюють дійсний тандем минулого і теперішнього, який фіксується в різноманітних писемних і неписемних свідоцтвах. З'єднані між собою вони відкривають поле для історичного доведення. Однак нас цікавить, що надає самому рішенню історичного характеру і обумовлює взаємозв'язок дії і рішення? Безумовно це робить історична конституція. Слід тільки–но виявити інші прикладні (аплікативні) відносини, які конституюють це.

Історична дія несе з собою свідомий зсув, зрушення для ситуації і виражає становлення як таке, і водночас буття іншим для персони. Цей зсув обумовлений самою ситуацією, яка в якості прикладної є єдністю безпосередності і опосередкованості. Створена інтелектуальним чином історична ситуація є зусиллям роз'єднання контекстуальної замкненості, яка виражає безпосереднє життя людини через опосередкування думкою, тобто настановою на розмикання безпосередньої сучасності і відкриття горизонту становлення через введення минулого. Такою настановою є *проблема* як одне з аплікативних відносин історичної конституції. Контекстуальність людського життя, головною рисою якої є безпосередність, належить існуванню сущого без думки, хоча в людському досвіді думки завжди знаходяться в контексті інших думок, але в такий спосіб контекстуальний зв'язок між ними є бездумним (позбавленим думки). Тобто контекстуальні думки, як їх розуміє Колінґвуд [8] не мають історичного конституції, а значить є неісторичними. Інакше кажучи, контекстуальні зв'язки є інтуїтивними (психічними), а не пізнавальними і належать свідомості, а не самосвідомості, яке конституйоване саме пізнавальним відношенням. Але пізнавальне відношення також не слід розуміти як свавільне, а отже як порожнє, таке, що ніяк не пов'язане з безпосередньою дійсністю існування, це вело би до голої об'єктивації і уречевлення інтелектуального життя [9]. Як вже було зазначено вище, аплікативність проблеми є триманням єдності безпосереднього і опосередкованого за рахунок неспівпадіння різноманітних контекстів. Це неспівпадіння утворює "люфт", просвіт, який герметичне коло контексту перетворює (ніби осяючи світлом) на ситуацію, в якій крізь цей просвіт проявляється Інше. Такий прояв Іншого конституйований проблемою. Таким чином, ситуація вже завжди пов'язана з проблемою. В такий спосіб проблема конституює рішення як настанову дії (мотив). Тоді будь–яка настанова (інтенція) дії ґрунтується на проблемі.

Але не слід розуміти, що контекстуальний розрив, просвіт, дається пізнавально безпосередньо (пізнавальне не може бути таким, як вже зазначалося вище: "Но акт мысли – это не простое ощущение или чувствование. Это – знание, а знание нечто большее, чем непосредственное сознание. Процесс познания не является поэтому простым потоком сознания." [10]), без жодного зусилля. В якості чогось безпосереднього він може бути чимось на зразок туги, поганого передчуття, нещасного стану свідомості. Тому пізнавально цей просвіт отримується поступово через *факти* (свідчення) і є складним рефлексивним пошуком. Аплікативно, тобто віднесено до історичної конституції, факти слід розуміти як способи сприйняття ситуації в проблемній настанові: "Упрямые факты, с которыми ему [разуму – В. П.] столь важно считаться, когда он действует в какой–нибудь ситуации, суть способы его восприятия этой ситуации [11]. Отже, факти виконують роль того, на що спирається проблемна настанова рішення в дії, поступово фокусуючись на Іншому, яке виринає з контекстуального просвіту. Методично збираючись на основі вображення (про нього піде мова пізніше) утворює образ Іншого, на яке спрямовує проблема дію.

Тут треба зробити важливе доповнення, що Інше для дії в ситуації, яка конституює автономію персони, може бути *тільки* іншою автономією, персоною. Отже, проблема конституює вихід за межі мого Я, яке все ж таки залишається здобутком свідомості в її безпосередності. Таким чином, в історії навіть пізнання речей завжди вже опосередковано людською проблемною ситуацією, де речі виступають "уліками", свідоцтвами, фактами для створення образу Іншого. Отже, історія

вже завжди є пізнанням людей, тому що ситуації дії як аплікативні історичні конституенти з'єднані зі самосвідомістю, а відтак в ній Я опосередковано Іншими.

Повертаючись до зв'язку дії і рішення, слід зазначити, що рішення конституюється проблемою, в той час як дія – ситуацією, відповідно тут наявне підґрунтя для мови про каузальний зв'язок між ними. Але також проглядається прикладна кореляція між контекстуальним розривом (просвітом) Іншого, інакше кажучи, становленням (інобуттям), і буттям іншої автономії, іншої персони.

Однак цей наявний зв'язок рішення і дії потребує подальшого прояснення, тому що повністю не розкритий той спосіб, в який проблемність веде дію до пізнання становлення, в просвіті якого виступає Інший, тобто спосіб конституювання Іншого, що приховується в безпосередності теперішнього. Тут важливо наголосити на тому, що в наявності не можливо також розрізнити ані дії, ані рішення без самосвідомого Я, яке доступне тільки завдяки складній структурі історичної ситуації. Слід також зауважити, що історична конституція не зазіхає на порядок безпосереднього життя свідомості, яка є предметом передусім феноменології і психології, безпосереднього мовного і мисленевого порядку, досліджуваного логікою, природного порядку як царини природничих наук – щоб назвати найбільш важливі сфери досліджень (про сферу суспільних наук мова піде далі). Саме перетинання цих порядків і утворює контекстуальний розрив, пізнання якого і є завданням історії. Отже, щоб стали остаточно зрозумілими зазіхання історичної конституції, історія не претендує на абсолютний онтологічний (чи будь–який ще) фундамент людського життя, а постає в якості тільки прикладного (аплікативного) ґрунту самосвідомого, такого, що базується на самопізнанні, життя. Традиційним позначенням для такого життя було поняття духу.

Як же конституюється наявність Іншого в становленні для дії? Відповідь на це запитання найкраще дати, користуючись класифікацію дій в ситуації, яку наводить Колінґвуд в "Автобіографії". Він попередньо заявляє, що "я не касаюсь случаев, когда он [человек – В. П.], фактически подчиняясь определенному правилу, не осознает этого" [12]. Цим самим звички, які входять до безпосереднього, габітуального світу, історично не конституйовані. Тому вони є предметом переважно феноменологічних (як і психологічних) досліджень безпосереднього життя свідомості і виражають так звану безпосередню раціональність, куди також включається розумна тілесність. Отже, першим типом є "дія за правилами". "Большую часть наших действий мы предпринимаем, исходя из каких–то правил, и именно это обеспечивает им успех. Объяснить это можно тем, что мы имеем дело со стандартными ситуациями и пытаемся, оказавшись в них, добиться таких же стандартных результатов" [13]. Отже, стандартна дія (так можна назвати дію в стандартній ситуації) спирається на фіксований, репродуктивний образ Іншого, який спрямований на звуження проблеми, або навіть герметизацію її. Правила виражають перехід від спочатку *унікальної* до потім *загальної* ситуації. Таке відношення самосвідомого життя, самопізнання, має початком унікальність саме тому, що інакше би не виникло ситуації взагалі. Самосвідомість первинно проявляє себе як унікальність *нового* (а що таке нове як не Інше), щоб розпочалося становлення як таке. І вже потім первинна зацікавленість новим, конституйована проблемою, перетворюється зазвичай на загальновідоме, впізнаний образ, з якого випарована унікальність – залишається седиментоване *те ж саме*. Останнє підміняє собою нове, Інше. Отже, ситуація консервується, або, точніше кажучи, переходить з–під влади історичної конституції до соціальної конституції з її інституціональними, а не прикладними (аплікативними) відносинами. Таким чином, ми бачимо, що сфера стандартних відносин, яка виражає інституціональний порядок правил, є цариною суспільних наук. Ось тут й з'являється привід вперше в нашому дослідженні вказати на те, чим є розсудок. *Розсудком є пізнання себе як впізнавання в унікальному загального, або інакше – в незнайомому знайоме.* Безумовно він є важливим способом пізнавального відношення для людей, яке конституює common sense.

Але Колінґвуд пише далі: "Но хотя действие в соответствии с правилами и представляет собою очень важный тип действия, оно не исчерпывает всех его видов" [14]. Тобто він шукає якусь іншу дію, яка би повністю відповідала вимогам історичної конституції. Зрозуміло, що такою дією є дія "не за правилами". Але тут Колінґвуд вказує на відмінність обставин цієї дії, які відбиваються на її характері. А це в свою чергу свідчить про те, що не кожна дія "не за правилами" є історичною. Колінґвуд встановлює такі типи обставин: "1. Первый тип обстоятельств, при которых нужно действовать, не прибегая к правилам, возникает тогда, когда вы сталкиваетесь с ситуацией, которая не укладывается в стандартные рамки… 2. Второй тип обстоятельств, когда приходится действовать, не полагаясь на правила, возникает тогда, когда очутившись в ситуации известного вам типа, вы не хотите идти проторенным путем" [15]. Відмінність між цими діями полягає в тому, що перша демонструє певну соціальну лакуну, яка проявляється в тому, що людина не знає правил для впізнавання ситуації, що свідчить про соціальну необізнаність діяча, "первый связан с неопытностью действующего лица, с его незнанием жизни [16]. В такій ситуації опиняється або молодь, або люди, для яких зруйнована повсякденність. Можна сказати, що дія в таких умовах є в багатьох випадках джерелом суспільних девіацій (в негативному сенсі цього слова). І тут на перший план виходить конституція свідомості, психічні чинники тощо, а не історична конституція.

Можуть запитати, а як бути зі злочинцем, який знає закони, але свідомо ухиляється від них? Злочинна дія будується на підміні інституційних зв'язків егоїстичними, тобто суспільного порядку психічним порядком. Складні опосередковані дії в соціумі заміщуються безпосередніми власного Я. Але це Я не є самосвідомим, тому що інституціоналізовані правові відносини не стають постійною ситуацією дії для злочинця і є суто зовнішніми щодо дії, яка перетворюється на просту активність свідомого тіла, що належить безпосередньому порядку свідомості. Але аналіз відношення правових і моральних колізій у зв'язку з історичною конституцією входить до завдань подальших досліджень, а не цієї роботи.

Отже, нестандартна дія в ситуації, правила якої відомі діячу виявляє свій глибинний розумний характер. "Второй случай знаком только людям с опытом и разумом, и он возникает лишь тогда, когда они воспринимают ситуацию очень серьезно…" [17]. Таким чином, саме тут доречно казати про розумне ставлення до життя, а відтак про розумне самопізнання, самовідношення. "Дуже серйозно сприймати ситуацію" означає бути уважним до неї, відійти від "поверховості", коли ми чіпляємося за *готові* суспільні інструкції для виконання дії. Мова йде про заглиблення в ситуацію, про прояв достеменного інтересу до життя.

Стає очевидним, що розкривши конституцію цієї розумної дії, ми зможемо відповісти на питання: що таке розум? – і вирішимо головне завдання нашої роботи. Як вже було вказано, розсудок є саморефлексивним від-

ношенням, яке конституює впізнавання як стандартизацію дії, тобто репродуктивний рух від проблеми до правила, від унікального до загального. Тоді розум веде самопізнання в зворотному напрямку – від правила до проблеми, від загального до унікального, і виявляє себе як здатність проблематизувати знайоме, фіксоване. Інакше кажучи, розсудок опосередковане перетворює на безпосереднє (історичне на повсякденне): усі апелюють до здорового глузду, який забороняє рефлексувати над ним самим і над його правилами. Тому здоровий глузд в діях людей є предметом передусім соціології. На противагу цьому розум завжди намагається опосередкувати безпосереднє, перевести повсякденне в історичне. Проблематизувати означає стати у відношення Іншого, нового, а тому унікального. Тому що не можна серйозно казати про щось інше як теж саме, не перетворюючи його з унікального на загальновідоме. Але нове має бути все ж таки визначеним, щоб взагалі бути для самопізнання (тут потрібно бути обережним, щоб не сплутати "для нас" зі "самосвідомістю", тому що перше несе безпосередність свідомості і локалізується різними способами даності предмета для Я, під самосвідомістю же тут розуміється самопізнання, іншими словами, не слід плутати Я зі самосвідомістю). Отже, історична конституція обумовлює визначення нового, в свою чергу визначення нового є нічим іншим як розумінням, тобто аплікацією (прикладом) розуму.

Таким чином, Нове має історично конституюватись, виявлятись в розумінні як аплікація розуму. Проведемо конститутивний аналіз феномену Нового. Перш за все нове є свідченням контекстуального розриву. В свою чергу контекстуальний розрив прояснюється як невідповідність наявному положенню справ. Така невідповідність засвідчується як *інший* стан, або Інше. Це Інше, тому що воно може бути виявлено тільки в ситуації, яка невід'ємно пов'язана з автономією персони (ситуація може бути лише персональною), виражає передусім інше становище персони. Отже, Інше є іншою персоною. Перебування іншої персони в самосвідомості (самопізнанні) може бути тільки проблемним. Проблема і виражає самосвідомий стан персони через перебування в ній іншої персони. Це ж перебування можливе лише за умови становлення як відкриття іншого стану. Інше цим самим засвідчує становлення, яке аплікативно для самосвідомості як самопізнання проявляє іншу персону, формуючи таким чином історичний *простір* як простір становищ, при чому унікальних. Але перебування іншої персони в унікальному становищі (подібно до унікального становища людської екзистенції щодо буття у Гайдеґера) може бути тільки в унікальній відстані, яка дозволяє бачити унікальне місце, тому що безпосереднє перебування іншої персони в самовідношенні не можливе або в наслідок дії фізичного порядку, який не дозволяє займання одного і того ж місця двома різними тілами, або в наслідок впливу психічного порядку, в якому однакове займання місця призводило би до психічних патологій, шизофренії, параної тощо. Така унікальна відстань є нічим іншим як історичним *часом*. Отже, простір і час Нового є аплікативними відносинами історичної конституції.

Ця відстань є проблемним горизонтом або ситуативною відстанню. І є відстанню від однієї ситуації до іншої. Відстань несе із собою віддаленість, яка є минулим. Цим самим унікальне становище (історичне місце) дається тільки у минулому. Чому минуле, а не майбутнє? По–перше, тому що минуле є незворотнім і неповторним, звідси унікальність самої відстані (історичного часу). По–друге, воно є не можливим, а реальним, яке має своє конкретне унікальне становище поряд, а не десь там. Тобто залишає зв'язок з теперішнім, яке воно віддаляє. Майбутнє не є унікальним поки воно не буде прожите, стане досвідом. Але унікальний досвід минулого має визначатись. Значить потрібно створити образ минулого, бо воно не може бути голим просто минулим (мертвим, як каже Колінґвуд) [18]. Але цей образ буде не репродуктивним, а продуктивним – таким, що зберігає унікальність. Продуктивний образ являє собою майбутнє як спосіб вираження минулого. Але не голе просто майбутнє (фантазію), а унікальне майбутнє минулого, майбутнє, яке несе усі форми минулого, майбутнє, яке виражає минуле. Таке майбутнє є наближенням віддаленого, тому воно і є майбутнім. Це майбутнє є проективним. План (образ) минулого є доцільною думкою, або ідеєю [19]. Але ідея, якщо вона має проективний характер, ніколи повністю не співпаде з минулим. Не можна стверджувати про те, що ми пізнали в ситуації, що воно є таким, як воно насправді є чи було. *По–перше*, тому що в такий спосіб ліквідується просвіт (контекстуальний розрив), який утворюється завдяки нескінченному майбутньому наближенню минулого. *По–друге*, у твердженні про те, що щось є, немає нічого історичного, а тільки безпосереднє. Тому, коли ми кажемо про самосвідомість в історичній конституції, то принциповим тут є не питання: "що є Я?" і твердження "Я є", а питання: "*ким я міг би бути*?", не "що таке людина?", а "чим могла би бути людина?". Можна сказати, що граматично йдеться про кон'юнктив, а вживання частинки "би" або непрямої мови є виразом історичної конституції. Хоча таке твердження стає небезпечним, тому що зазвичай здоровий глузд не довіряє кон'юнктивові, надаючи перевагу очевидності і певності, які надаються безпосередністю різноманітних порядків життя. Також тут можна говорити і про модальності, які отримують значення завдяки історичній конституції. Чи не тому за Гайдегером буття ані є, ані його немає, а історія буття виявляється його забуттям? Чи не тому Кантові формулювання категоричного імперативу і взагалі сфера моральності є непрямими, подібними до мерехтіння, виявами людського розумного життя? Чи не про це каже Сартрова непевність і незручність, коли ми опиняємося в колі зору з унікальним становищем Іншого? Тільки розсудок шукає певності під знаком необхідності, щоб задовольнити здоровий глузд.

Висновком цієї роботи щодо розрізнення розсудку і розуму через аплікативний поворот в філософуванні і аналіз конституції історичності має слугувати відповідь на питання: що ж нам дає таке положення справ, коли ми ніби–то розхитуємося історією в своєму спокійному, майже неплинному повсякденному житті? Відповідь є простою – Нове. Сфера історичності, що розкривається через образи (проекти) майбутнього є цариною нескінченних альтернатив, інакшостей. Введенням цієї альтеровості (інакшості) і займається розум. Без цієї здатності не можливо навіть уявити самосвідомість як самопізнання. Тому що, як добре відомо з класичних творів, передусім Фіхте, в яких розгортався егологічний аналіз, самосвідомость є єдністю суб'єкта і об'єкта, де суб'єкт, беручи себе в якості об'єкту пізнання і пізнаючи себе як цей об'єкт, сам ніколи не залишає тим самим, а є становленням, чимось постійно іншим. Це означає, що у самосвідомості не субстанційне начало, а історичне з усіма його наслідками. І це начало, щоб взагалі вибити з голів субстанційне розуміння самосвідомості, є ситуацією, яку провокує, проблематизуючи, розум, але розум не як знову ж таки субстанція, а як відношення усіх відношень порядків життя, які перетинаються між собою; розум, який методично розгортається силою виображення, в результаті чого ми отримуємо знання (образ). А розсудок постає тільки його

однобічним репродуктивним використанням, але від цього не менш значимим, тому що він відкриті в продуктивний спосіб порядки робить доступними для повсякденного життя, "з якого ми всі родом".

1. Див. *Приходько В.В.* Як вловити розум // Вісник Київського національного університету ім. Т. Шевченка. Серія "Філософія. Політологія". – К., 2007. – № 84–86. – С.77–80. 2. Див. *Йоас Х.* Креативность действия. – СПб.: Алетейя, 2005. – 320 с. 3. Див. *Касториадис К.* Воображаемое установление общества – М.: Логос, 2003. – 480 с. 4. Див. *Гуревич А.Я.* Марк Блок и "Апология истории" // *Блок М.* Апология истории, или Ремесло историка. – М., 1986. – С. 182–232. 5. Див. *Коллингвуд Р.Дж.* Идея истории. Автобиография. – М., 1980. – 485 с. 6. Там же. – С. 298. 7. Там же. – С. 381. 8. Там же. – С.286–287. 9. Там же. – С. 286. 10. Там же. – С. 273. 11. Там же. – С. 303. 12. Там же. – С. 381. 13. Там же. – С. 381. 14. Там же. – С. 381. 15. Там же. – С. 382. 16. Там же. – С. 383. 17. Там же. – С. 383. 18. Там же. – С. 215. 19. Там же. – С. 295.

Надійшла до редколегії 27.02.2008

Н.В. Стужна, асп.

ДО ПИТАННЯ ФОРМУВАННЯ ІНСТИТУТУ ПОЛІГАМІЇ В ІСЛАМІ

Розглядаються різноманітні підходи до питання полігамії в Ісламі. Акцентується на історичних, політичних та соціальних передумовах даного явища.

The various going is examined near the question of poligamii in Islam. Accented on historical, political and social pre–conditions of this phenomenon.

Інститут полігамії (багатоженства) в Ісламі був досить поширений у минулі часи й продовжує в обмежених масштабах існувати сьогодні. Він є особливістю мусульманського шлюбу.

Серед учених існують різні думки навколо цієї проблеми. Є декілька версій походження багатоженства в ісламі. Так, за однією з них, арабські купці, які переїжджали з міста до міста, через свої торгові справи вимушені були у кожному з цих міст заводити по дружині, внаслідок чого виникав гарем [1].

Наприклад, єгипетський автор Мухаммад Хутр, пояснює виникнення багатоженства недостатньою кількістю чоловіків, які гинули в боях із невірними під час арабських завоювань. "Не можна було, – пише він, – позбавляти жінок права на сімейне життя, хоча й розділене з іншими дружинами [2]". Тому, зазначає цей автор, Пророк і заохочував шлюби вдів, які залишилися без засобів на існування після втрати чоловіка–годувальника.

Багатоженство було звичним явищем у країнах Давнього світу. Полігамія існувала у арабів до поширення ісламу. Вожді аравійських племен чи родові старійшини мали кожен до десяти дружин. Історія інших народів також свідчить, що полігамні шлюби – це одна з характерних рис патріархального суспільства. Вони існували також у тюрків задовго до їхньої ісламізації, у монголів, а також у слов'ян до їхньої християнізації.

Полігамія зустрічається і у Старому Завіті. Так, в Авраама і Якова їх було декілька, не рахуючи наложниць, у царя Соломона – 700 дружин і 300 наложниць [1 Царств. 11:13]. А іудейський Талмуд у певний час дозволяв віруючим мати одночасно чотирьох дружин [3]. Є свідчення, що серед європейських євреїв багатоженство зустрічалося аж до XVI ст. Пізніше іудейські теологи відмовилися від цієї практики. Отже, у цьому відношенні ісламське освячення багатоженства – це закріплення традицій, що існували на Сході, зокрема, серед семітських народів.

На відміну від язичників, коран обмежив кількість дружин чотирма замість десяти. Іслам також засудив звичай хоронити заживо новонароджених дівчаток, до чого деколи вдавалися араби, прагнучи позбавитися від небажаної дочки (в арабській мові є навіть слова, які означають "похоронена заживо" – ва'ида, мау'вуда, від дієслова "ва'ада" – "закопувати живцем"). Необхідно зазначити, що порівняно з доісламськими звичаями арабів, правила, встановлені Мухаммадом щодо багатоженства, все ж таки поліпшили становище жінки і були прогресивним явищем.

У свою чергу породило нерівність статей у сім'ї та суспільстві поява приватної власності, що, стала однією із соціально–економічних причин утворення полігамної сім'ї у суспільстві. З іншого боку, вільні від подружніх відносин жінки стали з'являться в умовах рабства, а особливо внаслідок підкорення сусідніх народів і перетворення їхніх жінок на рабинь.

Юридично і морально Іслам сприяв упровадженню полігамного шлюбу в суспільстві, наддавши багатоженству божественну санкцію.

Обґрунтовуючи полігамію, мусульманські теоретики, як правило, посилаються на третій аят сури "Жінки", де говориться, що можна одружуватися з чотирма дівчатами–сиротами за умови справедливого поводження з ними. Вище ми з'ясовували первісний зміст цього аяту, тому немає потреби повертатися до цього питання. Коментар мусульманського права "Хідоя" так трактує дану коранічну норму: "Вільному чоловіку дозволяється вступати у шлюб з чотирма жінками, вільними чи рабинями, але не більше, тому що Господь у Корані звелів: "Ви можете одружуватися з жінками, які приємні вам, двома, трьома, чи чотирма". І оскільки число дружин точно пойменоване у цьому вислові, то мати більше того, що визначено їм, незаконно [4]".

Коран, про що говорилося вище, приймає полігамію як належне. У ньому зустрічаються натяки на полігамні відносини, зокрема, дозволяється мати статеві стосунки, окрім дружин, також із невільницями (23:6–7) [5]. Мухаммад теж жив у полігамному шлюбі. Дружин у нього було одинадцять, але в якийсь момент одночасно він був одружений з дев'ятьма. За вченням ісламу, Аллах виділив свого посланця серед інших людей, у тому числі й у питаннях шлюбу.

Перша дружина пророка Хадіджа була на п'ятнадцять років старша за нього. З нею Мухаммад прожив у злагоді двадцять вісім років і рік її смерті назвав "роком скорботи". Лише після смерті Хадіджі він почав одружуватися з іншими жінками. Частина цих шлюбних союзів була спричинена політичними мотивами, прагненням скріпити свої зв'язки із впливовими людьми. Так, на знак поваги до свого близького соратника Абу Бакра Садика й, бажаючи скріпити свої відносини з ним родинними зв'язками, він одружився з його дочкою Айшею. Щоб не принизити іншого соратника 'Умара (Омара), майбутнього другого халіфа, Мухаммад одружився з його дочкою Хафсою. Одруження з Умм–Хабібою, дочкою одного із запеклих ворогів мусульман Абу Суф'яна, мало на меті припинити переслідування правовірних із боку грізного суперника.

З метою залучення на бік ісламу деяких племен, Мухаммад одружився з Джувайрією Бінт Харіс. Так, при битві з Бані Мусталік у полон до мусульман разом із усіма іншими потрапила і Джувайрія. Коли сподвижники

© Н.В. Стужна, 2008

Пророка дізналися, що він одружився з полонянкою, то звільнили всіх полонених із народу Джувайрії. Але це у свою чергу стало приводом до прийняття ісламу її одноплемінниками. Тобто більшість шлюбів Пророка укладалася з певними цілями, які мали переважно політичний характер.

Але були й шлюби, позбавлені політичних мотивів. Так, одна з дружин Мухаммада, єврейка Сафійа, яка потрапила в полон, була викуплена ним за красу. Християнку–наложницю Марйам він теж зробив своєю дружиною. Більше того, одного разу він побачив Зайнаб–дружину свого прийомного сина Зайда – без чадри, і вона так йому сподобалася, що Зайд змушений був розлучитися із Зайнаб, щоб Пророк зміг одружитися з нею. Після цього випадку у Корані з'явився аят, який дозволяє одруження з колишніми дружинами прийомних синів: "Коли ж Зайд задовольнив своє бажання у відношенні до неї, Ми (тобто Аллах – Т. Ш–Л.) одружили тебе з нею, щоб для віруючих не було незручності з дружинами їх прийомних дітей, коли вони задовольнять свої бажання" (33:37) [6].

Виправдовуючи полігамність власного шлюбу, Мухаммад проголосив декілька аятів: "О пророк, Ми дозволили тобі твоїми дружинами тих, яким ти дав їхню нагороду, і тих, якими оволоділа твоя десниця із того, що дарував Аллах тобі як здобич (тобто полонянок–рабинь – Т. Ш.–Л.), і дочок твого дядька з боку батька, і дочок твоїх тіток із боку батька, і дочок твого дядька з боку матері, і дочок твоїх тіток із боку матері... і віруючу жінку, якщо вона віддала сама себе пророку, якщо пророк побажає одружитися з нею. Після цього тобі не дозволяється більше жінки і замінювати їх іншими жінками, хоча б тебе і вражала їхня краса..." (33:49,52) [7].

Ніякого таємного співжиття при полігамії не припускається, чоловік повинен виконувати всі необхідні умови: по–перше, всі чотири жінки є його законними дружинами і кожна повинна знати про існування інших. Згідно з канонами ісламу, заміжній жінці надається окреме житло: будинок, квартира чи ж окрема кімната з усіма необхідними речами, а також утримання в розумних, доступних чоловікові межах. Тобто чоловік, який має більше, ніж одну дружину, повинен забезпечувати всіх однаковою мірою, не роблячи ніяких відмінностей між ними.

По–друге, чоловік має дотримуватись кісму (розділення шлюбного співжиття порівну між дружинами), не повинен віддавати перевагу одній дружині перед іншими і зобов'язаний з кожною з дружин проводити по черзі ніч і наступний день. Черга встановлюється за взаємною згодою чи жеребкуванням. Якщо ж чоловіку захочеться порушити встановлений порядок, то на це йому потрібно отримати згоду тієї дружини, чиї права при цьому обмежуються. У коментарі мусульманського права "Хідої" сказано: "Якщо у кого дві чи більше дружини, причому всі вони вільно народжені, то він (чоловік) зобов'язаний ділити між ними шлюбне співжиття порівну, незалежно від того, чи взяв він їх цнотливими чи сайїбами (тими, які пізнали чоловіків). Пророк сказав: "Чоловік, який має двох жінок і пристрасний до однієї з них, буде у Судний день схилятися на одну сторону (тобто буде розбитий паралічем на одну сторону – Т. Ш.–Л.)". Айша говорить, що Пророк ділив порівну співжиття між своїми дружинами [8].

Одна дружина може поступитися чергою іншій, користуючись своїм правом на спілкування з чоловіком, за прикладом Сули, дружини Пророка, дочки Зама, яка передала свою чергу Айші. Але якщо жінка зовсім відмовляється від своєї черги, то вона втрачає її. І"…тому, якби вона забажала б знову зайняти свою чергу, то це було б рівносильним захопленню чужої черги співжиття з чоловіком", – так коментує цю ситуацію "Хідоя" [9].

По–третє, мусульманин повинен утримувати усіх своїх дітей від законних дружин, не роблячи між ними ніяких відмінностей.

Слід зауважити, що багатоженство вимагає взаємної згоди. Ніхто не має права примусити жінку вийти заміж за одруженого чоловіка. Більше того, жінка може поставити своєму чоловіку під час укладання шлюбу умову – не брати другої жінки.

Однак, незважаючи на дозвіл шаріату й законодавства багатьох мусульманських країн, не можна не погодитися з точкою зору багатьох дослідників ісламу, що багатоженство зустрічається лише серед представників забезпечених верств населення. Угорський вчений А. Вамбері, добрий знавець сімейного життя і звичаїв мусульман, із приводу багатоженства у XIX ст. писав: "Багатоженство… далеко не таке звичайне явище і не так поширене на Сході, як зазвичай думають у нас. Хоча я і сам жахаюся своєї сміливості, але не можу не заявити, що у всіх відомих мені магометанських країнах із тисячі сімейств навряд чи знайдеться одне, глава якого користується дійсно своїм законним правом на багатоженство. Серед турецького, перського, афганського й татарського простого народу воно не тільки не зустрічається, але навіть і неможливе, тому що для утримання дружин необхідне велике господарство і значний достаток. Так само рідко, майже в поодиноких випадках, зустрічається воно і серед середнього класу ... серед вищих верств населення це соціальне зло розвинуте у жахливих розмірах... [10].

Незважаючи на освячення шаріатом багатоженства, воно у більшості мусульманських країн в XXI ст. є досить рідкісним явищем. Можна із впевненістю сказати, що полігамних шлюбів у мусульманському світі менше, ніж позашлюбних відносин на Заході.

Окремі теологи вважають, що полігамія не тільки допустима, а й необхідна. Так, деякі консервативно налаштовані мусульмани вважають: "У певних конкретно–історичних умовах можуть бути об'єктивні соціальні й етичні причини для існування полігамії... Проблема багатоженства не може бути розглянута без урахування обов'язків общини у ставленні до сиріт і вдів. Іслам як універсальна релігія, адекватна будь–яким країнам і епохам, не може ігнорувати ці неминучі обставини [11]".

Так, один із сучасних мусульманських ідеологів Аль–Бахі аль–Хулі виправдовує узаконену ісламом полігамію політичними цілями релігії, спрямованими на збільшення чисельності мусульман. На його думку, багатоженство дозволяється у певних випадках: при невиліковній хворобі дружини чи її безплідді, її фригідності або якщо велика сім'я потребує робочої сили.

У статті "Іслам і багатоженство" доктор Мухаммад Зікрія аль–Бардісі пише що багатоженство – це закон, якого вимагає людський характер і до якого прагне людський інстинкт; багатоженство, яке дозволене шаріатом, необхідне і без нього не можна жити. До нього нас штовхає вимога спільних інтересів, піклування про суспільство й прагнення до спасіння суспільства від розпусти. Багатоженство, пише цей автор, необхідне, але за дотримання двох умов: гарантувати можливу справедливість із дружинами і мати можливість утримувати їх. Тут же він слушно зауважує, що багатоженство, як правило, пов'язане з відносно високим рівнем достатку, тому що воно рівносильне утриманню декількох сімейних господарств. Аль–Барсіді різко критикує противників багатоженства. Він заявляє: "Я дивуюся тим людям, які на весь голос кричать і вимагають по-

класти кінець багатоженству, дозволеному шаріатом. Вони вимагають встановити більш суворі умови, набагато суворіші навіть тих, які встановив Коран. Я думаю, що коли дотримуватися їхньої вимоги, то це призведе до протиріч і зіткнення із законами шаріату".

Полігамний шлюб в ісламі виник як продовження відповідних сімейно–шлюбних патріархальних традицій, які існували в арабів, інших семітських народів та народів Сходу. Полігамія розглядається в Корані як цілком звичний та допустимий інститут.

Посилаючись на коранічну норму, зафіксовану в 3 аяті сури "Жінки", шаріат установив обмеження щодо кількості жінок у мусульманському шлюбі. Таких за дотримання певних умов могло бути не більше чотирьох.

У багатьох арабських та ісламських країнах багатоженство дозволене офіційним законодавством, а деякі мусульманські богослови розглядають цей інститут як непорушну цінність ісламу. Щоправда, полігамію аж ніяк не можна назвати дуже поширеним явищем у мусульманському світі. Полігамні шлюби переважно зустрічаються серед заможних верств населення, представники яких мають змогу матеріально утримувати кілька дружин.

1. *Беляев Е.А.* Арабы, ислам и арабский халифат в раннее средневековье. – М., 1966. – С. 18. 2. *Еремеев Д.Е.* Ислам: образ жизни и стиль мышления. – М., 1990. – С. 171. 3. *Шарль Р.* Мусульманское право : Пер. с франц. – М., 1959. – С. 49. 4. Хидоя. Комментарии мусульманского права. – Ташкент, 1994. – Т. 1.– С. 134. 5. Коран / Пер. и комент. И.Ю. Крачковского. – М, 1990. – 727 с. 6. Там же. 7. Там же. 8. Хидоя. Комментарии мусульманского права. – Т. 1.– С. 208. 9. Там же. – С.210. 10. *Вагабов М.В.* Ислам и женщина. – М., 1968. – С.41. 11. Женщина в Исламе / Руководитель–составитель *Г. Нуруллина*. – М., 2003. – С. 191.

Надійшла до редколегії 26.12.2007

ПОЛІТОЛОГІЯ

Л.В. Габелюк, асп.

МІСЦЕ ПОЛІТИЧНОЇ КУЛЬТУРИ В ІНФОРМАЦІЙНОМУ ПРОСТОРІ

У статті автор аналізує взаємозв'язок між процесами розгортання інформаційної революції і проблемами підвищення рівня політичної культури в українському суспільстві. Підкреслюється важлива роль і функція мас–медіа впливати на формування політичної культури, спрямовуючи свою дію не лише на загальнолюдські ціннісні орієнтації, а на специфічні прояви національних особливостей.

In the article an author analyses interdependence among the processes of expansion of information revolution and problems of increasing the political culture level in Ukrainian society. An important role and function of mass–media is underlined to impact to political culture formation, directing the activity not only to the common to all mankind valued orientations but also on the specific manifestation of national features.

Вступ. Специфіка формування політичної культури, її впливу на сучасне суспільно–політичне життя полягає в необхідності врахування нових його вимірів і форм, обумовлених глобалізацією, прискореною інформатизацією, поширенням маніпулятивних технологій у сфері суспільної свідомості, віртуалізацією основних суспільно–політичних і культурних дискурсів. Дані тенденції є визначальними факторами процесів національного самоусвідомлення і політичної самоорганізації спільноти, що суттєво видозмінюють і наповнюють новим змістом традиційну модель націостановлення, вироблену й реалізовану в межах європейської цивілізації протягом XVII–XX ст.

Стрімкий розвиток інформаційної революції призводить до того, що інформація стає головним структурним компонентом нашої політичної організації, а потоки ідей та образів складають основну логіку політичної структури. Технології по зв'язках із громадськістю, чисельні піар–кампанії є яскравою прикметою інформаційної революції, що розвивається в сфері політики. Зближення політичного процесу з інформаційними технологіями дозволило створити віртуальний політичний простір, за допомогою якого нова політична влада активно прагне підпорядкувати реальний світ політики. Все це супроводжується зміною ціннісних норм, які тісно пов'язані зі зміною духу часу та культури.

В цьому процесі на передній план висувається високий рівень політичної культури як динамічний процес зміни ціннісних норм політичного життя та засобів його здійснення. І тут йдеться не стільки про поширення політичної культури та оволодіння нею, скільки (більшою мірою) про трансформації її якості та перехід від одного типу, зумовленого початком формування віртуального інформаційного простору вже за новими правилами і принципами політичної гри, котрі диктують закони інформаційної революції.

Процес розвитку відкритого інформаційного суспільства, що досягається завдяки розвитку інформаційних технологій, розширення інформаційного простору, сприяє підвищенню рівня політичної культури громадян та їх політичної активності. В цьому процесі значно посилюється і розширюється функція мас–медіа у формуванні вищого рівня політичної культури та ідеології сучасного українського суспільства, впровадження в масову свідомість світоглядно орієнтованих оцінок явищ і фактів, зумовлених інформаційними процесами.

Аналіз досліджень і публікацій. Діяльність мас–медіа, як і характер масової комунікації, сьогодні визначається глобалізаційними процесами, без наукового дослідження яких неможливе адекватне розуміння статичних і динамічних характеристик політичної культури та ідеології, так само як і її місця в сучасному інформаційному просторі.

Різні аспекти формування політичної культури в рамках інформаційного суспільства розглядаються в дослідженнях зарубіжних і вітчизняних авторів. Окрім Г. Алмонда і С. Верби, що вперше використали поняття "політична культура" для аналізу якісного стану різних політичних систем, цю проблему розглядають уже в рамках розгортання інформаційної революції такі зарубіжні вчені як А. Кінт, Е. Тоффлер, Б. Ланв'є та багато інших. Серед праць українських вчених–дослідників, в яких представлені проблеми мас–медійних процесів та роль ЗМК у формуванні політичної культури і політичної свідомості і які мають більш загальний характер, слід назвати публікації О. Грищенка, Л. Губерського, В. Андрущенка, А. Москаленка, А. Ручки та ін. Особливо відзначимо оригінальність постановки питання методологічної ролі інформаційного підходу в дослідженні політичної культури Е. Семенюка. Проблеми глобалізаційних процесів та їх впливу на демократичні перетворення, на формування політичної культури і політичної свідомості в українському суспільстві розглянуті, зокрема, в дисертаційному дослідженні та монографії О. Зернецької та В. Горбатенко. Отже, питання місця і ролі полі-

© Л.В. Габелюк, 2008

тичної культури в процесі формування інформаційного простору залишається актуальним.

Постановка завдання. Дана стаття являє собою спробу провести аналіз впливу інформаційних процесів на формування якісно нового, вищого рівня політичної культури та нових форм політичної комунікації, а також стану українського інформаційного простору в умовах впливу глобалізації. Автор звертає увагу на розширення функцій мас–медіа як у формуванні нового типу політичної культури, так і їх впливу на процеси державотворення та демократичні трансформації в сучасному українському суспільстві.

Основна частина. Сучасний інформаційний потік, що не має аналогу по силі впливу на світове співтовариство і характеризується всепроникністю, пов'язаний, насамперед, з небувалим розвитком ринку знакової продукції, появою нових інформаційних технологій, удосконаленням і збільшенням кількості засобів масової комунікації. Постійне поглиблення й розширення цього процесу вимагає від людства невпинного пошуку шляхів запобігання можливим негативним наслідкам вторгнення інформації в структуру людської свідомості. Можливість такого вторгнення пов'язана з її ідеологічним, ціннісно–орієнтованим характером, здатністю до деформування духовного життя, загальнолюдської культури окремих суспільств і людства в цілому.

Пошуки адекватних відповідей на запитання про ступінь впливу інформації на людину передбачають знання і глибоке розуміння основних тенденцій розвитку інформаційного суспільства. До них належать атомізація сучасного суспільства, подолання надмірної залежності індивіда від суспільства, розширення ступеня свободи особи. Сюди слід віднести також підвищення ролі інформації й інформатизації як основи політичного аналізу, моделювання і прогнозування політичної діяльності як вирішального чинника суспільного розвитку, буття людства, формування політичної свідомості та політичної культури суспільства.

В цих умовах політична культура вперше в історії людства формується високотехнологічними інформаційними і комунікаційними засобами, що стали всепроникаючою культурною силою. Інформаційна революція, віддана на відкуп силам вільного ринку, породжує інформаційну і моральну кризу. Змінюється система політичних цінностей, що неминуче змінює саму природу нашого політичного світу. У цьому процесі утворюється розрив між інформаційною метамережею і більшістю видів політичної діяльності та політичними акторами. Однак ні політичні актори, ні окремі види політичної діяльності не зникають. Зникає їх колишнє структурне значення в коло політики, що переходить у нову логіку інформаційного простору.

Інформація миттєво розповсюджується в просторі, її можуть одночасно споживати різні політичні актори. З точки зору політичної мобілізації суспільства, інформаційний ресурс має перевагу всеохопленості і одночасності впливу, що до інформаційної революції було практично нездійсненно. Та особливе значення в інформаційному суспільстві має фактор часу: одна й та ж інформація за годину до політичних виборів і годиною після них може стрімко знецінитися і втратити своє політичне значення. Підвищена чутливість до часового фактору викликала до життя цілі нові політичні галузі – сітку спеціалізованих політичних фондів і агентів, що займаються опитуванням суспільної думки.

Окрім того, нова інформація сьогодні застосовується для систематичних нововведень і новаторства в політиці, що робить політичні практики нелінійними і дискретними. Без перебільшення можна сказати, що інформація стає головним, а не просто одним з ресурсів політики. При цьому серйозна небезпека інформаційної революції в тому, щоб приймати новації заради них самих. Як справедливо зазначає Е. Гідденс, "ми живемо у світі, котрий повністю конституйований через рефлексивно застосоване знання, і ми ніколи не можемо бути впевненими, що будь–який його елемент не буде переглянутий" [1].

Синергетичний закон еволюційних кореляцій стверджує, що кожне структурне, організаційне нововведення окрім прямого і запланованого результату призводить до паралельних і незапланованих сплесків ентропії в сусідніх і проміжних сферах [2]. Це вимагає від реформаторів випереджувальної технічної, організаційної та інтелектуальної реакції, вироблення лінії коректуючого менеджменту, що може в кілька десятків разів збільшити вартість запланованих інновацій.

Однією з небезпек інформаційної революції стало й те, що більш точні й повні знання про політичний процес, більш високий рівень політичної культури не приводять до посилення контролю над політикою. Проблема в тому, що в інформаційному суспільстві ми зіштовхуємося з диференційованістю як влади, так і інформації. Отримання інформації здійснюється не одноманітно, найбільш значима її частина залишається засекреченою відповідними службами. При цьому інформація в різній мірі доступна для тих політичних структур, котрі здатні поставити її на службу груповим інтересам.

Разом з тим, загальні потоки інформації стають все більш неконтрольованими, достовірність, точність і коректність даних практично ніким не перевіряються, що може призвести до зміни усталеної політичної орієнтації громадян, спотвореного виду формування політичної культури. Скажімо, в світі Інтернет сьогодні можуть бути будь–які політичні гасла і заклики, неправдива інформація, здатна посіяти паніку і викликати неадекватні масові реакції.

Але найголовніше – інформаційна революція перетворила ЗМІ у віртуальну "четверту" гілку політичної влади, котра за силою, оперативністю і проникливістю свого впливу набагато переважає всі три традиційні гілки влади разом взяті. Політична боротьба стала все більше розгортатися у віртуальному інформаційному просторі і набувати нових посттрадиційних віртуальних форм. Мозаїчність подій на віртуальній політичній сцені, котру кожен телеекран висвітлює в різних ракурсах, робить сприйняття політичного процесу ще більш дискретним і схоластичним.

Вперше в історії людства політична культура формується електронними ЗМІ, які в більшості випадків орієнтовані на максимальні економічні чи політичні прибутки.

Ніколи до цього суспільство не допускало, щоб формування політичних цінностей залежало від отримання прибутку або власної користі заможних шукачів політичної влади. Особливої небезпеки ця ситуація набуває в умовах безперервного розширення глядацької аудиторії, коли телебачення стає всепроникаючою культурною силою [3].

Між тим, рівень нашої політичної культури, наш політичний зір так звик до сакраментальних політичних організацій – трьох гілок політичної влади, державних структур, яскравих прапорів і гасел політичних партій, що ми відчуваємо досить зрозуміле почуття розгубленості перед віртуальними формами політичної боротьби, натиском інформаційної агресії, стрімко розширюючим світом символів.

Синергетичний підхід припускає вирішення проблеми за допомогою формування нової політичної культури, що вимагає нової якості і ефективності політичних

досліджень і політичної практики. А це диктує необхідність кардинальної зміни методології політичної науки в цьому аспекті. Зокрема, слід перебороти спрощений підхід до інформації як до повідомлення чи навіть знання, головним суб'єктом яких виступають засоби масової інформації. Доцільно виходити з того, що інформація, з одного боку, виступає такою ж категорією Універсаму, як простір і час, а з іншого – є сутнісною силою людини і суспільства. Інформаційна революція не може досліджуватися лише в технологічному плані, адже вона охоплює всі без винятку сфери людської життєдіяльності. Культура має розглядатися як міра і ступінь розвитку сутнісних сил людини і суспільства в цілому, а політична культура – в світі політичного, зокрема.

Особливий аспект проблеми пов'язаний з функціонуванням у суспільстві засобів масової інформації та їхньою роллю у формуванні та розвитку політичної культури наприкінці XX сторіччя. За даними ЮНЕСКО, зараз у світі видається понад 8 тисяч солідних щоденних газет загальним накладом близько півмільярда примірників, працюють понад 20 тисяч радіостанцій і понад 6.5 тисячі телепередавачів (телебаченням охоплено 133 країни світу). На початку 90–х років в Україні змінилася ситуація з мас–медіа, а не могло не викликати кардинальних змін в умовах поширення найрізноманітнішої інформації в суспільстві [4]. Безперечним є той факт, що політична культура українського народу зазнає серйозного впливу цих чинників і він (цей факт) потребує глибокого наукового аналізу.

Відомо, що політична культура забезпечує трансляцію нагромадженого у царині політичного життя позитивного досвіду від однієї генерації до іншої й тим сприяє стійкості політичних відносин у часі. Інакше кажучи, вона є своєрідною естафетною паличкою в соціумі, істотним чинником соціалізації членів суспільства, насамперед молодих генерацій. Адже політична культура органічно поєднує людську свідомість, психоемоційні чинники та діяльність у сфері політики. Будучи засобом політичної соціалізації людини, способом організації та розвитку політичного життя суспільства, вона "формується на певному рівні політичної ідеології та соціальної психології і вбирає в себе певні ідеї, переконання та погляди, способи діяльності, індивідуальний та суспільний досвід, традиції, звички, почуття. Інакше кажучи, політична культура – це єдність об'єктивних, соціально–нормативних компонентів свідомості та поведінки, суб'єктивних станів, які відображають переживання цих нормативів реальному життю" [5].

Політична культура є одним з тих багатьох соціальних явищ, засадовими стосовно виникнення яких є найрізноманітніші інформаційні процеси з їхніми специфічними механізмами. Справа в тому, що в структурі політичної культури наявні, "по–перше, рівень розвитку та співвідношення усталених правових, соціальних, моральних і психологічних норм–регуляторів суспільних відносин, по–друге, когнітивні, емоційно–комунікативні та практичні (поведінкові) компоненти формування суспільної свідомості і засвоєння її окремою особистістю та соціальними групами" [6]. Кожен із згаданих феноменів не лише багатогранно пов'язаний з різними інформаційними процесами в суспільстві та у психічній діяльності особистості, але й сам має інформаційну природу.

Варто звернути увагу на багатомірність різновидів та типів інформації, причетних до конституювання політичної культури: це далеко не тільки політична інформація як така, у своєму безпосередньому вигляді, але й економічна, правова, соціологічна, естетична, культурологічна, екологічна тощо. Понад те, справа не обмежується лише семантичною, логічною інформацією, вона може бути також сенсорно–чуттєвою, психологічною, художньо–естетичною тощо. По суті, не має такого різновиду інформації, який був би психологічно чи соціально значущим і разом з тим не відігравав би певної культурно–політичної ролі. До цього слід додати, що політична культура у свою чергу теж справляє багатоаспектний вплив на перебіг багатьох соціально–інформаційних процесів, на формування та розвиток у суспільстві різного роду інформаційних мереж та систем.

У цьому контексті засоби масової інформації є такими ж компонентами демократичної політичної системи як парламент, виконавча влада, незалежний суд. Звичайно, ЗМІ як спосіб масового зв'язку між тими, хто управляє і тими, хто є об'єктом управління, тобто громадянами того чи іншого суспільства, несуть не лише оперативну, а й офіційну інформацію – закони, укази, постанови, розпорядження тощо. Цим самим вони передають волю влади, її вимоги. Це специфічний вид директивної інформації, розповсюджений у масовий спосіб. Разом з тим, ЗМІ є видом зворотного зв'язку: вони акумулюють думки, прагнення, судження людей практично з усіх сфер життя громади.

Таким чином, в процесі руху інформації в суспільстві формується громадська думка, що відображає людське буття, суспільну практику людей, рівень їх політичної культури і виступає як регулятор діяльності. Вона (суспільна думка) створюється під впливом буденної свідомості, емпіричних знань, навіть забобонів, а також науки політики, мистецтва і, зрозуміло, всіх джерел масової комунікації. Будучи станом суспільної свідомості, громадська думка є ніби посередницею між свідомістю і практичною діяльністю людей. Не підміняючи жодної з форм суспільної свідомості, не спираючись на організовану силу як закон, не визначаючи цілей, як це робить програма, громадська думка за допомогою специфічних засобів, шляхом схвалення або осуду, захоплення чи зневаги. Акцентування інтересів, раціональної та емоційної оцінки людей і їхніх вчинків, сприяє трансформації тих чи інших ідей у конкретні вчинки.

Разом з тим засоби масової інформації мають показувати зразок політичної культури, зміни самої сутності політичного мислення. Преса, інші засоби масової інформації покликані формувати, виховувати політичну культуру в суспільстві. Політична культура й самого журналіста передбачає правдивість, чесність, надання переваги загальнолюдським чинникам перед кастовими, класовими. Висока політична культура передбачає також добросовісність, толерантність у викладі точки зору політичного опонента, недопустимість поширених ще й сьогодні мітингових прийомів навішування ярликів, підміни переконливих аргументів суто емоційними засобами суперечок і звинувачень.

Останнім часом поглиблення інформаційного підходу до аналізу соціальної діяльності породило як нові наукові концепції, так і низку оригінальних понять, необхідних для їх розгортання. До перших належать, наприклад, соціальна інформатика, концепції інформатизації, медіатизації та інтелектуалізації суспільства, когнітивне суспільствознавство, концепція соціального інтелекту [7]. Мірою їхнього конституювання дедалі важливішими стають такі спеціальні поняття як інформація суспільства, інформаційне середовище, інформаційний потенціал (особистості чи суспільства), нарешті, інформаційна культура (особистості, соціуму або ж певної його частини) [8]. Зміст кожного з цих понять багатьма нитками пов'язаний з проблемами становлення та розвитку політичної культури. Особливий інтерес стосовно цього становить, зокрема, питання про співвідношення культури інформаційної та політичної (як на індивідуальному рівні, так і в ма-

сштабах різних соціальних спільнот). Апріорно можна припустити, що відсутність належної інформаційної культури неминуче обертається на примітивізм також у площині політичної культури.

Зауважимо, що в історії українського суспільства поряд з іншими істотними особливостями кожен період був позначений певним характером інформаційного середовища, в якому жили люди, найважливішими інформаційними потоками та пріоритетними різновидами використовуваної інформації, певним загально соціальним рівнем культури інформаційної. Отже, глибоке врахування багатогранної історичної специфіки, соціокультурних, економічних, соціально–політичних особливостей кожного етапу розвитку українського суспільства є необхідною передумовою адекватності аналізу інформаційних чинників еволюції політичної культури народу.

В сучасному інформаційному суспільстві позитивним для розвитку політичної культури є те, що новітні інформаційні технології надають можливість оперативного доступу до інформації про діяльність державно–владних структур. Взаємодія влади і суспільства базується на механізмах зв'язку з громадськістю та надання інформаційних послуг населенню, а також на механізмі публічного вираження суспільної думки. Для становлення в Україні дійсно відкритого громадянського суспільства необхідним є вирішення проблеми вільного доступу громадян і суспільних організацій через мас–медіа, завдяки чому відбувається формування громадської думки, політичної свідомості і політичної культури.

Особливе значення проблема інформаційної відкритості набуває в Україні в умовах переходу від командно–адміністративної системи тоталітарного правління до демократичного суспільства. При цьому саме сучасні інформаційно–комунікативні технології, в тому числі електронні медіа (від традиційного телебачення і радіо до Інтернет–сайтів, спрямованих на широку аудиторію) відкривають принципово нові можливості для вільного поширення інформації, масового інформаційного обміну і комунікацій, внаслідок чого можна очікувати формування нового типу демократичного суспільства, в рамках якого політична культура стає одним із домінуючих чинників.

Таким чином, інформаційний простір суспільства доцільно розглядати як самостійний феномен, розвиток якого має свої еволюційні закономірності, але може бути керованим і за допомогою інформаційної політики. Саме інформаційний простір забезпечує умови для участі громадян у прийнятті суспільно значимих рішень, а також визначає рівень доступності правової, політичної інформації для окремих осіб. Від того, наскільки розвинутий інформаційний простір, значною мірою залежить і відкритість суспільного устрою для демократичних перетворень і рівень політичної культури суспільства. Тому реальна роль мас–медіа полягає не в тому, щоб бути "четвертою владою", а в тому, щоб, по–перше, виступати посередником між суспільством, громадськими і державними організаціями, політичними та владними інститутами. По–друге, саме мас–медіа відіграють головну роль у процесі формування громадської думки, привертаючи увагу членів суспільства до нової, суспільно–значимої проблеми чи до оцінки тих чи інших явищ. Отже, інформаційна діяльність мас–медіа спрямована не лише на інформування або зміну політичної позиції та ціннісних орієнтацій, і тому саме мас–медіа мають стати й одним з важливих чинників формування політичної культури.

Політична інформація подається мас–медіа різними способами – від об'єктивно–нейтральної до суб'єктивно–оціночної, при цьому рівень достовірності політичної інформації скорочується, наприклад, по мірі наближення виборів, що є досить поширеною тенденцією в діяльності ЗМК. Наслідком цього є загострення проблеми відчуження громадян від влади і перетворення таких елементів демократії, як альтернативні вибори, політичний плюралізм і свобода слова на засоби недемократичного розподілу і приватизації влади. Незважаючи на ці проблеми, провідна роль у забезпеченні суспільства політичною інформацією належить саме мас–медіа, які забезпечують можливість комунікації між політиками, виявляючи рівень їх політичної культури і політичної свідомості, між політичними рухами та органами державної влади, а також здійснення громадянами політичного вибору, зумовленого рівнем політичної свідомості і політичної культури.

Аналіз стану політичної комунікації як одного з чинників розвитку політичної культури в українському суспільстві, за даними соціологічних опитувань, свідчить, що проголошення відмови українського суспільства від тоталітаризму радянського типу ще не означає його наближення до демократії з властивими їй принципами свободи слова та думки, свободи виявлення поглядів і переконань, а також правом громадян на отримання об'єктивної інформації, а значить – підвищувати та вдосконалювати власну політичну культуру. Наблизитися до розв'язання цієї проблеми можна було б, на наш погляд, через визнання на законодавчому рівні за мас–медіа принципово нового статусу – незалежних від тиску державних структур ЗМІ. Проте ще однією невирішеною проблемою є неготовність самих мас–медіа і журналістів до цього статусу – серед перешкод можна назвати і "внутрішню цензуру", і фінансову залежність, і відсутність солідарності в середовищі журналістів, і часом низький рівень політичної культури самих носіїв інформації.

Розгляд проблем, що потребують свого вирішення за допомогою цілеспрямованої державної інформаційної політики в Україні, свідчить, що хоча серед країн СНД Україна посідає одне з провідних місць за кількістю законів, присвячених мас–медіа, негативні тенденції в інформаційній сфері України посилюються і становлять суттєву загрозу збереженню національної самобутності українського інформаційного простору, формуванню високого рівня політичної культури суспільства. Серед основних невирішених проблем державної інформаційної політики в Україні, на нашу думку, слід назвати, по–перше, надто високу вартість державних послуг, а значить недоступність їх широкому загалу суспільства; по–друге, відсутністю, перш за все у комерційних ЗМІ, матеріальної зацікавленості у випуску якісної української медіа продукції (інформаційно–аналітичної, а також навчальних і розважальних програм тощо); по–третє, правову незахищеність українських ЗМК та творчих колективів від переслідувань державних контролюючих органів; по–четверте, відсутність гарантій прав журналістів.

Головним критерієм ефективності державної інформаційної політики можна вважати забезпечення свободи слова. Хоча у західних суспільствах свобода слова є одним з основних інститутів політичної демократії, очевидно, що це положення не слід сприймати буквально, оскільки неформальна інформаційна монополія (яка суттєво обмежує свободу слова) існувала в західному соціумі завжди, внаслідок чого були вироблені механізми не формально–юридичного, а фактичного обмеження свободи слова. Проте, оскільки принцип свободи слова було проголошено однією з основ західної демократії в її традиційній формі, то в тих випадках, коли політика уряду вступала в явну суперечність з інтересами більшої частини суспільства, критична точка зору ставала панівною у мас–медіа.

Аналіз теоретичних поглядів щодо впливу сучасних мас–медіа на формування політичної культури та ідео-

логії дає підстави констатувати, що без урахування теорії постіндустріального інформаційного суспільства неможливо зрозуміти специфіку ряду аспектів діяльності сучасних мас–медіа та їхню роль у соціально–економічних трансформаціях. Особливості діяльності мас–медіа в сучасних умовах значною мірою визначаються глобалізаційними процесами, які виявляються у зростанні світових комунікаційних конгломератів, що утворюють глобальний інформаційний простір.

Проте сучасні глобалізаційні процеси, незважаючи на свою історичну закономірність, породжують ряд проблем як у сфері економіки, так і в сфері масової комунікації. Перш за все, це проблема поширення глобальної масової культури, яка веде до стандартизації масової свідомості на основі культурних зразків, створених на Заході і неприйнятних для багатьох регіональних етнічних спільнот зі своїми власними традиціями. Крім того, специфікою глобалізаційних процесів в умовах становлення інформаційного суспільства є те, що політичні інститути держави втрачають контроль над змістом інформаційного простору. Внаслідок цього особливого значення набуває проблема ступеня відкритості інформаційних систем, оптимального для збереження суверенітету національного інформаційного простору та забезпечення ефективності державного управління.

Сьогодні інформаційний стан суспільства став визначальним фактором економічного і соціального розвитку, від того, як функціонують системи передачі інформації, залежить державне управління, взаємини влади і суспільства, рівень розвитку політичної культури суспільства. Особливе значення в умовах побудови в Україні демократичного суспільства набуває проблема ступеня відкритості інформаційних систем, оптимального для збереження суверенітету національного інформаційного простору.

Особливості сучасної медіакультури (насамперед її мультимедійність та інтерактивність, реалізовані в електронних ЗМК) суттєво збільшили можливості мас–медіа на вибір певної моделі реальності, і перш за все – реальності політичної. У перехідному українському суспільстві зміст політичної культури визначається правлячими елітами, які виступають у масовій свідомості уособленням соціальної влади, і саме тому контроль за діяльністю мас–медіа стає однією з основних передумов набуття політичної влади. Хоча на законодавчому рівні проголошено свободу слова і незалежність ЗМК від державної влади, вони фактично не мають реальної юридичної та економічної захищеності, і це дає можливість фінансовим і політичним елітам використовувати мас–медіа в своїх інтересах, впливати на формування і розвиток політичної культури, що відповідала б реаліям суспільно–політичного стану суспільства. Все це стало наслідком того, що в українських мас–медіа спостерігається дефіцит з якісною політичною аналітикою, значного поширення набула масова бульварна преса, котра формує у людей примітивні і деструктивні за своїм спрямуванням уявлення про суспільні цінності, веде до розмивання гуманістичних традицій українського соціуму.

Аналіз теоретичних концепцій політичної комунікації (від класичних поглядів Ю. Габермаса до досліджень сучасних українських авторів) дозволяє дійти висновку про можливість виокремлення двох типів такої комунікації – "традиційної" політичної комунікації "згори", ініціатором якої виступає влада, що інформує громадян про свої рішення (у більшості випадків не очікуючи на зворотний зв'язок з боку громадськості), та "альтернативної" політичної комунікації, ініціатором якої виступає громадськість у формі громадських об'єднань та організацій різного типу [9].

Недостатня ефективність державного управління і, відповідно, політичної комунікації у її традиційній формі породжує проблему політичної відчуженості, втрати довіри до влади та ініційованої нею політичної комунікації та водночас підвищує значення альтернативної політичної комунікації. Остання є невіддільною від орієнтації на формування високого рівня політичної культури, збереження ціннісних орієнтацій громадян, становлення громадянського суспільства, основним принципом якого є політична активність локальних та регіональних об'єднань громадськості.

Таким чином, демократичні трансформації українського суспільства, розвиток інформаційних технологій та інформаційного простору має наслідком появу у громадян нових можливостей отримувати інформацію про діяльність державно–владних інституцій, що призводить до формування якісно нового рівня політичної культури громадян, зростання їхньої політичної активності і, зрештою, поступового виникнення нового типу політичної комунікації (ініційованою активністю окремих громадян та їхніх об'єднань), що є найважливішою передумовою становлення в Україні громадянського суспільства.

1. *Гидденс Э.* Последствия модерности // Новая постиндустриальная волна на Западе. – М., 1999. – С. 106. 2. Див. *Прожогин И., Стенгрес И.* Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой. – М., 1996. – С. 35–39. 3. Див. *Василенко И.* Информационные ресурсы власти и формирование новой постклассической картины политического мира в XXI веке // Вестник Моск. ун–та. Сер. 12 – 2002. – № 2. – С. 30. 4. Див. *Костенко Н., Кривенко О., Томенко М.* та ін. Українські мас–медіа: свобода інформації // Політична думка. – 1994. – № 4. – С. 48–56. 5. Україна посткомуністична: суперечності та перспективи соціально–політичного розвитку // Політична думка. – 1993. – № 1. – С. 27. 6. Там само. – С. 27. 7. Див. *Урсул А.* Информатизация общества. – М., 1993; *Коныгин Ю.* Основы когнитивного обществознания. Информационная теория политических систем. – К., 1993. 8. Див. *Семенюк Е.* Перспективи розвитку інформаційної культури в Україні // Інформація та нові технології. – 1993. – № 3–4. 9. *Грищенко О.* Мас–медіа в процесах демократичних трансформацій українського суспільства. – Автореф. дис. … д-ра політ. наук. – К., 2003. – С. 23.

Надійшла до редколегії 22.11.2007

В.А. Гапоненко, асп.

ДЕРЖАВА ЯК СУБ'ЄКТ ЗАБЕЗПЕЧЕННЯ ДУХОВНОЇ СВОБОДИ ОСОБИ

В статті узагальнюються аргументи щодо провідного значення державних заходів у напрямку формуавння та зміцнення почуття духовної свободи громадян, що є основою для розбудови демократії та її наповнення реальним змістом.

In article it is generalized the arguments about state measures's main sense in direction of citizens's spiritual liberty's creation and intensification, which one is the background of democracy's development and its admission with real content.

Духовна свобода особи уможливлює ефективне функціонування демократичної політичної системи західноєвропейських країн, упереджує зловживання демократичними принципами та процедурами. Тому перехід від тоталітаризму до демократії означає, насамперед, перебудову світогляду кожного окремого громадянина.

Попри те, що важливість духовної сфери ніким не заперечується, формування демократичного мислення, почуття індивідуальної свободи, світоглядних орієнтирів особистості часто помилково вважаються справою суто суспільною. Насправді, без державного сприяння цим процесам, а також без належних гарантій та під-

© В.А. Гапоненко, 2008

тримки громадян з боку політичних інститутів різного рівня, виховання свідомого громадянина демократичного суспільства буде надто розтягнутим у часі, а то й взагалі не відбудеться. Особливо це твердження правомірне для посттоталітарних країн та України, зокрема, де розвитку почуття духовної свободи заважають як пережитки минулого, так і наслідки сучасної недолугої політики держави.

Проблема державної гуманітарної політики із забезпечення духовної свободи досить грунтовно висвітлена в науковій літературі. Проте, дослідники зосередили увагу на констатації недоліків та прогалин у здійсненні гуманітарної політики, опису належного стану державного регулювання відносин у цій галузі суспільного життя. Натомість, не доводиться значимість органів державної влади для успішних реформ в духовній сфері, а також не запропоновано комплексу конкретних заходів наближення ідеалу демократичного світогляду громадянина.

Крім того, висновки вчених щодо пріоритетної ролі держави у галузі забезпечення свободи людини досі не стали основою політичної практики нашої країни. Духовній сфері українська держава відводить другорядну роль поруч з економічною та політичною, або взагалі нехтує гуманітарними питаннями. Такий стан речей багато в чому пов'язаний з неправильним трактуванням лібералізму як обмеження державної влади та прагненні максимально відійти від традицій радянської держави, що здійснювала тотальний контроль над всіма галузями суспільного життя. Отже, проблема забезпечення державою духовної свободи залишається актуальною, вимагає поглибленого вивчення та перегляду в контексті сучасних світових умов та українських реалій.

Тому *метою* статті є обгрунтування ролі держави як основного суб'єкта забезпечення духовної свободи.

Зауважимо, що термін духовна свобода у статті означає, насамперед, особистісну автономію, можливість саморозвитку індивідуальності, людських задатків, інтелектуальних здібностей. Для виконання поставленої мети узагальнимо ідеї дослідників щодо ролі та функцій держави в гуманітарній сфері.

Насамперед, звернемось до теоретиків держави і права. Вони вихідне значення держави в будь–якій суспільно важливій сфері пов'язують, з тим, що це єдина інституція, яка володіє монополією на примус. Державні рішення постають як загальнообов'язкові для виконання. Навіть, якщо хтось не погоджується з ними, впевненість в однаковості цих норм для всіх, а також в наявності покарання за їхнє порушення, забезпечує принаймні формальну єдність, порядок та певну спрямованість функціонування політичної системи. Завдяки цьому держава має бути найвищим арбітром вирішення конфліктів різних соціальних груп, примирення протилежних інтересів.

На практиці це проявляється в тому, що навіть від окремих рішень, які приймає верховна влада, пересічний громадянин чекає змістовної чіткості та визначеності. За словами відомого дослідника в галузі філософії права Р. Ціпеліуса: "Людина повинна бути впевненою в тому, що існуючих норм дотримуються, що вони втілюються в життя, що досягнуті домовленості та прийняті рішення будуть виконуватись"[1].

Без держави, що гарантує обов'язковість правових норм, не може існувати загальної стратегії розвитку, сталої системи цінностей, які через суб'єктивні відмінності кожного окремого індивіда та групи розуміються інакше. Так, різноманітність підходів, тлумачень, суперечностей демократії ставить під загрозу її значимість, моральну цінність невідчужуваних прав, вносить дестабілізуючий елемент в життя суспільства. За таких умов завдання визначити чіткі орієнтири для існування правової безпеки покладається на державу.

Значення забезпечення правової однозначності підвищується в умовах, коли правові норми сформульовані нечітко або надають надмірну свободу дій компетентним органам. Воно особливо важливе в період нормативної інфляції, що полягає у невідповідності темпів змін законодавства темпам суспільних змін. Вкрай необхідна ця державна функція для країн пострадянського простору, яким характерні суттєві прогалини в законодавстві. Тобто, держава як джерело правотворчості та гарант дотримання законів для перехідних суспільств навіть важливіша ніж для розвинутих демократій.

Складність забезпечення однозначності правових норм полягає в тому, що багатоманітність самого життя не дозволяє виробити для кожного окремого випадку абстрактні, однозначні і водночас справедливі норми. Особливо це помітно знову ж таки при зміні загальної ситуації та домінуючих соціально–етичних уявлень. Виправити цю невідповідність покликані держава та її органи шляхом забезпечення неперервності правового порядку. У цьому випадку державні рішення не просто підтримують впевненість громадян у дієвості права, а й створюють її там, де рішення не можуть бути прийняті, виходячи з однозначного правового знання. Громадяни мають бути впевнені у виконуваності права та винесенні справедливого судового рішення навіть у надзвичайних ситуаціях за фактичної відсутності відповідної правової норми.

Важливо також, щоб в свідомості громадян ствердилось уявлення про стабільність законодавства. Тому законодавчий орган має прискіпливо ставитись до занадто легкої зміни правової бази, вносити найбільш значущі поправки, які базуються на докорінних трансформаціях в суспільстві. Це твердження означає, що будь–яка нова ідея не може негайно отримувати форми закону. Неквапливість парламенту буде сприяти виваженості прийнятих законів, а отже, правовій безпеці громадян.

Таким чином, держава покликана подолати нечіткість та невизначеність розуміння демократії шляхом його конкретизації, утвердження впевненості громадян у виконуваності правових норм і домовленостей в державних рішеннях.

В сучасному світі питання про місце держави та її органів у забезпеченні духовної свободи актуалізується у зв'язку зі зростанням ваги та впливу недержавних громадських, а також міжнародних організацій. Але так чи інакше такі особливості держави, як її універсальність (охоплення всіх сфер суспільства та всіх соціальних груп), здійснення функції узгодження інтересів, право застосування легального примусу та інші, говорять про вийняткову важливість саме державних гарантій свободи.

На нашу думку, орієнтація на міжнародні пакти щодо розбудови демократії, суттєво не зменшує ролі держави, і лише в деяких сферах змінює характер державних повноважень. Для доведення цього твердження розглянемо питання про співвідношення внутрішньої компетенції держав та міжнародної у забезпеченні свободи особи.

Варто зазначити, що багато аспектів прав та свобод людини продовжують входити до повноважень держави. Порядок, механізми та заходи забезпечення міжнародних стандартів є, головним чином, внутрішньою справою окремих держав. Оскільки міжнародні договори найчастіше не визначають яким чином держава повинна виконувати прийняті нею забов'язання, то це питання стає предметом виключно внутрішньодержавного регулювання. Крім того, міжнародні стандарти в галузі демократії не є однаковими для різних країн, що дає змогу говорити про місцеві та національні особливості реалізації тих чи інших міжнародних програм. Тобто, без державних заходів із забезпечення свободи особи документи міжнародних організацій та міждержавних об'єднань залишались би простими деклараціями без конкретного практичного значення.

Якщо навіть пакт містить вказівку на механізми реалізації цієї програми, то вони не є виключними і поруч із зазначеними можуть використовуватись інші засоби, що сприятиме більш повному та ефективному втіленню міжнародних стандартів прав людини. Спеціальні ж механізми та процедури покликані стати додатковою гарантією виконання державами їхніх міжнародних забов'язань. Вони не змінюють традиційних методів на зразок протестів, судової та арбітражної процедури, а в необхідних випадках – і колективні міри примусу.

Індивідуальні випадки порушення державою міжнародних договорів передбачають зовнішнє втручання тільки за умови, що буде вичерпано всі внутрішні способи захисту. І навіть в тих межах, в яких питання забезпечення свободи людини не входять у внутрішню компетенцію, втручання міжнародних організацій та інших держав не повинно бути надто суттєвим, виключає можливість зазіхання на керівництво приватними справами країни, не може бути приводом для обмеження її суверенітету. Таким чином, авторитет держави поряд з наддержавними утвореннями безперечний.

На користь провідної ролі держави у реалізації взаємозв'язку свободи і демократії висловлюються також філософи різних теоретичних спрямувань. Як зазначає відомий неоліберал, американський економіст М. Фрідмен значення держави полягає у захисті і посередництві між людьми, відстоюванні інтересів осіб, які самі на це не спроможні. Саме вона покликана здійснювати заходи, спрямовані на збереження і зміцнення свободи в суспільстві [2].

Подібні думки висловлює російський філософ Л. Тихомиров Він розглядає проблему державних повноважень в духовній сфері в контексті питання про необхідність забезпечення порядку поряд з розширенням меж людської свободи. З цим завданням може впоратись лише держава [3].

Специфічну роль в політичній науці займає питання про втручання держави в економічну сферу. Один з творців демократії в Америці Т. Джеферсон стверджує, що втручання держави в економіку бажане, коли воно сприяє діловій активності, але неприйнятне, коли воно спрямовано на її регулювання і контроль. На його думку, критерій сильної держави полягає в її здатності захистити привілеї меншості від анархії більшості [4]. Тобто, навіть свобода економічної діяльності має коригуватись державою таким чином, щоб найповнішою мірою сприяти духовній свободі та індивідуальності осіб.

Інший американський філософ та політичний діяч Дж. Адамс головне і єдине завдання держави вбачає у захисті свободи – права особистості на життя, свободу, власність [5].

Слід зауважити, що попри поширену критику лібералів за обмеження ролі держави, вони зовсім не виступали за усунення державних інститутів. Яскраво ілюструє це твердження А. Токвіль, який пише: "Для зменшення всевладдя держави не обов'язково знищувати саму систему влади. Достатньо лише роззосередити цю владу між різними посадовими особами. Влада при цьому зберігається, але стає менш небезпечною для свободи громадян" [6].

Узагальнює подібні висновки російська дослідниця лібералізму Т. Мілова. На її думку, щоб насправді сприяти свободі, держава має бути активним учасником формування соціального середовища. Це означає підтримання потенційних можливостей діяльності. Активність, цілопокладання, вибір, реалізація частини можливостей в діяльність – це вже прерогатива особистості і лише від неї залежать результати діяльності.

Такий підхід до пояснення ролі держави у забезпеченні свободи особи одночасно вказує і на критерій ефективності діяльності уряду. Таким критерієм адекватності політичних інститутів можна вважати те, "наскільки вони звільняють потенціальність членів суспільства" [7].

Забезпечення права людини на вільний розвиток та самовдосконалення передбачає також наявність особистої безпеки та правопорядку. Як пише український дослідник історії політичної думки В. Скиба, мова тут йде "про захисну силу правоохоронних органів, їхню спроможність протистояти навалі злочинності, всіх видів антисуспільних діянь" [8].

Особливо важлива роль держави у посттоталітарних перетвореннях. Традиційно в Західноєвропейських країнах та США таку роль відіграє громадянське суспільство та його інститути. Проте, громадянське суспільство в Україні знаходиться на початковому етапі свого розвитку, а тому не готове ефективно виконувати це завдання.

Тому на думку багатьох дослідників демократії на пострадянському просторі саме держава має взяти на себе відповідальну місію розбудови громадянського сусільства, виховання демократичної політичної свідомості, правової культури, створення інших умов духовної свободи. Серед них російський вчений А. Ковлер, який стверджує, що саме державність, крім культурної спадщини, єдине національне надбання після розвалу СРСР [9].

Вітчизняний економіст та політолог А. Гальчинський застерігає українців від спроб творити демократію з анархії, оскільки головним суб'єктом її утвердження може бути лише міцна дієздатна держава. В Україні ж, – констатує автор, – спроби перебудови відбувались за рахунок послаблення, або навіть повного демонтажу державних інституцій [10].

Повертаючись до попередніх висновків про пріоритет духовної свободи, зазначимо, що найбільше значення має і державна політика в цій сфері. Саме ряд заходів в гуманітарній сфері мають стати основою державного будівництва та національного відродження. Цілком актуально це твердження звучить для України.

Такої точки зору дотримується відомий український літературознавець, політичний діяч та академік НАНУ Н. Жулинский "Молодій державі необхідна інтегральна система базових цінностей й основних принципів, які могли б консолідувати суспільство й прискорити процес звільнення суспільної свідомості від рудиментів тоталітарного мислення, ідеологічних догматів марксизму–ленінізму", – пише він. [11].

Автор підкреслює провідне значення політики в духовній сфері: "Гуманітарна політика дає, в першу чергу, орієнтири і визначає пріоритети, які роблять можливою координацію дій економічних, політичних та культурних установ, громадських організацій" [12].

Жулинський визначає завдання гуманітарної політики, що на його думку, полягає у відновленні та модернізації соціокультурного середовища країни. Її метою є створення умов для повноцінної особистості. Основними принципами такої політики мають стати: визнання пріоритету загальнолюдських цінностей; забезпечення еволюційного розвитку українського суспільства на засадах історичних традицій; орієнтація на европейську соціокультурну традицію.

На думку автора, державна стратегія в ідеологічній сфері повинна базуватися на толерантності. Це означає як забезпечення повноцінного функціонування корінного етносу, так і етнічних меншостей, їхніх культур. Основними принципами в цій галузі має стати взаєморозуміння й взаємоповага між представниками всіх етнічних співтовариств.

Жулинський констатує, що на сьогодні такі настанови залишаються лише ідеалом. Багато в чому вина за це лежить на політичних партіях, що демонструють не загальні пошуки виходу суспільства з морально–духовної кризи, а духовно–політичний розкол, ідеологічну конфліктність, у найкращому разі – невизначеність орієнтирів ду-

ховного розвитку. На нашу думку, це посилює роль держави, що єдина може стати інтегруючою силою, своєрідним арбітром у вирішенні внутрішніх суперечностей.

Названі проблеми детально розглядає в своїх працях український дослідник В. Андрущенко Про недостатність державних заходів в духовній сфері в Україні, на його думку, говорять такі факти як виїзд інтелектуалів за межі країни; низька заробітна плата вченого, вчителя, викладача вузу, працівника культури, соціальної сфери загалом; обмеженість фінансування науки за рахунок коштів державного бюджету.

Загрозливим він вважає також падіння моралі. Подвійність етичних норм, започаткована за радянської доби, за роки незалежності значно посилилась. Вона проявляється у професійній недобросовісності, прагненні обійти закон у повсякденній діяльності, використанні нелегальних методів ведення справ, а також поширенні наркоманії, кримінальних злочинів та інше. Перелічені явища ще раз вказують на важливість управління в духовній сфері та провідне значення гуманітарної політики.

Серед практичних заходів вирішення названих проблем Андрущенко пропонує здійснити утвердження нової державної науково–технічної політики, основою якої є належна державна підтримка науки, зміна статусу і ролі вченого в суспільстві [13].

Підтверджує сказане також і політична практика незалежної України, яка лише поглибила сформовані радянською ідеологією міфи та упередження у свідомості громадян. Ми можемо констатувати викривленне розуміння свободи пострадянського громадянина. Руйнування заборон та обмежень радянської доби призводить до сприйняття свободи як вседозволеності. В результаті, на зміну тоталітарній дисципліні приходить відсутність порядку, анархія та кримінальна сваволя. У зв'язку з цим В. Скиба називає політику постсоціалістичних держав псевдоліберальною. Її сутність полягає у засиллі криміногенної свободи над свободою гуманістичною [14].

Небажання визнати або невміння ствердити провідне місце гуманітарної політики гальмує просування та розвиток в інших сферах суспільного життя. Багато невдач економічних реформ можна пояснити відсутністю у індивідів певного досвіду та знань в галузі економіки. Зокрема, приватизація не зробила з людей власників, оскільки вони не знали своїх прав на користування цим майном, не розуміли механізмів акціонерних вкладів, не мали елементарних знань та навиків користування прибутками. Це дало можливість збагатитись лише окремим вузьким групам людей.

До сказаного слід додати ще одну рису, сформовану недолугою державною політикою нових незалежних держав. Це відсутність усвідомлення спадковості політичного розвитку. Її можна пояснити наступним чином: руху вперед заважає переконання народів посткомуністичних країн, що за комунізму не було створено нічого корисного чи гідного збереження. Комунізм настільки глибоко проникнув в усі сфери людського життя, що ставлення переважаючої більшості населення до розвитку країни після розпаду цієї системи може бути сформульоване як початок з нуля і необхідність будувати на порожньому місці.

Таке переконання цілком хибне. Багато завдань модернізації радянською системою були вирішені: суспільство було урбанізовано, забезпечено загальну грамотність населення, побудовано залізниці й автомобільні траси. Тобто, варто усвідомити, що всебічна критика комуністичного режиму не завжди має позитивні результати як будь–який однобічний погляд на речі.

Російський політолог І. Пантін такий стан речей вважає провиною деяких ліберальних реформаторів, які так захопились боротьбою з комунізмом, що нехтують спадковістю у розвитку суспільної свідомості і позбавляють громадян розуміння історичної складової свободи. Автор стверджує: "Якщо не враховувати цього минулого, ставлячись до нього, зрозуміло, критично осмислено, то реформи, приречені на невдачу" [15].

Розвиває цю точку зору сучасний російський теоретик трансформаційних процесів В. Сергєєв Автор стверджує, що в суспільстві, де відсутні сталі уявлення про свободу, де вона сприймається як нічим не обмежена сваволя, демократія ймовірно вироджується в терор [16].

Отже, завдяки своїм виключним властивостям держава залишається провідним суб'єктом політичної системи. Прогнози про відмирання держави перебільшені і свідчать лише про наявність інших політичних акторів. Міждержавні об'єднання та міжнародні неурядові організації доповнюють повноваження держави, але аж ніяк не замінюють їх.

Подолання кризи в духовній сфері не може розглядатись як суто соціальна, або тим більше індивідуальна проблема. Пріоритет духовної свободи може бути реалізований шляхом здійснення конкретних заходів з формування світоглядних та ціннісних орієнтирів, виховання відповідальності та толерантності, політико–правової освіти кожного громадянина. Їхня ефективність залежить від усіх соціальних суб'єктів, проте провідну роль все ж має відіграти держава. На цьому наголошували ліберали, теорія яких часто розглядається як обгрунтування абсолютної нічим не обмеженої свободи. Проте, саме класикам лібералізму належить ідея: держава – це гарант свободи, мета її діяльності у забезпеченні та захисті прав людини.

Особливо важливий такий висновок для перехідних суспільств. Тут отримана свобода не пов'язується громадянами з індивідуальною відповідальністю. І якщо у західноєвропейських демократіях остання виховувалась протягом тривалого історичного розвитку, то у пострадянських суспільствах вона має бути сформована у найкоротший термін, а тому це неможливо без цілеспрямованої державної політики.

Таким чином, основою гуманітарної політики в Україні має стати усвідомлення того факту, що державні заходи не звужують свободу, а навпаки, закріплюють та захищають її. Це цілком можливо за умови, що державні органи здійснюють свої повноваження, базуючись на визнанні пріоритету індивідуальних прав над будь–якими іншими, у формі всілякого сприяння та підтримки здібностей особи, а не контролю за її діяльністю. Такі висновки закладають базис для подальшого теоретичного аналізу та вироблення конкретних заходів забезпечення державою свободи особи.

1. *Циппеліус Р.* Філософія права. К., 2000. – С.166. 2. *Фридмен М., Хаек Ф.А.* О свободе. – Челябинск: Социум, М., 2003. – 182 с. 3. *Тихомиров Л.* Критика демократії. – М., 1997. – 672 с. 4. *Джефферсон Т.* Демократичні принципи // Демократія. Антологія / Упоряд. О. Проценко. – К., 2005. – С. 377–382. 5. *Адамс Дж.* Думки про врядування // Демократія. Антологія / Упоряд. О. Проценко. – К., 2005. – С. 248–253. 6. *Токвиль А.* Демократия в Америке. – К., 1999. – С. 186. 7. *Милова Т.* Принципы либерализма. – Минск: Экоперспектива, 2002. – С. 91. 8. *Скиба В.Й.* Утилітаризм і свобода. – К, 1997. – С. 168. 9. *Ковлер А.* Кризис демократии? Демократия на рубеже XXI века.– М, 1997. – 101 с. 10. *Гальчинський А.* Суперечності реформ: у контексті цивілізаційного процессу. – К., 2001. – 320 с. 11. *Жулинский Н.* Украина: перспективы либеральной модели // Зеркало недели. – 2001. – 22–28 сентября, № 37. 12. *Жулинський М.* Заявити про себе культурою. – К., 2001. – С. 255. 13. *Андрущенко В.* Організоване суспільство. Проблеми організації та суспільної самоорганізації в період радикальних трансформацій в Україні на рубежі століть: Досвід соціально–філософського аналізу / Інститут вищої освіти АПН України. – К., 2006. – 502 с. 14. *Скиба В.Й.* Утилітаризм і свобода. – С. 169. 15. *Пантин И.К.* Драма противостояния демократия/либерализм в старой и новой России // Полис. – 1994. – № 3. – С. 76. 16. *Сергеев В.М.* Демократия как переговорный процесс. – М., 1999 // www.democracy.ru/curious/democracy/book_sergeev.

Надійшла до редколегії 15.11.2007

А.М. Готун, асп.

ВИКОРИСТАННЯ НОВИХ ІНФОРМАЦІЙНИХ ТЕХНОЛОГІЙ У ВИБОРЧОМУ ПРОЦЕСІ: СВІТОВИЙ ДОСВІД І ПРАКТИКА ЗАСТОСУВАННЯ В УКРАЇНІ

У статті аналізується вплив нових інформаційно–комунікаційних технологій на розвиток політичної комунікації. Розкривається досвід окремих держав з використання нових інформаційних технологій у виборчому процесі, їх ефективність. Висвітлюються форми електронного голосування, його складові, процедура виборів. Особливий акцент зроблено на перспективності електронного голосування, перевагах і недоліках, запобіганню політичних маніпуляцій.

The article deals with the analysis of the new information and communication technologies and theirs influence on the political communication. The experience and efficiency of the new information technologies implementation are studied. Material deals with questions of voting procedure, forms and elements of e–voting. Particular attention is paid to the perspectives of e–voting it's advantages and shortcomings, political manipulations prevention.

Вибори є одним із ключових елементів демократичних систем управління. Це – найвище реальне вираження волі народу, конституційний спосіб формування як органів державної влади, так і органів місцевого самоврядування на основі вільного волевиявлення громадян.

Одним із проявів демократії є проведення чесних, прозорих виборів. Оскільки Україна впевнено торує шлях демократичного розвитку і вибори тут відбуваються досить часто – у 2004 р., 2006 р. і дострокові – у 2007 році, то актуальність цього питання для України зростає.

Безперечно, виборча кампанія стане черговим нелегким іспитом на демократію та народовладдя молодої Української держави.

У даній статті зроблено спробу *проаналізувати використання нових інформаційно–комунікаційних технологій у виборчому процесі*, зокрема досвід окремих держав з застосуванням електронного голосування, яке є складовою частиною електронної демократії. Особливу увагу у статті приділено таким складовим процесу електронного голосування, як використання електронних урн, обробка виборчих бюлетенів, підбиття підсумків електронного голосування.

Хоча певний досвід "електронного голосування" вже накопичений у ряді країн, які використовували нові інформаційно–комунікаційні технології у ході проведення парламентських чи президентських виборів, електронне голосування на сьогодні є технологією, яка лише починає формуватись. Комп'ютерною технологією у виборчому процесі, зазвичай, користуються для складання списків кандидатів, підрахунку голосів, визначення результатів виборів, і ін. Введення електронного голосування означає наближення інформаційної технології безпосередньо до виборця, наприклад, через можливість електронної подачі голосів, а пізніше для електронної ідентифікації.

В основному електронне голосування проявляється в наступних формах:

- ✓ голосування за допомогою комп'ютера;
- ✓ подача голосів у такому контрольованому середовищі, як виборча дільниця;
- ✓ частковий контроль над голосуванням у кабіні для голосування;
- ✓ дистанційне електронне голосування за допомогою мобільного телефону або мережі Інтернет;

Важливо уяснити, що електронне голосування не є додатковим елементом існуючих виборчих механізмів, що може бути обраний. Майже всі елементи виборчої системи (включаючи правові, операційні й технічні елементи) глибоко взаємозалежні. Введення електронного голосування, скоріше, вважається невід'ємною частиною довгого процесу модернізації механізмів виборчого процесу.

Показовим в даному випадку є досвід діяльності комісії з електронного голосування при Раді Європи. Рада Європи утворила Міждисциплінарну тимчасову спеціальну групу фахівців із правових, операційних і технічних стандартів електронного голосування. Завдання групи – розробити погоджений набір стандартів електронного голосування, що відповідає різним умовам країн–членів Ради Європи, і на які може орієнтуватися промисловість інформаційної комунікації. Правові стандарти побудовані відповідно до основних принципів демократичних виборів, таких як загальність, рівність, воля й таємне голосування. При розробці правових рекомендацій безпека відіграє важливу роль. Безпека буде специфікована під поняттям прозорості, вірогідності й звітності, надійності й конфіденційності.

Структура операційних стандартів буде випливати за основними елементами цілого виборчого процесу: оголошенням виборів, реєстрацією виборців, висуванням кандидатів, голосуванням, визначенням результатів і перевіркою.

Звичайно, механізм виборів дещо відрізняється в різних країнах. Саме з цієї причини розробка системи відбувається з розрахунку особливостей виборчих систем кожної з зазначених країн.

Уперше експеримент з голосування через Інтернет був проведений в 2000 р. у США, у штаті Орегона [1]. Пізніше технології голосування вдосконалювалися. Всебічно ознайомитися з більшістю тенденцій у сучасних технологіях голосування можна на прикладі Сполучених Штатів Америки, де за даними сайту USINFO у різних виборчих округах навіть одного штату може бути своя унікальна технологія голосування [2].

Так у виборчій кампанії 2004 року в США найбільшого поширення набула система оптичного сканування бюлетенів (34%), коли виборець вручну або за допомогою спеціального пристрою заповнював бюлетень, який потім зчитувався скануючою частиною машини для голосування. Це дозволило автоматизувати процес підрахунку голосів на виборчій дільниці й уникнути проблем з підробкою бюлетенів після проведення голосування, адже комп'ютерна система може точно зафіксувати час уведення бюлетеня й за допомогою систем розпізнавання тексту розпізнати всю інформацію про бюлетень і волевиявлення громадянина, необхідну для комп'ютерного підрахунку голосів. Електронні копії бюлетенів можуть як завгодно довго зберігатися в пам'яті комп'ютера й можуть миттєво передаватися по лініях зв'язку для перевірки в будь–яку контролюючу організацію.

Однією з найбільш перспективних було визнано також електронну систему безпосереднього запису, що на виборах 2004 року в США по застосуванню посіла друге місце (29,3%) [3]. В ній не було ніяких паперових бюлетенів: виборці заносили свій вибір до пам'яті комп'ютера за допомогою сенсорного екрана або спеціального кнопкового пристрою. Повністю автоматизувати процес підрахунку голосів допоможе система голосування, при якій виборці пробивають на паперовому бюлетені отвір навпроти обраного ними кандидата (13,7%) за допомогою спеціального пристрою. Після цього бюлетень зчитується комп'ютером за принципом перфокарт, які працювали в обчислювальних машинах ще у середині

© А.М. Готун, 2008

XX сторіччя. Ідентифікація вибору виборця за допомогою визначення координат отвору на бюлетені набагато простіша й надійніша, ніж розпізнавання оцінки, яку зроблено ручкою, однак неправильне використання механічних пристроїв для пробивання отворів може привести до розриву бюлетеня. Технологія використання при голосуванні паперових бюлетенів, коли бюлетені заповнюються й підраховуються вручну, дуже мало поширена в США: на виборах 2004 року її практикували тільки 0,7% виборців.

Потрібно зазначити, що комп'ютерні системи для голосування одержали широке поширення в США з 2002 року після прийняття Конгресом Закону "Допоможи Америці голосувати". Відповідно до цього закону було виділено 3,9 млрд. дол. для поліпшення організації й проведення виборів. Основною причиною настільки пильної й дорогої уваги до проблем голосування стали розбіжності в підрахунку виборчих бюлетенів під час президентських виборів 2000 року.

Інший варіант застосування інформаційних технологій полягає у використанні так званих "електронних урн", які можуть працювати без підключення до енергомережі й комунікаційної інфраструктури, що особливо актуально для держав, де виборчі дільниці часом розташовані в малонаселеній місцевості або на територіях з обмеженим доступом до телефонних ліній і відсутністю оптоволоконного сполучення з Інтернетом.

При дослідженні питання щодо використання "електронних урн" для голосування виборців на виборах органів влади на особливу увагу заслуговує висвітлення досвіду Бразилії. Електронна система голосування впроваджувалася там поступово: в 1996 р. вона пройшла успішну апробацію на муніципальних виборах у 57 містах, до жовтня 2000 р. стала застосовуватися на виборах муніципалітетів по всій території країни, а 6 жовтня 2002 р. була використана на перших у світі електронних загальнонаціональних виборах глави держави, за ходом яких спостерігали представники США, Японії, Мексики, Венесуели й міжнародної організації Transparency International, які підтвердили, що процедура голосування виключала можливість яких–небудь підтасувань і зловживань. За свідченням дослідника–стажиста міжнародної програми "Ініціатива реформування місцевого самоврядування й державних послуг" Е. Вердероси, для того, щоб віддати на цих виборах свій голос, виборець повинен був спочатку набрати на клавіатурі "електронної урни" – пристрою розміром зі звичайний касовий апарат – певний код, що відповідає тому або іншому кандидатові [4]. Потім виборцеві потрібно було набрати послідовну комбінацію з 25 цифр, після чого на екран "електронної урни" виводилася цифрова фотографія обраного кандидата й пропозиція підтвердити свій вибір або змінити його. Після закриття виборчих дільниць, в умовах суворого контролю з боку спостерігачів, із "електронних урн" витягалися магнітні карти із записаними на них результатами голосування, які перевозилися до найближчої регіональної виборчої комісії, звідки по каналах телефонного й супутникового зв'язку дані направлялися в національну верховну виборчу комісію. Така технологія дозволила, з одного боку, уникнути зловживань і людських помилок, які супроводжують ручний підрахунок голосів, а з іншого – істотно знизити витрати часу, необхідного для обробки результатів голосування: протягом чотирьох годин верховна виборча комісія обробила 70%, а до кінця ночі після виборів – уже 90% від загальної кількості всіх поданих голосів. Це підтвердила верховна виборча комісія, яка оголосила про відсутність фактів підтасувань, а міжнародні спостерігачі відзначили вигідність електронного голосування у справі забезпечення швидкості й надійності виборів: з використаних на всій території Бразилії 406 тис. "електронних урн" через технічні несправності в день виборів довелося замінити тільки 3546, причому результати голосування не були визнані лише на 111 з них [4].

Застосування технологій "електронного голосування є значним досягненням для Бразилії як держави з великою чисельністю населення, що розвивається. Однак тим, хто має намір перейняти даний досвід, необхідно усвідомити і специфіку бразильського виборчого законодавства, відповідно до якого участь у виборах грамотних громадян у віці від 18 до 70 років є обов'язковою. У державах, де формування органів влади здійснюється на основі добровільного волевиявлення громадян (до числа таких держав відноситься і Україна), довгі черги виборців, які спостерігалися в ряді великих міст Бразилії й викликані як недосконалістю процедури голосування, так і більшої, у порівнянні зі звичайною, її тривалістю, можуть підштовхнути значну кількість громадян просто відмовитися від участі у виборах. Однак припущення про те, що будь–які ініціативи, пов'язані із проведенням "електронних виборів" і тим більше – з виготовленням додаткового обладнання, вимагатимуть залучення значних коштів з державного бюджету, виглядають щонайменше спірними. Так, згідно з даними, наведеними Е. Вердеросою, вартість однієї "електронної урни" у Бразилії становила 400 дол.; до того ж, оскільки система "електронного голосування" вводилася в країні поступово, протягом шести років, для проведення загальнонаціональних виборів глави держави безпосередньо до жовтня 2002 р. треба було виготовити тільки 51 тис. додаткових апаратів [4]. Це свідчить про те, що з урахуванням середньої величини загальних бюджетних витрат на проведення виборчих кампаній загальнонаціонального, регіонального й місцевого рівнів протягом електорального циклу аналогічна або подібна система "електронного голосування" цілком може бути впроваджена як у промислово розвинених країнах, так і у державах, які розвиваються, за умови її поетапного введення протягом двох–трьох електоральних циклів.

Окрім Бразилії, населення якої складає близько 115 млн. чоловік, система "електронного голосування" була застосована і на парламентських виборах 2007 року в Естонії – країні з порівняно невеликою чисельністю населення.

Електронне голосування Естонія започаткувала ще на місцевих виборах у 2005 році, тоді за допомогою мережі Інтернет проголосували лише 2%, а на останніх парламентських виборах по Інтернету проголосували понад 3% виборців [5]. Із понад 1 мільйона 300 тисяч мешканців країни посвідчення особи з мікрочіпом мають близько мільйона осіб. Зчитувальних пристроїв для них у населення тим часом значно менше, хоча коштують вони в перерахунку від 8 до 17 доларів. Можливістю електронного голосування скористалися 36 тисяч громадян Естонії. Електронна система голосування була розроблена приватною компанією, загальна вартість системи становить близько 300.000 євро. Щоб проголосувати виборцеві необхідно було отримати пароль від місцевої влади, підключити спеціальний пристрій до комп'ютера, який цю картку прочитає, і голосувати за того чи іншого кандидата. Електронне голосування починалося з шостого дня до дня виборів о 9.00 і закінчувалося четвертого дня до дня виборів о 20.00. Голосування відбувалося цілодобово. Виборець, який мав сертифікат електронного цифрового підпису, міг голосувати через сайт Республіканської комісії. Після ідентифікації виборця електронна система надавала можливість виборцю ознайомитися зі спис-

ками кандидатів від партій та кандидатів у його виборчому окрузі. Виборець в електронному виборчому бюлетені зазначав реєстраційний номер кандидата, після чого система підтверджувала прийняття чи неприйняття його бюлетеня. Слід зазначити, що електронним способом можна голосувати багаторазово.

Для прикладу, на останніх парламентських виборах 2007 року були виборці, які проголосували 700 разів. У такому випадку враховувався останній голос. Республіканська виборча комісія підраховувала результати електронного голосування в день виборів о 19.00.

Голосування в день виборів відбувалося з 9 до 20 години. Виборці, які проголосували достроково чи електронним способом, мали право проголосувати в день виборів. У такому випадку всі попередні волевиявлення анулюються.

Особливе місце при голосуванні відводилося процедурі підрахунку голосів. Вона складалася з декількох етапів:

- ✓ підбиття підсумків електронного голосування, яким займалася виключно Республіканська комісія;
- ✓ підбиття підсумків голосування в конвертах, яке здійснювали члени дільничних комісій;
- ✓ підбиття підсумків в день голосування, процедура підрахунку починалася після закриття дільниць по кожній окремій дільниці.

Загалом процедура підрахунку голосів на виборчій дільниці подібна до української, тому тут детально розглядатися не буде. Після завершення підрахунку голосів на виборчих дільницях протоколи підрахунку голосів передавалися в повітові виборчі комісії, які встановлювали результати волевиявлення по відповідному округу та передавали електронні відомості до Республіканської комісії. Остаточні підсумки підбиваються на основі письмових протоколів, переданих від повітових комісій.

Аналізуючи проведення виборів через Інтернет в Естонії, важливо усвідомити чинники, які були покладені в основу прийняття такого рішення. На наш погляд їх декілька, серед яких можна виділити два основних. Це, по–перше, було першим голосуванням в Естонії, з часу входження держави до Європейського Союзу, і до неї була прикута особлива, підвищена увага. По–друге, були вирішені внутрішні проблеми, зокрема підвищилась явка виборців.

Повертаючись до витоків ідеї Інтернет–голосування, варто зазначити, що ще у 2002 році в Естонії були прийняті законодавчі акти, які регулюють голосування на виборах до місцевих органів самоуправління. В основі цих нововведень також були і посилання на низьку явку виборців.

Підсумовуючи, необхідно взяти до уваги також фактор новизни і фактор патріотизму. Все це разом дало змогу підвищити електоральну активність громадян.

В даний час деякі країни готуються наслідувати приклад Естонії і теж впровадити у себе технологію Інтернет–голосування. Подібні експерименти на невеликій кількості виборців вже відбулися у Великобританії, Франції, Голландії та інших державах. До речі, уже в березні 2007 року планувалося проведення повноцінних Інтернет–виборів на Гавайях [6].

Втім, технологія голосування через Інтернет викликає певні застереження у деяких експертів, які не відкидають повністю можливості стороннього втручання у процедуру голосування. В першу чергу мова йде про типові комп'ютерні уразливі місця системи (віруси, трояни, різновиди атак на сервер голосування і т. ін.). І взагалі, заволодівши чужою старт–картою, теоретично можливо вкрасти чужий голос на виборах. Проте ризик такої крадіжки невеликий. Зате при грамотній і прозорій процедурі голосування абсолютно неможливо здійснити масову підтасовку результатів. Багато спеціалістів впевнені, що електронне голосування більш безпечне, ніж маніпуляції з паперовими бюлетенями.

Прибічники впровадження систем "електронного голосування" небезпідставно стверджують, що використання новітніх технологій сприяє підвищенню електоральної активності, викликаючи у виборців, насамперед у молоді, додатковий інтерес. В той же час критики подібних проектів справедливо зазначають, що існуючі системи Інтернет–голосування ще досить далекі від досконалості, занадто уразливі з точки зору потенційних комп'ютерних збоїв і атак хакерів, а використання "електронних урн" аж ніяк не виключає можливості різного роду підтасувань і перекручувань результатів голосування внаслідок втручання "зацікавлених осіб" у процес розробки як самого обладнання, так і його програмного забезпечення, що підпадають у цілому ряді держав під дію законів про захист інтелектуальної власності. Це означає, що навіть при наявності безлічі претензій до роботи системи Інтернет–голосування або "електронної урни" державні контролюючі органи можуть вивчити її внутрішнє обладнання або піддати аналізу програмне забезпечення, що є власністю фірм–розроблювачів, тільки при наявності відповідного судового рішення, отримати яке, як показує, принаймні, практика США, виявляється далеко не так просто. Що ж стосується фактів, які викликають чимало сумнівів стосовно результатів "електронного голосування", то в цьому випадку заслуговує на увагу опублікована в 2004 р. книга американської журналістки Б. Харріс "Вибори з "чорним ящиком": підробка результатів голосування в XXI столітті", де зібрано більше ста офіційно зафіксованих випадків подібного роду. Одним з найбільш вражаючих, на наш погляд, став інцидент, що мав місце в листопаді 2002 р. на виборах у штаті Техас, де в трьох округах кандидати–переможці – представники Республіканської партії випередили своїх конкурентів–демократів на зовсім однакову кількість голосів – 18181 [7]. Однак для того, щоб опротестувати подібні результати в судовому порядку, необхідно було б мати які–небудь вагомі докази, наприклад, паперові бюлетені, а оскільки використання таких документів система голосування не передбачала, то з формально–юридичної точки зору будь–які ствердження щодо фальсифікації підрахунку голосів, мабуть, не можна ні підтвердити, ані спростувати.

Вказаного недоліку позбавлені системи "електронного голосування", засновані на принципі сканування паперових виборчих бюлетенів, використання яких дає можливість провести в разі потреби ручне перерахування голосів. Уперше поодинокі зразки сканерів виборчих бюлетенів були апробовані на виборах Президента Російської Федерації в 1996 р. В 2001 р. пробна партія нового обладнання пройшла успішні міжвідомчі випробування [8]. Першим практичним застосуванням його комплексів в якості офіційного інструменту для підрахунку голосів виборців стало використання на виборчих дільницях Республіки Башкортостан при проведенні виборів депутатів Державної Думи Федеральних Зборів Російської Федерації четвертого скликання й Президента Республіки Башкортостан 7 грудня 2003 р. [9]. За результатами цих випробувань Центральна виборча комісія Російської Федерації прийняла рішення про використання обладнання по обробці виборчих бюлетенів на президентських виборах 14 березня 2004 р. на ряді виборчих дільниць у Москві й Санкт–Петербурзі [10].

У цілому позитивно оцінюючи досвід використання даних пристроїв на президентських виборах 2004 р., фахівці, однак, відзначають досить високу вартість даного устаткування яка майже в 6 разів більша, ніж у бразильської "електронної урни".

Аналіз проведення виборів 2004, 2006 років в Україні свідчить, що найбільше нарікань викликає процес голосування і підрахунку голосів. Це об'єктивно, оскільки технологія виборів вимагає радикальних змін, адже у цілому виборча система голосування в Україні залишилася незмінною із часів Радянської влади, тільки поміняся зміст й оформлення бюлетенів, а урни для голосування стали прозорими.

Втім, існує світовий досвід, вивчення й впровадження якого допоможе Україні підкріпити демократичні перетворення виборчої системи зручністю, оперативністю й надійністю сучасних інформаційних технологій.

Насамперед кожен виборець, не виходячи з будинку за допомогою мережі Інтернет може перевірити дані про себе в списку виборців. В Україні це буде можливо після створення всеукраїнського Реєстру виборців, а щоб не було спокуси скористатися чужою інформацією з Реєстру, громадяни зможуть ознайомиться зі своїми особистими даними тільки після введення пароля. Таким паролем може слугувати, наприклад, номер ідентифікаційного коду або номер і серія паспорта.

Зміна суспільно–значимих технологій не завжди збігається з рівнем розвитку науки й техніки, незважаючи на широке впровадження комп'ютерних систем у сфери суспільного й господарського життя України. Технології голосування в нашій країні потребують значного вдосконалення.

Про це свідчить аналіз проведення виборів народних депутатів України 2006 року й президентських виборів у 2004 році в Україні, які породили чимало сумнівів у правильності підрахунку голосів. З часом ці сумніви намагалися вирішити шляхом перерахування голосів і позовних заяв у судові інстанції, однак очевидно, що недосконала сама технологія виборів, яка сприяє підтасуванням і помилкам при підрахунку голосів. Автоматизувати підрахунок голосів і зробити його незалежним від зловживань і випадкових помилок може тільки зміна технології голосування, у першу чергу впровадження формату бюлетеня, що дозволяє автоматизувати процес підрахунку голосів за допомогою комп'ютерних систем, які не мають політичних переваг і пристрастей, яких не можна підкупити.

Проведений аналіз використання нових інформаційно–комунікаційних технологій у виборчому процесі дає підстави для узагальнення щодо переваг електронного голосування, а також аргументів спротиву його застосування.

До переваг електронного голосування можна віднести:

- ✓ збільшення частини виборців, які матимуть бажання брати участь у виборах з використанням нових інформаційних технологій. Це, насамперед, молодь;
- ✓ забезпечення широких можливостей для голосування інвалідам, для яких процес стає більш зручним;
- ✓ точний підрахунок результатів голосування;
- ✓ зменшення часу для обробки результатів голосування;
- ✓ зменшення витрат на проведення виборів (в остаточному підсумку);
- ✓ використання застосовуваних на виборах технологій в інших сферах суспільних послуг;
- ✓ Можливими аргументами проти застосування електронного голосування можуть бути наступні:
- ✓ частина виборців не буде довіряти системі;
- ✓ збільшиться "цифровий розрив суспільства";
- ✓ на сьогоднішній день витрати на технології електронного голосування перевершують витрати на традиційні технології на паперовій основі.

Контраргументи, ймовірно, мають під собою підстави, однак існують об'єктивні засоби управляти ними: займатися питаннями безпеки обережно, навчати людей, знаходити більш прийнятні фінансові рішення.

Безперечно, що одним із найголовніших етапів виборчого процесу був і залишається підрахунок виборчих бюлетенів після завершення голосування та складання відповідного протоколу дільничної виборчої комісії. Як показує практика, процедура підрахунку голосів та складання протоколу може тривати навіть не одну добу. Крім того, процес підрахунку голосів не виключає допущення помилок членами дільничної виборчої комісії. Найчастіше подібне трапляється через елементарну людську втому, але трапляються випадки свідомого викривлення результатів голосування.

Проблема максимально можливого виключення людського фактора в процесі підрахунку голосів актуальна на тільки для України. Практично всі розвинуті країни знаходяться на шляху пошуку оптимального варіанту використання в цьому процесі різноманітних програмно–технічних засобів та технологій.

Не можна обійти увагою актуальність питання щодо використання комп'ютерних систем голосування, зокрема підрахунку виборчих бюлетенів. Вже давно не є новиною те, що демократична процедура всенародних виборів широко використовується в якості зручної ширми для політичних маніпуляцій.

Яскравим прикладом цього слугує аналіз виборів президента в Конгресі США у січні 2005 року. Ці вибори, зазвичай, є процедурою, що офіційно завершує обрання нового президента держави на черговий строк і зводиться до формального підрахунку і затвердження голосів виборців, уповноважених кожного із штатів проголосувати за того чи іншого кандидата. Але цього разу виникли суперечності з приводу правильного обрахування думок виборців штату Огайо (яке відіграло вирішальну роль у виборах президента США). В їхній основі головним чинником була недовіра значної частини американців до комп'ютерних технологій організації виборів.

У найбільш гострій формі суть конфлікту зводилася до звинувачення президента Буша і його соратників у "хайтек–крадіжці голосів виборців" [11].

За словами демократа Джессі Джексона і його прихильників, аналіз виборів у Огайо свідчить, що в цілому кандидат республіканців отримав більше голосів у тих округах, де для обліку бюлетенів застосовувались комп'ютерні системи обліку, що підводить до думки, чи не були ці машини спеціально "відкалібровані". Крім того, у сумарному підрахунку голосів за кандидата демократів відмічені суттєві розходження з результатами соціологічних опитувань, а на дільницях, де традиційно більшість голосуючих були за демократів, було встановлено дуже мало машин для голосування (що викликало багатогодинні черги, очікувати в яких бажали далеко не всі).

Факти звинувачень були офіційним приводом для протесту (всього лише другий раз за всю історію США) для обговорення у Конгресі того, наскільки чесно організовані нині вибори у державі, яка називає себе головним охоронцем демократії на планеті.

Процедуру виборів необхідно суттєво вдосконалити, пристосувавши її зручніше як для виборців так і для самих кандидатів: процес виборів можна значно прискорити, а результати при цьому будуть на порядок точніші. До такого висновку прийшли фахівці в науково–

дослідному інституті технологій в штаті Джорджія (Georgia Tech Research Institute – GTRI). Для цієї мети, на думку дослідників, необхідно розвивати технології голосування через Інтернет [12].

Американські спеціалісти впевнені, що застосування виборчих Інтернет–технологій буде сприяти розвитку самої мережі, оскільки очевидна зацікавленість кандидатів у тому, щоб зробити Інтернет доступним для максимально більшої кількості виборців–користувачів.

Важливо застерегти, що надання можливості голосування через Інтернет порушує цілий пласт проблем, головними серед яких є технічні й соціальні. Однією з первинних соціальних проблем, пов'язаних з голосуванням через Інтернет, є доступність. За даними статистики, навіть у США половина американців просто не мають доступу до мережі. Іншою соціальною проблемою є проблема відповідності он–лайн голосування правам і інтересам виборців, що в свою чергу потребує внесення відповідних поправок до виборчого законодавства і вимагає певного часу й коштів.

Проте, у он–лайн голосуванні є переваги, які можуть сприяти юридичному просуванню виборів через Інтернет, адже завдячуючи новим технологіям в голосуванні зможуть брати участь інваліди й люди з обмеженими можливостями.

Вдосконаленню технології виборчого процесу, запровадженню на виборчих дільницях новітніх технологій голосування, зокрема системи електронного голосування та підрахунку голосів виборців, телекомунікаційних засобів передачі інформації зі збереженням її документального підтвердження було приділено значну увагу на міжнародній науково–практичній конференції "Вибори–2006: Досвід. Проблеми. Перспективи" (30 жовтня–1 листопада 2006 року) м. Київ . Особливий акцент було зроблено на підготовці пропозицій щодо запровадження нової автоматизованої електронної системи підрахунку голосів, які готують Центральна виборча комісія спільно з Інститутом кібернетики. Її запровадження потребуватиме близько 60 млн. гривень [13].

Розробляючи заходи щодо унеможливлення фальсифікації результатів виборів, використання новітніх технологій з метою кодування виборчих бюлетенів, пропонуються різні варіанти вирішення цієї проблеми. Зокрема ці питання порушені в публікаціях фахівців ЦВК, де містяться описи різноманітних програмно–технічних засобів та технологій. Їх застосування може мати як переваги, так і недоліки, але однозначно зменшує вплив людського фактору у процесі підрахунку голосів. Важливо зазначити при цьому, що досвід, накопичений при проведенні виборів у ряді країн, в т. ч. і в Російській Федерації, може бути запозичений і упроваджений в Україні.

Таким чином, проаналізувавши досвід окремих країн по використанню нових інформаційних технологій у виборчому процесі, можна зробити висновок, що електронне голосування є складовою електронної демократії. Оскільки Україна йде шляхом демократизації суспільства і всіх його інституцій, то і виборчий процес вимагає широкого використання сучасних інформаційних технологій і стандартизації механізмів під час його проведення. Питання не в тому, чи потрібне електронне голосування. Питання полягає в тому, як підготувати нову технологію у відповідності до сучасних реалій, та яку спеціальну технологію застосувати першою [14].

Систему підрахунку голосів виборців за допомогою електронних пристроїв необхідно впроваджувати поступово, перевіривши доцільність їх використання на незначній кількості виборчих дільниць. Слушним при цьому є досвід Російської Федерації, яка законодавчо закріпила використання електронного голосування при проведенні виборів. Згідно з виборчим законодавством Російської Федерації загальна кількість виборчих дільниць, де проводиться електронне голосування, не повинна перевищувати одного відсотка від кількості виборчих дільниць, утворених на території, на якій відбуваються вибори, але не може бути менше п'яти.

Для позитивного сприйняття впровадження електронного голосування в суспільстві можна проводити його тільки на тих виборчих дільницях, де буде рішення громади про використання під час проведення виборів та підрахунку голосів електронних систем підрахунку голосів.

Введення електронного голосування потребує тривалого часу, і довіру суспільства треба завойовувати обережно. Настав час підготувати план та почати модернізацію, включаючи поступове введення технології електронного голосування.

Електронне голосування є частиною поширених у світі нових технологій, отже, воно невідворотне. Час не стоїть на місці, і Україна як держава з високим науково–технічним потенціалом не повинна бути на узбіччі цього процесу.

1. *Litan R.E.* Law and Policy in the Age of Internet // Duke Law Journal. – 2001. – Vol. 50, № 4. – P. 145. 2. The United States Department of State Web page // http://usinfo.state.gov. 3. *Шимшивцев М.* Технологія виборів має потребу в радикальних змінах – http://www.jis.org.ua/getdoc.asp?Id=131 (сайт відвідано 12.06.07). 4. *Вердероса Э.* Электронные выборы в Бразилии // Государственное управление в переходных экономиках: Ежеквартальное издание программы "Инициатива реформирования местного самоуправления и государственных услуг" / Институт открытого общества. – 2003. – № 4. – С. 22–23. 5. *Радченко Т.* Уроки виборів в Естонії // Вибори та демократія. Науково-просвітницький правничий журнал. – №1 (11)/2007. – С. 97–99. 6. Первые в мире выборы через интернет: репортаж из Эстонии // http://www.habrahabr.ru/blog/columns/7103.html. 7. *Harris B.* Black Box Voting: Ballot Tampering in the 21st Century. – Renton, WA: Talion Publishing, 2004. – P. 307. 8. Выписка из протокола № 148–2–3 заседания Центральной избирательной комиссии РФ от 15 февраля 2002 г. "О реализации Мероприятий Федерального центра информатизации при Центральной избирательной комиссии Российской Федерации по эксплуатации и развитию Государственной автоматизированной системы Российской Федерации "Выборы" и информационно–технологических подсистем интеллектуальной информационной системы здания ЦИК России на 2001 год" // Вестник Центральной избирательной комиссии Российской Федерации. – 2002. – № 1. 9. Постановление Центральной избирательной комиссии Российской Федерации от 14 ноября 2003 г. № 56/508–4 "Об утверждении Инструкции о порядке использования технических средств подсчета голосов – комплексов обработки избирательных бюллетеней при проведении выборов депутатов Государственной Думы Федерального Собрания Российской Федерации четвертого созыва и Президента Республики Башкортостан 7 декабря 2003 года" // Вестник Центральной избирательной комиссии Российской Федерации. – 2003. – № 22. 10. Постановление Центральной избирательной комиссии Российской Федерации от 6 февраля 2004 г. № 83/702–4 "Об использовании технических средств подсчета голосов – комплексов обработки избирательных бюллетеней при проведении выборов Президента Российской Федерации 14 марта 2004 года в городе Москве и городе Санкт–Петербурге" // Вестник Центральной избирательной комиссии Российской Федерации. – 2004. – № 5. 11. *Киви Берд*. Не важно как голосуют // http://offline.computerra.ru/2005/577/37550/. Оригинал статьи напечатан в журнале "Компьютерра" №5 от 08 февраля 2005 года. 12. Выборы через Интернет: время еще не пришло // http://www.membrana.ru/articles/internet/2001/12/20/133400.html. 13. Вісник Центральної виборчої комісії. – 2006. – № 4 (6), грудень. – С. 3. 14. Втім, питання використання електронного голосування і досі не отримало повної підтримки і у самих виборців. Так, в Російській Федерації під час опитування слухачів радіостанцією "Эхо Москви", що проводилось в березні 2007 року, 67% опитаних хочуть бачити на виборах–2008 класичну (паперову) систему голосування і лише 33% бажають користуватися електронною системою.

Надійшла до редколегії 23.01.2008

Н.М. Дєвочкіна, асп.

ПОЛІТИЧНА СОЦІАЛІЗАЦІЯ ЯК ПОЛІТИКО–КУЛЬТУРНИЙ ПРОЦЕС ТРАНСФОРМАЦІЇ СУСПІЛЬСТВА

У статті автор аналізує феномен політичної соціалізації у контексті політичної культури та досліджує його вплив на політико–правовий розвиток і трасформацію суспільства.

In the article an author analyses the phenomenon of political socialization in the context of political culture and explores its influence on politic–legal development and transformations societies.

У більшості визначень політичної соціалізації, які відомі сучасній політичній науці, на нашу думку, основою є те, що політична соціалізація розуміється як поняття, яке показує наявні між людиною і політикою зв'язки. Отже, наша мета – верифікація тези про те, що політична соціалізація є частиною політичної культури, політико–культурним процесом, який забезпечує збереження суспільства та політичної системи, або ж навпаки, призводить до радикальних змін у суспільстві, до трансформації існуючої політичної системи. Тому основним завданням цього дослідження є аналіз феномену політичної соціалізації у контексті політичної культури та його впливу на політико–правовий розвиток і трасформацію суспільства.

Проблеми політичної соціалізації стали класичним предметом досліджень психології, політичної соціології, політології, соціальної філософії. Особливо актуальними вони є у час євроінтеграційних процесів в Україні та при побудові демократичного суспільства.

У філософії соціалізація розглядається у зв'язку з проблемою сутності людини та її призначення в світі. У філософській антропології розуміють сутність людини, по–перше, доброю від природи (традиція від вчень Руссо), так і, по–друге, злою від природи (традиція від учень Гоббса). Серед представників першої виникає проблема виховання та "соціалізації суспільства" у всіх її різновидах (соціалізація власності, соціалізація капіталізму), а в радикальній формі – теорія політичної революції. Прихильники протилежної теорії вважали за необхідне політичну соціалізацію, яка вимагає жорсткого поводження з людиною. Припустивши, що філософ А. Гелен правий у своєму твердженні про людину як істоту, яка потребує впливу жорстких соціальних і політичних інститутів, виконуючих функцію зовнішніх підпор для її поведінки, нескладно дійти репресивної теорії і практики політичної соціалізації у дусі політичної філософії Гоббса [1] . Філософи–екзистенціалісти (Ж. П. Сартр, М. Шелер, Г. Плесснер, М. Хайдеггер) запевняли, що існування передує суті людини [див.: 2] .

Названі нами точки зору щодо політичної соціалізації підтверджують, що наше дослідження має будуватися на можливості вивчення політичної соціалізації як суспільно організованого процесу на масовому рівні та рівні індивідуальному, з використанням теоретичних і емпіричних методів та узагальнень.

Дослідники М. Роскін, Р. Корд та У. Джонс назвали політичну соціалізацію процесом входження в політичну культуру і процесом розвитку, за допомогою якого індивід дізнається про прийняті погляди і цінності політичної культури [3] . Вони довели, що чим вища політична, культура в суспільстві, тим більше уваги приділяється процесу політичної соціалізації. Таким чином, поняття політичної соціалізації і політичної культури тісно взаємозв'язані між собою. Політична культура суспільства є складовим компонентом політичної соціалізації особистості. Але в результаті політичної соціалізації суб'єкт залучається до певної політичної культури і здатний її розвивати, отже, змінювати [4] .

Політична соціалізація, перш за все – це формування політичної свідомості громадян (індивідуальної та масової). Радянська політична наука трактувала політичну свідомість як усвідомлення сфери політики соціальними суб'єктами (індивідами, групами, класами, спільнотами): "Політична свідомість завжди має суто класовий характер, оскільки являє собою специфічну форму вираження політичних інтересів класу, що зумовлені в кінцевому підсумку тим місцем, яке даний клас займає в системі суспільного виробництва" [5] .

Проте, в окремих дослідженнях поза увагою залишається сутність політичних реальностей, охоплених даним поняттям, наприклад, "політична свідомість являє собою сукупність поглядів та настанов, що виражають ставлення тієї чи іншої соціальної групи або окремої людини до інших суспільних груп, класів, націй, суспільного ладу і процесів, що в них відбуваються, до історичного укладу й способу життя, політичних партій, соціальних цінностей, традицій і норм" [6] . У даному визначенні проблема влади та її відображення у політичній свідомості, вираження в ній політичних інтересів суб'єктів залишились поза увагою.

Політична свідомість є опосередкованим відображенням політичного життя суспільства, суттю якого є проблеми влади, формування, розвиток і задоволення інтересів та потреб політичних суб'єктів. Політична свідомість є сукупністю політичних знань, уявлень, оцінок учасників політичного процесу, в яких відображені їх політичні потреби, інтереси і цінності. Українські дослідники визначають політичну свідомість як сукупність почуттєвих і раціональних, емпіричних і теоретичних, ціннісних і нормативних, усвідомлених та підсвідомих уявлень про політичне життя, які визначають ставлення народу до влади і поведінку останньої [7] .

У нашому дослідженні політична соціалізація розуміється, як формування політичної ідентичності і отримання базових політичних цінностей, що визначають принципове відношення до існуючої політичної системи, становлення якостей особи, важливих для політичного житт суспільства. Формування і розвиток політичної свідомості вдало відображено у дослідженні Ф. Бурлацького і А. Галкіна, які виділили сім її основних характеристик [8] . У сучасних наукових працях можна зустріти від п'яти до двадцяти основних функцій політичної свідомості, які називають політологи. Автор цього дослідження підтримує думку стосовно таких основних п'яти функцій, як когнітивна, комунікативна, прогностична, ідеологічна, виховна [9] .

Показником політичної соціалізації є прийняття та засвоєння політичних цінностей у суспільстві. Під політичним цінностями розуміють не тільки ідеали, а й чітко описані норми, узаконені настанови, яких потрібно дотримуватися. Ціннісне сприйняття об'єктів політичного життя зумовлюється конкретно–історичними умовами розвитку суспільства, місцем особи, соціальної спільноти в системі певних економічних і соціально–політичних відносин, потребами та інтересами людей. У системі таких цінностей наявні соціально–політичні ідеали й

© Н.М. Дєвочкіна, 2008

цілі, принципи і норми політичного життя, політичні традиції і символи, зразки політичної поведінки [10] .

Вважається, що зміни в світогляді населення слугують значним індикатором реальності суспільної трансформації в цілому. Аналіз таких змін може дозволити краще зрозуміти причини успіхів та невдач в тих інституціональних перетвореннях, які відбуваються в нашому суспільстві сьогодні, а також оцінити ефективність самої трансформації суспільства. Інституціональні перетворення стають дійсно безповоротними тільки тоді, коли вони приймаються суспільством і закріплюються в системі цінностей, на які дане суспільство орієнтується [11] .

Зі зміною суспільних відносин відбувається переоцінка цінностей: багато з того що вважалося абсолютним і беззаперечним, знецінюється і, навпаки, зміни в суспільстві породжують нові політичні цінності. Політичні цінності не можуть сприйматися безпосередньо. Але певні політичні ціннісні ідеали можуть мати предметне втілення. Такі політичні ідеали можна назвати політичним нормами. Політичні норми вводять в структуру мотивації особистості додатковий досвід і колективні пріоритети, на основі яких людина вносить корективи в свої ціннісні орієнтації.

Свобода особистості, конституціоналізм, правова держава, розподіл влади, громадянське суспільство та інші політичні цінності, до яких суспільство йшло протягом багатьох століть, сьогодні зафіксовані в політичних легітимних нормах, які регулюють поведінку громадян в демократичних суспільствах.

Перетворення суспільства супроводжується як правило, сильним соціальним та соціально–психологічним стресом, докорінною переоцінкою цінностей, що становлять основу свідомості. Нову якість суспільства не можна звести до змін у сфері економіки, політичних або деяких інших структур. Передусім це зміна свідомості людини, в якій важливе місце посідає переоцінка соціальних цінностей.

Отже, феномен політичної свідомості можна зрозуміти лише в тому разі, якщо розглядати його як компонент не стільки суспільної свідомості, скільки загальної для конкретної нації культури, а саме, політичної культури. Політична культура "присутня в політичній свідомості у вигляді чинника, що суттєво впливає на політичну систему, на формування соціально–політичних цінностей..." [12] . Політична свідомість функціонує й самовідтворюється у певному політико–культурному середовищі. Можна сказати, що політичні знання в єдності з політичними уявленнями, почуттями, ідеалами, цінностями становлять духовну сторону політичної культури. Місце і роль політичної свідомості, на нашу думку, жодним чином не слід зводити лише до однієї із форм реалізації політичної культури, поряд з неусвідомленими реакціями орієнтовного порядку і імпульсивними актами поведінки [13] .

Політична свідомість тісно взаємозв'язана з правовою свідомістю. Але розвиток правосвідомості громадян не може проходити такими темпами, як розвиток політичної свідомості. Зміни, що відбуваються в політичній сфері суспільства, швидко усвідомлюються політично активною частиною громадян. Нові політичні відносини завойовують визнання більшості населення. Внесення ж нових якостей правосвідомості в маси вимагає додаткової мобілізації всіх економічних, політичних, духовних засобів для подолання розриву між рівнем політичної і правової свідомості.

Форми суспільної свідомості – політична, економічна, історична, правова, мораль, філософія – не існують в реальності як певне окреме, самостійне утворення, котре саме по собі виробляє ідеї, цінності, норми тощо являє собою відображення і виявлення живої практики людей і лише настільки дійові, ефективні, наскільки є мислимим змістом і продуктом їх діяльності.

До політичної свідомості входять політична психологія і політична ідеологія, емпірична і буденна політична свідомість, теоретична свідомість, що поділяється на наукову та ідеологічну, спеціалізована свідомість (передусім партій) і політична свідомость мас, окремих верств і груп суспільства, окремого громадянина. З точки зору об'єкта нашого дослідження, нас цікавить політико–теоретична політична свідомість, яка існує в різновидах науки та ідеології і спрямована на розкриття суті політичних процесів та законів. Вона є стрижнем політичної ідеології, котра являє собою систематизоване, цілісне, концептуальне відображення корінних інтересів певного класу, нації, соціальної групи.

Суспільна свідомість осмислюється, з одного боку, як єдність ідеології і науки, з другого – як єдність ідеології і суспільної психології. Ідеологія покликана надавати значимості інституціональним відносинам між людьми як суб'єктами політики, пояснювати, обгрунтовувати, виправдовувати чи заперечувати політичні реальності в конкретних суспільно–історичних умовах. Всі ідеології, незалежно від спрямованості, грунтуються на визнанні певної концепції суспільства і політичної системи, шляхів і засобів практичної реалізації цієї концепції. Західна політична думка схильна до розуміння ідеології як "кристалізації оманливої свідомості" (В. Парето), "добровільної містифікації" (К. Мангейм) [14] .

У цілому, представники західної політології вважають, що ідеологія необхідна для регуляції політичного життя суспільства. На думку українських дослідників політичної соціалізації, також відсутність міцної ідеології в державі є ознакою небезпеки для державності [15] .

Залежно від суб'єкта політичної свідомості виділяють спеціалізовану і масову політичну свідомість. Носієм спеціалізованої свідомості виступають партії, спілки, політичні організації, які дотримуються певної політичної орієнтації, вибирають чи виробляють ідеологічну систему, що служить основою їхніх політичних платформ. Вона формується на базі певних ідеологічних концепцій і доктрин і тому є ідеологічно однорідною.

За своїм змістом масова свідомість становить широку сукупність ідей, уявлень, почуттів і настроїв, що відображають всі сторони суспільного життя, доступні масам і здатні викликати їх інтерес. Масова політична свідомість висловлює опосередкований рівень і зміст потреб, а також характер їхніх знань про суспільно–політичну дійсність – як тих, котрі вироблені різними ідеологіями й закріплені в політичній культурі, так і тих, що здобуті практикою масових соціальних груп.

На відміну від буденної свідомості, масова політична свідомість не тільки фіксує політичну реальність і оцінює її, але й володіє енергією практичної дії. Можна сказати, що буденна свідомість – це масова свідомість, взята в гносеологічному аспекті і за виключенням її діяльнісної ланки в об'єднуючій великі групи людей категоріальній структурі комунікації [16] .

Масова політична свідомість визначається загальним рівнем розвитку способу виробництва, характером суспільно–політичних відносин і рівнем всієї культури соціуму. Для масової політичної свідомості властиві розірваність, суперечливість, здатність до несподівано швидких змін, а також застиглість. Масова політична свідомість не може бути одноманітною. Л. Гозман і А. Еткінд окреслили визначили такі типи політичної свідомості: тоталітарну, авторитарну, ліберальну і демократичну [17] .

Політична свідомість виступає як складова суспільної свідомості одночасно з іншими її складовими – еко-

номічною, релігійною, правовою та іншими, а всі складові, відображаючи окремі сторони суспільного буття, взаємно переплітаються, доповнюють одна одну.

Вивчаючи ідейно–політичні орієнтаці в суспільстві, дослідники пропонують різні основи для їх формування та поширення. М. Вебер запропонував мотиваційне пояснення дій соціальних груп (цілераціональна, ціннісно-раціональна, аффективна дії) [18] . Цілераціональна дія означає, що мотивуються тверезим розрахунком, інтересом. Ціннісно–раціональна теж підпорядкована раціональному розрахунку, але мотивованому не прагматичним матеріальним інтересом, а ідеологічними установками. Політична поведінка може бути керована емоціями – це аффективна дія. І є також стереотипна дія, яка диктується традиційним стереотипом.

На думку Г. Дилигенського та Р. Громової, обгрунтовувати типологію політичної свідомості слід взявши за основу знання. Г. Дилигенський, виділяючи типи соціально–політичних уявлень, виокремлює типи пізнання, політичної свідомості та дії, які використовує суб'єкт (міф, стихійно–раціональне, рефлективне пізнання, інертна поведінка) [19] . Р. Громова, у свою чергу, називає раціональну, міфологічну та аполітичну свідомість [20] . Таким чином, бачимо, що мотиви політичної поведінки суб'єктів пов'язані зі знаннями.

Специфічним виявом суспільної і насамперед масової свідомості є громадська думка. Громадська думка містить як істинні, так і викривлені, ілюзорні уявлення про дійсність, адже формується не лише під впливом соціально–економічних і політичних факторів, а й за допомогою ідеологічних засобів. У демократичному суспільстві громадська думка є важливим фактором політичного процесу. Однак там, де політична система не допускає вільного висловлювання відмінних від офіційних політичних думок і оцінок, громадська думка фактично відсутня. Монопольність суджень бюрократизованої управлінської еліти відчужує різноманітність думок людей, свідчить про низький рівень політичної та правової культури у суспільстві.

Правова культура як суспільний феномен є неодмінною умовою розвитку процесів трансформації щодо формування в суспільстві правової держави і громадянського суспільства. Цілісність правової культури є важливою складовою здійснення суспільно–правової реформи в країні, утвердження верховенства права в усіх сферах соціального буття, свободи, різноманітних способів і форм реалізації правового статусу особи, її прав. Зрілий рівень правової культури в суспільстві, де функціонують її ефективні механізми, є умовою формування демократичних засад життєдіяльності. Правова культура є основою відтворення правового досвіду, розвитку інтелектуального, духовного потенціалу народу, утвердження цілісної системи світоглядно–ціннісних орієнтацій, правових ідеалів. У широкому розумінні правова культура – це суспільно–правовий феномен, який включає в себе найсуттєвіші результати сукупного правового досвіду суспільства, насамперед право і правосвідомість, правову діяльність і правовідносини, законність і правопорядок та відображає якісний рівень розвитку правового буття.

Право, як основна складова правової культури, є специфічною формою суспільних відносин. Цим обумовлено вирішальний вплив суспільних відносин на розвиток правової культури. З цього приводу дослідник І. Честнов називає галузь права як "самі суспільні відносини у формі інституціоналізованих зв'язків і безпосередніх взаємодій" [21]. І. Малинова вважає, "суспільні відносини об'єктивуються в праві не безпосередньо, а системно опосередковуючись усією структурною цілісністю" [22] .

Разом з тим, не слід випускати з уваги те, що обумовлене комплексом об'єктивних і суб'єктивних чинників суспільне буття, впливаючи на формування і розвиток правової культури, змінюється набагато швидше, ніж воля законодавця, спрямована на зміну юридичних норм або створення нових [23] .

Реалізація індивідуальних інтересів та суспільних відносин шляхом демократії передбачає, що корисна для суспільства діяльність перебуває під впливом. Цей вплив, насамперед, здійснюється включенням людини в суспільні відносини на основі правильного розуміння своїх інтересів, які лише в кінцевому підсумку визначаються інтересами колективу, спільності. Водночас, зростання активності особистості в усіх сферах політичної діяльності залежить від того, наскільки колектив рахується з індивідуальною думкою, наскільки демократичними є відносини у соціально–політичному середовищі. Усвідомлення діалектики суспільних та індивідуальних інтересів та реалізація їх на практиці є критерієм правильного розуміння особистістю свого місця і ролі у системі політичних відносин. Це знання позначається на формуванні громадської думки і становленні демократичної культури, розв'язанні колективних завдань. Вони розглядаються нею не як такі, що існують поза особою, а як її власна справа, умова і засіб самовираження і самоствердження в суспільстві.

Індивідуальні інтереси нездійсненні без зв'язку з колективними політичними проблемами. Збіг політичних та індивідуальних інтересів не означає, що всі інтереси – суспільні, політичні, особисті – завжди співпадають. Між ними існують суперечності, які простежуються у проявах громадської думки, яка є відображенням політичної свідомості. Політична свідомість є передумовою формування політичної реальності. Якщо в ній жорстко задається колективна свідомість, то індивідуальна свідомість втрачає своє призначення, а людина вилучається з політичного процесу.

Зменшення ролі нормативно–регулятивних складових правової культури, чинників свідомого культурно–правового впливу на процеси суспільного розвитку неминуче призводить до розриву соціальних зв'язків, розлагодження елементів соціальної системи, загострює її внутрішні суперечності. Особливо такий стан речей характерний для суспільств під час політичної трансформації.

Реформування політичної та правової системи суспільства призводить до формування в суспільному житті нових політичних та правових реалій, які змінюють політико–правовий простір формування і розвитку правової культури. Це створює правові засади для розвитку реальної демократії; формування національної правової системи; закріплення принципу поділу влад, створення передумови для демократизації системи владних відносин; здійснення ряду заходів, спрямованих на проведення політичної, адміністративної реформи.

Водночас саме в сфері політико–правовій перш за все може виникати найбільше суперечностей, деформацій, проблем, які негативно впливають на правову культуру суспільства, посилюючи явища правового нігілізму.

Реформування політико–правових відносин є важливою умовою розвитку правової культури. До того ж остання детермінуюче впливає на політичну трансформацію. Водночас трансформація тільки політико–правової сфери життєдіяльності суспільства, яка не взаємопов'язана з реформуванням інших видів суспільних відносин, не здатна забезпечити формування цілісної соціальної системи як основи розвитку правової культури. Тому важливою умовою суспільно–правового прогресу є трансформація не тільки політико–правових, а й усієї системи суспільних відносин – економічних, соціальних, культурних, посилення зворотного впливу цінностей культури на прискорений процес збагачення змісту соціального буття.

Серед складових суспільних відносин, які істотно впливають на правовий прогрес, на формування та розвиток правової культури, важливе місце належить соціальній сфері суспільного життя, зокрема соціальним відносинам. Сьогодні жодне із завдань державної, зокрема правової політики, не може бути успішно реалізоване без врахування соціальних аспектів суспільного розвитку. Вплив соціальної сфери і, насамперед, соціальних відносин на розвиток правової культури здійснюється передусім за допомогою соціальної спрямованої діяльності держави, забезпечення соціальних прав і свобод громадян, створення умов для реалізації соціального потенціалу людини. Водночас правова культура, її регулятивний потенціал є необхідною умовою упорядкування, розвитку соціальних відносин, введення їх в рамки законності.

В системі соціальних відносин, котрі здійснюють істотний вплив на розвиток правової культури, особливо важливе місце посідають соціально–класові відносини. Середній клас як основне ядро соціальної структури суспільства є основним суб'єктом правової культури, носієм правових цінностей, силою, яка втілює їх у суспільну практику [24] . Теоретична і спеціалізована політична свідомість цілеспрямовано "вноситься" у маси представниками еліт або контр–еліт, поступово стаючи складовою частиною масової свідомості. Політичні ідеї і погляди мають достатньо високий ступінь незалежності і самостійності. На них впливають особистий досвід, рівень інтелектуальної розвиненості та обізнаності, соціально–економічні чинники, а також історичні традиції, менталітет народу, що формувалися століттями. Політичні організації здійснюють певну роботу, спрямовану на формування і розвиток масової свідомості у відповідному напрямі. Але навіть об'єктивна належність індивіда до тих чи інших груп і організацій не означає, що в нього сформується свідомість, яка неодмінно відповідатиме інтересам даної групи. Середній клас як суб'єкт правової культури, носій правових цінностей характеризується соціально–правовою активністю, обізнаністю в своїх правах та прагненням їх обстоювати, здійснювати свою діяльність на основі легітимних форм у встановлених законодавцем межах. Саме тому соціальна і правова політика, будучи спрямованою на створення середнього класу, є наріжним каменем формування в суспільстві соціальної, правової держави, соціальної і політичної структурованості, важливою умовою зростання правової свідомості, розвитку правової культури. З іншої сторони, правова культура – право та правова свідомість здатні істотно впливати на прискорене формування нової соціально–класової структури суспільства, середнього класу, динамізацію процесів соціальної мобільності.

Суспільно–правовим полем, де людина реалізує цінності правової культури, свої соціально–економічні права, правовий статус, є процес функціонування соціально–трудових відносин. Оскільки способом існування людини є трудова діяльність, то саме вона і є головним джерелом розвитку і функціонування культури. Система соціально–трудових відносин є процесом взаємодії між суб'єктами, що реалізують свій професійний потенціал, в тому числі й правовий статус, цінності правової культури. Соціально–трудові відносини міцно пов'язані з трудовою та правовою активністю особи, що сприяє їх впливу на процес формування та розвитку правової культури. З іншого боку, повноцінний процес функціонування соціально–трудових відносин, кожної з їх складових є неможливим без відповідного рівня правової культури, зокрема правової свідомості суб'єктів цих відносин. Правова культура є необхідним чинником функціонування, збагачення змісту соціально–трудових відносин, якості трудового життя [25] .

Розвиток масової політичної свідомості – це певний психологічний чинник суспільного розвитку. З іншого боку – це постійне джерело стурбованості для будь–якої влади, що змушена рахуватися з тим, що як тільки реальні умови життя занадто відірвуться від людських претензій, в масах можуть виникнути опозиційні настрої невдоволення цією владою. Розвиток перебудовних і постперебудовних процесів є конкретним прикладом впливу масових настроїв на зміну політичної системи. На фоні попередньої звичної пасивності масової свідомості, кінець 80–х років продемонстрував вражаючі факти так званої мітингової демократії.

Причинами можна назвати те, що у перехідні періоди потреби і претензії кожного нового покоління найбільш разюче відрізняються від попереднього як в матеріальній, так і в духовній, і в політичній сферах. Зростають можливості задоволення потреб. Крім того, посилюється готовність мас до активних дій. Велике значення має провокуючий вплив в XX столітті засобів масової інформації, які впливаючи на маси, не просто стимулюють ті чи інші потреби і демонструють способи їх досягнення, а намагаються викликати безпосередню масову реакцію у вигляді конкретних дій та акцій. У наслідку – визначальними в поведінці мас є не усвідомлені позиції, а імпульсивні, спонтанні фактори, які залежать від настрою [26] .

Іншою ознакою, нестабільності масової політичної свідомості у суспільстві під час політичної трансформації є аномія. Вона пояснює деякі механізми соціалізації, поведінки, що відхиляється, соціального контролю. Під час політичної трансформації проблема аномії є центральною в регулюванні порушеної суспільної взаємодії. Аномія характеризує втрату соціальної ідентифікації значного відсотка громадян, які перестають ідентифікувати себе з певною соціальною групою, описує розбіжність між цінностями суспільства і засобами їх досягнення. У суспільно–політичній сфері аномія супроводжується підсиленням авторитаризму, політичного екстремізму й етноцентризму.

У політичній діяльності люди завжди керуються знаннями, концепціями, програмами, настроями, почуттями, тобто політичною свідомістю. Політична свідомість як найважливіший духовний фактор політичної діяльності – це єдність теоретичного і буденного рівнів свідомості суб'єктів, що робить можливим і необхідним урахуванням їх інтересів, узагальнення їх у політичні програми, теорії, вироблення шляхів і засобів реалізації їх. Політична свідомість у такий спосіб виступає показником усвідомлення людьми цілей політичного розвитку, механізмів їх здійснення і водночас фактором розвитку політичного життя, політичної системи суспільства. Така інтегруюча роль політичної свідомості у суспільстві забезпечується її функціями, які становлять суперечливу єдність політико–психологічного, політико–ідеологічного та діяльнісно–практичного компонентів структури політичної свідомості.

Структурованість політичної свідомості дає змогу чітко виділити функціональний критерій її суспільного та індивідуального призначень. Виходячи з цього, визначають психологічну, ідеологічну та діяльнісну функції політичної свідомості. Будучи відносно самостійними, але взаємно проникаючи одна в одну, лише в своїй цілісності формують "обличчя" політичної свідомості. Провідною, в цьому плані, виділяється практично–діяльнісна функція. Політична свідомість виникає і функціонує у процесі практично–діяльнісного засвоєння людьми, соціальними спільностями політичного буття. Діяльність є основою політичної свідомості, надає їй певності та загальнозначущого політичного змісту.

Отже, політична трансформація перебуває в прямій залежності від розвитку політико–культурних процесів у

суспільстві, які впливають на політичну соціалізацію. Соціальне буття, політична сфера, правова культура перебувають в органічній єдності, взаємодоповнюючи та взаємозбагачуючи одне одного. Суспільні відносини, політичні відносини, процес їх реформування істотно впливають на розвиток правової культури. Цінності ж останньої значною мірою детермінують процеси політичної трансформації. Формування масової політичної свідомості залежить від багатьох чинників, здійснюється різноманітними способами, зокрема через осмислення соціальної дійсності, раціоналізацію та узагальнення інформації, за рахунок приєднання індивіда до вже сформованих ідеологій, норм і цілей політичної поведінки. Таким чином, політична соціалізація є частиною політичної культури, політико–культурним процесом суспільства.

1. Немецкая социология / Под ред. *Р.П.Шлаковой*. – СПб., 2003. – С. 323–346. 2. *Сартр Ж.П.* Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. – М., 1989. – С. 323–324; *Шелер М.* Формализм в этике и материальная этика ценностей // Избранные произведения. – М., 1994. – С. 261–328; *Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме // Проблема человека в западной философии : Переводы / Сост. и послесл. П.С. Гуревича; Общ. ред. Ю.Н. Попова. – М., 1988. – С. 314–357. 3. *Майкл Роскин, Роберт Корд, Уолтер Джонс.* Введение в политологию. – Нью–Джерси, 1988. – С. 270. 4. *Щеглов И.А.* Политическая социализация личности и современный институциональный процесс // Социально–гуманитарные знания. – 2000. – № 4. – С. 287–298. 5. Краткий политический словарь / Авт. кол.: *В.П.Абаренков* и др. – 6 изд., доп. – М., 1989. – С. 430. 6. *Яновский Р.* О возростающем значении политического сознания // Коммунист. – 1986. – № 3. 7. Політологія. Кн. перша: Політика і суспільство; Кн. друга: Держава і суспільство / *А. Колодій, В. Харченко, Л. Климанська, Я. Космина*. – К., 2000. – С. 244. 8. *Бурлацкий Ф.М., Галкин А.А.* Современный Левиафан: Очерки политической сициологии капитализма. – М., 1985. – 384 с. 9. Політологія. Кн. перша: Політика і суспільство. Кн. друга: Держава і суспільство. – С.244. 10. Політологічний енциклопедичний словник / За ред. *Ю.С. Шемшученка, В.Д. Бабкіна*. – К.: Генеза, 1997. – С. 328. 11. *Башкирова Е.И.* Трансформация ценностей российского общества // Политические исследования. – 2000. – № 6. – С. 51. 12. *Бурлацкий Ф.М., Галкин А.А.* Современный Левиафан: Очерки политической сициологии капитализма. – С. 210. 13. Политология : Энциклопедический словарь / Общ. ред. и сост. *Ю.И. Аверьянов*. – М., 1993. – С. 265. 14. *Мангейм К.* Идеология и утопия // Диагноз нашего времени. – М., 1994; Політологія. Кн. перша: Політика і суспільство. Кн. друга: Держава і суспільство. – К., 2000. 15. *Михальченко Н.И.* Украинское общество: трансформация, модернизация или лимитроф Европы? / НАН Украины. Институт социологии. АПН Украины. Институт высшей школы. – К., 2001. – С. 229. 16. *Любивый Я.В.* Современное массовое сознание: динамика и тенденции развития. – К., 1993. – С. 12. 17. *Гозман Л., Эткинд А.* Культ власти: структура тоталитарного сознания // Осмыслить культ Сталина. – М., 1989. – 650 с. 18. *Вебер М.* Избранные произведения : Пер. с нем. – М., 1990. – 804 с. 19. *Дилигенский Г.Г.* Социально–политическая психология // Учебное пособие для высш. учеб. заведений. – М., 1996. – 352 с. 20. *Громова Р.* К типолигии политического сознания россиян // ВЦИОМ, Мониторинг. – 1999. – № 2. – С. 11–16; *Честнов И.Л.* Право как диалог: к формированию новой онтологии правовой реальности. – СПб., 2000. – С. 104. 21. *Малинова И.П.* Философия права (от метафизики к герменевтике). – Екатеринбург, 1995. – С. 60. 22. *Селіванов В.* Демократичний вимір конституційної реформи в Україні: обумовленість і необхідність // Право України. – 2003. – № 8. – С. 18. 23. *Алексеев С.С.* Право: азбука–теория–философия: Опыт комплексного исследования. – М., 1999. – С. 44. 24. *Петрова Л.В.* Аксиологическая фукция правовой культуры в системе социальных связей : Автореф. дис. … канд. филос. наук. – Харьков, 1988. – С. 14. 25. *Ольшанский Д.В.* Массовые настроения переходного времени // Вопросы философии. – 1992. – № 4. – С.3–15.

Надійшла до редколегії 19.02.2008

Л.М. Домащенко, асп.

ДЕЩО ПРО ОСОБЛИВОСТІ ОБҐРУНТУВАННЯ ЧОРНОМОРСЬКОЇ ОРІЄНТАЦІЇ УКРАЇНИ В ПРАЦЯХ МИХАЙЛА ГРУШЕВСЬКОГО

В статті аналізується концепція чорноморської орієнтації України Михайла Грушевського. Робиться висновок про переважно історичне обґрунтування цієї концепції.

In article analyses conception Black sea orientation of Ukraine by Myhailo Grushevsky. Author comes to conclusion about historical substantiation this conception.

Україна, будуючи власну зовнішню політику, виходить, насамперед, зі своїх національних інтересів та аналізу власного геополітичного положення. З огляду на її ресурсний, інтелектуальний і промисловий потенціал Україна є значною європейською країною, а як стратегічний транзитний маршрут енергоносіїв має шанс стати важливою ланкою економічної безпеки Європи. Тому цілком обґрунтованою виглядає стратегічна перспектива включення її в усі структури Європейського Союзу.

Відтак євроінтеграційні прагнення України вимагають пошуку нею автентичних цим прагненням шляхів реалізації своїх геополітичних інтересів у Причорномор'ї та Прикаспії, виваженого підходу до здійснення своєї геостратегії у південно–східному напрямі загалом. Тому логічним буде звернення до концепцій чорноморської орієнтації України, які мали місце у вітчизняній політичній думці початку ХХ століття і першість серед яких належить концепції М. Грушевському, який, власне і ввів у обіг сам термін "чорноморська орієнтація України". Окремі її положення висвітлені у працях багатьох сучасних вітчизняних дослідників (С. Василенко, Ю. Левенець, В. Масненко, В. Потульницький, П. Радько, В. Сергійчук та ін.). В цій же статті увага буде зосереджена на особливостях аргументів, що їх М. Грушевський наводить на користь важливості чорноморської орієнтації для незалежної української держави.

Чорноморська орієнтація України, зазначає М. Грушевський, викликана до життя процесом освоєння Південної України слов'янською в нинішнім вигляді українською людністю, що тягнувся протягом тисячоліть і до цього часу не закінчився. В культурно–історичному аспекті цей процес існував як боротьба степу і морського побережжя. Хронологічно його можна поділити на такі періоди: часи палеонтологічні до зустрічі місцевого життя з історичним народом Середземного моря і Малої Азії; період античний від цієї зустрічі та зв'язків постійних факторій і до початку візантійської доби; часи панування кочівницьких орд в Степах і на Кримському півострові та Побережу Візантії; козацька доба від кінця XVI і до кінця XVIII століття; доба нового заселення, що починається з ліквідації Запоріжжя і Кримської Орди. "З становища українського історика незвичайно важко висвітлити, як в сих періодах в залежності від більше й менше сприятливих кон'юнктур різними способами укладається значення Степу і Моря в історії українського життя" [1].

Початком південно–східної колонізації українського народу, на думку М. Грушевського, слід вважати IV століття, ознаменоване "великою слов'янською міграцією", яка не лише призвела до остаточної диференціації слов'янства – ослаблення територіального зв'язку, пристосування слов'янських племен до нових і відмінних обставин життя, проживання і змішування з чужородцями, а й заклала основи нинішнього розміщення народностей Східної Європи й, більш того, дала поштовх для починання історичного життя українських племен. "До цього часу ми можемо вести мову українські племена лише як про частину слов'янської групи племен, а їх еволюцію можемо вивчати не в її розвитку, а за результатами, до яких вони дійшли в момент остаточного відокремлення окремих слов'янських груп" [2].

Зважаючи на це та приймаючи до уваги положення Української Руси на сучасній мапі Слов'янщини потріб-

© Л.М. Домащенко, 2008

но, зазначає М. Грушевський, помістити наших предків в південно–східній частині праслов'янської території. "Значить, коли ми правильно означили територію слов'янської правітчини, то на оселі племен східно–полудневої, української групи припадає східно–полуднева частина того праслов'янського осідку, а саме – порічє середнього Дніпра. Як ціла словянська колонізація ішла в напрямі на захід, полудневий захід і полудень, так і українське розселення мало йти в тих же напрямах, – на захід і полудень" [3]. Інакше кажучи, південно–східна, українська група племен вже тоді, перед розселенням, могла займати північну і північно–східну частину своєї пізнішої території, розповсюдившись потім лише на південь і захід.

При цьому рух на південь, як слідує з міркувань М. Грушевського, був не лише первинним по відношенню до руху на захід, а й вирішальним для формування українського народу як самостійної одиниці, що має свою неповторну і окремішню історію. Останнє зумовлено тим, що рух на південь східнослов'янських племен мав своїм наслідком вирізнення в структурі цих племен південно–східної групи, яка у візантійських джерелах VI століття позначена терміном "Анти" і протиставлена терміну "Слов'яни". При цьому, як свідчать знову ж таки ці джерела, Анти і Слов'яни то воюють між собою, то ведуть цілком протилежну політику щодо Аварів і Візантії. Всі ці факти, резюмує М. Грушевський, вказують на осібність цих двох груп і неможливість зведення різниці між ними до того, що Слов'яни "сиділи по сей бік Дніпра", а Анти "по той". На думку М. Грушевського, поділ на Слов'ян і Антів відповідав двом різним етнографічним слов'янським віткам. "Анти" можуть відповідати тільки східній групі, але й то з певним обмеженням: ми не знаємо як далеко сягало ім'я Антів на північ; теоретично беручи воно могло обіймати всі східнослов'янські племена, але в наших звістках стрічаємо се ім'я тільки в подіях і комбінаціях, які дотикаються самої лише полудневої, чорноморської колонізації східнослов'янської галузі" [4]. Інакше кажучи, ім'я антів могло обіймати цілий східний відділ слов'янства, але з огляду на той матеріал, що знаходиться у розпорядженні дослідника, це ім'я належить тільки до південної частини цього відділу, до східно–південних слов'янських племен [5].

Відтак, робить висновок М. Грушевський, Анти – це південна частина східної вітки слов'ян, тобто представники тих племен, які утворили етнографічну цілісність, відому нині як українська. Про це, пише вчений, свідчить і те, що Анти виступають на території, де пізніше бачимо Русинів і де й тоді, в VI столітті не міг сидіти ніякий інший слов'янський народ, – на краю між Дністром і Доном. І те, що Анти були східними сусідами Слов'ян і відрізнялися від них як осібна етнографічна група, що засвідчили їх наступники Руси і Болгари. І те, що, як свідчить історія, анти, будучи союзниками Візантії, мусили воювати зі словенами, а отже трималися від них "зосібна і ворожо". "… при тім цікаво, що коли історичні джерела кидають знову світло на події по лівім боці Дунаю – в X в., – бачимо, що антська держава – Київська Русь – перейняла політику антів VI–VII в. і тримається з Візантією проти потомків словенів – Болгарської держави; так було від Олега і до Ярослава" [6]. Південно–східна приналежність антів, а отже і українців, засвідчується і тим, що антська колонізація цілком відповідає тому, що можна виснувати про правітчину нашого народу і напрям його колонізації, беручи до уваги той встановлений факт, що напрями слов'янської колонізації у цілому відповідали початковому розміщенню слов'янських племен на їх правітчині, а теперішнє розміщення слов'янських народів відповідає їх угрупуванню на правітчнині. Так що українська колонізація степової смуги від Донця до Дністра, і сусідніх частин Бессарабії, яка розпочалася у XVIII столітті запорожцями і продовжувалася протягом більшої половини XIX біглими селянами–кріпаками, лише оволоділа старою територією, що була зайнята Антами в перші століття слов'янської колонізації і потім втрачена з часів загарбницьких рухів тюркських орд. "Се все, кажу, робить можна сказати – певним, що в Антах маємо предків українських племен" [7]. Це означає, що українське населення на більшій частині своєї нинішньої території, південну границю якої, до речі утворюють береги Чорного і Азовського морів, є правічним в тому смислі, що воно, а точніше південна група східнослов'янських племен, від якої веде своє походження сучасна українська народність, поселяється на цій території ще в епоху великого слов'янського розселення [8].

Великий рух антських племен мав епохальне значення для подальшої долі українських племен. Саме "полудневе розселення", за якого Анти "з розгону доскочили до моря ", вважає М. Грушевський, дало початок так званій Чорноморсько–дунайській добі, що відіграла дуже важливу роль в соціальній і культурній еволюції українського народу. Ця роль, на думку М. Грушевського, полягала у тому, що ведене стихійним потягом до моря, до сонця, до теплішого підсоння, до буйнішого життя, антське розселення викотилося з лісового поясу в райони степові і передстепові і досягло крайньої мети своїх змагань – Чорного і Азовського моря. Тим самим українські племена в момент антського розселення отримують ту територію, яку доля судила їм як "їх історичний верстат". "Дві великі творчі сили в житті кожного народу – народність і територія стрілися саме на порозі історичного життя нашого народу і утворили першу підставу дальшого розвою його" [9]. Від цього часу, пише М. Грушевський, історія цієї території та історія майбутньої українською людності нерозривно пов'язуються між собою "і починається процес національного формування – перетворювання людності в національну спільноту на її національній території під впливами обставин, даних сею територією" [10]. Опанування цією територією стає історичним завданням українського народу, яке, зазначає М. Грушевський, він не розв'язав до цього часу.

У загальному вигляді отримана антськими племенами територія може бути охарактеризована як "битий шлях" з Передньої і Центральної Азії до Європи – на Балкани і Дунай. Чорноморські степи, пише М. Грушевський, від непам'ятних часів служили битим шляхом з Подунав'я, з Середньої Азії, з Балканських країв до Туркестану, Середньої Азії і звідти до Індії, через Афганістан, і до Китаю [11]. Азовсько–каспійські степи відкривали українському Чорномор'ю дорогу через "Залізні ворота", теперішній Дербент і Дагестан, до Персії, Перської затоки й Індійського океану. Археологічний матеріал, продовжує вчений, не полишає нам сумнівів щодо старих тісних зв'язків між Подунав'ям і Кавказом, Чорномор'я з Туркестаном і північною Персією. Саме цими зв'язками, на думку М. Грушевського, і можна пояснити перехід в українські степи типів середньо–азійських, з одного боку, – глибокої Середньої Азії, яка вже стояла в сфері політичних і культурних впливів Китаю, а з іншого – різних предметів з побережжя Індійського океану [12].

Та й грандіозна будова Київської держави теж трималася на чорноморській економічній базі. Коли ж ця база, що їй Київщина завдячувала своїми блиском і славою – панування над чорноморською комунікацією, торгівлею і транзитом – ослабла, київська будова впала, а українська спільнота з ролі провідної була переведена на роль залежну. На думку М. Грушевського, причиною цього було надмірне захоплення київських керманичів своєю північною експансією, своїм київським імперіалізмом, навіяним варязькими дружинами, та недооцінка ними завдання зміцнення своїх південних

позицій. "Конкуренція з Новгородом, боротьба за дніпрово–балтійську дорогу, заволоділа уявою провідних київських кругів, і за сими інтересами вони занедбали забезпечення полудневих доріг, зв'язків з чорноморськими, азовськими й дунайськими українськими колоніями, далеко важнішими для економічного і культурного розвитку українського Подніпров'я, ніж тріумфи над Новгородом, Полоцьком, Смоленськом" [13]. За цими успіхами, зауважує М. Грушевський, безперечно блискучими, але мало есенціональними для київського життя, було занедбано багато чого, що можна було зробити для поборення степової навали, яка руйнувала чорноморське розселення. До того ж втрата київською будівлею свого чорноморського фундаменту обернулася культурною поразкою українського народу. Київська культура, святкуючи великі тріумфи і розтікаючись по великим просторам північної і східної Європи вслід за тими прибутками, що їх приносила імперіалістична експансія на півночі, тікала з рук українського елементу. "Зоставляла його самого тільки з бідним фрагментом її, і кінець кінцем власне право українського народу до сеї культури було заперечене і його претензії до його власного діла були признані неоправданими і дикими!" [14]. Ігнорування чорноморської орієнтації, згідно з М. Грушевським, стало причиною того, що київська культура із загального культурно–історичного погляду лишилася блискучою плямою на понурому східноєвропейському краєвиді, а з огляду на історичний розвиток української нації "зіставила по собі гірке похмілля, від котрого ще й нині тріщать козацькі голови" [15].

Втрата українським народом південно–східного підґрунтя своєї культурної творчості поставила на порядок денний завдання засвоєння нових культурних взірців, які були перейняті із Заходу. "Так, безумовно, було вже у IX–X ст., далі в XII–XIII, коли коштом спустошеного Переяславського князівства, південних чернігівських земель і всієї південно–східної частини Київської землі виростає і посилюється Галицько–Волинська держава, піднімається Побужжя (Західний Буг), Галицьке пониззя (Прут і Дністер), розвивається, судячи з усього, карпатська колонізація" [16]. По мірі того, пише М. Грушевський, як у XII–XIII століттях слабшали культурні і торговельні чорноморські відносини – з Балканськими краями, Візантією, Малою Азією, все більшого значення набирали відносини із західними, передусім німецькими землями. А занепад Києва і перенесення центру тяжіння до Галицько–волинської держави означав повну перевагу західних впливів над тією комбінацією впливів візантійських і загалом східних, що переважала в період формування Київської держави і була привнесена до останньої, як слідує з міркувань М. Грушевського, зворотною південно–східною колонізацією. Тому, "коли українську культуру й мистецтво епохи перед–київської можна назвати східними – бо переважають в них східні елементи, а культуру й мистецтво київської візантійськими, – не в тім розумінні, що се було чисте запозичення, а в тім, що певна течія вибивалась особливо яскраво й надавала переважну закраску, – то культуру й мистецтво XVII–XVIII вв., до самого кінця гетьманщини, треба назвати західними" [17].

Отже, саме антське походження українського народу пояснює у М. Грушевського і факт його "найбільшої орієнталізації", що обертається його здатністю до "власної творчості" у тих краях, які подібно до нього зазнали на собі впливів східної культури і знаходяться у сфері української чорноморської орієнтації. "Та східна спадщина, котра так глибоко залягла в нашім житті – перероблена, перетравлена реактивами західного нашого духу, але зовсім не витравлена, являється настільки цінною складовою частиною української культури, українського життя, що ми зовсім не маємо причини її цуратись, ослаблювати чи хоч би ігнорувати в планах нашого будучого життя" [18].

Як бачимо, південно–східний вектор, згідно з М. Грушевським, хронологічно є першим для України порівняно із західним. Його згортання і спричиняє знайомство із західними культурними взірцями, що формують основні прикмети українського характеру, а саме: високий розвиток гідності, пошанування чужої гідності, любов до певних уставлених, зверхніх форм, "законних речей", етикету і добрих манер, любов'ю до чистоти, порядку, красоти життя, прив'язанням до культурних і громадських вартостей. Ці всі прикмети, наголошує М. Грушевський, роблять Українця дуже близьким по духу, по характеру до західноєвропейської стихії – де в чому до германської з її солідністю, діловитістю, любов'ю до комфорту, порядку, чистоти, достатності, до рівноваги і стоїцизму; де в чому – до романської з її потягом до форми, елегантності, бажанням в нести в усе красоту, освітити нею усяку сферу життя. Отже, західний вектор значущий для українців тим, що забезпечив їх духовну спорідненість із західноєвропейським життям шляхом формування в українців відповідних характерологічних особливостей. "Український народ належить до західноєвропейського, чи коротше сказати – просто таки європейського кругу не силою історичних зв'язків, які протягом століть зв'язали українське життя з західним, а й самим складом народного характеру" [19].

Південно–східний же вектор важливий для українців тим, що зробив їх найбільш багатим східними, орієнтальними впливами народом західної культури. Ми, зазначає М. Грушевський, являємось одним з найбільш орієнталізованих західних народів – подібно як Болгари, Серби, Іспанці, – і ми повинні не забивати, а розвивати те корисне і цінне, що дала нам ся орієнтальна стихія. Остання, продовжує вчений, не тільки збагатила нашу етнографію, нашу творчість, наше мистецтво, не тільки влила різні цінні прикмети у нашу вдачу, в нашу психіку, а й зробила легкими для нас зв'язки з нашими сусідами, які зазнали подібних орієнтальних впливів, створила ґрунт для спільного порозуміння, для певної моральної близькості з ними. Традиція свободомислення, що властива українцям з часів цієї доби, має, на думку М. Грушевського, застерегти їх від того, щоб бути простими учнями західного життя "нині і вовіки", від того, щоб підганяти своє життя до якого–небудь західноєвропейського взірця. Українське життя, вважає М. Грушевський, здавлене дотеперішньою неволею, направлюване різними примусовими впливами і репресивними заходами, повинно насамперед "знайти себе", емансипуватися взагалі. Тобто з'ясувати свої завдання, засоби і потреби, не поспішаючи замикатися в який–небудь один круг зв'язків, відносин і впливів, а беручи як можна ширше, "широко–отвертою рукою", все, що може бути корисним для нього. "Не зв'язуючись ніякими симпатіями чи антипатіями, ніякими упередженнями, по французькому прислів'ю – "я беру своє добро скрізь, де я його знаходжу", брати і в сфері старих зв'язків колишньої Російської держави, і нових зв'язків з Центральними державами, і поза ним" [20]. Набагато важливіше, наполягає М. Грушевський, розвинути своє індивідуально–корисне з місцевих і власних задатків і засобів, аніж уложитися в уже готову чужу форму. А тому в сфері як духовної, так і матеріальної культури, технічного навчання українці мають брати скрізь те, що може здатися корисним. Неважко помітити, що це завдання, сформульоване М. Грушевським для незалежної України, перегукується з можливістю Антів черпати обома руками із різних культурних джерел, вивчати "різні форми і варіанти", мати доступ до "різних вір" і "різної правди".

З огляду на це завданням чорноморської орієнтації незалежної України, на думку М. Грушевського, є ініці-

ювання нею економічного і культурного співробітництва народів Чорного моря, результатом якого могло б стати не лише створення сильної економічної бази, а й відновлення за допомогою сучасних технічних засобів старих природних торговельних шляхів до Індії, Середньої Азії й Китаю, до Перської затоки, Сирійського побережжя, Аравії та Єгипту. Зважаючи на культурно–історичний зміст чорноморської орієнтації – боротьба Степу і Моря – здобуття Україною чорноморських земель означає її вихід не лише до морських, а й до сухопутних комунікацій світового значення.

При цьому "великі транзитні дороги на схід" мають знаходитися в руках тих країв, через які вони проходять, щоб "наші люди", "чи інші місцеві" не були при цих дорогах лише "носіями або мазчиками". Тобто чорноморська орієнтація України не передбачає здійснення нею ані експансії, ані гегемонії чи панування у цьому напрямі. Навпаки, вона є підставою для створення федерації країв, зв'язаних географічно, економічно і культурно, але ні в якому разі не для "федерації поневолі". "І як першу ступінь до такої федерації, продиктованої географічною, економічною і культурною спільністю, я вважаю економічне й культурне співробітництво народів Чорного моря" [21].

"Власна творчість" України на напрямі чорноморської орієнтації, дозволить їй, на думку М. Грушевського, "знайти себе" у спосіб розвитку і використання як того, що дала їй орієнтальна стихія, так і своєї належності до кола західноєвропейських народів за складом характеру власного народу. Відповідно "знайти себе" Україна може у ролі посередника між народами, які пройшли крізь подібні до знайомих їй орієнтальних впливів, та західноєвропейським життям, духовна спорідненість українців з яким є безсумнівною.

Таким, чином, чорноморська орієнтація України не суперечить її західній орієнтації, й не є простим доповненням до останньої. Вона забезпечує Україні "власну творчість" і "власне поле діяльності", дозволяє Україні стати лідером "чорноморських країв", ініціатором відновлення "старих природних торговельних шляхів", що вкупі із західними прикметами українського характеру та з огляду на цікавість до цих шляхів з боку Заходу, робить її надзвичайно цікавою і привабливою для останнього. Крім того, чорноморська орієнтація, за висновком М. Грушевського, яка передбачає використання східної спадщини українців, не означає рух України у фарватері російської стихії, а сама ця спадщина, вільна від усілякого роду фінських і туранських домішок, не є такою собі модифікацією російського євразійства. Навпаки, будучи спрямованою виключно на створення "кооперації народів Чорного моря", ця орієнтація позбавляє Росію права "особо благопріятствуємой" нації в цьому регіоні, дозволяє Україні отримати право керуватися у своїх стосунках з нею виключно "добром українського народу", а не якимись там "інтересами спільної революції, спільної культури, спільної вітчизни", і у цілому надає можливість українській державі випростатися, щоб потім "уложитись в найбільш вигідній позі".

Як бачимо чорноморська орієнтація України дозволяє їй гідно виглядати як перед Заходом, так і перед Росією, не дозволяючи їм обом "зірвати" свою державність, пропонуючи взаємовигідні проекти спільної співпраці та лишаючи за собою право на "власну творчість", зокрема на утворення Чорноморсько–Балтійської федерації у складі України, Білорусі та Литви. Адже історично, як зазначалося вище, саме ця орієнтація, за висновком М. Грушевського, – рух на південь східнослов'янських племен – призвела свого часу до вирізнення в структурі цих племен південно–східної групи, Антів – предків українського народу. Тому згортання південно–східного вектора загрожує Україні забуттям свого власного історичного завдання, яке з часів Антів полягає в опануванні "чорноморською комунікацією, торгівлею, транзитом", що поєднує Азію і Європу.

Таким чином основні положення концепції М. Грушевського щодо чорноморської орієнтації України сформульовані ним передусім як висновки із ґрунтовного історичного дослідження як особливостей східнослов'янської колонізації загалом, так і специфіки та наслідків для подальшої історії України антського розселення зокрема. Це говорить про переважно історичне обґрунтування М. Грушевським важливості чорноморської орієнтації для незалежної української держави.

1. *Грушевський М.* Степ і Море в історії України // Український історик. – 1991–1992. – № 3–4. – Т. 28–29. – С. 59. 2. *Грушевский М.С.* Очерк истории украинского народа / Сост. ист.–биогр. очерка Ф.П. Шевченко, В.А. Смолия. – 2–е изд. – К., 1991. – С. 16. 3. *Грушевський М.С.* Історія України–Руси : в 11 т., 12 кн. / Редкол. П.С. Сохань (голова) та ін. – К., 1991. – Т. 1. – С. 81. 4. Там само. – С. 176. 5. *Грушевський М.С.* Анти // *Грушевський М.С.* Твори : у 50 т. Т. 6: Серія "Історичні студії та розвідки (1895–1900)". – Львів: Світ, 2004. – С. 457. 6. Там само. – С. 464. 7. *Грушевський М.С.* Історія України–Руси. – К., 1991. – Т. 1. – С. 177. 8. *Грушевский М.С.* Очерк истории украинского народа. – С. 8. 9. *Грушевський М.С.* Історія України–Руси. – Т. 1. – С.8. 10. *Грушевський М.* Історія української літератури : в 6 т., 9 кн. / Упоряд. В.В. Яременко. – К., 1993. – Т. 1. – С. 86. 11. *Грушевський М.* Хто такі українці і чого вони хочуть. – К., 1991. – С. 144. 12. Там само. – С. 145. 13. *Грушевський М.* Історія української літератури. – Т. 1. – С. 101. 14. Там само. – С. 102. 15. Там само. 16. *Грушевський М.С.* Україна і українство // *Грушевський М.С.* Твори : у 50 т. Т. 3: Серія: "Суспільно–політичні твори (1907 – березень 1917)". – Львів: Світ, 2005. – С. 138. 17. *Грушевський М.* Хто такі українці і чого вони хочуть. – С.143. 18. Там само – С. 150. 19. Там само – С. 147. 20. Там само. – С. 149. 21. Там само. – С. 151.

Надійшла до редколегії 03.09.2007

М.С. Жеребкін, асп.

ОБІЦЯННЯ НОВИХ ПІДХОДІВ ДО ПОНЯТТЯ ДЕМОКРАТІЇ ТА ДЕМОКРАТИЧНОЇ СУБ'ЄКТИВНОСТІ В АНГЛО–АМЕРІКАНСЬКІЙ ПОЛІТИЧНІЙ ТЕОРІЇ: ЧИ МОЖЛИВЕ ЗАСТОСУВАННЯ ДО СУЧАСНОЇ УКРАЇНИ?

У статті аналізується концепція демократії та демократичної суб'єктивності "Эссекской школи" політичних наук (Е. Лаклау і Ш. Муфт та інші) та можливість її застосування до аналізу сучасної української політики.

The article analyses E. Laclau and C. Mouffe's concept of democracy and democratical subjectivity and possibility of its application to the contemporary Ukrainian politics.

Проблема і задачі статті.

Постановка *проблеми* в загальному вигляді – актуальність нових підходів до поняття "демократії" та "демократичної суб'єктивності", які виникли в сучасній критичній англо–американській політичній теорії, для української політичної ситуації і аналізу феномена "Помаранчевої революції", що характеризується появою 1) нового, а саме колективного політичного актора соціальних змін і 2) нового механізму зміни політичного ладу, коли *мобілізація мас*, а не еліт, призводить до повален-

© М.С. Жеребкін, 2008

ня уряду (який обвинувачується в "авторитаризмі", "корупції" і "національній зраді"). Саме нова масова національна мобілізація в Грузії (2003), Україні (2004) та Киргизстані (2005) стала демонстрацією нездатності пострадянських політичних еліт легітимізувати авторитарні режими влади виключно за допомогою адміністративних маніпуляцій без участі мас. *Аналіз основних досягнень і публікацій*, на які спирається автор, – роботи сучасної критичної англо–американської політичної теорії, спрямовані на переосмислення феномену і поняття "демократії" і "демократичної суб'єктивності", що стали особливо актуальними після 11 вересня 2001 року, коли після тривалого домінування дискурсу "ліберальної демократії", яким оперувала західна політична теорія і який прагнула експортувати і в незахідні політичні науки, виникають нові, критичні інтерпретації поняття "демократії". Аргументація необхідності теоретичного переосмислення поняття "демократії" полягає, на думку критичних теоретиків, також і в тому парадоксальному для сучасної політики факті, що його однаково використовують такі різні політики, як Буш або Путін, Саркозі або антиглобалісти, мусульманські фундаменталісти або нові національні лідери в посткомуністичних країнах і т. і. і т. п. К корпусу робіт, які переосмислюють традиційні поняття "ліберальної демократії", відносяться роботи "Эссекской школи" політичних наук – Ернесто Лаклау і Шанталь Муфф "Гегемонія і соціалістична стратегія: у напрямку до радикальної демократичної політики", 1985) [1]; Е. Лаклау "Нові рефлексії на революції нашого часу", 1990) [2]; Е. Лаклау "Емансипація", 1996) [3]; Ш. Муфф "Повернення політичного", 1993) [4]; А. Норваль "Демократія, що визиває відвернення", 2007) [5]; Д. Хауарт і Дж. Глінос ("Логіка критичного пояснення в соціальній і політичній теорії", 2007) [6] та інші. Ці роботи ознаменували появу нової школи в сучасній політичній теорії – "Эссекської школи" (безпосередньо, в порівнянні із іншою, до того самою відомою школою політичних наук у Великобританії – "Кембриджською школою"). Іншими словами, представників "Эссекської школи" відрізняє потяг к дослідженню інновацій саме в сучасній політиці, у тісному зв'язку з феноменами а) популізму, б) масової мобілізації, в) глобального насильства різних рівнів, г) расових і етнічних конфліктів, д) масового політичного (в тому числі національного) уявляємого – тобто ті проблеми, які найбільш чітко проявились саме в посткомуністичному регіоні (безпосередньо, в феномені "кольорових революцій"). Критика традиційної західної ідеології "ліберальної демократії" привела представників "Эссекської школи" в політичних науках до створення теорії *критичного дискурс–аналізу*, який відмовляється від багатьох загальновизнаних брендів західної політичної науки, таких як: 1) теорія раціонального вибору, 2) інституціоналізм, 3) біхевіоризм, 4) структурний функціоналізм, 5) марксизм/неомарксизм та інших методологій, що ґрунтуються на а) позитивістських або б) есенціалістських теоретичних передумовах. *Виділення невирішених раніше частин загальної проблеми* – як за допомогою критичного дискурс–аналізу по аналогії з уже існуючими і, на мій погляд, успішними практиками його конкретного політичного застосування (безпосередньо, 1) аналіз популістських політик перонізму в Аргентині (С. Баррос і Г. Кастанола) [7]; 2) аналіз національної ідеології Мексеканської рволюції (Р. Бургос) [8]; 3) аналіз ідеології "зелених" та ідеології сучасного націоналізму в ЄС (Я. Ставракакіс) [9]; 4) дискурс–аналіз ролі "Рух свідомості чорних" в розвитку Африканського національного конгресу (Д. Хауарт) [10]; 5) дослідження Північно–Африканського апартеїду (А. Норваль) [11]; 6) і наближені до нашого регіону дослідження падіння комуністичного режиму Чаушеску в Румунії та виникнення нових посткомуністичних політичних дискурсів і риторик (К. Адамсон) [12] та ін.) концептуально охарактеризувати соціально–політичні трансформації в нашому регіоні (а саме, феномен "кольорових революцій" і масової мобілізації) по критеріям нових теоретичних інтерпретацій понять "демократії" та "демократичної суб'єктивності"? Звідси *мета статті* – довести необхідність використання нової політичної методології для пояснення нових посткомуністичних реальностей в нашому регіоні, які – як випадок "кольорових революцій" – не базуються на а) традиційному розумінні поняття "демократії" як "ліберальної демократії" і б) традиційному розумінні політичної ідентичності як стабільної структури (наприклад, таких характеристик політичної суб'єктивності, – які сприймаються як статичні, але знаходяться в постійних змінах в період трансформацій, – таких як "клас", "етнічність" та інші, що особливо виявилось в феномені "кольорових революцій" в посткомуністичному регіоні).

Теорія дискурсу і політичний аналіз: нова парадигма в політичних науках?

Що представляють собою цілі теорії дискурсу в політичних науках? Основоположною для "Эссекської школи" вважається робота Лаклау і Муфф "Гегемонія і соціалістична стратегія: у напрямку до радикальної демократичної політики" (1985), в якій представлені основні терміни і поняття дискурс–аналізу. Політичне завдання цієї книги полягало в формуванні тези про плюралістичні "радикальні і демократичні" політики, яка багато в чому спирається на досвід так званих "нових соціальних рухів" у відповідь на кризу марксизму в західних суспільствах, обумовлену занепадом 1) політики класової боротьби на Заході та 2) пануванням тоталітарного (хоча і формально безкласового) марксизму в країнах Східної Європи. Тому розробка нової політичної теорії вимагала повного перегляду перш за все марксистської теорії, в тому числі відмову від її есенціалістських складників , заснованих на відомій марксистській опозиції базис/надбудова, в основі якої знаходились принципи апріоризму, детермінізму, "економізму" і класового підходу. Опозиція базис/надбудова і теза про відносну незалежність суспільної свідомості оцінюються в дискурс–теорії як особливо неадекватні для аналізу сучасних – тобто плюралістичних, гетерогенних, складних і відмінних а) типів ідеології і політичних режимів і б) політичних ідентичностей. В теорії дискурсу "Эссекської школи" елементами марксизму, що потребують подальшого теоретичного розвитку для аналізу сучасних – складних і гетерогенних – політичних процесів, визнані 1) теорія гегемонії А. Грамши (позбавлена зведення до традиційного для класичного марксизму класового виміру політичної ідентичності) та 2) поняття ідеологічної інтерпеляції Л. Альтюсера (позбавлене класичного марксистського розуміння ідеології як "хибної свідомості").

В результаті у версії "Эссекської школи" політичних наук теорія дискурсу – це політичний аналіз по критеріям: 1) поняття "дискурсу" – тобто аналіз політичних подій і дій по критерію множинності і історичності *значень,* які змінюють один одного в процесі політичного життя (наприклад, розгляд таких політичних понять як "рівність", "справедливість", "свобода" і т. і., – які в дискурсі традиційної "ліберальної демократії" уявлялись як стабільні, – в якості проблематичних і контекстуальних); 2) поняття "гегемонії" – успішних дій влади, що змогла тимчасово зробити нестабільні і множинні значення політичних понять фіксованими (в граничній формі – в фашистських або тоталітарних режимах); 3) поняття "антагонізму" – первинної політичної "нестабільності ідентичності", обумовлену наявністю політичного "іншого", що порушує "нашу" стабільну (національну, класову, статево–вікову і т. і.) ідентичність; 4) поняття "ради-

кальної демократії" – політичному інституціональному прагненні надати новим, гнучким і рухомим сучасним ідентичностям політичні можливості для формування більш демократичних політичних альянсів по новому політичному критерію – а саме, через так звану "низку еквіваленцій" (коли інтереси різних, а не одного, як в класичному марсизмі, соціальних прошарків, національностей і класів тимчасово зівпадають, що проявилось в феномені "кольорових революцій" – безпосередньо, в феномені "Помаранчевої революції" в Україні); 5) поняття "недетермінованного політичного вибору", коли через акти влади виробляється політична гра не тільки "еквіваленцій", але й "відмінностей"/"антагонізмів".

Переосмислення понять "демократії" та "демократичної суб'єктивності" в теорії критичного дискурс–аналізу.

Однією з найбільш несподіваних тез сучасних представників "Ессекської школи" являється критика методології постструктуралізму в політичній теорії, яка в останні часи вважалась найбільш актуальною в аналізі сучасної політики. Однак, як формулює А. Норваль в нещодавно виданій книзі під інтригуючою назвою "Демократія, що визиває відвернення" (2007) [13], саме постструктуралісти ще більше загострюють логічний парадокс теорії ліберальної демократії, що полягає в явному після 9 вересня 2001 року розриві між 1) декларованим "демократичним політичним співтовариством" і 2) реальними практиками виключення із нього. Але саме постструктуралістська методологія в політичній теорії, намагаючись репрезентувати голоси виключених (мігрантів, національних меншин, представників Третього світу і Східної Європи і т. п.), ще більш, на думку Норваль, загострює розрив між тими, хто належить до "ліберально–демократичного політичного універсуму", і тими, хто виключений із нього.

Тому сама проблематика демократії, як відмічає Норваль, потребує по меншій мірі 1) нової мови і 2) нових понятійних осмислень для пояснення цього базового парадоксу. Центральною стратегією для такого переосмислення стає, на думку Норваль, поняття і проблема "політичної суб'єктивності".

В цьому контексті дослідниця порівнює два різних, найбільш популярних, на її думку, логічних підходи до поняття "політичної суб'єктивності":

1. Перший – теза французького політичного теоретика Ж. Ранс'єра про те, що поняття "політичної суб'єктивності" повинне визначатись *не* через категорію "ідентичності", а через процедуру *дез*'ідентифікації. Звідси його поняття "дислокації суб'єктивності" як єдиної можливості політичного суб'єкту а) мислити необхідну дистанцію по відношенню до існуючого політичного порядку і б) тому піддавати його критиці/деконструкції.

2. Другий – теза засновника "Ессекської школи" Е. Лаклау про необхідність, навпаки, зосередження якраз на немодній в постструктуралізмі процедурі ідентифікації як базової конструкції для "політичної суб'єктивності" і практиках її політичного "іменування" [14]. Але "іменування" для Лаклау – завжди, випадковий момент так званої "низки еквіваленцій" (тимчасового збігу різних, гетерогенних політичних відносин), який в той же час, на його думку, має центральну і конструктивну роль в сучасній політиці, демонструючої роль масової мобілізації в процесі прийняття політичних рішень і в процесі політичних трансформацій. На наш погляд, дана теза, що відрізняє "Ессекську школу" від традиційної методології дослідження еліт як головного політичного актора змін, особливо актуальна для феномену "кольорових революцій" в посткомуністичному регіоні, де, як вже зазначалось вище, головним політичним актором виявився масовий суб'єкт політичної дії.

Антиесенціаліський акцент на поняттях "випадковості" і конститутивних характеристиках "соціального поділу" і "антагонізму" як в формаціях суб'єктивності, так і в формаціях суспільства дозволяють Лаклау і Муфф, на думку Норваль, перемістити центр трактовки політичних форм як "демократичних" в сферу політичних відносин не всередині традиційної політичної опозиції "влада"/"народ", а в сферу відносин між суб'єктами – громадянами, і саме в цій площині ставити питання про "демократичні форми ідентифікації".

В цьому контексті Норваль критикує старе просвітницьке поняття демократії, яке, на її думку, базувалось на есенціалістському понятті абстрактно розуміємого "братерства", і пропонує використовувати деррідаїське поняття "прийдешньої демократії" ("*democracy to come*") [15] з його акцентом на уявному майбутньому. В той же час провокативність даної тези Норваль полягає в тому, що поняття "прийдешньої демократії" означає не логічно банальне, що а) демократії не існує або б) що вона ніколи не наступить, але апорістичність самої логічної структури демократії як структури "невирішеності між *двома* позиціями":

1) перша позиція, з одного боку, передбачає в структурі демократії наявність апріорно і на дискурсивному рівні існуючих якостей (обіцянки справедливості, рівності, досконалості і т. п.);

2) друга позиція, а з іншого боку – закликає до дії. І в цій другій іпостасі "демократія" – вже не просто дискурсивна "демократична обіцянка", але вимога політичної дії як політичної практики.

Однак саме таку демократичну апорістичність як структуру, Норваль називає запорукою політичного антидетермінізму як необхідної "творчості політичної суб'єктивності" – безпосередньо, дії в напрямку більш "відкритого майбутнього". В результаті "демократична суб'єктивність" в інтерпретації Норваль – це та, яка повинна знаходитись в нетеологічній політичній ситуації 1) перфекціоніській самореалізації та 2) безупинному процесі боротьби за більш "відкрите майбутнє".

Поняття політичного "перфекціонізму" Норваль запозичує у американського теоретика С. Кавела як практику 1) політичної "самотрансформації" і 2) "боротьби проти політичного конформізму" [16], включаючи тим самим до сучасної політичної теорії так званий "етичний вимір", який відсутній у Е. Лаклау.

В той же час поняття "етичного виміру" і "заклику до демократії" у Кавелла і Норваль зовсім не означають віру в "комфортабельний і безпечний сенс" демократії і демократичних відносин з іншим та іншими. Навпаки, це практична політична вимога через антагоністичні, тобто нонконформістські відносини з іншими по ре–конфігурації існуючої форми демократії, а самій демократії як політичній формі "атакувати саму себе" (що, на думку Норваль, є більш політично ефективним, ніж коли її критикують "інші", виключені із її так званого ліберального контініуму). Інакше, пише Норваль, буде відбуватись те, що відбувається в сучасному світі: "демократія" від імені "демократії" буде громити своїх "ворогів" [17].

Звідси тези про те, що а) практики інституціоналізації демократії як форми повинні бути практиками постійного і безупинного "ре–конструювання інституцій" і б) плюралізм є радикальним, якщо він знаходить ресурси не в зовнішніх (ворозі), а "всередині себе" на основі постійних заміщень і перевизначень так званого "егалітарної уяви".

Подібним чином розуміє демократію один із найбільш відомих політичних теоретиків сучасності Д. Таллі – як критик традиційного конституціоналізму. На його думку, для того щоб відповідати сучасному дискурсу конституціоналізму, треба займатися не пошуками стабільних Конституцій, заснованих на "низці фіксованих і

незмінних угод", а замість унітарних концепцій (національності, громадянства і т. п. [18] включати в сучасний конституціоналізм 1) конфлікт і 2) дислокації.

Однак саме в трактовці проблеми "демократичної суб'єктивності" і "демократичного співтовариства" як наших відносин до інших в формі, за словами Норваль, "нашої відповідальності за свої відповіді і судження всередині загальної розподіленості життя", дослідниця формулює основний парадокс власної трактовки "демократичної політичної суб'єктивності". Несподіваність полягає в тому, що так званий "відповідальна демократична відповідь" у відносинах з іншими політичними суб'єктивностями не повинна бути "детермінованою", а навпаки, "незвичайною", здійсненною по правилам гри, що "непередбачена" (тут дослідниця апелює до теорії ігор Л. Вітгенштейна). Це і є її ідеологія політичного нонконформізму як єдино можливої форми радикальної демократії, здатної "маніфестувати для іншого *інакший*, альтернативний політичний шлях" [19].

В цілому можна сказати, що А. Норваль в книзі "Демократія, що визиває відвернення" розвиває і поглиблює базові тези Ернесто Лаклау і Шанталь Муфф про політичний "антагонізм" як позитивну категорію нонконформістського демократичного дискурсу [20], в якому центральними повинні стати можливості: 1) опору і 2) незгоди. Тільки тоді, за твердженням Норваль, в політичному дискурсі може з'явитися те, що називається "*політичним голосом*".

Саме цю незгоду і здатність на опір вона і вважає "демократичною відповідальністю" і "демократією, що визиває відвернення" [21] – тобто тією політичною формою, яка "відвертає" будь–який політичний конформізм. І тільки із цієї конфігурації самонезадоволеності виникає бажання змінити суспільство і себе.

Значення нових підходів до демократії в англо–американській політичній теорії для українського політичного контексту.

Висновки даного дослідження і *перспективи* подальших досліджень демократії, на наш погляд, мають шанс бути застосованими для сучасного українського політичного контексту, який також продемонстрував так званий новий тип демократії, для позначення якої введене спеціальне поняття "майданної демократії", що означає, на думку, наприклад, українського політолога Юрія Мацієвського "демократичну модифікацію інституцій" [22], а на думку російського політолога Олексія Богатурова, проректора МДІМВ, політичний режим, який 1) не знає інститутів представництва і 2) характеризується циклічністю і перманентністю власного політичного відтворення [23] .

В цьому контексті для формування нових демократичних практик в Україні на основі використання нових інтерпретацій понять "демократії" та "демократичної суб'єктивності" в критичній англо–американській політичній теорії може бути рекомендоване наступне:

1) Поняття "демократії" у вітчизняній політичній теорії повинно бути доповнене більш теоретичним осмисленням лакланіанського поняття "популізму", яке передбачає не традиційний бінарізм "народ–влада" як відносини між народом і репресивними політичними режимами, але, як підкреслює А. Норваль, розуміння демократії як "форми життя", а не "режиму", тобто форми етоса (відносин між суб'єктами) більше, ніж форми інституцій (відносин між суб'єктами і інституціями).

2. В цьому контексті демократія повинна розумітись як вічний процес оновлення на основі а) незгоди, б) незадоволеності, в) дислокації, що супроводжується обіцянками егалітарної "прийдешньої демократії" і потребує постійної ре–конфігурації політичних інституцій.

3. Політичні інституції повинні підтримувати нові форми "демократичних суб'єктивностей" – тобто "відвернення", або, іншими словами, проблематизуючих суспільну думку.

Тільки в такому випадку в сучасній українській політиці може бути зроблена ставка на таку недостатню їй "артикуляцію етоса" і на суб'єктивність в формі "демократичної суб'єктивності", яка так безпосередньо, хоча і тимчасово з'явилася в реальних подіях "Помаранчевої революції".

1. *Laclau E., Mouffe C.* Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics. – London: Verso, 2001. 2. *Laclau E.* New Reflections on The Revolution of Our Time. – London: Verso, 1990. 3. *Laclau E.* Emansipation(s). – London: Verso, 2007. 4. *Mouffe C.* The Return of the Political. – London: Verso, 2006. 5. *Norval A.* Aversive Democracy: Inheritance and Originality in the Democratic Tradition. – Cambridge: Cambridge University Press, 2007. 6. *Glynos J., Howarth D.* Logics of Critical Explanation in Social and Political Theory – N. Y.: Routledge, 2007. 7. *Barros S.* and *Castagnola G.* The political frontiers of the social: argentine politics after Peronist populism (1955–1973) // Discourse theory and political analysis: identities, hegemonies and social change / Ed. by David Howarth, Aletta J. Norval and Yannis Stavrakakis. – Manchester: Manchester University Press, 2000. – P. 24–37. 8. *Burgos R.* The Mexican revolutionary mystique // Discourse theory and political analysis: identities, hegemonies and social change / Ed. by David Howarth, Aletta J. Norval and Yannis Stavrakakis. – Manchester: Manchester University Press, 2000. – P. 86–99. 9. *Stavrakakis Y.* On the emergence of Green ideology: the dislocation factor in Green politics // Discourse theory and political analysis: identities, hegemonies and social change / Ed. by David Howarth, Aletta J. Norval and Yannis Stavrakakis. – Manchester: Manchester University Press, 2000. – P. 100–118. 10. *Howarth D.* The difficult emergence of a democratic imaginary: Black Consciousness and non–racial democracy in South Africa // Discourse theory and political analysis: identities, hegemonies and social change / Ed. by David Howarth, Aletta J. Norval and Yannis Stavrakakis. – Manchester: Manchester University Press, 2000. – P. 168–192. 11. *Norval A.* Deconstructing apartheid discourse. – London: Verso, 1996. 12. *Adamson K.* The construction of Romanian social democracy (1989–1996) // Discourse theory and political analysis: identities, hegemonies and social change / Ed. by David Howarth, Aletta J. Norval and Yannis Stavrakakis. – Manchester: Manchester University Press, 2000. – P. 119–133. 13. *Norval A.* Aversive Democracy: Inheritance and Originality in the Democratic Tradition. – Cambridge: Cambridge University Press, 2007. 14. Ibid. – P. 279. 15. Ibid. – P. 282. 16. Ibid. – P. 286. 17. Ibid. – P. 289. 18. Ibid. – p. 311. 19. Ibid. – P. 317. 20. Ibid. – P. 319. 21. Ibid. – P. 325. 22. *Богатуров А.* Нам нужна невраждебная Украина. – http://www.centrasia.ru/newsA.php?st=1121926500. 23. *Мацієвський Ю.* "Помаранчева революція" крізь призму транзітології // Незалежний культурологічний часопис "Ї". – 2006. – №40. – http://www.ji.lviv.ua/n40texts/N40–pomaranch.htm

Надійшла до редколегії 31.01.2008

Н.Ю. Заіка, асп.

РОЛЬ СОЦІАЛ–ДЕМОКРАТІЇ У СТАНОВЛЕННІ ТА РОЗВИТКУ СОЦІАЛЬНОЇ ДЕРЖАВИ

У статті аналізується роль соціал–демократичних партій у розробленні концепції соціальної держави та її практична реалізація в політиці західноєвропейських держав.

This article analyzes the role of the Social Democratic parties in the development of the conception of the social state and its practical realization in the politics of the west–European countries.

Ідея суспільного добробуту покладена в основу концепції соціальної держави, зародилася ще в доіндустріальну епоху. Перед суспільством і державою завжди поставала проблема матеріального забезпечення людей, які з тих чи тих причин нездатні про себе подбати. В різні періоди передісторії соціальної держави піклування про такі прошарки здійснювалося різними суб'єктами: родиною, сусідами, феодалами, церквою тощо.

© Н.Ю. Заіка, 2008

Воно не мало систематичного, обов'язкового характеру та залежало виключно від благодійності тих чи тих осіб.

Початок виникнення концепції соціальної держави припадає на другу половину XIX століття. В межах внутрішньої політики держави відбулося виокремлення соціальної політики як окремого напряму та були здійснені перші спроби соціальних реформ. У 1878 р. німецький канцлер Отто фон Бісмарк, з метою пом'якшення суспільних протиріч та стримування робітничого руху, започаткував процес формування соціального законодавства. За його ініціативою було видано ряд законів, які запроваджували допомогу в разі хвороби (1883 р.), страхування від нещасних випадків на виробництві (1884 р.), елементи пенсійного забезпечення (1889 р.). На початку XX ст. подібні процеси розпочалися у Великій Британії, Швеції, Італії де також були введені аналогічні соціальні гарантії.

Об'єктивна необхідність цілеспрямованого перетворення держав, заснованих на ліберальних принципах, у соціальні держави виникла в другій половині XX ст. Наслідки глибокої економічної кризи 30–х років та Другої світової війни зумовили здійснення активної соціальної політики більшістю європейських держав. У цей період відбулося конституційне закріплення принципів соціальної держави та формування основних її атрибутів, зокрема, владних установ, різноманітних соціальних служб та громадських організацій, відповідної правової бази [1].

Процес становлення сучасних соціальних держав світу не випадково припав саме на другу половину XX століття. В післявоєнний період і до 1970–х років в більшості європейських країн при владі перебували соціал–демократичні сили, які спряли становленню та розвитку соціальних держав.

В сучасній літературі вивченню особливостей соціал–демократичної ідеології та діяльності окремих соціал–демократичних партій присвячено чимало праць вітчизняних та зарубіжних науковців. Розробкою даної проблематики займалися, зокрема, І. Гришин, Т. Майєр, В. Медведчук, С. Надель, Б. Орлов, С. Перегудов, А. Преображенська, Ю. Рубинський, У. Хаттон, О. Швець та інші. Проте вплив, який здійснили соціал–демократи на становлення та подальший розвиток сучасних соціальних держав, є малодослідженим.

Основу соціал–демократичної парадигми складають три взаємозумовлені принципи – свободи, рівності та справедливості. Свобода розглядається як можливість самовизначення кожної людини. Як зазначається в Годесбергській програмі Соціал–демократичної партії Німеччини, яка була прийнята в 1959 р. та стала своєрідним маніфестом сучасної соціал–демократії, "свобода не надає індивіду необмеженої автономії, але і не вимагає від нього безумовного підкорення заповідям суспільства. Вона знаходиться в полі напруги між свободою індивіда та його соціальним обов'язком. Реального наповнення та змісту ідеї свободи надає рівність, оскільки саме вона робить свободу рівною для всіх. Таким чином, свобода та рівність зумовлюють одна одну. Виразом цієї взаємозумовленості виступає справедливість, як рівна для всіх свобода" [2].

Ці базові соціал–демократичні принципи лягли в основу діяльності соціальної держави, головним призначенням соціальної політики якої стало забезпечення в суспільстві соціальної справедливості, що виражає рівновагу між рівністю та свободою. Рівність в соціальній державі виступає як надання всім індивідам певного рівня добробуту та забезпечення права на гідне життя, а свобода проявляється через економічну свободу та надання можливості самозабезпечення [3].

В роки важких негативних наслідків світової економічної кризи 1930–х років ідеї соціал–демократії виявилися особливо актуальними. Їхня економічна політика, заснована на кейнсіанських принципах державного втручання в економіку, не лише відповідала сподіванням населення, а й надавала змогу досить швидко вивести країну з кризової ситуації. Соціал–демократи розробили реальні програми щодо розширення ролі держави в управлінні господарством, запровадження часткового планування економіки, збільшення частки національного доходу, що перерозподіляється через бюджет, які надали змогу подолати масове безробіття.

Головне завдання в економічній сфері вони вбачали не просто в пом'якшенні суперечностей капіталізму та вільного ринку, а в зміні їхньої сутності та наданні їм демократичного й соціального звучання. Держава, яка раніше відігравала лише роль "нічного сторожа", тепер мала здійснювати активну економічну та соціальну політику, оскільки ринок сам по собі виявився нездатним запобігати виникненню монополій, нечесним операціям, інфляції, спадам виробництва та, як наслідок, масовому безробіттю та зубожінню населення. До її функцій стало належати регулювання умов праці та найму, встановлення мінімальних розмірів заробітної плати, а у виключних випадках – здійснення контролю за цінами. Для цього держава використовувала бюджетні, кредитно–фінансові, податкові, тарифні та інші важелі впливу [4].

Стабілізація економічної ситуації доповнювалась активною цілеспрямованою соціальною політикою та запровадженням високих стандартів життя населення. Ідеї солідаризму та гуманізму, що стали розглядатись як базові в організації суспільного життя, були реалізовані завдяки цілеспрямованій діяльності соціал–демократичних сил. Людина почала вважатися найвищою суспільною цінністю, а держава мала враховувати її повсякденні інтереси, забезпечувати та гарантувати не лише економічні та політичні, а й соціальні права.

Особлива увага приділялася покращенню якості життя населення через запровадження розширеної системи соціального забезпечення та соціальних послуг. На думку соціал–демократів, держава має піклуватися про своїх громадян не лише сьогодні, а й гарантувати їм стабільне та безбідне майбутнє. До початку 1970–х років ними висувалися проекти розширення соціальних послуг, оскільки, за переконанням соціал–демократів, від якості їхнього надання та розвитку системи соціальної допомоги безпосередньо залежить рівень життя громадян. Вони виступали проти їх комерціалізації та покладали піклування про літніх людей та малозабезпечені верстви, систему освіти, охорони здоров'я, розвиток науки, забезпечення населення житлом, виключно на державу.

Так, шведська модель соціальної держави, яка отримала назву держави загального добробуту та висунула Швецію у світові лідери за рівнем соціальних стандартів, зобов'язана своїм існуванням активній та цілеспрямованій політиці Соціал–демократичної робітничої партії Швеції. З 1932 р. вона лише дев'ять років перебувала в опозиції (1976–1982 та 1991–1994 р.) [5]. У 20–х роках XX ст. СДРПШ відійшла від ідеї націоналізації та стала дотримуватися концепції функціонального соціалізму, за якої досягнення приватного бізнесу спрямовувалися на соціальне вирівнювання. Це забезпечувалося шляхом державного втручання в економіку на основі кейнсіанських принципів через підвищення податків та зростання ролі держави в перерозподілі суспільного багатства. З 1980–х років Швеція стала посідати перше місце в світі за ефективністю здійснення соціальної політики та за рівнем соціалізації економіки. Як зазначає І. Гришин,

"шведську модель треба визначати як комплексний соціально–регулятивний механізм, функціонування якого спрямоване на модифікацію системи соціально–економічних відносин в дусі ідеалів рівності, солідарності та свободи (від економічної залежності)" [6]. Основними цілями функціонування даної моделі є: створення суспільства добробуту, яке характеризується рівністю та повною зайнятістю, запровадження універсальної системи соціального забезпечення, створення розгалуженої системи державних соціальних послуг, досягнення солідарності в області заробітної плати.

На відміну від Соціал–демократичної робітничої партії Швеції інші ліві політичні сили, наприклад Соціалістична партія Франції, Соціал–демократична партія Німеччини, Лейбористська партія Великої Британії, не мали беззаперечної підтримки виборців протягом такого тривалого проміжку часу. Проте вони здійснили значний вплив на становлення різних моделей соціальної держави.

Так, сучасна французька модель соціальної держави зобов'язана своєму формуванню позиції Французької соціалістичної партії, яку вона проявляла або безпосередньо перебуваючи при владі, або в ролі сильної опозиції, що виконувала функцію накопичення соціальних невдоволень. Політика партії заснована на етатистській політичній культурі, для якої характерна провідна роль держави в усіх сферах суспільного життя, особливо в соціальній та економічній. Результатом діяльності цієї політичної сили стала французька модель соціального забезпечення, яка дотепер вважається однією з найрозвиненіших у світі. За переконанням французьких соціалістів вона покликана захищати громадян від недосконалостей ринкової економіки, яка не здатна сама по собі досягти оптимального економічного та соціального розвитку. Тому необхідна виважена політика держави, здатна забезпечити зростання виробництва та зайнятості, охорону навколишнього середовища.

Таким чином, найбільш передові реформи в соціальній сфері були проведені соціал–демократичними та соціалістичними урядами. Протягом 50–60–х років XX ст. в західних країнах склалася система соціальних послуг, яка в найбільш істотних її рисах існує й тепер [7]. Як зазначає Т. Майєр, соціальна держава була винайдена та спланована як ключова частина соціал–демократичного проекту задля втілення в життя їхньої основної ідеї. Ця ідея полягає в тому, що кожний громадянин має право на гідний рівень соціального забезпечення, коли всі його власні зусилля зазнали невдачі. Гарантія гідного рівня життя залежить не від економічних заслуг, а від прав людини [8]. Активна соціальна політика соціал–демократів, формування основних принципів соціальної держави стали можливими завдяки післявоєнному економічному піднесенню. Це надавало можливість розширювати перелік державних соціальних гарантій, збільшувати кількість прихильників серед робітничого класу та завойовувати новий електорат.

Наприкінці 1960–х – на початку 1970–х років ситуація в економіці різко змінилася. Економічні показники в більшості соціальних держав почали знижуватися. Це унеможливило продовження реформ у соціальній сфері та призупинило ряд діючих соціальних програм. Політика, яку змушені були проводити соціал–демократи в кризовий період, не відповідала очікуванням більшості їхніх виборців. На початку 1970–х років відбулося пожвавлення робітничих та профспілкових рухів, що спричинило кризу "політики згоди", яку проводили соціал–демократи. Вже наприкінці 1970–х – на початку 1980–х років зазнали поразки такі політичні сили як британські лейбористи (1979, 1983, 1987 р.), німецькі соціал–демократи (1983, 1987 р.) та французькі соціалісти (1986 р.) [9].

Невдачі лівих партій на виборах та прихід до влади консерваторів і неоліберадів в більшості європейських країн негативно позначилися на розвитку концепції соціальної держави. Наприкінці 1970–х – на початку 80–х років відбулася так звана неоконсервативна революція, коли в соціальній державі стали вбачати джерело економічної кризи. Її критикували за те, що державне регулювання економіки є менш ефективним, ніж ринкові механізми, що вона виховує патерналізм, призводячи до появи певної категорії громадян, які не бажають працювати, а живуть за рахунок інших, що зростання соціальних витрат призвело до економічної стагнації, інфляції та збільшення безробіття. Як наслідок, видатки на соціальну сферу в багатьох розвинених країнах були значно скорочені [10].

На відміну від соціал–демократичних сил програми консерваторів та неоліберадів дозволяли швидко пристосуватися до нової економічної ситуації та політичних настроїв. Консервативні партії виступили за послаблення державного контролю над виробництвом, ціноутворенням, кредитно–грошовими операціями, зовнішньою торгівлею [11]. Їхньою основною метою було підвищення економічних показників завдяки приватизації частини державної власності, монетарним та фіскальним заходам. Економічна політика була спрямована на "ліквідацію бюджетного дефіциту, утримання інфляції на низькому рівні, пошук нових форм гнучкого реагування державних інститутів на вимоги приватного підприємництва" [12]. Завдяки таким заходам їм вдалося зменшити рівень інфляції, залучити інвестиції для розвитку різних галузей економіки та в цілому підвищити її показники.

Це змусило соціал–демократів виробити нові принципи організації їхньої діяльності. На перше місце висувалося сприяння розвитку в суспільстві соціального партнерства та вироблення політики на засадах поміркованості. Це означає, що остання почала спрямовуватися на вирішення лише першочергових соціально–економічних проблем та носити характер "жорсткої економії" [13]. Метою нової економічної стратегії стало досягнення високих темпів розвитку економіки шляхом її модернізації, активна політика в сфері зайнятості та зменшення рівня безробіття, розвиток нових та подолання кризи старих галузей промисловості. [14]. Незважаючи на те, що державі як і раніше відводилася значна роль, соціал–демократи наполягали на тому, що вона з її громіздким бюрократичним апаратом повинна не розширюватися, а вдосконалюватися та служити всім суспільним верствам [15]. Старе гасло початку 1950–х років – "Добра економіка – це добра соціальна політика" замінилося на переконання в тому, що стабільна економіка потребує скорочення дорогих соціальних програм.

Після декількох кризових періодів, які довелося пережити соціал–демократам та більшості соціальних держав світу, роль індивіда у самозабезпеченні помітно зросла. Це стосувалося, на приклад, пенсії за віком, розмір якої почав визначатися відповідно до внесків, які індивід робив протягом усього життя. В разі якщо її розмір виявлявся нижчим за мінімальний гарантований рівень пенсії, який дозволяв гідне існування в старості, його мала гарантувати держава.

Показовим щодо переосмислення соціал–демократичних ідей та необхідності реформування соціальної держави став маніфест двох теоретиків "третього шляху" Т. Блера та Г. Шрьодера, опублікований 8 червня 1999 року. Цей спільний програмний документ містить положення про надання переваги інвестуванню та розвитку людського капіталу, що дозволить людям адаптуватися до умов нової економіки XXI ст. Водночас

була визнана необхідність реформування системи соціального забезпечення, яка не повинна перешкоджати самостійному пошуку роботи. Позиція соціал–демократів зводилась до гарантування мінімальних соціальних стандартів, забезпечення шансів тим, хто не встигає за більшістю, розширення зайнятості та максимального стимулювання особистої ініціативи кожного громадянина. Відбувся відхід від політики "податків та витрат", яка себе вичерпала, оскільки витрати на соціальну сферу досягли гранично допустимого рівня.

Незважаючи на перегляд соціал–демократичними партіями своїх позицій щодо економічної та соціальної сфери, вони продовжують стояти на позиціях захисту соціальної держави. Тому попри заклики до її "демонтажу", консервативні уряди не змогли радикально змінити систему соціального захисту. Останні усвідомлюють необхідність підтримання соціальних послуг на належному рівні, оскільки вони забезпечують соціально–політичну стабільність в суспільстві та сприяють зростанню економічних показників. Демократичні принципи, на яких заснована соціальна держава, не допускають зменшення обсягу благ або урізання прав громадян.

Таким чином, як показує досвід, європейська соціал–демократія сприяла становленню та розвитку сучасних соціальних держав. Попри всі критичні зауваження на її адресу вона залишається однією з найконструктивніших форм політичного керівництва суспільством, оскільки забезпечує поєднання стабільного економічного прогресу з реалізацією ідеалів свободи та справедливості. В результаті соціал–демократичних реформ, реалізованих завдяки активній та цілеспрямованій соціальній політиці, виникла соціальна держава, відбулося суттєве скорочення соціальної нерівності, впровадження демократичних начал у відносини на виробництві, пом'якшення негативних соціальних наслідків економічних криз, загальне підвищення керованості соціально–економічним розвитком [16]. В тих країнах, де представники соціал–демократичних сил тривалий час перебували при владі (Австрія, Бельгія, Данія, Норвегія, Швеція, Німеччина, Франція, Велика Британія тощо), їхні принципи продовжують залишатися провідними.

Соціал–демократія зазнала багато критики: ліві політичні сили звинувачували її в пристосуванні до наявних умов, праві – в надмірній етатизації, переорієнтації ринкової економіки, втручанні в її закони, що мало деструктивний характер. На сучасному етапі можна говорити про її зближення з соціал–ліберальними ідеями, під впливом яких відбувається поступова переорієнтація соціальної держави із соціального забезпечення та гарантування соціальної безпеки максимальної частини населення на створення умов для самозабезпечення індивіда, реалізації його творчого потенціалу. Основною метою діяльності соціальної держави стало забезпечення "включеності" кожного індивіда в суспільство. Досягнення цієї мети можливе завдяки створенню ефективної системи освіти та реалізації концепції навчання протягом всього життя, в результаті чого запроваджуються рівні стартові можливості для самозабезпечення. Це перетворює соціальну державу на "державу соціальних інвестицій", основою якої стає "благоденство для праці" (welfare to work) [17]. Останнє означає, що кожна працездатна людина повинна докладати максимум зусиль для підтримання свого життя на належному рівні. Держава, зі свого боку, бере на себе відповідальність за створення умов для навчання, професійної підготовки та, в разі потреби, перепідготовки кожної особистості.

1. *Плехник А.В.* Соціальна держава: етапи розвитку ідеї та практики (міжнародний досвід) // Актуальні проблеми політики. – Одеса. – 2003. – Вип. 17. – С. 137–138. 2. Цит. за: *Медведчук В.* Социал-демократическая модель общественного развития и предпосылки ее становления в Украине // Полис. – 1999. – № 6. – С. 17. 3. *Заіка Н.Ю.* Проблема соціальної справедливості в контексті соціальної держави // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Філософія. Політологія. – 2007. – Вип. 84–87. – С. 171. 4. *Надель С.Н.* Рыночная экономика и экономическая демократия // МЭ и МО. – 2000. – № 1. – С. 46. 5. *Гришин И.* Социал-демократия Швеции: трудное расставание с прошлым // МЭ и МО. – 2000. – № 9. – С. 72. 6. Там само. – С. 73–74. 7. *Надель С.Н.* Рыночная экономика и экономическая демократия // МЭ и МО. – 2000. – № 1. – С. 52. 8. *Майер Т.* Годесберг и далее: новая социал–демократия // МЭ и МО. – 2000. – № 6. – С. 60. 9. Западноевропейская социал-демократия: поиски обновления / *С.П. Перегудов, В.С. Паньков, И.П. Шадрина* и др. – М., 1989. – С. 49. 10. Соціальна держава: зарубіжний досвід: Аналітична довідка. – К., 2004. – С. 5. 11. *Надель С.Н.* Рыночная экономика и экономическая демократия. – С. 47. 12. Там само. 13. Западно–европейская социал–демократия: поиски обновления. – С. 192. 14. Там само. – С. 168. 15. *Рубинський Ю.І., Перегудов С.П., Орлов Б.С.* Ліонель Жоспен. Тоні Блер. Гергард Шрьодер. Політичні портрети. – К., 2004. – С. 87. 16. *Перегудов С.* Западная социал–демократия на рубеже веков // МЭ и МО. – 2000. – № 6. – С. 41. 17. Там само. – С. 45.

Надійшла до редколегії 05.11.2007

А.Г. Костирєв, канд. політ. наук

МІЖЦИВІЛІЗАЦІЙНА КОМУНІКАЦІЯ ЯК ГЕОПОЛІТИЧНА ФУНКЦІЯ УКРАЇНИ

Критичний аналіз антагоністичних геополітичних теорій, які відводили Україні місце "буферної зони" між Росією та Європою, "останнього культурного кордону" між православно–слов'янською та західно–християнською цивілізаціями, дозволяє автору зробити висновок про їхню невідповідність сучасним реаліям, у яких відбувається розбудова нового світового порядку, характерною ознакою якого є взаємозалежна культурна мозаїчність глобалізованого суспільства. Підкреслюючи зростаючу роль моральних факторів у забезпеченні миру та створенні солідарної системи міжнародної безпеки, автор доводить, що, виходячи з географічної, історичної та ціннісно–культурної бірегіональності України, її основною геополітичною функцією як незалежного актора світової політики має стати забезпечення ефективної міжцивілізаційної комунікації. Визначені світовою спільнотою базові гуманітарні цінності мають наповнювати зміст цього діалогу, а розгалужені структури громадянського суспільства – скласти інструментарій комунікативного процесу.

Critical analysis of antagonistic geopolitical theories, which assigned Ukraine as a "buffer area" between Russia and Europe or as a "last cultural border" between orthodox–slavonic and western–christian civilizations, gives author a possibility to do the conclusion about discrepancy of this views to modern realities, when establishment of a new world order is going on and the interdependent cultural multiformity of globalizing society become the characteristic sign of this process. Underlining the increasing role of moral factors in the ensuring of peace and in the creation of solidary international security system, an author proves that providing of effective intercivilizational communication have to become the basic geopolitical function of Ukraine as an independent actor of world policy, taking into account geographical, historical and valued–cultural biregionality of our country. Base humanitarian values are certain by world community have to inflate the meaning of this dialog and the ramified structures of civic society have to construct a tools of this communicative process.

Визначення геополітичної функції України у сучасному світі є актуальним, але непростим завданням. Це пов'язано з тим, що , по–перше, Україна як самостійний актор геополітики тільки шукає своє амплуа у п'єсі під назвою "новий світовий порядок", а ті ролі, що їй пропонують впливові світові режисери не завжди відповіда-

© А.Г. Костирєв, 2008

ють її власним національним інтересам, а по–друге, як сценарій так і головні герої цієї драми змінюються власне по ходу вистави.

Ці зміни обумовлені тим, що зараз починається етап формування нового типу світового співтовариства загальнопланетарного масштабу, яке відрізнятиметься від нинішнього насамперед своєю глобальністю, оскільки найяскравішим проявом і показником суспільних процесів є передусім глобалізація: розширення і поглиблення соціальних зв'язків та інститутів у просторі й часі [1]. "По всьому видно, – стверджує болгарський вчений З. Захарієв, – що ми знаходимось у динамічному руслі радикального цивілізаційного переходу з далеко невідомим заздалегідь кінцем" [2].

При цьому основний зміст сучасного періоду розвитку міжнародних відносин, на думку експертів Наукової ради при міністерстві закордонних справ Російської Федерації, складає перехід від біполярної системи часів холодної війни до нового, більш справедливого світоустрою, який би надійно забезпечував безпеку на глобальному і регіональному рівнях у сучасних умовах, на цьому етапі розвиток світових процесів вже у більший мірі відбувається на власній основі, поза колишнім тісним зв'язком із реаліями епохи ідеологічної конфронтації. Одночасно йде прискорена кристалізація нового значення всіх основних міжнародних факторів, включаючи Росію, Європу, США та нові центри глобального економічного росту і впливу та прояснюються ключові ролі сучасного міжнародного положення. Перехідність характеру існуючого світоустрою обумовлює те, що можна було б назвати багатоукладністю. Він несе у собі не тільки паростки майбутнього, але й елементи залишкової біполярності у сфері стратегічної стабільності. Така залишковість проявляє себе поміж іншого навіть у назві відомої книги З. Бжезинського "Велика шахівниця", адже й такий відомий аналітик не зміг звільнитися від звички розглядати світ як дошку по якій рухають фігури лише двоє гросмейстерів.

Але для нас більш важливим є те, що застаріла звичка дивитися на світ як на споконвічне поле битви у біполярному протистоянні призводить до того, що майже всі іноземні політологи поки що не схильні розглядати Україну як самостійну геополітичну одиницю, яка має власні інтереси на міжнародній арені. Причиною таких поглядів є їхня впевненість у несамодостатності України як суб'єкта геополітики. "Україна в історичному та соціологічному відношенні представляє собою тільки погано структуровану, розпливчасту зону, яка сама ніколи не була джерелом модернізації" – пише французький дослідник Е. Тодд [3]. Західні експерти оцінюють Україну перш за все як інструмент посилення свого тиску на Росію і впливу у Близькосхідному регіоні. "Буферна зона", "останній культурний кордон" – ось головні фактори, на яких наголошують теоретики, визначаючи місце та роль України на європейській і світовій арені. Комісар Євросоюзу по спільному ринку Фриц Болкештайн у своїй книзі "Межі Європи", яка вийшла в 2003 році, говорить так: "На сході є політична необхідність у буферній зоні між ЄС і Росією, що може бути сформована із країн, що не належать до якого–небудь блоку". Болкештайн пояснює, що, якщо Туреччині варто відвести роль буферної зони між ЄС і такими країнами, як Сирія, Іран та Ірак, то Україна повинна ізолювати Європу від Росії, таку ж роль Болкештайн відводить Молдові й Бєларусі [4].

І якщо прозорливий З. Бжезинський не відмовляє Україні в європейському майбутньому, то такі дослідники як Р. Асмус та В. Посельський ставляться до цієї перспективи досить скептично, а С. Хандінгтон та Е. Тодд взагалі вважають, що Україна покликана повернутися до орбіти Росії.

Що стосується російських авторів, які представляють школу геополітики, то значна частина їх теоретичних розробок ґрунтується на поглядах таких впливових євразійців як Л. Гумільов і О. Дугін та обстоює необхідність всебічної і повної "інтеграції" України з Росією на основі утворення нового євразійського союзу, в якому домінуючу роль, безумовно, відігравала би Росія.

Отже, намагаючись знайти теоретичну базу, на підставі якої можна було б визначити геополітичну функцію України, нам необхідно мати на увазі, що існуючі провідні геополітичні теорії побудовані на посилі одвічного протистояння: або таласократії та телурократії, або Півночі та Півдня, або Євразії та Європи, або комунізму та капіталізму. Відповідним чином Україна у цих теоріях розглядається як територія, що розташована у зоні зіткнення двох супротивників. Батько геополітики Ф. Ратцель, відстоюючи позиції органіцизму, розглядав Україну лише як "життєвий простір", який може бути використаним у процесі просторового зростання (німецької) держави. Фактично першим, хто обґрунтував особливу роль України в європейський геополітиці був Р. Челлен, який, аналізуючи підсумки першої світової війни, звернув увагу на те, що ця країна має всі необхідні об'єктивні і суб'єктивні передумови для того, щоб брати участь у розв'язанні проблем європейського простору. Необхідно також вказати, що взаємозв'язок геополітичної ролі з географічним місцерозташуванням України виокремив ще англійський геополітик Х.Дж. Макіндер. Думка Х. Макіндера носить фундаментальний характер: "Хто панує у Східній Європі, той керує осередньою землею: Хто панує в осередній землі, той керує Світовим островом: Хто панує на Світовому острові, той керує світом" [5]. При цьому в ролі пануючих аж ніяк не розглядалися народи, що проживають на цій землі, а виключно "великі держави", які сперечаються за світову гегемонію. Не дивлячись на те, що така політика спричинила дві кровожерливі світові війни, концепції, покладені в її основу, продовжують жити й донині. Саме як "приз" у боротьбі за панування мала оцінюватися, на думку західних геополітиків XX ст., геостратегична роль України, яка за умови перетворення її в суверенну державу повинна стати "останньою лінією", "культурним кордоном" Європи, який захищає європейців від гегемоністичних претензій Росії, постійного і потужного азіатського тиску. Такі погляди поділяв і Г. Кіссінджер, який вважав, що Україна розташована на сході геополітичного простору, який розмежовує двох із шести глобальних носіїв могутності – Європу і Росію. Аналізуючи цей розклад, він зауважував, що принциповим завданням Атлантичного союзу у побудові нового світового порядку є гарантування того, щоб російський націоналізм, який традиційно носить місіонерський та імперський характер, не виплеснувся через кордони цієї країни, тому реалізація Америкою глобального балансу сил включає Україну до кола ймовірних кандидатів на "врівноваження" Росії в Європі [6].

В основу геополітичної школи євразійства також була покладена ідея протистояння, але на цей раз сукупностей народів, які відчувають "спільність культурних та історичних традицій", ведуть автаркічне господарство на визначеному "місцерозвитку". Авторитетний російський вчений М.С. Трубецькой, досліджуючи у середині 30–х років минулого сторіччя культурний аспект російсько–українських відносин, вказував, що взаємовідносини між Росією та Україною зводяться до взаємозв'язку двох культур, точніше двох "індивідуалізацій" російської культури. "Як державне будівництво, так і духовна культура євразійських народів давно злита у єдину "радужну мережу" єдиної суперетнічної цілісності. – писав вже у 90–ті роки його послідовник Л. Гумільов. – Отже, будь–яке територіальне питання може бути вирішене тільки на фундаменті євразійської єдності" [7]. Найголо-

вніше, на думку російських євразійців "не попасти до німців на галеру", тобто до європейців [8].

Погляди євразійців за своєю суттю близькі до цивілізаційного підходу, на який останнім часом все більше починає спиратися сучасна геополітика. Розробці проблем цивілізації були присвячені роботи Ф. Гізо, Г. Бокля, Р. Альтаміра, Е. Літтре, Ф. Броделя, О. Шпенглера, Ж. Гобіно, М. Данилевського, А. Тойнбі, які трактували поняття "цивілізація" як сукупність історичних, географічних, соціокультурних та інших особливостей, що об'єднані у стабільні глобальні структури із повільними незворотними процесами, які розгортаються впродовж сторіч [9]. Прибічники цього підходу вказують на те, що ступінь розподілу людей в усьому світі за культурними ознаками зростає і це означає, що все більшу важливість набувають конфлікти між культурними групами; цивілізації – це культурні цілісності самого широкого рівня, тому центральне місце в глобальній політиці займають конфлікти між різними цивілізаціями [10]. С. Хантінгтон вважає, що Європу після "холодної війни" розділяють не ідеологічні, а культурно–цивілізаційні відмінності, коли західній цивілізації протистоять православна та мусульманська. За Хандінгтоном, Україна – це "розколота країна", дві частини якої належать до двох різних цивілізацій.

Аналізуючи цю теорію, слід підкреслити, що ключовою парадигмою, на якій базується концепція зіткнення цивілізацій С. Хандінгтона, є ідея ненависті та ворожнечі, яка нагадує нам гоббсівську теорію "війни усіх проти усіх та кожного проти кожного". "Людині властиво ненавидіти, – стверджує С. Хандінгтон. – Для самовизначення і мотивації людям потрібні вороги: конкуренти в бізнесі, суперники в досягненнях, опоненти в політиці. Природно, люди не довіряють тим, хто відрізняється від них і має можливість заподіяти їм шкоду, і вбачають в них загрозу. Вирішення одного конфлікту і зникнення одного ворога породжує особисті, суспільні і політичні сили, які дають поштовх до нових конфліктів. "Тенденція "ми" проти "них", – як сказав Алі Мазруї, – майже повсюдна на політичній арені". Логічним наслідком з цього базового посилання є його висновок про те, що ступінь розділення людей за культурною ознакою все збільшується і це означає, що все більшу значущість набувають конфлікти між культурними групами, тому центральне місце у глобальній політиці займають конфлікти між цивілізаціями [11].

Але у сучасних умовах така парадигма є згубною для світу. Глобалізація, на думку, З. Бжезинського, не залишає місця а ні для національного егоїзму, а ні для цивілізаційної винятковості. Чудово розуміючи це, С. Хандінгтон сам попереджає: "Ми стаємо свідками "кінця прогресивної ери", коли домінувала західна ідеологія, і вступаємо в еру, в якій численні і різноманітні цивілізації взаємодіятимуть, конкуруватимуть, співіснуватимуть і пристосовуватимуться один до одного… В епосі, яка народжується, зіткнення цивілізацій є найбільшою загрозою миру у всьому світі, от чому міжнародний порядок, заснований на діалозі між цивілізаціями, є найнадійнішою мірою попередження світової війни. Ще у 1950– х роках Лестер Пірсон прогнозував, що людство рухається до "епохи, коли різні цивілізації навчаться жити поряд у світі, обмінюючись один з одним, навчаючись один в одного, вивчаючи історію, ідеали, мистецтво і культуру один одного, взаємно збагачуючи життя кожної з них. Альтернативою в цьому переповненому маленькому світі буде нерозуміння, напруженість, зіткнення і катастрофа" [12].

Отже ми у наших пошуках геополітичної функції України будемо виходити не із небезпечних та застарілих, на наш погляд, теорій протистояння, а з припущення про необхідність і можливість налагодження у глобальному суспільстві діалогу між морськими та континентальними геополітичними центрами сили, між Європою та Євразією, і нарешті між цивілізаціями. Деякі вчені і політики вважають, що в сьогоднішньому світі вже відбувається становлення того, що В.С. Найпаул назвав "універсальною цивілізацією". Цей термін загалом має на увазі культурне об'єднання людства і все зростаюче сприйняття людьми всього світу спільних цінностей, вірувань, порядків, традицій і інститутів. Вацлав Гавел, наприклад, оптимістично стверджував, що "ми зараз живемо в одній глобальній цивілізації".

Але опоненти такої точки зору вказують, що загальнолюдська культура можлива лише за умов граничного спрощення за рахунок знищення національних культур. Вони вказують, що крайній рівень спрощення системи – її загибель [13]. Слід вказати, що прибічники такої точки зору, назвемо її песимістичною, схильні розглядати глобалізацію як уніфікацію та вестернізацію у стилі "Кінця історії" Фукуями. Але весь досвід XX століття і особливо початку XXI століття свідчить про марність спроб гнатися за химерами уніфікаторства. Про це переконливо писав ще С. Моем в блискучій розповіді "На околиці імперії". Різноманіття – ось форма і спосіб існування людської цивілізації.

Тому, намагаючись визначити геополітичну функцію України у світі, що глобалізується, ми виходимо з того, що глобальна цивілізація майбутнього – це не уніфікована (вестернізована), а поліцивілізаційна система, яка об'єднує велику кількість взаємопов'язаних елементів, що мають спільні функції. Така система життєздатна і перспективна у своєму розвитку. І якщо коли–небудь людство еволюціонує в універсальну цивілізацію, то вона виникне поступово, через виявлення і розповсюдження цих спільностей. Таким чином, додатково до двох відомих правил мирного співіснування – стриманості і сумісного посередництва, для збереження миру в поліцивілізаційному світі, в якому майже не залишилось народів, які ведуть автаркичне господарство, потрібно виконання третього правила – правила спільностей: людям всіх цивілізацій слід шукати і прагнути поширювати цінності, інститути і практики, які є спільними і для них, і для людей, що належать до інших цивілізацій. "Тільки зберігаючи все творче і нескороминуще, що закладене у фундаменті історичного прогресу, тільки гармонічно обв'язуючи у нову універсальну філософію співіснування багатства всіх кіл цивілізації, людство може відкрити та відстояти вірний шлях", – підкреслює З. Захарієв [14]. Спроби досягти цих цілей не тільки зробили б внесок в обмеження зіткнення цивілізацій, але і в **зміцнення Цивілізації як цивілізованості** (вид. нами) [15]. Багато представників сучасного міжнародного експертного співтовариства згодні з тим, що гуманітарні компоненти стають так званою "м'якою силою" – органічним елементом в побудові цілого ряду актуальних систем безпеки – військово–політичної, економічної, міжнародно–правової, технологічної, екологічної та інших [16]. Зараз, коли ключовими проблемами світового розвитку є суперечливі наслідки глобалізації, що ставлять перед людством екзистенціальні питання, розв'язання яких вимагає, можливо, нових солідарних підходів, стає ясним, що забуття етичної природи людини – одна з ключових проблем міжцивілізаційних відносин. Розуміння цього починає пробивати собі дорогу і в США, і в Європі, і в Росії. Не можна не визнати, що зіставність підходів до питань моральності служило однією з основ взаємотерпімості в попередній період. Саме байдужість до питань моральності привела Європу до катастроф двох світових воєн.

Розвиток комунікації є однією з ознак процесу глобалізації. При цьому слід підкреслити, що комунікацію ми розуміємо не просто як обмін повідомленнями, а як процес взаємної інтерпретації повідомлень з метою зрозуміти їхній когнітивний сенс. І саме комунікація в її культурно–ціннісному сенсі має стати інструментом

створення нових спільностей. Комунікація є тією силою, що покликана зв'язати національні культури як елементи єдиної поліцивілізаційної глобальної системи. Р. Дор приходить до такого висновку про вплив швидкозростаючої комунікації: "за інших рівних умов, густина зв'язку, що збільшується, покликана забезпечити зростаючу базу для взаєморозуміння між народами світу", і далі він додає, що при цьому "можуть виявитися важливими деякі речі, які не є незмінними у всьому світі" [17].

1. Вочевидь формування глобальної цивілізації може проходити різнорівнево. І логічним було б припустити, що найбільш інтенсивно цей процес відбуватиметься між західною та слов'янсько–православною цивілізаціями.

По–перше, ще для А. Тойнбі цивілізації завжди були "відповіддю на виклик". Тим самим і класифікувалися вони по типах викликів (виклик моря, виклик степу і т. п.). До кінця XX ст. саме Росія сприймалася Європою як один з найнебезпечніших викликів. Але в сучасних умовах найбільш небезпечним викликом для обох цивілізацій постає мусульманський фундаменталізм, тому більш глибокий розподіл на "ми" та "вони" проходить між християнською та мусульманською цивілізаціями по вогняній дузі "світових Балкан", про яку говорить З. Бжезинський.

По–друге, як вказує С. Переслегін розбіжності між католицизмом і православ'ям носять в основному догматичний характер, тобто вони торкаються, перш за все, ритуальної сторони християнства. Відповідно, вони набагато менш істотні, ніж етична прірва між католицтвом і протестантизмом. Макс Вебер починає свою знамениту книгу "Протестантська етика і дух капіталізму" вказівкою на відмінності в економічній діяльності протестантів і католиків. Ці відмінності підсумовані в прислів'ї: "Протестанти славно куштують, католики мирно опочивають" [18]. Втім, навіть ця прірва не завадила європейцям після спустошливої тридцятирічної війни подолати ворожість по лінії "ми – вони", проводячи самоідентифікацію на католиків та протестантів, та укласти у 1648 році Вестфальський договір, що поклав початок новій геополітичній епосі. Отже, як показує історична практика, конфесійні "розломи" не є нездоланною перешкодою на шляху міжцивілізаційної комунікації. З цієї точки зору переговори між Вселенським патріархом та Римським папою, що відбулися на початку 2007 року під час візиту останнього до Туреччини, можна розглядати як перший крок на довгому шляху подолання наслідків розколу християнства, який відбувся у 1054 році. Можна припустити, вважають російські аналітики, що важливою складовою частиною процесу відновлення єдності європейської цивілізації могло б стати налагодження відносин між католицизмом і православ'ям. Від цього виграли б і Росія і Європа, яка знаходиться перед серйозною спокусою цивілізаційної винятковості, включаючи самовизначення виключно як християнської цивілізації. Таким чином внесок України в рішення загальноєвропейських проблем мав би культурно–цивілізаційний вимір, що відповідало б історичній традиції [19].

По–третє, мабуть можна погодитись з твердженням згаданих вище російських вчених про те, що несучою конструкцією європейської політики може стати тільки комплекс відносин Росія – ЄС як двох постійних величин європейського рівняння. Це можна було б кваліфікувати і як забезпечення безповоротності політичного, економічного і культурного взаємопереплетіння Євросоюзу і Росії, закріплення Росії у Великій Європі [20]. Євросоюз та Росія активно розвивають стратегічне партнерство відповідно до прийнятої на саміті 10 травня 2005 року плану "Дорожніх карт" для чотирьох спільних просторів: економічного; свободи, безпеки та правосуддя, зовнішньої безпеки; досліджень та освіти. Зазначимо, що жоден з цих просторів не буде життєздатним без участі України. Зближення Європи та Росії, які починають по–новому відчувати себе у світі, може стати відповіддю на прагнення США до світового панування. Саме цю точку зору наполегливо відстоює Е. Тодд. Про це свідчать і дискусії на міжнародних конференціях з питань безпеки в Мюнхені. У лютому 2007 року В. Путін, використовуючи все більш наростаючі суперечності у трансатлантичному партнерстві по лінії Стара Європа (передусім Франція та ФРН) – США, відкрито виніс на розгляд європейців пропозицію об'єднати зусилля у міжнародній політиці та безпеці на противагу американським глобальним діям. Канцлер ФРН Ангела Меркель у своїй промові, натякаючи на США, підкреслила, що жодна держава, навіть найпотужніша, не може справитися з сучасними проблемами самостійно. З огляду на це пані Меркель закликала до поглиблення співробітництва ЄС та НАТО з Росією, а також зазначила, що Європа має спільно з Росією відповідати за процеси у світі [21].

По–четверте, ми виходимо з того, що в XXI столітті в основу зовнішньої політики повинно бути покладено тверде переконання в неподільності безпеки і процвітання в сучасному світі, безальтернативності по–справжньому солідарної відповіді світової спільноти на нові виклики і загрози безпеки і стійкому розвитку, що реально може бути здійснено тільки на шляхах зміцнення колективних і правових почав в міжнародних відносинах. Об'єднання зусиль держав західної та слов'яно–православної цивілізацій є необхідним елементом загальної трансєвразійської системи безпеки, створення якої прогнозують найбільш далекоглядні американські геополітики, розуміючи, що "в процесі глобалізації, яка сприяє переплетінню американського суспільства з рештою світу, національна безпека Америки стає все менш відокремленою від питань загального благополуччя людства" [22]. Схожі прогнози роблять і неупереджені європейські та російські експерти, для яких вже аксіоматичне розуміння трикутної конфігурації відносин на просторі від Ванкувера до Владивостоку. На їхню думку, представляється обгрунтованим розглядати США і Росію як два відгалуження європейської цивілізації. Можна також погодитися з тезою про "європеїзацію" світу (С. Караганов). Тому в широкому концептуальному ключі стоїть задача відновлення єдності європейської цивілізації, яка могла б зіграти призначену їй роль у відновленні керованості світового розвитку у згоді з іншими цивілізаціями і центрами сили в умовах глобалізації [23].

3. Бжезинський вважає, що у більш віддаленій перспективі Росія, можливо, зрозуміє, що приєднання до НАТО зміцнить безпеку її кордонів, особливо на Далекому Сході, де російське населення стрімко зменшується [24]. У значно більш віддаленому майбутньому він допускає, що з розширенням НАТО, особливо якщо до неї у тій або іншій формі буде долучена Росія, можуть скластися умови для створення трансєвразійської структури колективної безпеки, яка охопить навіть Китай та Японію [25]. Процес розбудови такої системи безпеки передбачає, на його думку, включення України до процесу історичного примирення, регіональної співпраці. Проте найважливіший аспект незалежності України – її вплив на Росію, оскільки це гарантує безболісну трансформацію останньої з імперіалістичної в національну державу [26]. Якщо Україна продемонструє економічний і політичний успіх, продовжуючи демократичний курс, підкреслює він, то це матиме дуже важливий вплив на трансформацію Росії, те, що відбувається в Україні має міжнародні наслідки. Оцінюючи роль України на "великій шахівниці", З. Бжезинський каже, що це, звичайно не пішак, це не може бути ферзь, але це однозначно дуже важливий елемент шахівниці – один з найважливіших. Майбутнє України, на його думку, є важливим для майбутнього Європи, тому що Україна є європейською державою з великими тра-

диціями, і в якійсь момент вона має стати частиною Європи, якщо вона хоче бути частиною Європи [27].

Отже, синтез між західною та слов'яно–православною цивілізаціями як етап на шляху створення універсальної цивілізації є глобальною необхідністю. А для цього Росія та Європа мають бути пов'язані розгалуженою мережею комунікаційних каналів і не стільки енергопостачальних, про які багато говорять, але й ціннісно–культурних. Спільним є те, що як і у випадку з газо– та нафтогонами, основним медіатором може постати саме Україна, біцивілізаційна, але консолідована. Саме про цю геополітичну функцію ще І. Лисяк–Рудницький писав таким чином: "Україна, – розташована між світами грецько–візантійської й західної культур і законний член їх обох, – намагалася протягом своєї історії поєднати ці дві традиції в живу синтезу. Це було велике завдання й не можна заперечити, що Україна не зуміла його повністю виконати. Україна наближалася до цієї синтези у великі епохи своєї історії, за Київської Руси й за козаччини XVII століття. Проте, хоч ці епохи були багаті на потенціальні можливості та часткові досягнення, в обох випадках остаточна синтеза зазнала невдачі й Україна впала під тягарем надмірного зовнішнього натиску, а також від розривних внутрішніх сил. У цьому сенсі можна сказати, що **велике завдання, яке творить історичне покликання українського народу, залишається досі не виконаним і ще належить до майбутнього** (вид. нами)" [28].

У свою чергу, О. Дергачов підкреслюючи, що Україна зацікавлена в затвердженні власної бірегіональності й підтриманні стабільних конструктивних міжнародних відносин як у східному, так і в західному напрямках, стверджує, що це надає їй можливість перетворення на своєрідний геополітичний центр, міжнародний вузол комунікаційних зв'язків, який об'єднує і пов'язує народи Сходу і Заходу, Азії і Європи [29].

Ідея про геополітичну роль України як міжцивілізаційного вузла комунікаційних зв'язків органічно вписується і у теорію відомого американського географа Саула Коена. На його думку, Центрально–Східна Європа представляє з себе регіон – "ворота", який сприяє потенційно зв'язкам між Заходом (римлендом) і континентальною євразійською геостратегічною сферою (хартлендом). У побудовах Коена Центрально–Східна Європа постає як унікальне утворення, бо це єдині "ворота", що займають цілий регіон. Радикальні зміни, які відбулися в країнах регіону, в тому числі і в Україні, можуть перетворити це унікальне утворення з "яблука розбрату" в шлях–ворота, покликані зміцнити стабільність та прискорити становлення зв'язків у світовій системі, але головне – стимулювати взаємодію між Західною Європою і Хартлендом, тобто тими геополітичними регіонами, які ще Х. Маккіндер і Н. Спайкмен відносили до протилежних геостратегічних сфер. За Коеном "ворота" локалізовані, як правило, вздовж кордонів геостратегічних сфер, регіонів. В соціальному відношенні – це самобутні культурно–історичні центри, особливі етнолінгвістичні одиниці. Обладаючи бідними, або вузкоспеціалізованими природними ресурсами, "ворота" знаходяться у залежності від зовнішніх джерел сировини та ринків збуту продукції. Основне призначення "воріт" – стабілізація світової геополітичної системи, елементи якої стають все більше взаємозалежними. Вони покликані стимулювати глобальну економічну, соціальну, політичну взаємодію. За ідеєю С. Коена, **оформлюючись як самостійні геополітичні одиниці** (вид. нами), "ворота" у багатьох випадках трансформуються із смуги конфліктів у зону компромісного розвитку, коеволюції суміжних регіонів і сфер, а відтак міжнародного співробітництва [30]. У цій лінії на просторі ЦСЄ важливо враховувати стратегічну перспективу відновлення єдності Європи. При цьому треба мати на увазі дві обставини: по–перше, цей регіон є найбільш проблемним з погляду провокації нового розділу Європи, а по–друге, в культурно–цивілізаційному плані у країн цього регіону завжди було багато спільного як із Західною Європою, так і з Росією. І навіть такий, хоча і абсолютно не науковий, але емоційно вивірений індикатор як конкурс Євробачення–2007 показав справедливість цього постулату.

Розуміючи, що будь–яке порівняння кульгає, ми все ж таки зважали би за краще, враховуючи закономірності комунікаційного процесу, на які ми розглянемо нижче, порівняти функціональне призначення України не з воротами, через які тільки проходять з одного місця до іншого, а з форумом, де збираються обмінятися товарами, думками, почуттями і де знаходиться базиліка, у якій вирішуються усі спірні питання. Отже, саме затвердження України в якості "форуму", на якому відбувається міжцивілізаційна комунікація, і дозволить Україні оформитись як самостійний геополітичний суб'єкт у сучасному світі, що глобалізується. В. Кремень, Д. Табачник, В. Ткаченко вказують, що успішно відігравати природну і вигідну для себе роль повноцінного партнера і учасника інтеграційних процесів Україна зможе тільки тоді, коли її територія стане місцем неконфронтаційної зустрічі двох гігантських економічних (та цивілізаційних – *А. К.*) систем, а щоб мати можливість впливати на процес їх взаємопроникнення, спрямовуючи його в русло співробітництва, Україна повинна бути представлена і в "західному" і в "східному" об'єднаннях [31].

Безумовно, що, виступаючі в ролі медіатора, Україна в жодному разі не може розглядатися як суто механічний передавач. Хоча у випадку із ціннісною комунікацію, про яку ми ведемо мову, це і неможливо, тому що медіатор завжди виступає як інтерпретатор, сприймаючи та переробляючи повідомлення відповідно до власної шкали цінностей. І в цьому зв'язку слід обов'язково звернути увагу на твердження В. Андрущенко про важливість теоретичної рефлексії світової гуманітарно–гуманістичної традиції як умови забезпечення зворотного впливу української культури, традицій, гуманістичної думки на світове співтовариство [32].

Цей висновок базується на положеннях теорії комунікативного процесу, у якій розповсюдження повідомлення диференціюються за допомогою сформульованих Г. Лассуелом питань, що розчленяють єдиний акт на складові елементи.

Теоретичний опис процесу інформування розглядається у п'яти аспектах:

1. Хто повідомляє? – Аналіз управління.
2. Що повідомляє? – Аналіз змісту.
3. Яким шляхом? – Аналіз способу.
4. Кому? – Аналіз аудиторії.
5. З яким успіхом? – Аналіз ефективності [33].

Однак на методологічному рівні, виходячи з теорії Геделя про неможливість доказу непротиріччя формальної системи засобами самої системи, яка передбачає для всебічного дослідження системи застосування сильніших методів, ніж ті, що існують у системі, дослідники масових комунікацій, зокрема В. Борєв та А. Коваленко, вводять ще один аспект: – з якою метою? [34] Виходячи з цього, про ефективність комунікації можна говорити тільки з позицій змін у способі думок і почуттів людей, характері їх практичної діяльності. Під ефектом впливу комунікації, зазначають фахівці, мається на увазі "наслідок процесу комунікації, при цьому у свідомості індивіда відбувається те, що без акту комунікації не відбувалося б" [35]. Концепція комунікації В. Шрамма передбачає

модель двостороннього процесу зв'язку, коли і той, хто відправляє, і той, хто отримує інформацію, діють в межах властивих їм рамок співвіднесення, взаємовідносин, що склалися між ними, та соціальної ситуації, що оточує їх [36]. У цьому випадку завданням медіатора є забезпечення кругообігу ціннісно збагаченої інформації, тобто сприйняття інформації, що закодована відправником, та перекодування її у зрозумілу для адресата форму. Для забезпечення "петлі зворотного зв'язку", як необхідної умови комунікації, цей процес повинен однаково успішно протікати в обох напрямках. Таким чином, для того, щоб виступати в якості медіатора у міжцивілізаційному діалозі, суб'єкт має володіти ціннісними кодами обох цивілізацій та знаходитись одночасно в обох рамках співвіднесення цих цивілізацій. За умови успішного розв'язання нагального завдання української нації – консолідації "сходу" та "заходу", яке призведе до подолання "розколотості" країни між двома цивілізаціями – західно–християнською та православно–слов'янською, Україна зможе цілковито відповідати цим вимогам.

На нашу думку, спільними цінностями, що мають бути покладені до фундаменту міжцивілізаційного діалогу, повинні стати базові цінності, сформульовані у "Декларації тисячоліття", яка була затверджена резолюцією 55/2 Генеральної Асамблеї від 8 вересня 2000 року, – це свобода, рівність, солідарність, терпимість, повага до природи та спільний обов'язок [37]. Зважаючи на особливості змісту комунікації між православно–слов'янською та західною цивілізаціями, в означеному широкому колі особливу увагу слід приділити відомій тріаді: права людини, демократія, верховенство закону. При тому, що, як підтверджує перебіг подій та дискусії останнього часу, представники цих цивілізацій іноді по–різному розуміють складові цієї тріади [38].

Нагальним є також питання про інструменти, які здатні забезпечити ефективність міжцивілізаційної комунікації. Переважна більшість авторів за традицією розглядають державу як головного суб'єкта геополітики, але подібний етатизм, на нашу думку, не може бути виправданим при аналізі ціннісно–комунікаційних проблем. Досвід XX сторіччя і події початку XXI сторіччя підтверджують, що узурпація будь–якою державою права на формулювання та відстоювання навіть таких омріяних людством цінностей як свобода, рівність, справедливість та демократія є прологом до тоталітаризму і агресії. Крім того, державний апарат не здатний забезпечити ефективного кругообігу інформації, саме ту "петлю зворотного зв'язку", без якої комунікація як спосіб формування і виразу громадської думки неможлива. Ось чому умовою побудови по–справжньому демократичного нового світового порядку, в основу якого буде покладена міжцивілізаційна комунікація, ми вважаємо закріплення за державою лише координуючої функції, а безпосередніми суб'єктами комунікації мають стати інститути громадянського суспільства: недержавні громадські організації, соціально–відповідальні мас–медіа, органи місцевого самоврядування, наукові та навчальні заклади. Підстави для такого висновку дає, зокрема і спостереження З. Захарієва, який вказує на те, що навіть у країнах із західною орієнтацією, які нехтують слов'янською ідентичністю, єдиним полем, на якому підтримується деяка динаміка взаємовідносин в контексті ідеї слов'янської взаємності, де наявна певна творчість, де збережена певна довіра – це поле громадських зв'язків, міжсуспільних взаємовідносин [39]. Керівник Росзарубіжцентру при МЗС Росії Е.В. Митрофанова стверджує, що "народна" дипломатія останніми роками стала не тільки "дзеркальним" відбитком зовнішньополітичного курсу провідних держав, але і активним інструментом формування загальноєвропейського простору, впливу на формування найважливіших міжнародних ініціатив [40]. Таким чином суспільна воля, громадянські структури фактично переймають на себе функцію "другого дихання" по відношенню до історично вмотивованих потреб держав та повинні сприяти з одного боку збереженню етнокультурних традицій, а з іншого – забезпечувати ефективну ціннісну міжцивілізаційну комунікацію. Україна вже зараз є тим унікальним місцем, де без зайвих бюрократичних перепон, пов'язаних з оформленням віз, можуть вільно зустрітися представники Євросоюзу, США та Росії. З цієї точки зору винятково важливими є розвиток в Україні неурядових міжнародних організацій, структур єврорегіонів, проведення освітніх, наукових, культурних, спортивних, туристичних заходів у рамках транскордонного співробітництва, відродження зв'язків між містами–побратимами. Ми впевнені, що ця проблема безперечно має не тільки духовні, але й важливі геополітичні та геоекономічні аспекти.

1. *Яковец Ю.В.* Глобализация и взаимодействие цивилизаций. – М., 2001. – С. 6–12. 2. *Захариев З.* Славянство и вызовы цивилизационного перехода // Слов'янські культури в європейській цивілізації / Відп. ред. В.І. Наулко. – К., 2001. – С. 133. 3. *Тодд Е.* После империи. Pax Americana – начало конца. – М., 2004. – С. 186. 4. http://pravda.com.ua/ru/news/2004/3/8/8114.htm. 5. *Колосов В.А., Мироненко Н.С.* Геополитика и политическая география. – М., 2001. – С. 89. 6. *Киссинджер Г.* Новый мировой порядок // Філософія політики : Хрестоматія. – К., 2003. – Т. 4. – С. 52–57. 7. *Гумилев Л.* Ритмы Евразии. Эпохи и цивилизации. – М., 2004. – С. 64–65. 8. Там же. – С. 29. 9. *Амелина Е.* Понятие "цивилизация" вчера и сегодня // Общественные науки и современность. – 1993. – № 3. – С. 94–102. 10. *Хантингтон С.* Столкновение цивилизаций / Пер. с англ. Т. Велимеева, Ю. Новикова. – М., 2003. – С. 54–60. 12. Там же. – С. 320. 12. Там само. – С. 321. 13. *Гумилев Л.* Ритмы Евразии. Эпохи и цивилизации. – С. 62. 14. *Захариев З.* Славянство и вызовы цивилизационного перехода // Слов'янські культури в європейській цивілізації / Відп.ред.В.І. Наулко. – С.133. 15. *Хантингтон С.* Столкновение цивилизаций. – С.324. 16. К единой Европе без разделительных линий. Дискуссия. Э.В. Митрофанова (руководитель Росзарубежцентра при МИД России) // Международная жизнь. – 2007 – № 1–2. – С. 171. 17. *Хантингтон С.* Столкновение цивилизаций. – С. 323. 18. *Переслегин С.* Самоучитель игры на мировой шахматной доске // Геополитика. – М.; СПб., 2002. – С. 28. 19. Современный мир и Россия. Аналитический материал, подготовленный группой при Научном совете при министерстве иностранных дел России в рамках работы над Обзором внешней политики Российской Федерации в октябре–ноябре 2006 г. // Международная жизнь – 2007. – № 1–2. – С. 85. 20. Там же. – С. 72, 74. 21. http://www.ieac.org.ua/index.php?id=4&ch_id=78&ar_id=4535&as=0#ar4535. 22. *Бжезинский З.* Выбор: мировое господство или глобальное лидерство. – М., 2005. – С. 17. 23. Современный мир и Россия // Международная жизнь. – 2007. – № 1–2. – С. 81. 24. *Бжезинский З.* Выбор: мировое господство или глобальное лидерство. – С. 138. 25. Там же. – С.165. 26. *Бжезинський З.* Велика шахівниця. – Львів; Івано–Франківськ, 2000. – С. 104. 27. *Бжезинський З.* Україна – не пішак, не ферзь, але дуже важлива фігура // Євроатлантика. – 2004. – № 2. – С. 7. 28. *Лисяк–Рудницький.І.* Історичне есе. – К., 2000. – Т. 1. – С. 9. 29. *Мадіссон В.В., Шахов В.А.* Сучасна українська геополітика. – К., 2003. – С. 100. 30. *Колосов В.А., Мироненко Н.С.* Геополитика и политическая география. – С. 109–110. 31. *Кремень В., Табачник Д., Ткаченко В.* Україна: альтернативи поступу. Критика історичного досвіду // Філософія політики : Хрестоматія. – К., 2003. – Т. 4. – С. 293. 32. *Андрущенко В.* Гуманітарна політика України // Філософія політики : Хрестоматія. – К., 2003. – Т. 4. – С. 329. 33. *Laswell Harold.* Policy Problems of Data Rich Society. – Information Technology in a Democracy. – Cambrige, 1971. – P. 187–197. 34. *Борев В.А., Коваленко А.Г.* Культура и массовая коммуникация. – М.: Прогресс, 1986. – С. 56. 35. *Иванов В.Н., Назаров М.М.* Информационное потребление и политические ориентации // Социологические исследования. – 2000. – № 8. – С. 83. 36. *Schramm Wilbur.* The Nature of Communication Between Humans // Process of Effects of Mass Communication / Rev. ed. by Witbur Schramm and Donald F. Roberts. – Urbana, 1971.– P. 17. 37. Декларация тысячелетия Организации Объединенных Наций Утверждена резолюцией 55/2 Генеральной Ассамблеи от 8 сентября 2000 года. – http://www.un.org/russian/documen/declarat/summitdecl.htm. 38. К единой Европе без разделительных линий. Дискуссия. Косачев К.И. председатель комитета Госдумы РФ по международным делам. // Международная жизнь. – 2007. – № 1–2. – С. 168. 39. *Захариев З.* Славянство и вызовы цивилизационного перехода. – С.138. 40. К единой Европе без разделительных линий. Дискуссия. Э.В. Митрофанова // Международная жизнь. – 2007. – № 1–2. – С. 172.

Надійшла до редколегії 24.01.2008

ФІЛОСОФІЯ

О.А. Заруцька, асп.

ПЕРЕДУМОВИ ТА ГЕНЕЗА КЛАСИЧНОЇ СОЦІАЛЬНО–ЕКОНОМІЧНОЇ ДОКТРИНИ ІСЛАМУ

Стаття присвячена аналізу передумов виникнення та процесу розвитку класичної соціально–економічної доктрини ісламу.

This article is presented the analysis of foundations and genesis of establishing and development of classical social–economical conception of Islam.

У сучасному світі, що характеризується взаємозалежністю та взаємозв'язком, багато ідейно–політичних рухів і соціальних процесів впливають на міжнародну політику, поширюючись далеко за межі тих країн, де вони виникли і розвинулись. Серед них одне з провідних місць посідає "ісламський фактор", який по–різному виявляється в соціально–економічній сфері ряду мусульманських держав. Це не є якоюсь особливістю ісламу. А.Ф. Ахадов у своїй праці "Іслам у гонитві за століттям", показує, як трансформуються в наші дні окремі традиційні положення ісламу відповідно до нових віянь часу. Пристосовуючись до нових умов, релігія завжди обслуговувала нові соціальні структури і таким чином зберігала свій вплив на людей [1]. Іслам у цьому відношенні, судячи з останніх подій, як ніяка інша релігія, демонструє широкий діапазон політичної пристосованості до різних соціально–економічних структур і різноманітних подій кінця XX ст.

Ця наймолодша світова релігія виникла на початку VII ст. у південно–західній частині Аравійського півострова в період розкладу родоплемінного ладу і формування класової арабської держави. Найважливішою ознакою релігії Мухаммеда є її всеосяжність, тобто іслам, як система норм регулює всі області життя віруючих. Установам, нормам та правилам ісламу повинне бути підпорядковане не тільки релігійне життя мусульманина, але й такі галузі, як політика, економіка та культура. Іслам не розділяє на буденне та духовне, він регулює буквально все життя мусульманина, дії, вчинки без винятку. У мусульманській родині та в ісламській державі повинен правити сам Алах. Саме в цьому полягає головний принцип ісламу – принцип покірності "асляма" людини волі Бога. Тобто, кожна людина, у своєму житті, кожний уряд та підприємство у своїй діяльності повинні керуватися шаріатом – сводом законів мусульманського права, що спирається на Коран. От чому ісламська система не тільки всеосяжна, вона ще і єдина, тобто всі норми ісламу генетично та структурно єдині та ґрунтуються на божественній установі – шаріаті.

Щоб розібратися у причинах виникненні такого поняття, як соціально–економічна доктрина потрібно звернутися до головної книги мусульман Корану та сунни. Початком соціально–економічної доктрини ісламу є зафіксовані в Корані і збірниках хадисів висловлення Мухаммеда по різних питаннях, які стосуються регламентації економічної поведінки мусульман.

Відомий ісламознавець Л.Р. Сюкийянен зазначав "Починаючи з Корана і хадисів, а далі у великій мусульманській літературі як богословського, так і світського характеру зустрічаються численні згадування (нерідко цілі розділи або трактати), які стосуються регламентації мусульманського суспільства" [2]. Для більш детальної характеристики соціально–економічної доктрини, найбільшу цінність представляють проповіді пророка, зафіксовані в Корані, оскільки вони в значно меншій мірі, чим хадиси, піддалися пізнішим обробкам.

При вивченні соціально–економічних питань, які визначені Кораном, необхідно, суворо розмежувати відповідні сури (а іноді й аяти) за часом їхнього виникнення, оскільки зміни в положенні ранньої мусульманської громади та еволюція поглядів Мухаммеда безпосередньо були відображені на характері змісту тексту Корану.

Настанови Корана, які "регламентують" економічне життя в мусульманському суспільстві, в основному формуються в медінський період, причому звучать вони переважно у формі розпоряджень. У них Мухаммед звертається вже до конкретних питань [3].

У медінських сурах визначаються відносини власності, права спадкоємців (4:8–15), майнові відносини чоловіка і жінки (4:38), у 5–й сурі говориться про покарання за замах на власність (5:42).

Загалом у Корані можливо виділити наступні основні "блоки", що стосуються соціально–економічної проблематики, і є основою соціально–економічної доктрини [4]:

- ✓ осуд надмірного багатства (ранні сури – 104, 102);
- ✓ осуд лихварства (30:38; 3: 125);
- ✓ заохочення торгівлі (17:37; 6: 153; 11:85 – 86; 55:6 – 8; 21 – 48; 83:1 – 3);
- ✓ відносини власності (загалом медінські сури);
- ✓ покарання за замах на власність (5:42);
- ✓ право спадкування (4:8 – 15; 4 – 175);
- ✓ майнові відносини чоловіка і жінки (4:38);
- ✓ милостиня і ріба (2: 263 – 281);
- ✓ позичковий відсоток (4: 159);
- ✓ борги (2: 282 – 284);
- ✓ витрата накопиченого (2: 274 – 283);
- ✓ головний вихідний постулат, що стосується відносин власності: "Аллахові належить те, що в небесах і на землі" (2: 284).

Починаючі з перших десятиріч існування ісламу мусульманські теологи і правознавці (а також автори історичної та юридичної літератури) стикалися із різними проблемами економічної діяльності громади (умми) та економічної політики мусульманської держави (халіфату). Це було обумовлено особливостями історичної долі ісламу, що став уже в часи пророка Мухаммеда не тільки релігією, але й офіційною ідеологією держави, здійснюючи бурхливу зовнішню експансію. Вже в епоху "праведних халіфів" виникла гостра необхідність ідеологічного (ісламського) обґрунтування господарської активності держави в умовах майже безперервного розширення його території.

Коран і сунна (у шиїтів – ахбар) є першоджерелами всіх положень ісламу. "Ісламська соціально–економічна доктрина, заснована на цих джерелах, сформована в рамках теорії мусульманського права (фікх), кожна зі шкіл (мазхабов) якого додавала їй свої специфічні риси, хоча розходження між ними носять в основному приватний характер" [5]. Школи мусульманського права остаточно склалися в IX–X століттях, і чотири з них одержали офіційне визнання серед сунітів. Пізніше до числа визнаних ортодоксальним ісламом додалася і джафаритська школа, заснована шиїтським імамом Джафаром ас–Садиком. Засновники всіх чотирьох мазхабів мали право на іджтіхад. Однак у X столітті в сунітському іс-

© О.А. Заруцька, 2008

ламі практика іджтіхаду була припинена, а чотири мазхаба – канонізовані. Таким чином, соціально–економічна доктрина в ісламі сформувалася в ранній період і відображала соціально–економічні умови саме цього етапу розвитку феодалізму на Близькому Схід. У наступні сторіччя практичне застосування канонізованих норм "економічної поведінки" нерідко виходило за рамки теорії, однак сама соціально–економічна доктрина залишалася незмінною.

У ході завоювань, особливо за межами Аравійського півострова, араби–мусульмани зіштовхнулися з новими для них формами господарської діяльності, що також вимагали визначеного осмислення й інтерпретації.

Потреби торгівлі, яка бурхливо розвивалася робили необхідною регламентацію взаємин не тільки між самими торговцями, але і між ними і державою. У рамках державного регулювання економіки особливе місце займала строго розроблена податкова система.

Найбільш точніший виклад ісламської соціально–економічної доктрини можна знайти у середньовічних правознавців, а також істориків та інших авторів. Підсумок розвитку цих поглядів середньовічного ісламу підводить Ібн–Халдун.

Ібн–Халдун народився 27 травня 1332 року в Тунісі. Середньовічні джерела і порівняльні дослідження сучасних авторів досліджують образ великого політичного діяча XIV століття. Почавши кар'єру простим придворним переписувачем, Ібн–Халдун стає надалі особистим секретарем султана Абу–Інана у Фесє, потім – спеціальним емісаром нового феського султана Алу–Саліма, посланником гранадського султана Мухаммада до короля Кастилії Педро Жорстокого, нарешті – хаджибом у султана Бужі Абу–Абдаллаха. Це була вершина політичної кар'єри Ібн–Халдуна. Останні роки його життя пройшли в Каїрі, де він був суддею і викладав законознавство в місцевих медресе[6]. Він переходив з табору в табір, поділяв славу з переможцями і терпів поразки. Мотиви його вчинків криються в його представленнях про державу і про зв'язки економіки і держави [7].

Самим видатним його твором є "Велика історія", чи "Книга повчальних прикладів і диван повідомлень про дні арабів, персів і берберів і їхніх сучасників, що володіють великою владою". Особливо знамените "Уведення" до "Великої історії", відоме за назвою "Пролегомени" ("Мукадділа"), – свого роду енциклопедія соціально–економічного і політичного життя сучасної йому епохи.

Ібн–Халдун розглядає широке коло теоретичних питань економіки, хоча і підходить до їх із соціальної точки зору. У сфері його уваги – проблеми вартості, цін, попиту та пропозиції, поділу праці [8]. Останньому він приділяв пильну увагу, вважаючи, що поділ праці є необхідною передумовою існування суспільства і веде до перетворення продукту в товар. Особливе місце в теорії Ібн–Халдуна приділялося ролі держави в регулюванні господарської діяльності.

Джерелом усіх матеріальних благ є праця. Придбання (касб), з якого люди мають користь – це вартість людської праці. Його розміри, або "вартість праці", залежать від кількості самої праці, від попиту на нього, від ступеня складності.

Способи добування засобів до існування підрозділяються філософом на два види – "природні і неприродні". До першого відносяться полювання, збирання, землеробство, ремесла і торгівля. До других – контрибуція і фіск, що Ібн–Халдун називає також словом "імара", тобто емірство, або ті матеріальні блага, що дає положення еміра, султана, правителя.

Економіка, як і держава, володіє, на його думку, своєю власною природою, своїми власними закономірностями. Зіткнення цих двох "природ" приводить до порушення, а надалі і до руйнування економічного життя. Так, ціни товарів залежать від виробничих витрат, від витрат на транспортування, від ринкових коливань, попиту та пропозиції. Нарешті, на ціну товарів впливають податі та податки.

Держава може існувати тільки завдяки грошовим надходженням у скарбницю. Це неминуче змушує державу втручатися в економіку. Форми цього втручання різні, але усі вони мають на меті збільшити надходження в скарбницю [9]. Перша форма – це збільшення оподатковування шляхом введення нових видів податків. Друга форма – це пряме втручання держави в "природну" кон'юнктуру ринку, у внутрішню і зовнішню торгівлю. Ще одна форма втручання держави в економічне життя – це пряма експропріація майна заможних людей.

Різні форми втручання приводять, на думку, Ібн–Халдуна, тільки до негативних наслідків [10]. Так, податки стають надмірними, і ринки занепадають, що позначається на державі. Відбувається це тому, що податки приносять підданим стискання і тягар, ведуть до зникнення доходів, а це убиває їхні надії, зв'язані з торгівлею. У результаті припиняються надходження в скарбницю, тому що гнітюча частина платників податків – хлібороби і купці. Небезпека вилучення власності змушує багатих людей створювати свого роду "державу в державі" – набирати найману охорону своїх володінь. Зрештою, відбувається "витік багатств" за межі держави.

Держава гине, тому що знищує ту економічну основу, на якій тільки і може існувати. Але гине не держава взагалі. Гине конкретна династична держава. Форми його загибелі або руйнування можуть бути різні. Можливе розпадання держави на більш дрібні, захоплення даної держави іншим, більш сильним і т. д. У будь–якому випадку, вважає Ібн–Халдун, кожна держава приречена на загибель, подібно тому, як приречена на смерть людина. Провісником загибелі держави є розкіш. Прагнення державних людей до розкішного життя приводить до росту дорожнечі і, у кінцевому рахунку, до руйнування економіки. Держава по Ібн–Халдун – сила, що викликається до життя об'єктивними причинами і по об'єктивних же причинах гине.

При всій широті охоплення питань господарської діяльності, яких стосувалися середньовічні автори, класична ісламська соціально–економічна доктрина фактично містить розробку трьох ключових питань [11], а саме:

1. Вчення про власність, засноване на положенні про те, що "абсолютним власником" усіх земних благ є лише Аллах. Окрема людина не може цілком розпоряджатися за своїм розсудом тим, що мусульманське право визначає як його власність. Вже в ранньому ісламі існують серйозні розбіжності щодо трактування поняття власності. Розпливчастість положень цього навчання дозволила в новітній час висловлювати протилежні точки зору відносно права власності на засоби виробництва.

2. Вчення про джерела придбання багатства (земних благ), головним серед яких називається праця: будь–яке багатство є дозволеним з погляду ісламу тільки в тому випадку, якщо воно придбано власною працею. Причому кожен мусульманин повинний брати участь у діяльності, спрямованої на підвищення добробут усієї громади (держави).

3. Вчення про використання багатства. Матеріальні блага, що є власністю громади або одного мусульманина, повинні бути використані "найкраще", тобто з максимальною користю для індивідуума і суспільства. У рамках цього ж навчання існує і положення про необхідність справедливого розподілу матеріальних благ.

Основні принципи ісламської соціально–економічної доктрини зводяться до наступного [12]:

✓ регламентація відповідно до норм ісламу економічної діяльності (наприклад, шаріатський заборона на риба – виплату й одержання відсотків);

✓ визнання як основи економіки двох видів власності – приватної і суспільної (на які поширюється ряд обмежень);

✓ принцип забезпечення соціальної справедливості, що реалізується, зокрема, за допомогою закята;

✓ забезпечення справедливого розподілу в суспільстві;

✓ визнання права держави втручатися в економічну діяльність;

✓ рівний розподіл ризику між партнерами по економічній діяльності за допомогою системи договорів (акд).

Незважаючи на сувору регламентацію економічної діяльності шаріатом, вже в середні століття мусульманські правознавці визнавали можливість вироблення різних підходів до сформованих установлень. Такі відомі автори, як Абу Ханіфа й Абу Йусхф, у практичних питаннях віддавали перевагу звичаєві (урф, адат), перед писаннями священних текстів.

Автор коментарів до мусульманського права (хідайа) Бурхан ад–Дін Алі Маргінані вважав, що із зміною звичаїв тексти перестають їм відповідати, отже, необхідний новий підхід з урахуванням нової ситуації [13].

Таким чином, у мусульманському праві при всій його догматичності склалася практика досить вільного підходу до вирішення конкретних практичних питань.

Особливий інтерес представляє додаток принципів ісламської економічної доктрини в сфері кредитно–фінансової діяльності, широко розвинений у країнах мусульманського світу ще в середньовіччі. Специфіка кредитно–фінансових інститутів полягає в поширенні на них шаріатської заборони на виплату або одержання відсотка (ріба). У Корані неодноразово підкреслюється гріховність ріба [14]. Однак ця заборона вже в перші століття хіджри увійшла у суперечність з економічною дійсністю. Швидкий розвиток товарно–грошових відносин, ріст попиту на гроші обумовили необхідність "творчого підходу" законодавців до питання про прибуток: ґрунтуючись на положеннях Корана, вони розмежували власне лихварство (тобто одержання відсотка з капіталу) і прибуток, у процесі одержання якої бере участь людська праця.

Ріба стає законним у тому випадку, якщо прибуток був отриманий у результаті виробничої діяльності, причому до останнього відноситься також і торгівля. Таким чином, з погляду класичного мусульманського права створення торговельних корпорацій і фінансових підприємств не тільки не засуджується, але і є схвалюваною дією, оскільки створення таких інститутів дозволяє пускати капітал в оборот (збереження капіталу є дією, засуджуваною ісламом) [15].

Економічна політика арабо–мусульманських держав в період (VII–Хст.) здійснювалася по двох напрямках: регулювання господарського механізму усередині халіфату й організація зовнішньоекономічних зв'язків. Внутрішньо–економічна політика будувалася на загальних принципах соціально–економічної доктрини, – головна увага приділялася забезпеченню функціонування податкової системи і різних фінансових питань. Про форми цієї діяльності держави свідчить перелік відомств, що займалися господарськими питаннями в халіфаті Аббасідов у IX–X ст:

✓ казначейство – діван бейт аль–маль;

✓ відомство конфіскацій – дар аль–мусадарін;

✓ відомство добродійності – діван аль–бії ва–садака;

✓ державний "банк" – діван аль–джихбаза;

✓ військове відомство – діван аль–джейш;

✓ поштове відомство – діван аль–барід

Загальне регулювання господарського життя знаходилося у відомстві двору (діван ад–дар)[16]. Держава займалася також організацією ремісничого виробництва, про що свідчить, зокрема, існування державних ремісничих майстерень (дар ат–тіраз), регулювало аграрні відносини і т. д.

У середньовічних мусульманських містах існувала категорія спеціальних осіб, у функції яких входив контроль за дотриманням правил торгівлі та комерційних операцій. У східних областях халіфату Аббасідов цей чиновник називався мухтасіб (виконуючий хісбу). Мухтасіб мав право, не проводячи спеціального розгляду, втручатися в комерційні справи, якщо вони відбувалися в порушення шаріату, однак це право він міг застосовувати тільки в громадських місцях: у власному будинку купець був вправі робити будь–які дії (крім віровідступництва) за своїм розсудом, оскільки шаріат гарантував необмежене право розпорядження власністю.

Зовнішньоекономічні зв'язки халіфату в перші століття хіджри носили досить обмежений характер, здійснювалися переважно незалежно від центральної влади і не знайшли спеціального відображення в економічній доктрині. Сама по собі торгівля строго регламентувалася шаріатом, причому існували різні правила торгівлі між мусульманами і мусульманами з "невірними". При перших халіфах "міжмусульманська" торгівля здійснювалася усередині держави і являла собою внутрішню торгівлю, і лише з виникненням мусульманських громад за межами халіфату держава стала виконувати зовнішньоекономічні функції. Вже в VII столітті зовнішня торгівля халіфату (а пізніше цілого ряду мусульманських держав) здобуває величезний розмах, причому важливу роль у ній відіграє держава (нерідко в особі халіфа і вищої знаті) [17].

По усьому мусульманському світі широке поширення знайшли торгові доми, що займалися нерідко не тільки торгівлею, але також і банківською справою. Існували й об'єднання ряду будинків, що спеціалізувалися на визначених видах торгівлі. З XII століття такі об'єднання відомі в Єгипті і Сирії, а пізніше – в інших країнах. Найчастіше купці поєднувалися за принципом етнічної приналежності. З виникненням в ісламі сектантських рухів торгові доми іноді стали створюватися на релігійно–общинній основі. З розширенням границь ісламського світу на характер торговельної кооперації істотний відбиток наклали різні місцеві реалії: у Західній і Східній Африці, Індії, пізніше в Південно–Східній Азії складалася практика комерційного співробітництва, що носила зовні "типово ісламський" вигляд, однак фактично була зорієнтована на національній традиції.

Крім того, при постійно діючих торгових домах, існували і тимчасові об'єднання купців. І в тому і в іншому випадках ці об'єднання створювалися на принципах мушарака. Члени комерційного об'єднання укладали договір (акд), у якому передбачалася форма участі кожного з компаньйонів і частка його прибутку. Розмір прибутку і можлива частка учасників договору визначалися по–різному кожним з мазхабів. Однією з найбільш розповсюджених форм принципу співучасті був кірад (позичання) – підписання угоди між власниками майна (або грошей) і безпосереднім виконавцем торговельної операції (наприклад, між купцями і капітаном судна, що перевозило їхні товари і т. п.).

В VIII – X ст. у мусульманському світі широке поширення дістали платіжні кошти типу векселів, кредитних листів і т. п., що характеризувало рівень розвитку кредитно–фінансових відносин того часу. У зборах хадисів

імама Бухари повідомляється про поширення боргових листів (сакк), що мали широке ходіння в халіфаті. Сакк являли собою платіжні розпорядження, що видавалися власником майна на ім'я довіреної особи. Існувала спеціальна категорія осіб, які займалися кредитними операціями. Причому операції найбільш великих "банкірів" простиралися в самі віддалені куточки мусульманського світу. Мандрівник XIV століття Ібн Баттута розповідав про представників одного і того самого "фінансового будинку", яких він зустрів у Китаї та Західній Африці [18].

По свідоцтвах середньовічних авторів, усі фінансові і кредитні операції здійснювалися строго відповідно до вимог шаріату. Разом з тим, середньовічні автори приводять численні приклади всіляких хитрувань мусульманських купців і банкірів з метою витягу максимальної вигоди, причому ці хитрування за допомогою законодавців зводилися в ранг "заохочуваних" або, у всякому разі, "не засуджуваних" шаріатом дій. У мусульманському праві існує практика застосування так званих хійал – хитростей, юридичних вивертів, суть яких "може бути визначена як застосування законних засобів для досягнення незаконних цілей" [19]. За допомогою таких вивертів заборонений позичковий відсоток фактично стає дозволеним. Наприклад, одночасно з наданням грошей у борг між тими ж особами здійснюється купівля–продаж якого–небудь товару по свідомо завищеній ціні. Різниця між сумою боргу і призначеною ціною товару і складає замаскований риба і т. п.

Таким чином, "торговельне ремесло на мусульманському Сході пройшло тривалий шлях розвитку, розриваючи рамки феодально–патріархальних і племінних розмежувань. Фіксування ж в ісламі діяльності торговельної компанії–ширкєта свідчить, що вже в період установлення законів шаріату існував порівняно високий рівень розвитку купецького капіталу" [20].

Класична ісламська соціально–економічна доктрина як сукупність представлень середньовічних мусульманських авторів і шаріатської регламентації господарської діяльності в цілому відповідала потребам практики економічних відносин у мусульманських країнах на протязі століть, хоча нерідко виявлялися протиріччя між теорією і практикою.

Стан істотно змінився із проникненням у країни Сходу капіталістичних відносин. Нові соціально–економічні реалії зробили необхідним перегляд цілого ряду положень класичної доктрини, особливо тих її частин, що стосувалися позичкового відсотка і закята. Фетва Мухаммада Абдо 1899 р., що роз'ясняла, що одержання відсотків на банківські вклади не є гріховним лихварством, ознаменувала початок широкої полеміки з питань співвідношення ісламських норм із реальними явищами господарського життя.

1. *Ахадов А.Ф.* Ислам в погоне за веком. – М., 1955. 2. *Сюкийянен Л.Р.* Мусульманское право и регулирование права собственности в законодательстве стран Арабского Востока. Правовое регулирование экономики. – М., 1986. – С. 45. 3. *Милославский Г.В.* Интеграционные процессы в мусульманском мире. – М., 1991. – С. 101. 4. Там же. – С. 102. 5. Там же. – С. 103. 6. *Игнатенко А.А.* Ибн–Халдун. – М., 1980. – С. 18. 7. *Бациева С.М.* Историко–социологический трактат Ибн–Халдуна "Мукаддима". – М., 1965. – С. 174. 8. *Бациева С.М.* Об экономических взглядах Ибн–Халдуна // Краткие сообщения Института народов Азии. – 1961. – № 47. – С. 58. 9. *Игнатенко А.А.* Ибн–Халдун. – С. 86. 10. Там же. – С. 90. 11. *Милославский Г.В.* Интеграционные процессы в мусульманском мире. – М., 1991. – С. 104. 12. Там же. – С. 105. 13. Там же. – С. 106. 14. Коран / Перевод *И.Ю. Крачковского*. – М.: Восточная литература, 1963. 15. Там же. 16. *Мец А.* Мусульманский ренессанс. – М., 1966. – С. 70–73. 17. *Семенова Л.А.* Из истории фатимидского Египта. – М., 1974. – С. 88. 18. *Милославский Г.В.* Ибн Батутта. – М., 1974. – С. 9–10. 19. *Шарль Р.* Мусульманское право. – М., 1959. – С. 31. 20. *Керимов Г.* Шариат и его социальная сущность. – М., 1978. – С. 203.

Надійшла до редколегії 27.02.2008

І.В. Кондратьєва, доц.

СИРІЙСЬКЕ ХРИСТИЯНСТВО: ПРОБЛЕМА ЕТНОКОНФЕСІЙНОГО СПІВВІДНОШЕННЯ

В межах самобутніх початкових направлень розглядається питання подальшої диференціації сирійської християнської традиції, яка знайшла своє вираження в існуванні конфесійно різних інституцій.

Within the limits of original initial directions the question of the further differentiation of the syriac Christian tradition which has found expression in existence of different confessional institutions is considered.

Припущення про початкову розрізненість сирійського християнства (які були висловлені в попередній статті "Сирійська християнська традиція: витоки та первинна локалізація" – Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Серія філософія. – К., Видавничо–поліграфічний центр "Київський університет", № 89, 2008.) підтверджується також этноконфесійною різноманітністю общин в Антіохії, Едессі і Арбелі. Зокрема Антіохія другої половини I–III століть була химерною сумішшю семітських етносів і греків. На думку Б. Мецгера: "Розташоване на березі ріки Оронт, на північ від Ліванських гір місто стало плавильнею, де зустрічалися і перемішувалися люди з безлічі племен" [1]. Відзначимо, що в період християнізації в Антіохії домінували такі етноси як сирійці, греки і євреї. Втім, який з них був активнішим в конфесійному відношенні? Ф. Беркитт вважав, що християнська община в Антіохії була цілком грецькою. Для А. фон Гарнака Антіохія була сирійським центром. А для А. Юліхера, – це місто із значним іудейським населенням, яке істотно поповнило ряди християн. Спробуємо піддати верифікації кожне з припущень.

Євреї складали значну кількість в Антіохії із–за її близькості до іудеїв. Йосип Флавій стверджував, що єврейські общини з'явилися в головному місті Сирії від його утворення Селевком I Нікатором ("Іудейські старожитності" ХП, 119) і з часом були організовані в особливі цивільні общини. На підставі свідоцтва Йосипа Флавія ми знаємо, що при Селевкідах в Антіохії функціонувала принаймні одна синагога. Цілком імовірно, що при римській владі синагог було декілька. Про вплив єврейської общини в Антіохії на умонастрої християн повідомляє Іоанн Златоуст в своєму творі "Проти іудеїв". Він з жалем вимушений визнати: "багато з тих, які вважаються нашими і говорять про себе. Ніби вірують по нашому, одні – ходять дивитися на ці свята, а інші – навіть беруть участь в іудейських святах і постах. Якщо заражених іудейством не уврачуємо зараз, коли свята іудеїв близько і у дверей, то боюся, щоб деякі з християн, за нестримною звичкою і великим неуцтвом, не прийняли участі в цьому нечесті" [2]. Втім, ще раніше з кінця II століття активізація християнськими місіонерами своєї діяльності призвела до істотної зміни в конфесійній ситуації римської провінції Сирії. Зміни торкалися також і відносини християн до євреїв. Їх переосмислення іудейської віросповідної спадщини, оголошення себе "Новим Ізраїлем" і полемічні випади звичайно ж сприяли відповідним заходам з боку євреїв. Проте християнське місіонерство і апологетика все–таки перемогли в Антіохії і забезпечили новій релігії досить міцне положення. Відзначимо, що домінування симпатій населення

© І.В. Кондратьєва, 2008

міста на користь християнських цінностей відбулося в кінці III – на початку IV століття. При цьому переважаючий вплив еллінізму сприяв остаточному утвердженню в християнській Антіохії греко–фільских тенденцій.

Перемога греко–фільских тенденцій в Антіохії була зумовлена і тривалим входженням міста до складу імперії ромеїв. Виключаючи деякі перерви, викликані недовгою присутністю парфянської і Сасанідської влад. Проте ця присутність не змінювала істотно этноконфесійну конфігурацію. Крім того не можна не враховувати активні зв'язки між собою єпископських кафедр Антіохії, Риму і Єрусалиму, які забезпечували більш–менш сталу узгодженість церковного життя в тодішній ойкумені. Відповідно, загальна церковна політика вищих ієрархів посприяла перевазі елліністичного елементу над сирійським. Принаймні християнська Антіохія до 639 року в конфесійному відношенні орієнтувалася на загальновизнану в ойкумені кафолічність, до того ж підтримувану багатьма візантійськими імператорами.

Також необхідно враховувати що муніципальна аристократія здійснювала політику, направлену на звеличення ідей еллінської згуртованості, гордості всім грецьким. Приклади подібної політики виразно прослідкуються в промовах відомого ритора IV століття Лібанія, що тривалий час жив в Антіохії. Звідси і заходи, направлені на підтримку місцевого патріотизму, за чистоту "античної" мови і протистояння сирійському плебсові, зосередженому переважно в окрузі Антіохії.

Стосовно сирійців. Г. Курбатов в своєму дослідженні "Ранневізантійське місто: Антіохія в IV столітті" застосовуючи дані соціально–політичної, економічної і культурної історії показав, що сирійці складали не особливо значну частину населення міста. Деякі з них були купцями, але основну масу складали торговці, ремісники і поденники. У культурному відношенні в Антіохії не заохочувалося вивчення сирійської мови. Примітним, у зв'язку з цим, є повідомлення ритора Лібанія. Він згадує про сирійців Антіохії лише один раз і те презирливо кажучи про бродячого ремісника, який займався ремонтом посуду (мова XXLII, 31). Відповідно, муніципальна аристократія, вихована в елліністичному дусі, всіляко перешкоджала зближенню грецького населення з сирійським. Звідси і заходи з боку місцевої влади направлені на ігнорування сирійського елементу або в кращому разі його невизнанню.

Етноконфесійна ситуація Едесси другої половини I–III століть на відміну від Антіохії була більш однорідною. В цілому можна констатувати переважання в місті і прилеглих до нього територій арамеоязичного населення, схильного до сприйняття різних семітських релігійних віянь. Природно припустити співіснування в невеликій напівзалежній Осроєні різних семітських народів. Так Ф. Беркитт стверджував: "У жилах осроєнських царів текла арабська кров, як у більшості правителів маленьких держав на східних межах римської імперії" [3]. До речі, за переказами Осроєнське царство було засноване арабським кочовим плем'ям орроі.

Таким чином Осроєна була стрижнем своєрідної семітської культурної традиції в основі якої був покладений синтез іудейського, іудеохристиянського і гностичного елементів. Який з цих елементів зробив вирішальний вплив на формування споконвічно сирійського християнства?

В першу чергу необхідно з'ясувати міру значності іудейського впливу в Едессі. Для цього звернемося до тексту "Вчення Аддая апостола" коли Аддай прийшов в місто Урха він поселився в будинку Тавія бар Тавія, палестинського єврея, який "узяв Аддая–апостола і привів його до Авгаря" [4]. Судячи з подальшого сюжету осроєнский цар був зцілений і навернений в християнство, як і його піддані, серед яких знаходились і євреїв. Тобто эдесські євреї або співчутливо сприймали нове вчення, або всіляко підтримували активність християн на місіонерському терені. Цілком імовірно, що євреї визнавали свою конфесійну спорідненість з християнами, бачили в них продовжувачів традиції Мойсеєвого Закону. Недивно тому, що багато дослідників вважали першими християнами в Осроєні саме євреїв. Наприклад, на думку Ф. Беркитта: "християнство в Едессі спочатку з'явилося серед євреїв. Спочатку там проповідував Аддай, палестинський єврей, – ймовірно, раніше половини другого століття – і в першій християнській общині в Едессі було багато єврейського елементу" [5]. Підставою для твердження про єврейський склад перших едесських християн часто є їх загальне семітське походження. Втім, серед тих дослідників, які наполягали на єврейському генезисі християнської общини в Едессі вельми часто фігурують посилання на спорідненість їх мови. Тобто євреїв і християн зближувала їх мова. За свідченням І. Гафні: "Основною мовою євреїв талмудичної Вавілонії, тобто євреїв тих, що жили між Месопотамією на північному заході і Перською затокою на південному сході, був вавілонський арамейський – діалект східного арамейського. На цій мові (з певними змінами) вавілонські євреї говорили до періоду гаонів" [6]. До речі гаони називали арамейську мову не інакше як "нашою мовою". Для порівняння християни Едесси, користувалися іншим діалектом східно–арамейської, а саме сирійським, який з часом трансформувався у відому нам сирійську мову. За свідченням Ф. Беркитта: "Сирійський, це – ім'я, дане наріччю арамейської мови, саме тому, на якому говорили в долині Єфрата і прилеглих областях" [7]. Відзначимо при цьому, що в основі сирійської мови лежав діалект м Едесси. По запевненню В. Болотова: "Едесса може вважатися культурним центром всієї арамейської народності. Мова арамейська, всім відома під ім'ям сирійської, є власне едесське наріччя" [8]. Надалі саме едесське наріччя стає літературною і літургійною мовами християнських общин на просторі від західної Сирії і Палестини до Адіабени. Згодом носії сирійської мови зіграли значну роль в розповсюдженні християнства в Малій Азії і за її межами. І поступово сирійська мова отримує статус сакральної разом з латинською і грецькою. До речі, лише в XIII столітті сирійська мова поступово втрачає роль живої, розмовної поступаючись спорідненій арабській мові.

До речі, старосирійскі версії Нового Завіту, відомі серед дослідників під назвами кьюртонівска і синайска містять паралелі, що свідчать про зв'язок з палестинською традицією. Б. Мецгер вважає: "У основних рисах текст, представлений в обох рукописах, належить до так званого "західного" типу, хоча в них також збереглася безліч читань, характерних для александрійської редакції" [9].

Крім того, слід вказати на можливі запозичення едесськими християнами як лексикону, що склався в синагозі так і її звичаїв. Так, І. Лівінськая відзначає: "... за ситуації, коли християнство створювало мову "Нового Ізраїлю" це відбувалося майже з кожним специфічним іудейським терміном – навіть "синагога" що була символом іудаїзму як антитеза християнської церкви пробувалася християнами на зуб і використовувалася для позначення християнських літургійних зборів як синонім экклезії" [10]. Відомо, що більшість християнських прозелітів до свого навернення належали до розряду тих, що "бояться Бога" або богобоязливих. Мова йде про симпатизуючих іудейській релігії, тих, хто формально не були євреями, але дотримувався при цьому їх обрядів, зокрема святкували суботу і відвідували синагогу. Відзначимо також, що ті що "бояться Бога" були своєрідним контингентом, доступним місіонерському впливу, як іудеїв, так і християн.

Не можна не враховувати і численність євреїв в тодішній Осроєні. Різні кількісні характеристики єврейського населення в регіоні Верхньої Месопотамії приводять І. Гафні, А. фон Гарнак, Е. Шюрер. Хоча часто приведені в їх творах демографічні дані засновані на логічних роздумах, а тому є переважно довільними, проте ігнорувати значну кількість великих єврейських анналів Вавілонії в талмудичну епоху немає підстав. Додамо до цього і відсутність ворожості місцевого населення семітського походження до євреїв. Як підтвердження тому, – єврейські документи талмудичної епохи, що приводяться І. Гафні. Відповідно, І. Гафні узагальнює: "вавілонські мудреці взагалі не згадують про принципові нападки на євреїв і іудаїзм, як це роблять мудреці Країни Ізраїлю. Протягом більшої частини талмудичного періоду, а також до нього ми не зустрічаємо конкуренції і ворожнечі між євреями і неєвреями Вавілонії на рівні народних мас – на відміну від елліністичного світу" [11].

Таким чином іудейський елемент багато в чому виявився таким, що визначив в процесі формування своєрідність едесського християнства. Більш того, цей процес неможливо представити без взаємовпливу і, одночасно, прихованої опозиції Церкви і синагоги. В цьому відношенні показовими є твори Афраата, персидського мудреця. На думку І. Гафні: "Кожен, хто вивчав проповіді Афраата, міг відчути, що, з одного боку, в них немає виразної юдофобської ноти або глибокої ненависті до євреїв. З іншого боку, проповіді другої групи (що відносяться до 344 року – І. К.) направлені саме проти євреїв, а точніше – проти єврейського впливу на його общину" [12].

Ідейна боротьба церкви, що народжується, і синагоги в Сирії викликала своєрідну реакцію, а саме сприяла формуванню іудеохристиянства. Іудеохрістиянство є продуктом семітського середовища і по своєму образу мислення та і по поведінковій парадигмі було чисто іудейським. Іншими словами, іудействуючі християни користувалися окрім Нового Завіту також Старим Завітом, шанували Закон і пророків і виконували всі дії наказані синагогою. Недивно, що в їх середовищі поширеними були уявлення про глибинний зв'язок християн з долею єврейського народу.

У Вавілонії іудействуючі християни отримали також прізвисько назареїв (від походження Ісуса з Назарету). Назареїв в Едессі часто називали евіонітами. Цілком можливо, що вони і самі так себе називали, керуючись біблейським "А я вбогий та бідний, – за мене подбає Господь" (Пс. 40:18). Попутно, евіоніти відрізнялися суворим дотриманням Мойсеєва Закону, обрізання і інших іудейських звичаїв. Додамо до цього, що свого часу М. Поснов запропонував: "поставити назареїв в зв'язок з першою поміркованою партією св. Иустина і тими евіонеями Орігена, які визнавали народження Ісуса Христа від Діви" [13].

Втім наскільки іудеохристиянство зробило вирішальний вплив на своєрідність первинного сирійського християнства? Звичайно ж треба уникати крайності Ж. Доніелу, який все первинне християнство ідентифікував як іудеохристиянство. На нашу думку, наявність угрупувань іудействуючих християн в Едессі багато в чому лише забезпечила безболісне входження неофітів з середовища семітського населення в християнський світ.

Розглянемо вплив гностичних по духу груп на становлення сирійського християнства в Осроєні. Б. Мецгер вважає, що в основі споконвічно сирійського християнства в Едессі покладені переважно гностичні елементи: "Ранні форми нової віри характеризувалися змішанням астрологічних і гностичних вигадок, пізніше оголошених єретичними" [14]. Підставою для такого твердження він рахує діяльність Татіана, який був вигнаний в 172 році з римської общини і опинився в Едессі, і де посприяв популяризації ним же складеного "Діатессарона" (узгодження чотирьох Євангелій) і особливо місіонерську активність Вардесана (у сирійській вимові Бар–дайсана) що прийняв християнство там же близько 180 року. Заслугою Вардесана слід визнати також створення сирійської церковної термінології. Відмітимо, що в церковно–історичній науці Вардесана прийнято зараховувати до гностиків, отже з погляду ортодоксії єретиком. Зокрема М. Поснов вважає Вардесана "останнім видатним гностиком на Сході" [15]. Одначе немає підстав відмовляти Вардесану в первинній християнській спрямованості його творчої і місіонерської діяльності в Осроєні. Додамо до цього вищезазначену ідентифікацію його прихильників – вардесанітів як християн, на якій особливо наполягав Г. Віденгрен.

З іншого боку, саме Татіан привносить в сирійське християнство аскетичні віяння, які домінували в ньому до IV століття включно. Звідси і витоки думок про энкратитський характер первинного сирійського християнства, виразником яких був Е. Петерсен. Енкратити (що буквально "стримуються") відкинули все, що могло пошкодити "чистоті віри", а саме брак, вживання м'яса і вина. До речі энкратитскі вкраплення збереглися в тексті "Діатессарона" і свідоцтвах про це творіння Татіана. Детальніше ці энкратитскі вкраплення аналізує Б. Мецгер в першому розділі своєї роботи "Ранні переклади Нового Завіту". Проте при всій схильності Татіана до энкратизму гностиком він, на думку більшості дослідників (А. Неандер, Ф. Баур, А. Веббіус, М. Поснов) не був. Отже на формування едесського християнства могли також вплинути гностично забарвлені вчення на зразок доктрини Вардесана і энкратитські віяння, представлені Татіаном.

Етноконфессійна конфігурація Арбели і ширше Адіабени відрізнялася чітко вираженою семітською детермінантою. До слова в І столітті н. е. у верхів'ях Тигра існувала держава Адіабена, що знаходилася у васальній залежності від парфян, які більш–менш терпимо відносилися до іновірців. Відзначимо, що в межах Адіабени виділялися міста з переважаючим єврейським населенням як Селевкія, Негардея, Ніссибін. Зокрема, І. Гафні в своєму дослідженні "Євреї Вавілонії" приділяє особливу увагу опису культурної діяльності общини Селевкії, міста "в якому жили в кінці періоду Другого Храму десятки тисяч євреїв" [16]. На підставі аналізу іудейських джерел він узагальнює про наявність великих єврейських анклавів в Негардеї і Селевкії протягом І століття н. е. Хоча з іншого боку, за свідченням того ж І. Гафні в Селевкії "в цьому полісі, недалеко від Ктесифона проживало змішане греко–сирійское населення. Євреї ж сприяли рівновазі між основними етнічними групами, схиляючись до коаліції з вавілонянами" [17]. При цьому, геополітичне положення північної Месопотамії (прикордонний регіон і, отже, арена постійних зіткнень Риму і Парфії) не припускало стабілізації єврейського етносу в Селевкії і Нісибіні, як проте і інших етносів. У будь–якому випадку, не можна не враховувати факти згуртованості або ворожнечі різних народів в конфліктогенних ситуаціях. З іншого боку, цілком можливо допустити конфесійний взаємовплив різних етносів і, в першу чергу, насадження на побутовому рівні єврейських цінностей і звичаїв.

Цілком допустимо припустити що звичаї і цінності, що культивуються єврейськими общинами Адіабени посприяли наверненню її царственої династії, що відбулося в правління імператора Клавдія (45–54). Про історію прийняття іудаїзму, царською сім'єю Адіабени розповідав Йосип Флавій в творі "Іудейські старожитності" [18]. Зокрема, мова йде про царя Ізата І його дочку і онука Ізата ІІ. До речі, в цій розповіді згадується Нісибін, як найважливіший єврейський центр. Відзначимо при цьому, що навернення царської династії Адіабени єврейським купцем Ананієм не супроводжується поси-

ланнями на місіонерські успіхи общини. Іншими словами, природно припустити політичну підоснову подібного навернення. Найімовірніше, царі Адіабени добиваючись домінуючого положення в регіоні, що не відрізняється стабільністю заручилися підтримкою дружньої ним Палестини. У етноконфессійному відношенні можна констатувати стійке переважання в регіоні саме семітського елементу, що зрештою забезпечило успіх християнським місіонерам.

Активна християнізація Адіабени відбувається в перебігу II століття. Зокрема І. Гафні вважає, що "райони північної Месопотамії і Адіабени зазнали прискореної християнізації з II століття і протягом всієї талмудичної епохи. Не виключено, що цей процес привів до зменшення єврейського впливу в регіоні" [19]. Хоча, з іншого боку, не можна заперечувати того, що діяльність єврейських общин підготувала ґрунт для християнських місіонерів. Цілком можливо, що з іудейського середовища вийшли переклади Старого Завіту і Нового Завіту сирійською мовою. Зокрема В. Саврей наполягає на тому, що Пешитта – "плід діяльності іудейської общини в Адіабені на сході від Тигра" [20].

У Сасанідські часи відбувається політично мотиване перенесення християнського центру Східної Сирії з Арбели в Селевкію–Ктесифон. А саме по мірі централізації влади шахиншаха і паралельною цьому процесу інтегрованості структур Церкви Сходу в державний механізм, Арбела поступово втрачає своє значення центру східно–сирійського християнства, яке переходить в столицю персів Селевкію–Ктесифон. Примітно до цього, що область в якій знаходилася столиця іменувалася Бет–Армайе, що буквально означає "будинок арамеїв", отже регіон компактного розселення арамеомовного населення. Арбела, у свою чергу, залишилася центром митрополії Хдайаб (Адіабена – в грецькій транскрипції). За підрахунками В. Болотова Арбела знаходилася на відстані 328,5 верст від Селевкії [21].

При цьому важливо відзначити відсутність стійких экклезіологічних зв'язків між Селевкією і Антіохією. Свого часу В. Болотов в блискучому нарисі "Що знає про початок християнства в Персії історія?" провівши необхідні обчислення відстаней шляху між Антіохією і Селевкією довів надзвичайну складність і просто непотрібність тривалої подорожі кліриків селевкіє–ктесифонських в Антіохію за хіротонізацією. Відповідно В. Болотов узагальнює: "Отримавши своїх перших ієрархів від церкви едесської, церква сиро–персидська була автокефальна у весь час свого історичного існування і ніколи не була залежною від антіохійської кафедри" [22].

Примітною є подальша історія первинних напрямів сирійського християнства. Антіохійське християнство з його переважаючими греко–фільськими тенденціями в V столітті стає халкідонітським. Відповідно Західна Сирія виявилася локалізацією інституцій православних сирійців, мелькитів, маронітів і сирійських католиків. Едесский напрям був ґрунтом монофізитської (яковитської) традиції сирійського християнства. Принаймні, інституційні осереддя яковитської церкви з'являються в Едессі, в Аміді (Дірбекир) і Ієраполі (Маббог), тобто на території Середньої Сирії.

Арбельське (адіабенське) християнство у свою чергу, можна вважати вотчиною Сиро–персидської церкви, більш відомої дослідникам як Церква Сходу. Втім, що часто зустрічається в творах В. Болотова назва Сиро–персидска Церква більш відповідає історичним реаліям II –VII століть. Іноді Церкву Сходу, враховуючи її первинну територіальну локалізацію, іменують Східно–сирійською Церквою. До речі, її офіційна нинішня назва – свята Апостольська Соборна Ассірійська Церква Сходу. Серед істориків і релігієзнавців поширеним є найменування цієї церкви "несторіанською". Також Східна Сирія стає місцем первинного виникнення інституцій халдейської церкви.

Кажучи про подальше розгортання первинних напрямів сирійського християнства, слід враховувати умовність і приблизність запропонованої нами схеми. Іншими словами, первинні напрями не були чіткими локалізаціями відповідних церковних інституцій. Наприклад, Середня Сирія була місцем появи як халкидоністських (синодитських) інституцій так і східно–сирійських, але переважали все–таки яковитські. Тобто, запропонована нами схема фіксує лише загальні тенденції в розгортанні первинних напрямів сирійського християнства.

1. *Мецгер Б.* Ранние переводы Нового Завета: их источники, передача, ограничения. – М., 2004. – С. 4. 2. *Святитель Иоанн Златоуст.* Против иудеев. – М., 2000. – С. 4. 3. *Бёркит Ф.* Очерки по истории христианства в Сирии // Христианское Чтение. – 1914 – № 3. – С. 385–386. 4. *Мещерская Е.* Апокрифические деяния апостолов. – М., 1997. – С. 80. 5. *Бёркит Ф.* Очерки по истории христианства в Сирии // Христианское Чтение. – 1914. – № 3. – С. 401. 6. *Гафнии И.* Евреи Вавилонии в талмудическую эпоху. – М., 2003. – С. 147. 7. *Бёркит Ф.* Очерки по истории христианства в Сирии. – С. 678. 8. *Болотов В.* Лекции по истории Древней Церкви. – К., 2005. – Т. II. – С. 254. 9. *Мецгер Б.* Ранние переводы Нового Завета. – С. 46–47. 10. *Левинская И.А.* Деяния Апостолов на фоне еврейской диаспоры. – СПб, 2000. – С. 87. 11. *Гафни И.* Евреи Вавилонии в талмудическую эпоху. – М., 2003. – С. 142. 12. Там же. – С. 136. 13. *Поснов М.Э.* Гностицизм II века и победа христианской церкви над ним. – Брюссель, 1991. – С. 186. 14. *Мецгер Б.* Ранние переводы Нового Завета. – С. 6. 15. *Поснов М.Э.* Гностицизм II века и победа христианской церкви над ним. – С. 434. 16. *Гафнии И.* Евреи Вавилонии в талмудическую эпоху. – С. 26. 17. Там же. – С. 33. 18. *Левинская И.А.* Деяния Апостолов на фоне еврейской диаспоры. – С. 17–37. 19. *Гафнии И.* Евреи Вавилонии в талмудическую эпоху. – С. 32. 20. *Саврей В.* Александрийская школа в истории философско–богословской мысли. – М., 2006. – С. 600. 21. *См. Болотов В.* Из Истории Церкви Сиро–Персидской. Экскурс Б. Древнейшие митрополии в церкви Персидской // Христианское Чтение. – 1899. – Т. 1. – № 2. – С. 328. 22. Там же. – Т. 1. – № 3. – С. 437.

Надійшла до редколегії 11.02.2008

І.М. Ломачинська, канд. філос. наук

ОСОБИСТІСТЬ І НАТОВП: ХАРИЗМАТИЧНА ПРИРОДА РЕЛІГІЙНОГО ЛІДЕРСТВА

Стаття присвячена проблемам харизматичного лідерства. Автором розглядаються основні ознаки харизматичного панування та способи його досягнення. Аналізуються основні якості, якими наділені харизматичні лідери, їх взаємодія з учнями та послідовниками. Розглядаються проблеми впливу харизматичного лідера на натовп, зокрема, комунікативні можливості харизматичного лідера, його символічні характеристики, здатність до самопожертви, невичерпна енергія, незалежність характеру, сила духа.

The article is devoted to the problems of charisma leadership. The basic signs of charisma domination and methods of his achievement considered an author. Basic qualities, which the allotted charisma leaders are analyzed, their co–operation with students and followers. The problems of influencing of charisma leader on a crowd considered, in particular, power of leader, which has by charisma, to communication, his symbolic descriptions, capacity for self–sacrifice, inexhaustible energy, character independence, strength of mind.

На радикальних поворотах історії, в епоху глобальних катаклізмів завжди з'являлися особистості, здатні повернути кермо історичного процесу та очолити суспільство в формуванні найбільш радикальних соціальних

© І.М. Ломачинська, 2008

змін. Ці особистості – лідери, ті, хто здатні не тільки формувати найбільш бажані для суспільства ідеї, але і захопивши ними значне коло своїх послідовників, втілювати їх в життя.

Лідер повинен володіти важливими індивідуальними особливостями: прагненням до влади, силою особистих якостей і здібностей, добре розвинутою міжособовою орієнтацією, розумінням потреб і пріоритетів суспільства, вольовою і емоційною стійкістю. Вони здатні втілити в життя будь–яку ідею, а також створити життєздатний, націлений на саморозвиток колектив однодумців. Ці якості пов'язані з високим рівнем саморегуляції, психічної та фізичної витривалості людини.

Лідер повинен уміти управляти увагою аудиторії і володіти своїми емоціями, бути впевненим у собі. Ораторські здібності та комунікативні навички дозволяють їм вільно володіти аудиторією.

Роль лідера полягає, передусім, в умінні оволодіти соціальними силами в суспільстві, в мистецтві формування, розвитку і відповідного напряму моральних цінностей. Нестандартне мислення і володіння мистецтвом управління, отримані як дар природи і розвинуті в майбутньому наполегливою працею і самовдосконаленням, – ось головні якості лідера.

Лідерство завжди пов'язано з питанням влади. Лідер не може існувати без послідовників, це завжди питання домінування та підкорення. Враховуючи те, що кожне панування виникає з мінімального бажання підкорятися та максимального бажання керувати, завдання лідерства полягає в тому, щоб змусити підкорених повірити в необхідність та легітимність певного владного тиску.

Розглядаючи питання панування, неможливо обійти увагою відому концепцію німецького соціолога Макса Вебера [1], який виділяє панування раціонального, традиційного та харизматичного характеру. В рамках означеної проблеми особливу увагу варто приділити харизматичному пануванню.

Харизмою, як вважав Макс Вебер, слід називати таку якість особи, що визнається надзвичайною, завдяки якій вона оцінюється як обдарована надприродними, надлюдськими або, щонайменше, особливими силами і властивостями, не доступними іншим людям. Харизма – це якість, що обумовлена магічно, і розглядається як дар, що посланий богом. Харизма – це авторитет незвичайного особистого дару, що припускає повне довір'я і відданість. Це "божественний дар" , яким лідера наділила природа, доля, Бог і який виділяє його з решти смертних.

Харизматичний дар означає, що правитель зобов'язаний своєю владою безпосередньо божественному призначенню, є представником божественної сили і тому володіє надприродними властивостями. І відповідно під харизматичним авторитетом розуміється панування над людьми, які підкоряються своєму обранцю внаслідок віри і наявності в нього цієї виключної якості. Терміном "харизма" позначається сакральна субстанція вибраних, що розуміється як якість, яка виходить за межі повсякденного, хоча і направлена на певні повсякденні дії [2].

Саме віра в легітимність влади створює надійну основу пануванню харизми, забезпечує її форму. Її підсвідома основа веде до специфічної відданості і винятковості святості, героїзму і зразкового характеру індивіда, нормативних зразків і того порядку, що ним відстоюється. Саме ця віра лежить в основі авторитету харизматичної особи, яка, як правило, приходить до влади в умовах кризи, крутої ломки усталених норм, і традицій, коли здається, що тільки особливі особисті якості того або іншого лідера допоможуть вийти з кризового стану.

Особистість, наділену харизматичними якостями, вирізняють серед інших сміливість, витривалість, непохитність, стриманість в словах, внутрішня сила, що вабить за собою оточуючих, впевненість і почуття власної гідності. У харизматичних особистостей завжди є мрія, що відображає їх уяву про майбутнє, оскільки вони знають, що сьогоднішня мрія завтра стане реальністю. Ця впевненість збуджує їх до дій, що дозволяють здійснити мету, і цей мотив дає їм силу не тільки самим проявляти активність, але і надихати до діяльності інших людей [3].

Харизматичні лідери – це сильні особистості з нестандартним мисленням. На нашу думку, сумнівною є теза про те, що такі особистості – психічно неврівноважені люди. Але безумовно, чуттєвість в їх вчинках та прагненнях домінує над розумом. Наскільки нереальною не здавалася б та ідея, що вони захищають, і та мета, до якої вони прагнуть, їхнього переконання не можна похитнути ніякими раціональними судженнями. Вони здатні принести в жертву поставленій меті особисті інтереси. В окремих випадках інстинкт самозбереження в них зникає настільки, що єдина нагорода, до якої вони прагнуть, – це мучеництво. В зв'язку з цим варто зазначити, що ґенеза харизми релігійного лідера в християнській традиції має певну циклічність: захоплення – звеличення – заперечення – (мученицька) смерть – захоплення – звеличення.

Духовні та фізичні страждання лідера викликають особливе захоплення натовпу, тому страждання іноді стає бажаним. Адже "однією з найважливіших рис енергійного характеру є наявність почуття, що має здатність руйнівної дії на заборони. В наполегливості завжди ховається намір жити з найбільшими затратами енергії, навіть якщо це спричиняє тільки біль. Тут байдуже, кому спричиняється страждання – собі чи комусь іншому, тому що коли людиною оволодіває діяльний настрій, то її метою стає подолання перешкоди, не аналізуючи того, з чого вона складається і чиї інтереси зачіпає" [4].

Напруженість власної віри харизматичного лідера надає його словам величезну силу переконання. Натовп завжди готовий слухати людину, обдаровану сильною волею й що вміє діяти на неї значним чином. Лідерство неможливе без безпосередньої чи опосередкованої взаємодії лідера і його послідовників, тому варто звернути особливу увагу на оточення лідера.

Аналізуючи оточення лідера, можливо виділити такі основні групи. Учні складають безпосереднє оточення лідера, вони свято вірять в ідеї свого вчителя і поширюють їх. Кожен з учнів є сильною особистістю, і їх життєвий вибір цілком усвідомлений. Як правило, учні володіють відповідним інтелектуальним потенціалом, прагненням в досягненні мети, і з часом стають лідерами, формуючи своє коло учнів. Послідовники – це ті, хто слідує за лідером, захоплені як його особистістю, так і його ідеями. Вони можуть бути сучасниками лідера, тобто їх віра формується безпосередньо, чи його спадкоємцями, сприймаючи ідею опосередковано (через знайомство з творчістю лідера чи шляхом спілкування з його учнями).

Але оточенням лідера також є натовп, різнорідне скупчення людей з різними поглядами, прагненнями та інтересами. В дослідженні психології натовпу, безперечно, цікавими є погляди французького психолога Г. Лебона. Натовп представляє своєрідний живий організм, де кожен окремий індивід втрачає свою індивідуальність та здатність до раціонального мислення і підпадає під вплив загальних емоцій. Індивід, що становить частку захопленого ідеєю натовпу, вже не усвідомлює своїх вчинків, і в нього, як у загіпнотизованого, одні здатності зникають, інші ж доходять до крайнього ступеня напруги. Натовп рівною мірою може бути злочинним чи героїчним, може піти на смерть заради торжества певного вірування або ідеї; у натовпі можна розбудити ен-

тузіазм і змусити його, заради слави й честі ризикувати життям окремих його індивідів. Люди в натовпі гублять свою волю й інстинктивно звертаються до того, хто її зберіг, тобто до лідера. Релігійне почуття, що виникає в натовпі, характеризується обожнюванням передбачуваної верховної істоти, йому властиві острах перед приписуваною цій верховній істоті магічною силою, сліпе підпорядкування її велінням, неможливість заперечувати її догмати, бажання поширювати їх, прагнення дивитися як на ворогів на всіх ті, хто не визнає їх [5], (хоча в даному випадку натовп має позитивно сприймати ту релігійну ідею, яку йому намагаються нав'язати, інакше чому така харизматична особистість, як князь Володимир, силою охрестивши тисячі киян, не зміг їх переконати відмовитись від язичницьких вірувань?)

Підкорення лідеру ґрунтується на особистому довір'ї і визначається рамками уявлення індивіда про харизму. Підкоряючись, люди йдуть не стільки за людиною, скільки за харизмою, яка ніби осяяла її своїм впливом і авторитетом. "Влада харизматичного лідера – це влада символу і, одночасно, того моменту, коли цей символ піднятий над натовпом. Це влада людини яскравої, але така яскравість йде не стільки від людини, скільки від мас, що йдуть за нею, що наділяють своєю любов'ю і її, і той прапор, що він несе. Така влада фанатична, але ситуативна: зміниться ситуація, наступить інший момент, і такий лідер може швидко згаснути, втратити свій вплив" [6].

Важливою складовою, що суттєво впливає на формування образу харизматичного лідера, є його яскрава індивідуальність, яка залежить не тільки від природних нахилів, але, значною мірою, формується самою особистістю. Тому можливо виділити харизму особисту та харизму придбану. Харизма придбана приписується людям, що обіймають певне становище в суспільстві та здійснюють значний владний вплив на різні його прошарки. Релігійний лідер, який в силу свого похилого віку чи фізичного здоров'я не здатний втілювати в життя проповідувані раніше ідеї, все одно вселятиме благоговійний острах в серцях послідовників, адже вони реагуватимуть не на конкретну людину, а формуватимуть на рівні підсвідомості в своїй уяві той харизматичний образ, який колись викликав шалене захоплення. Особиста харизма не залежить ні від статусу, ні від влади; вона є надбанням виключного кола осіб і передає їм певне магнетичне зачарування, що діє на навколишніх, незважаючи навіть на існування між ними рівності в соціальному відношенні й на те, що вони не мають ніяких традиційних засобів для утвердження своєї влади.

Харизматичні лідери – своєрідні генератори ідей – це люди, що мають творчу уяву та володіють просторовим баченням світу. Вони одержимі власними оригінальними ідеями, емоційні та часто дотримуються тільки тих соціальних норм, які створюють для себе самі. Люди даного типу орієнтовані на максимальне досягнення поставленої мети, на шляху до неї можуть не зарахуватися з власним здоров'ям і навіть життям, вони володіють підвищеною вимогливістю як до себе, так і до інших людей.

Варто підкреслити, що для формування впливу харизматичної особистості символи набувають особливого значення. Чи могла б така, безумовно, харизматична особистість, як Жанна Д'Арк, повести за собою своїх послідовників в ситуації середньовічної Європи, якби вона постала перед ними в жіночому вбранні? Адже традиційно лише особа в чоловічому одязі могла стати на чолі війська (хоча в той час за використання одягу іншої статі карали смертю). І чи не тому таким важливим для католицьких богословів було підтвердження її незайманості (Орлеанська Діва – паралель зі святою Дівою Марією), щоб вона могла постати перед військом в білих рицарських шатах на білому коні, з полотняним знаменом, на якому були зображені Христос і Архангели з лілеями Франції як символ недоторканної честі держави? [7] Адже, як стверджує Г. Лебон, образи, що вражають уяву юрби, завжди бувають простими і ясними, що не супроводжуються ніякими тлумаченнями, і тільки іноді до них приєднуються які–небудь чудесні або таємничі факти: велика перемога, велике чудо, велике злочин, великий надія. Юрбі треба завжди представляти речі в цільних образах, не вказуючи на їхнє походження.

Харизма – це якість, притаманна справжньому лідеру, і її реалізація залежить не тільки від особистості самого лідера, як від його сприйняття послідовниками. Вебер вказує, що визнання харизми послідовниками можливо лише завдяки чуда. Таке визнання психологічно є цілком особистою, заснованою на вірі схильністю, народженою з натхнення або потреби і надії. Євангелія містять багато спогадів апостолів про ті чудеса, які творив Христос, щоб переконати своїх учнів в силі свого божественного призначення (Мф.4: 23:25), (Мф.8: 2–3), (Мф.8:14–15), (Мф.8: 28–32) (Мф.9:6–7) (Мф.9: 20–21) (Мф.9:23–25), (Мф.9:28–30), (Мф.9:32–33), (Лк.7:12–13), (Лк.7:21),(Лк.8:27–29)… І апостолам він заповідав чудесні Божі дари (Мк.16:17–20).

Харизматичний вплив будується, передусім, на владі прикладу, визначається ототожненням послідовника з лідером або потягом до нього, а також від потреби виконавця в приналежності і пошані. Навіть незважаючи на те, що послідовник і лідер ніколи не зустрічалися, в уявленні послідовника його відносини з лідером будуються майже на рівних. На рівні підсвідомості послідовник також чекає, що визнання харизми лідера дасть можливість наблизитись до нього та викличе його схвальну оцінку.

Найчастіше дослідники виділяють наступні характеристики харизматичних осіб:

- ✓ здатність до обміну енергією;
- ✓ хороші риторичні здібності;
- ✓ гідна і упевнена манера триматися;
- ✓ незалежність характеру;
- ✓ сприйняття захоплення своєю особою [8].

Розглянемо означені характеристики більш детально.

Харизматичні лідери володіють такою силою духа, що створюється враження, що ці особи випромінюють енергію і заряджають нею оточуючих. "Духовна харизма демонструє політ духа, душі від одного існування до іншого. Успіх дарує радість, а її пошуки и набуття є однією з найблагородніших пристрастей людського духа. Отримати її серед численних завалів на дорозі життя означає найвище щастя душі" [9].

Важливою особливістю харизматичних особистостей є здатність до міжособового спілкування. Харизматичні лідери не здатні до пустої балаканини. Їх мова насичена внутрішньою силою, впевненістю, переконливістю. Вони вірять в правильність та досягнення своїх ідей та надихають своєю вірою оточуючих.

Харизматичний лідер не обов'язково красивий, але привабливий, володіє гарною поставою і чудово тримається. Адже магія харизми також полягає в тому, щоб перетворювати недоліки особи у її достоїнства, адже, незважаючи на досить відштовхуючу зовнішність, харизматичний Сократ мав безліч закоханих в нього учнів. Як зазначалося, харизматичні особистості володіють внутрішньою силою, вони не ні остраху, ні комплексу неповноцінності. Поведінка і манера триматися відображають їх стан душі. Вони завжди тримаються прямо, міцно стоять на ногах, відкриті до світу.

Харизматичним особистостям властива незалежність характеру: своєму прагненні до досягнення поста-

вленої мети харизматичні лідери не зважають на думку влади та не покладаються на інших.

Особи, наділені харизмою, знають свою високу ціну, тому, як правило, не реагують на лестощі та не впадають в дріб'язкову гордовитість

Харизма володіє властивостями воскресіння минулого, пробудження відчуттів і образів, захованих в пам'яті, авторитетом традиції. Завдяки цій змові зі світом спогадів, лідер викликає негайну реакцію покори у послідовників. Можна сказати, що достатньо йому з'явитися, щоб маса визнала в ньому іншого лідера, який відігравав роль на іншій сцені, в інших обставинах. Здається, що він будить в ній свого роду внутрішнього демона, як гіпнотизер будить в своєму підопічному спадщину архаїчного минулого [10]. Тому часто харизматичні лідери свідомо чи підсвідомо використовують ті образи, які є найбільш близькими для основної маси їх послідовників. Адже, як стверджував Г. Лебон, утворення легенд, що легко поширюються в юрбі, обумовлюється не одним тільки її легковір'ям, а також і тими перекручуваннями, які перетворюють події в уяві людей, що стали частиною натовпу. В очах юрби найпростіша подія швидко приймає зовсім інші розміри. Натовп мислить образами, і викликаний у його уяві образ у свою чергу викликає інші, що не мають ніякого логічного зв'язку з першим. Натовп зовсім не відокремлює суб'єктивне від об'єктивного; він вважає реальними образи, що викликані в його свідомості й найчастіше мають лише дуже віддалений зв'язок зі спостережуваним ним фактом. Саме такі легендарні, а зовсім не дійсні герої й впливали на душу юрби [11].

Харизматичний вплив часто поширюється опосередковано, через міфи чи легенди. Як правило, харизматичний лідер має незначне співтовариство найбільш відданих та захоплених ідеєю учнів чи послідовників, які поширюють легенди про надприродні можливості лідера серед юрби. Психологічною особливістю натовпу є здатність до перебільшення, відсутність поміркованих і раціональних суджень, радикальність і полярні оцінки. Тому юрба бажає бачити й у своїх героях таке ж перебільшення почуттів; їхні гадані якості й чесноти завжди повинні бути збільшені в розмірах.

При осмисленні феномену харизми виникають суттєві протиріччя, зокрема впливу лідера на суспільне середовище, і, як наслідок, залежність від нього, та необхідність збереження певної автономії. Зокрема, як уже зазначалося, харизматичний вплив стає можливим тільки в тоді, коли послідовники вірять в легітимність влади харизматичного лідера, тобто необхідні передумови для створення такої віри, постійна робота над створенням відповідної аудиторії, врахування її інтересів. В той же час, дослідники зазначають, що "наділена харизмою особа сама вірить в те, що на її долю випала особлива місія. А це призводить до того, що немає необхідності рахуватися з думкою суспільства. Жоден пророк не ставив свій дар в залежність від думки натовпу на його рахунок, всі, хто не були згодні з ним, або ставилися не лояльно до нього, розглядалися як супротивники" [12].

Постає питання: чи всі харизматичні особистості стають лідерами в повному сенсі цього слова, тобто чи мають вони прагнення використати свій лідерський потенціал, наділений їм природою? Адже в історії християнства відомо багато прикладів, коли сильні особистості, наділені від природи лідерськими якостями, охоплені релігійною ідеєю, кидали суспільство, віддалялись від світу, ставали анахоретами. Їх нестандартний спосіб мислення, захоплення ідеєю, здатність до духовних подвигів та, безумовно, харизматичний вплив, з часом привабили численних послідовників, ставши поштовхом до виникнення чернецтва. Той же Феодосій Печерський, який починав свій духовний шлях з анахоретства, з часом став настоятелем Києво–Печерського монастиря, ним же і створеного.

Феномен харизми ставить багато питань, на які поки що немає конкретної відповіді. Безперечним є той факт, що переважна більшість лідерів володіє харизмою, цим безцінним даром соціального впливу. Саме харизма дає їм владу над людьми, формує у послідовників симпатію аж до обожнювання і готовність слідувати за ними. Але харизматичний лідер може бути і джерелом небезпечних тенденцій, якщо його влада використовується лише на досягнення особистої мети, а вчинки не відповідають нормам етики і високої моральності (прикладами можуть бути Гітлер чи Сталін) [13].

Харизма сприймається як Божа благодать, тому якщо докази божественної благодаті довго не приходять, це свідчить про те, що лідер, обдарований харизматичною милістю втратив свою магічну або героїчну силу. Якщо тривалий час його зраджує успіх, то його харизматичний авторитет в очах його послідовників може зникнути. Тому в історії людства ми спостерігаємо багато прикладів того, як свідомо зраджували харизматичних лідерів їх колишні соратники, що позбавити їх тієї харизматичної влади, яка вже не підлягала зовнішньому контролю. Адже досить часто на шлях досягнення певної мети харизматичний лідер вступає разом з лідером традиційним, таким, чия влада легітимізована певними суспільними законами та правилами, але якому не вистачає сили Божественної благодаті для її утвердження. Така консолідація сприяє об'єднанню суспільних сил, але створює перешкоди при розподілі отриманих результатів (адже влади, як і грошей, ніколи не буває багато, і поділити її завжди дуже важко). Харизматичний лідер силою своїх ідейних переконань поступово затіняє в суспільній свідомості лідера традиційного, і тому на певному етапі стає для останнього небезпечним. Як свідчить трагічна доля Жанни Д'Арк, "вірити в надприродне втручання, особливо в тому, що стосується конкретних історичних подій, завжди і для всіх є справою нелегкою, особливо для тих, хто присвятив все своє життя справі, яку вони вважали справедливою і корисною Причиною засудження Жанни стало не те, що багатьом не вдалось повірити їй. Істинною підосновою було те, що Жанна, діючи інтуїтивно, стала відігравати занадто важливу роль: від того, що вона сказала чи зробила, залежав весь вплив короля Франції…Знищити Жанну, в тому числі і духовно, було історичною необхідністю, сумною, але неминучою…" [14].

Але сила харизми полягає в тому, що знищення фізичного тіла її володаря не руйнує її саму, а навпаки, посилює її вплив в суспільстві. Знищений харизматичний лідер набуває ореолу мученика, його духовний образ формується поза реальною історичною особистістю, трансформується за рахунок міфів та легенд. Цей процес зачіпає глибини суспільної моралі, формує совість нації, адже суспільство знищувало людину з усіма її не тільки достоїнствами, але і вадами, а картає воно себе за наругу над тим ідеальний образом, що вже став священним. "Максимальна сакральність лідера – харизма, яка не тільки виконує захисну функцію для її володаря, але і виступає регулятором природи та соціуму в якості світової основи не тільки за його життя, але і опісля його смерті, і має особливе значення для соціуму. Ці уявлення породили звичай збереження харизми в різних формах, що визначало соціальний простір і виконувало медіативну функцію між колективом людей і надприродними силами" [15].

Трагедія релігійних харизматичних лідерів в історії християнства полягає в тому, що в своєму світлому прагненні до переосмислення усталених цінностей та досягнення найвищого Христового служіння вони безстрашно ведуть своїх послідовників до нових звершень, але сучасники рідко коли адекватно можуть оцінити їх благі наміри. Від Христового розп'яття через вогнища інквізиції до розстрілів інакомислячих в сталінських таборах – такий трагічний шлях багатьох харизматичних лідерів, чиї релігійні переконання суперечили традиційній суспільній свідомості. Безликий натовп спочатку боготворить своїх кумирів, потім здатний бездушно їх розтоптати. І лише нащадки здатні адекватно оцінити духовні прагнення релігійних лідерів минулого.

1. *Вебер М.* Хозяйство и общество. Ч. 1: Экономика, общественное устройство и власть. – http://www.vusnet.ru/biblio/archive. 2. *Скрынникова Т.Д.* Харизма и власть в эпоху Чингис–хана / РАН. СО. Бурятский Институт общественных наук. – М., 1997. – С. 8. 3. *Энкельманн Н.* Власть мотивации: Харизма. Личность. Успех / Пер. с нем. Н.А. Врублевской. – 4–е изд. – М., 2005. – С. 220–221. 4. *Джемс В.* Многообразие религиозного опыта. – СПб., 1992. – С. 213. 5. *Лебон Г.* Психология народов и масс. – http://www.vusnet.ru/biblio/archive. 6. *Ольшанский Д.В.* Основы политической психологии. – М., 2001. – http://www.vusnet.ru/biblio/archive/olshanskiy_political_psihiligy_bases/7.aspx. 7. Христианство: Энциклопедический словарь: в 3 т. – М.: Большая Российская энциклопедия, 1995. – Т. 1. – С. 579. 8. *Мескон М.* Основы менеджмента. – М., 1997. – http://www.vusnet.ru/biblio/archive/mekson_osnovi/15.aspx. 9. *Домбровский Т.* Харизма / Пер. с нем. О. Гофмана. – СПб., 2002. – С. 12. 10. *Московичи С.* Наука о массах. – 1996. – http://www.vusnet.ru/biblio/archive/moskovichi_nauka/03.aspx. 11. *Лебон Г.* Психология народов и масс. 12. *Хевеши М.А.* Толпа, массы, политика. – М., 2001. 13. *Кнорринг В.И.* Теория, практика и искусство управления. – М., 2001. 14. Подвижники: Избранные жизнеописания и труды. – Самара, 1994. – С. 325–326. 15. *Скрынникова Т.Д.* Харизма и власть в эпоху Чингис–хана. – С. 184.

Надійшла до редколегії 16.01.2008

Е. Муха–Шаек, проф.

ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ МЕХАНИЗМЫ ВОЗНИКНОВЕНИЯ НОВЫХ ТЕНДЕНЦИЙ В ТУРИЗМЕ И РЕКРЕАЦИИ

В статье раскрываются причины появления новых направлений в развитии туризма и рекреации. Представлены первичные и вторичные потребности человека, возникновение новых тенденций в туризме на основе современной польской и европейской литературы, определены психологические последствия, сформированные новыми видами услуг.

The article shows the reasons which cause the appearance of new ways of development in tourism. Represented the main and secondary human needs, development of new tendencies in tourism on the basis of modern Polish and European literature, determined the psychological consequences which called by new kinds of services.

Психологическая обусловленность необычайно важна в каждой деятельности, касающейся индивидуального человека и целого общества. Каждая человеческая деятельность прежде всего психологически мотивирована. Знание таких механизмов позволяет совершенствовать и хорошо организовать всякую деятельность, целью которой является правильное и эффективное функционирование человека в сложных общественных условиях. В дальнейшем мы постараемся разобраться в некоторых психологических механизмах, которые могут динамизировать развитие рекреации и туризма с помощью новых, приспособленных к современным требованиям общества форм и методов поведения.

Согласно энциклопедическому определению, потребность – это отсутствие чего–то, приводящее организм в нежелательное состояние, побуждающее к деятельности, направленной на изменение этого состояния, то есть удовлетворение потребности. Голодный человек активно ищет пропитание, чтобы ликвидировать негативно психологическое чувство голода. В широком понимании потребности делятся на две основные группы:

- ✓ **первичные потребности** объединяют все типы данного вида, неудовлетворение которых представляет угрозу гибели для организма. Первичные потребности являются врожденными, к которым организм не должен специально привыкать. К таким потребностям относятся голод, сон и так далее;
- ✓ **вторичные потребности** являются приобретенными организмом в течение жизни и общественного функционирования. Содержание вторичных потребностей носит особый характер. Их количество и качество различны для каждого человека и зависят от условий жизни и общественного функционирования. Неудовлетворение вторичных потребностей является нежелательным состоянием для организма, но не имеет таких результатов, как неудовлетворение первичных потребностей. Вторичные потребности в свою очередь делятся на различные группппы в зависимости от области жизни, которой касаются. К этой группе потребностей относятся в частности потребности, связанные с туризмом и рекреацией, такие как потребность активного отдыха, путешествия, развлечения [1].

В широком смысле из анализа человеческих потребностей можно сделать два основных вывода.

Бесстрессовое и безконфликтное функционирование человека, как биологической и общественной, единицы требует удовлетворения всех его потребностей.

Социальные потребности людей непостоянны, они могут активно видоизменятся под влиянием окружающей социальной действительности на протяжении времени; их количество и качество носят индивидуальный характер и представляют трудность для однозначной и исключительной классификации.

В практической деятельности человек должен самостоятельно, активно стремиться к удовлетворению своих потребностей, а общественное и экономическое окружение должно создать соответствующие условия для успешной деятельности. Это полностью касается удовлетворения потребностей в области туризма и рекреации. Ещё не определен комплексный состав потребностей, которые должны быть удовлетворены с помощью туризма и рекреации. Предпринятые разными авторами попытки отличаются количеством и качеством. Веслав Гаворецкий определил следующие виды потребностей:

- ✓ контакты с другими цивилизациями;
- ✓ понимание мира и происходящих в нем событий;
- ✓ личная проверка сообщений, поступающих из средств массовой информации;
- ✓ уход от бесцветной повседневной жизни;
- ✓ поиск контакта с природой;
- ✓ реализация мечты;
- ✓ развлечения и игры;
- ✓ здоровый образ жизни [2].

Безусловно, это далеко неполный список. Фактически, составление замкнутого и комплексного списка в реальной жизни практически невозможно. Мы уже упоминали, что общественные потребности, в частности, в области туризма и рекреации, носят динамический характер. Изменяясь на протяжение времени, они целесообразно формируются. Например, в маркетинговой

© Е. Муха–Шаек, 2008

деятельности в туризме и рекреации такие потребности активно формируются не всегда в интересах человека. Маркетинговая деятельность основана на соотвествующем людям определенном поведении с целью их последующего использования для потребностей рынка. Однако, определенные механизмы изменений находятся в самом человеке, в его психике.

Человеческие потребности имеют характер не только материальный, но также, прежде всего, эмоциональный. Человек является существом, направленным на испытание разных эмоциональных переживаний. Он не может нормально функционировать без эмоциональных испытаний и очень часто сам находит стимулы, приводящие к таким испытаниям. Человек ищет их везде: в окружающей среде, среди других людей, в ситуациях повседневной жизни. Фильм, театр, книга – это источники когда–то интенсивных эмоциональных переживаний. Роль стимулятора таких эмоций выполняют также другие области общественной жизни, такие как туризм и рекреация. Можно утверждать, что маркетинг в этой области основан также на продаже эмоций, на которые существует общественный спрос.

Вся деятельность в области туризма и рекреации в отношении удовлетворения потребностей должна выполнять как минимум две функции:

- ✓ **пассивную,** что означает удовлетворение потребностей, которые уже функционируют. Правильное и подробное определение этих потребностей имеет решающее значение, потому что позволяет целенаправленно и эффективно организовать деятельность, направленную на удовлетворение. С экономической точки зрения это означает прибыльную организацию продажи услуг и другого товара, связанного с туризмом и рекреацией;
- ✓ **активную**, что означает целенаправленную деятельность, конечным эффектом которой является возникновение и динамизация новых, до сегодняшнего дня недоступных потребностей (например, здорового образа жизни). Очень хорошо, если упомянутые потребности создаются в интересах человека, а не для торгово–промышленного комплекса туризма и рекреации.

Удовлетворение потребностей – это главная цель туризма и рекреации. Некоторые виды деятельности в этой области носят специфический характер, потому что первостепенной проблемой являются эмоции.

Различные начинания в рамках туризма и рекреации направлены на удовлетворение разнообразных эмоциональных потребностей: угасание одних чувств и стимулирование других. Отдых заключается не только в физическом расслаблении, но и в избавлении от всяких эмоций, которые могут – в большей или меньшей степени– представлять угрозу. Одной из задач организаторов туризма и рекреации является разпознавание эмоциональных потребностей клиентов и организация соответственных мероприятий, удовлетворяющих эти потребности. В этой области можно выделить несколько групп эмоциональных потребностей:

Потребность разнообразия. В настоящее время туризм – это образ жизни, который приобрёл широкий масштаб. В 2005 году число путешествий по всему миру составило 803 миллиона, а в Европе – 444 миллиона [3]. Многие люди стремятся к путешествиям. Важным моментом является повторяемость туристических маршрутов. Это означает, что некоторые люди путешествуют каждый год. В этой ситуации существенной задачей является предоставление широкого предложения, дающего возможность разнообразия выбора. Клиенты хотят посещать интересные места и каждый год менять место выезда. Удовлетворение потребности разнообразия означает не только частую смену мест, но и привлекательность организации путешествия в целом. Деятельность организаторов различных туристических фирм не должна ограничится доставкой туристов до конечного пункта и обратно. Всё время путешествия должно быть заполнено интересными и увлекательными мероприятиями. Современному туристу недостаточно солнца, пляжа и гостиницы.

Потребность сильных впечатлений. Исследования психологических механизмов мотивации позволяют утверждать, что существует относительно большая группа людей, для которых разной степени риск является необходимым для нормального функционирования в психологическом смысле. Много обычных людей ищут сильных впечатлений в параэкстремальных видах спорта, потому что это им необходимо для психологического балланса. Американский психолог М. Ксикшентмихали определил такое состояние термином "**flow".** Это момент эйфоричного счастья человека, который – по собственной воле – находится в экстремальной ситуации [4]. Это поиск возбуждения. Исследования психологов дали ответ на вопрос: почему люди, делая что–то, с точки зрения здравого рассудка, бессмысленное, находят в этом счастье. Оказалось, что на принятие такого решения оказывает влияние фермент моноаминоксиданта, определённый термином МАО. Очевидно, что в повседневной, монотонной жизни трудно найти ситуацию, приводящую в состояние "**flow".** Многие люди активно ищут таких ситуаций и готовы заплатить за эти поиски ожидаемым результатом. Эту задачу выполняет экстремальный туризм. Бюро путешествий организуют выезды в места, где можно заниматься экстремальными видами спорта или в которых каким–либо иным способом реализовать потребности сильных впечатлений.

Желание нестандартных впечатлений. Определённая группа людей ощущает потребность переживания неповседневных эмоций, однако без угрозы для здоровья и жизни. Они ищут таких впечатлений, когда смотрят сильно эмоциональные фильмы (например, фильмы ужасов), тем не менее, многие из них чувствуют потребность таких впечатлений в "натуральных" условиях, сильно возбуждающих воображение. Такие потребности реализует туризм, которой называется "черный". Туристические формы организуют такой вид туризма, отправляя своих клиентов в места, сильно возбуждающие эмоции.

Таким образом, эмоции становятся товаром, которым – чаще с хорошим результатом – торгуют бюро путешествий. Существует мнение, что спрос на такие туристические услуги будет расти. Об этом свидетельствует неспокойный мир, в которым мы живём.

Среди любителей туризма численно растёт группа, целью которой является особый вид эмоций – сентименты. К этой группе относятся, как правило, люди старшего поколения, которых различные жизненные ситуации лишили "малой родины", которые хотят вернуться, не только воспоминаниями, в места, где родились и выросли. В некоторых работах такие выезды называются этническо–сентиментальным туризмом. Можно скучать не только по сентиментальным местам, но и сентиментальным временам. Путешествие во времени невозможно, но можно вернуть память и эмоции к символам, являющимся знаками таких времен. В последние годы появились собственные ресентименты, тоска за тем, что было во времена молодости. Исследования, проведенные в 2003–2005 годах, показали, что наше общество все лучше и теплее оценивает время Республики. Люди старшего поколения вспоминают те времена, молодежь интересуются, как это было на самом деле. Такое психиче-

ское состояние быстро и рационально использовалось в маркетинге туризма и рекреации.

Практически в каждом большом городе Польши появились места общественного питания в стиле тех времен. Используются идентичные реквизиты, создается соотвутствующий климат и атмосфера. Интерьер помещения составляют портреты коммунистических лидеров, партийные символы, материалы пропаганды. По возможности сохраняется мебель, столовые приборы и всякие другие предметы той эпохи. В дополнении к этой атмосфере составлено специальное меню. Недостатка в клиентах не наблюдается.

Популярные во времена Республики марки товаров также пережили ренессанс. Конфеты "Михалки", жидкость для мытья посуды "Людвик", вода после бритья "Бруталь", вафли "Принцесса Поло" – это марки, которые были очень модны [5]. Появился проект восстановления сети магазинов "Бальтон", которые в те времена были валютными, то есть элитными. Было принято решение сохранить эту элитарность. По предположению специалистов, к группе, пользующейся такого типа товарами, относятся люди в возрасте от 20 до 40 лет. У них нет негативных воспоминаний, связанных с тем периодом, и они часто вспоминают те времена с сентиментальностью.

В Варшаве и во многих других городах сохранились нарисованные на стенах рекламы 60–80 годов. Огромные рисунки находятся не в лучшем состоянии. Специалисты предлагают их восстановить как реликвии прошлого. Тоже самое касается старых неоновых реклам. В 2006 году принято решение о реконструкции одной из многочисленных реклам, сохранившейся с шестидесятых годов, спортивного магазина на Площади Конституции в Варшаве. Восстановление этой рекламы стало общественным событием [6].

В Кракове проводит деятельность группа **Crazy Guides**, организующая для иностранцев экскурсии в стиле соц–ретро маршрутами **Communist Tour** і **Communist Tour de Lux**. Участники тура передвигаются от одного пункта к другому автобусами типа "огурец" или старыми автомобилями. Экскурсия начинается от ресторана "Стильный", оформленного в стиле шестидесятых годов, с музыкой и меню тех лет (теплая водка и селёдка в сметане). Далее экскурсанты отправляются на старый металлургический завод специально выбранным маршрутом. Маршрут de Lux дополнен посещением квартиры, обставленной в стиле эпохи Герека. Стоимость такой экскурсии сотавляет 40 или 50 евро с человека (в засивимости от маршрута) плюс всевозможные сувениры: бюст Ленина (10 евро), шапка–ушанка (12 евро). Количество желающих достаточное [7].

Подобную деятельность можно наблюдать не только в Польше. В Будапеште функционирует сеть пиццерий "Марксизм" [8]. Там предлагают пиццу, названия которой связаны с коммунистическими временами: "Гулаг" (с ветчиной и сыром), хотя в выборе составляющих присутствует вкус и кулинарные способности, "Кулак" (ветчина, сыр, спаржа, овечий сыр, яйца, петрушка). Выбор блюд в пиццериях с красной звездой не ограничивается только этими двумя предложениями. Есть так называемая пицца "Город Сталина", "Красный Октябрь", "Сибирский сон" (пицца с тунцом!), "Красный комиссар" (сметана, брюссельская капуста, сыр, чеснок). Таким пиццериям можно приписать функцию политической индоктринации. Изобретательность автора этих названий была очень хитрой. Потребитель – синоним беспечного человека, который идет туда, куда ему указывает производитель с рекламой – ассоциирует коммунизм с кулинарным богатством спаржи, тунца, брюссельской капусты, повсеместно доступных и в "старые добрые времена". Он также представляет себе, что кулак – это синоним буржуа, а может даже и аристократ, так как пицца с таким названием имеет столько вкусных ингредиентов. Недавно была предпринята попытка запретить продажу пива Хенекен, так как на его этикетке нарисована красная звезда, фирменный знак знаменитого голландского производителя пива. В Венгрии запрещены нацистские и коммунистические символы, поэтому судьба Хенекен висит на волоске. Звезда пиццерии "Марксизм" скорее напоминает морскую звезду, чем коммунистический символ, поэтому пиццерия может спокойно проводить свою деятельность.

Игра на сентиментах ограничена часовыми рамками. В реальности должна функционировать определённая группа, то есть люди, вспоминающие времена, в которые хотели бы вернуться. Не выдержали испытания реактивизации некоторых марок продукции с междувоенных времен (например, мыло "Олень"). Немного осталось в живых людей, которые помнят те времена и испытывают сентименты.

Безусловно, это только некоторые психологические рефлексии о причинах появления новых тенденций в туризма и рекреации. Проблема является многоотраслевой и может стать предметом отдельных обширных исследований.

Человек существует среди других людей в определенной общественной среде. Эта среда динамично развивается. Изменения в структуре и функционировании общества определенным образом влияют на ситуацию личности и социальную группу, составляющую общество в целом. Проявлением этого является поведение человека в различных жизненных ситуациях. Всё вместе взятое оказывает влияние на определенную область общественной жизни, прежде всего в контексте изменения поведения людей, приводящее к изменению общественной ситуации. Это также касается туризма и рекреации. Изменения в общественной ситуации людей приводят к появлению новых тенденций в сфере отдыха и использования свободного времени.

Свободное время, каким располагает человек, является одним из главных факторов, активизирующих туризм и рекреацию. Для релаксации и отдыха необходимо время, свободное от других жизненно и общественно важных действий [9]. Структура свободного времени изменяется вместе с развитием цивилизации. Количество свободного времени, каким в среднем располагает человек, зависит от следующих факторов.

Основным фактором является уменьшение времени, затраченного на выполнение профессиональной работы, увеличение продолжительности отпусков, а также раньший срок ухода на пенсию. В результате технического развития и повышения квалификации работников такой же самый эффект работы можно достигнуть за более короткое время.

Увеличение количества свободного времени зависит также от механизации некоторых действий, связанных с ведением домашнего хозяйства. Появление стиральных и посудомоечных машин, микроволновых печей и так далее дало возможность быстрее и эффективнее выполнять работу по дому, что привело к увеличению свободного времени.

Свободное время, в полней мере находящееся в собственном распоряжении, люди используют по–разному: посвящают это время созданию нематериальных ценностей, общению, общественной жизни, а также туризму и рекреации. Однако не все люди имеют одинаковое количество свободного времени. С этой точки зрения можно выделить как минимум две группы, которые относительно свободного времени находятся в диаметрально противоположных ситуациях.

Большая группы пенсионеров и инвалидов, которые имеют много свободного времени, потому что не работают. Это должна быть группа, представляющая основ-

ной интерес для маркетинга туризма и рекреации. Необходимо этой группе постоянно предоставлять возможность активного отдыха и туристические экскурсии. Кроме того это должно соответствовать финансовым возможностям и состоянию здоровья представителей этой группы. В ближайшем будущем эта группа будет расти количественно и станет главной группой, пользующейся услугами туризма и отдыха. Это приводит к необходимости создания определенной модели деятельности. Будет возрастать значение оздоровительного и этнического туризма, связанного с понятием диаспоры (поляки проживают практически во всех странах мира). Люди старшего поколения будут посещать места рождения, из которых вынуждены были эмигрировать в результате исторических событий. Они также будут посещать своих близких, которые в свое время выехали "за хлебом" и остались за пределами Польши.

Другая противоположная группа – это работники различных предприятий, которые располагают ограниченным количеством свободного времени. Они работают определенное количество часов в сутки. Однако, именно эта группа людей с точки зрения стрессогенной работы, нуждается в организованном отдыхе и рекреации. Руководство больших корпораций знает об этой проблеме и старается совместить работу с рекреацией. Отсюда в офисах существуют залы для сквоша, фитнеса, реабилитационные кабинеты, а иногда и бассейны. Во время обеденного перерыва работники могут пользоваться предоставляемыми услугами. Рекреация таким образом становится интегральной частью работы. Это новая тенденция в организации рекреации на производстве и предприятиях постоянно развивается. Следует надеяться, что все чаще будет совмещаться интенсивная работа с отдыхом в одном месте.

Подобные тенденции наблюдаются в услугах гостиничного бизнеса. В настоящее время командировки стали элементом большого и малого бизнеса. Появился бизнесный туризм. Неотъемлемым элементом служебных поездок является ночлег в гостиницах. Кроме этого путешествующий бизнесмен может иметь больше свободного времени, чем обычно. Современные гостиницы предлагают дополнительные услуги, например, фитнес, создавая при этом соответствующую базу. Безусловно, эти услуги чаще всего носят одноразовый характер, поэтому среди них преобладают мероприятия, связанные с восстановлением здоровья. В современных гостиницах также находятся бассейны, сауны, спортивные тренажеры. Постепенно это становится стандартом. В ближайшем будущем каждая гостиница должна предлагать услуги по восстановлению и укреплению здоровья (массаж, джакузи, жемчужные ванны). Теннисные корты и спортивные залы – это также элементы структуры услуг престижной гостиницы.

Следующим очередным фактором, динаминизирующем изменения в туризме и рекреации, является мода на здоровый образ жизни и рациональный отдых. В восьмидесятых годах прошлого века распространилось мнение, что успех в жизни зависит от состояния нашего физического и психического здоровья. Угрозы со стороны цивилизации были восприняты как элементы, негативно влияющие на состояние нашего здоровья. В этой ситуации проявлись потребности заботы о здоровье. Реализация этих потребностей первоначально носила характер индивидуальный и однозначный. Люди начали больше двигаться, соблюдать диету, бороться с вредными привычками. Забота о здоровье и рациональный отдых реализуются в нескольких плоскостях.

К некотором из них относится забота о красоте собственного тела. Это касается прежде всего молодых людей, которые хотят импонировать внешним видом. Потребность в сооветственных тренировках в этой области возросла. Специалисты маркетинга приобрели при этом огромный шанс организовать рынок услуг и товаров, удовлетворяющих такие потребности. Таким образом появился фитнес как комплекс мероприятий, целью которых является реализация потребностей оптимального функционирования тела. За короткое время фитнес стал образом жизни, порой философией. Во всем мире это привело к развитию рынка услуг и товаров для фитнеса. Появились клубы фитнеса, предлагающие профессиональные услуги в области поддержания тела человека в оптимальной форме. Появились предприятия, производящие на промышленном уровне тренажеры, одежду и обувь, а также другие аксессуары для занятий. Одним словом, появился рынок фитнеса. Родилась философия фитнеса [10].

В сложных общественно–экономических условиях в начале двадцать первого века многие люди (особенно в переживших реформы посткоммунистических странах) пришли к выводу, что хорошее состояние здоровья является одним из основных условий профессионального успеха. Больничные листы не были лучшем показателем профессиональной пригодности. Получение и сохранение работы в большей степени зависило от хорошего состояния здоровья. Появились также новые тенденции в в медицине. От медицины и наук, связанных с ней, ожидалась не только профилактика заболеваний, опека над больным человеком, но также соответсвенная подготовка здорового человека к заботе о своем здоровье и профилактике новых заболеваний. Все это должно быть реализовано в условиях пропагандирования здорового образа жизни. Этой новой тенденцией определялась педагогизация медицины [11]. Забота о здоровье и хорошем физическом состоянии стала не только модной, но также своего рода обычаем, образом жизни и даже философией. Задачи в этой области реализуются в нескольких плоскостях.

Двигательная активность – это основная деятельность и касается она не только людей, работа которых не требует перемещения с места на место, но и всех остальных, независимо от образа жизни и работы. Существует множество возможностей двигательной активности, и каждый может выбрать способ, который наиболее приемлем для него: от обычных вечерних прогулок, поездок на велосипеде до йоги, которая является специализированной формой двигательной активности. В двигательной активности важным является не только тип движения, но также и среда, в которой это движение происходит. Поэтому для прогулок, пробежек и других форм двигательной активности мы, как правило, выбираем "зеленые" территории, парки, луга – одним словом, места, расположенные вдали от интенсивного автомобильного движения и промышленных объектов. Двигательная активность эффективным способом может повлиять на формирование хорошего состояния организма и выработать иммунитет, в частности:

- ✓ на укрепление мышц, что является профилактикой нарушения костной системы, а также дает возможность выполнять повышенные физические нагрузки;
- ✓ на укрепление дыхательной системы, что приводит к увеличению газового обмена в легких и выводит из организма большое количесво двуокиси углеводорода;
- ✓ улучшает систему кровообращения, укрепляет сосуды;
- ✓ увеличивает скорость обмена веществ в организме [12].

Из этих примеров следует, что двигательная активность влияет на физическое состояние человека.

Рациональное питание. Здоровье и физическое состояние человека зависят не только от двигательной активности, но и от способа питания: что, как и когда он

ест. Питание из обыденного действия энергетического обновления человека превратилось в искусство. Появилось огромное количество теорий и литературы на тему питания. В этой области, как минимум, два момента являются основными:

✓ первый касается качества и количества продуктов в контексте профилактики заболеваний и поддержания физического состояния организма. Специалисты в области здорового питания подсчитывают, сколько можно употреблять жиров и углеводов, и чего необходимо избегать, какие витамины и в каких количествах должны присутствовать на нашем столе, когда и какими продуктами мы должны питаться. Одним словом, что и как надо есть, чтобы сохранить здоровье и хорошее физическое состояние.

✓ другой касается профилактики и борьбы с ожирением. Лушний вес становится в некоторых странах общественной проблемой. Около 40% американцев страдают ожирением, и эта тенденция продолжает развиваться. Это является результатом неправильного способа питания. Основными блюдами в американском рационе являются хот–доги, гамбургеры, пицца и панированная курица (Американский режисер Морган Спурлок в качестве эксперимента в течение 30 дней питался исключительно блюдами из Мак Дональдса. Эффект был удивительный, особенно в том, что он набрал в весе несколько десятков килограмм. Этот эксперимент был показан в фильме этого режисера "Super size me"). Этот способ питания с соответствующими последствиями распространяется в Польше.

Забота о собственном весе стала для некоторых людей навязчивой идеей. Для большинства – с рациональным пониманием – это один из элементов поддержания хорошего состояния здоровья и профилактика заболеваний.

Борьба с вредными привычками. Очередным очень важным элементом программы заботы о здоровье является борьба с вредными привычками, а особенно борьба с курением, которое является наиболее распространенным и приносит наибольший вред организму. Борьба с вредными привычками – это не только личное дело каждого, но и дело, которым занимается государство. Разные программы в этой области финансируются государством. Проблема может быть – а чаще всего есть – предметом особых решений, направленных на заботу о здоровье и рациональный отдых.

Все туристичестко–рекреационный мероприятия в этой области постоянно развиваются. Забота о здоровье приводит к созданию новых форм отдыха, которые предоставляет оздоровительный туризм. Развиваются разного рода институции, в которых можно реализовать программу здорового отдыха: фитнес клубы, реабилитационные кабинеты, бассейны и так далее. Специальные издательства публикуют тысячи статей, касающихся здорового образа жизни и полезного отдыха. В этой области создается новый тип производства с тенденцией интенсивного развития.

Но невозможно сохранить здоровье и хорошее физическое состояние, если им не сопутствует хорошее психическое самочувствие. Современная цивилизация создает очень много ситуаций, в которых психическое равновесие может быть нарушено. Психологи называют это стрессом, который определяется как состояние организма, вызванное небезразличным стимулом, например, дискомфортное событие на работе или в личной жизни. Длительный стресс приводит к расстройству функционирования человека, а особенно его психики. Это проявляется в разных необычных реакциях таких, как усталость, повышенная раздражительность, эмоциональй упадок. В современных условиях стресс, больший или меньший, стал распространенным явлением. В некоторых случаях он мобилизирует деятельность, однако в боьшинстве случаях негативно влияет на психическое состояние организма человека. Поэтому борьба со стрессом – это проблема как индивидуальная, так и общественная.

В индивидуальном размере борьба со стрессом основывается на применении некоторых форм релаксации, которые приводят к психическому и эмоциональному спокойствию. Эти функции выполняют разные формы восточной гимнастики, особенно китайской. Они гармонично соединяют в единое целое физические упражнения с психическими. Приведем несколько примеров.

Qigong – это специально подобранный комплекс упражнений, отличающийся спокойными, мягкими и плавными движениями, приближенными к танцу, всегда синхронизированными с глубокими вдохами и выдохами, длинными и короткими, в зависимости от выполняемого движения. Тот, кто выполняет эти упражнения, должен все время быть внутренне сконцентрированным. Это позволяет получать из воздуха жизненную энергию Qi и направлять её в энергетические каналы акупунктуры [13].

Hatha – joga – это изометрические упражнения, выполняемые в состоянии сконцентрированного внимания на участвующих в данном упражнении группах мыщц, а также на определенных частях тела, в зависимости от вида позиции. Нахождение в какой–либо определенной позе какое–то время улучшает кровообращение соответствующих органов и частей тела [14]. Это одна из самых популярных рекреационных систем упражнений. Тренировки hatha – joga – это существенный фактор в протекании психологических процессов в борьбе со стрессом. Hatha–joga прежде всего дает чувство увеличения внутренего равновесия и уменьшает непокой [15].

Tai – chi – это старинная китайская школа умеренных движений. Тренировки основаны на соединении положения тела с соответсвующим дыханием. Эта система оздоровительных упражнений приводит движение энергии в направление, наиболее приемлемое для психофизического состояния человека. Упражнения требуют постоянной концентрации внимания, благодаря чему наступает состояние покоя [16].

Мы привели примеры только некоторых видов релаксирующей гимнастики. Из вышеописанного следует, что такие упражнения можно выполнять только под наблюдением инструктора–специалиста. Мода на релаксирующую гимнастику привела к появлению большого количесва различных клубов, в которых проводятся сеансы такой гимнастики. Это прежде всего приобретение психического равновесия путем физических упражнений, которые являются носителями соответствующей философии, образа мышления и расслабления. Окружающее нас общество все больше подвергается стрессу. Остается надеяться, что релаксирующая гимнастика будет и в дальнейшем популярна.

Борьба со стрессом проводится также с помощью специальной организации рабочего времени. Условия работы, особенно в больших фирмах и на предприятиях, приводят к стрессовым ситуациям, поэтому появилась тенденция деления отпуска на два или более коротких выезда, которые дают возможность отдохнуть от напряженной работы, что на офисном жаргоне носит название "японский отпуск". Это не новое явление, на Западе оно наблюдается уже с конца восьмидесятых. Согласно исследованиям Канадсткого Института Туризма, в 1989 году 50% работающих канадцев брали короткие отпуска, а 57% планировало поступить такжк в следующем году [17]. Такая тенденция постепенно распространяется и в Польше.

Мода на здоровый образ жизни, которая охватывает все большие круги, появилась в восьмидесятых годах

прошлого века. Сначала она касалась идеально сформированного и спортивного тела (фитнес), в настоящее время сфера её интересов значительно расширилась в повседневной жизни и привела к пониманию ценности здоровья: способ питания, избавление от вредных привычек, активный отдых. Всё это привело к возрастанию интереса к оздоровительному отдыху в местах, имеющих оздоровительные достоинства.

В некоторых странах современной Европы моральные нормы очень реструктивны относительно некоторых лиц, поведение которых не соответствует установленным нормам. Границы вольности человека определяются разного виды табу религиозной и светской морали. Люди, мыслящие и поступающие иначе, являются разным способом "заклейменными", а их личная свобода существенно ограничена. Многие из них эмигрируют в страны, где могут без больших ограничений реализовать себя. Ясно, что не все – по разным причинам– могут решиться на эмиграцию. Они стараются уйти от ограничений хотя бы на короткое время. Таким образом появился вид туризма, который старается ликвидировать отсутствие личной свободы и органичения самореализации.

В Польше эффективно действует табу человеческого тела. Публичная демонстрация обнаженного тела, например, на пляже, может закончится различными неприятностями, в том числе наложением штрафа полицией. На самом деле, пребывание на пляже в обнаженном виде не запрещено какими–либо юридическими законами, но может быть наказуемо с точки зрения общественных законов. В нашей стране нет специальных пляжей для нудистов. Однако, существует определенная группа людей, которые – по разным причинам – желают загорать обнаженными на пляже. Ввиду обязательных запретов в нашей стране, эти люди вынужденны искать такие места за границей, где нудизм не запрещен. Таким образом появился нудистский туризм. Целью туристической поездки не является посещение достопримечательностей и исторических мест, туристов интересует только возможность свободного пребывания на пляже в обнаженном виде. Меккой нудистов стала Хорватия, где для них организованы специальные места.

Публичным демонстрированием обнаженного тела на пляжах интересуются ученые. В одной из публикаций можно прочитать: "Интеграционным является вопрос, кем есть нудисты на самом деле: людьми, которые наслаждаются своим обнаженным телом или потенциальной, а может реальной угрозой для обязательного реального порядка" [18]. Безусловно, количество ответов на поставленный вопрос может быть разным, однако всегда обусловлено общепринятой моделью морали. Можно в данном контексте признать нудистов за "девиантов и поставить их на один уровень с преступниками, убийцами, ворами, дилерами наркотиков, проститутками, сутенерами, гомосексуалистами и участниками группового секса" [19]. Отнесение к такой категории порождает определенную реакцию общества: нетолерантность и преследование. Нетолерантность и гомофобия касаются не только публичного демонстрирования на пляже обнаженного тела. Более "заклейменными" являются гомосексуалисты. Один из известных политиков стал автором лозунга "Гомосексуализм = педофилия = наркомания". Трудно найти более гомофобное и несправедливое сравнение. Однако, этот политик возглавляет партию, которая представляет власть. Он может не только выдвигать лозунги, но и негативно настроить общество против гомосексуалистов и принять закон о лишении их свободы. В обществе создается неприятный климат для "нестандартных" людей и "девиантов". Они вынуждены искать другое общество за пределами страны. В результате появился эротический туризм, участники которого прежде всего геи и лесбиянки.

Таким образом, определенный моральный климат, созданный вечной идеологией костела и обывательской моралью "мохеровых беретов", привел к появлению новых видов туризма. Ничто не указывает на то, что в ближайшее време в Польше наступит относительная либерализация разного рода табу в области морали. Туристические фирмы могут и далее – открыто или завуалированно – организовывать экскурсии для гомосексуалистов и нудистов.

1. *Obuchowski K.* Przez galaktykę potrzeb; psychologia dążeń ludzkich. Poznań, 1995. – C. 23. 2. *Gaworecki W.* Turystyka. Warszawa 2003. – C. 139–140. 3. UNWTO Word Tourism Barometr. – 2006. – Vol. 4, No. 1. 4. *Madsen K.B.* Motywacja. W: Encyklopedia psychologii. Warszawa, 1998. – C. 269. 5. *Miączyński P., Grynkiewicz T.* Jak zarobić na PRL –u. "Gazeta Wyborcza" 22.10.2005. 6. *Kowalska A.* Siatkarka znów zabłyśnie. "Stołeczna Gazeta Wyborcza" 19.04.2006. 7. Crazy Wiesiek kręci turystów. "Gazeta Wyborcza" 13.07.2006. 8. *Varga K.* Pizza Auschwitz. "Gazeta Wyborcza" 13.05.2006. 9. *Władysław W.* Gaworecki "Turystyka" Warszawa, 2003. C. 112. 10. *Opoka D.M.* "Fitness sposób na życie". Warszawa, 2002. – C. 54. 11. *Marcinkowski M.* Zdrowy styl życia odpowiedzią na zagrożenia współczesnego człowieka i społeczeństwa. W: Siwiński N., Tauber R.D., Mucha – Szajek E. (red.) "Hotelarstwo i gastronomia, turystyka i rekreacja w procesie integracji europejskiej." Poznań, 2004. – C. 299. 12. *Łuczak J.* Wpływ aktywności ruchowej na kondycję psychiczną seniora. W: Siwiński W., Tauber R.D., Mucha – Szajek E. "Czas wolny, rekreacja, turystyka, hotelarstwo, żywienie". Poznań, 2003. – C. 216. 13. *Kwotek D.* Chińska gimnastyka jako system terapeutyczny i rekreacyjny. op. cit. C. 348. 14. *Krochmal S.* Ćwiczenia relaksowo – koncentrujące. Warszawa, 1993. – C. 21. 15. *Wiza A.*, Kiełbasiewicz – Drozdowska I. Wpływ hata – jogi na psychofizyczne funkcjonowanie współczesnego człowieka. W: "Hotelarstwo, rekreacja, turystyka. Kierunki przemian w świecie postindustrialnym". op. cit. – C. 412. 16. Kwotek D. Tai – Chi gimnastyka czy filozofia? W: "Hotelarstwo, gastronomia, turystyka, rekreacja w procesie integracji europejskiej." op. cit. стр. 181. 17. Mucha – Szajek E. Trendy występujące w przemyśle turystycznym. "Rocznik Naukowy WSHiG". Tom III, стр. 116. 18. Florkowski R. Nudyzm – zabawa czy dewiacje? W: Siwiński W., Tauber 18. R.D., Mucha – Szajek E.: "Czas wolny, rekreacja, turystyka, hotelarstwo, żywienie". Poznań, 2003. – C. 307. 19. *Siemaszko A.* Granice tolerancji. Warszawa, 1993. – C. 336.

Надійшла до редколегії 24.01.2008

Л.В. Осадча, асп.

СОЦІАЛЬНІСТЬ ЯК РЕЗУЛЬТАТ КОЛЕКТИВНОЇ СМИСЛОТВОРЧОСТІ

Людина як істота колективна, тим не менше лише до колективності не зводиться, однак і своєю індивідуальністю не вичерпується. Її основна характеристика – існування на перетині індивідуально значимих установок та колективно сповідуваних цінностей.

Man is not only collective creature. His basic description is existence on crossing individually meaningful options and collectively confession values.

Смисл: кількісна та якісна динаміка

Феномен соціальності в культурі слід розуміти як особливий зв'язок індивідів, що є носіями взаємозрозумілих смислів. Останні творяться в ході спільної праці, спільної боротьби за виживання чи за певний зразок якості життя. Ось ці базово значимі орієнтири й закладаються як підґрунтя спільного життєсвіту, як регістр очікувань, сподівань, реакцій. Комплекси значень не є статичними, вони підлягають поглибленню, розширенню, уточненню або навіть кількісному накопиченню. Якісний розвиток значеннєвої системи передбачає, що, використовуючи Кантівську понятійну базу, можна було

© Л.В. Осадча, 2008

б назвати "розсудковою операцією", за якої передбачається таке переосмислення життєвої практики, яке характеризується висновками високої абстракції. Тобто це не "рецепти" поводження у типовій ситуації, а введення нового досвіду в систему зрозумілих, колективно сповідуваних цінностей, коли трансльований досвід виражається з огляду на позачасовість й неконкретність ситуації. Зразками таких розсудкових операцій (узагальнення конкретності переживань) на образному рівні міфосвідомості є скарби народної мудрості, як то "не плюй у криницю, бо доведеться з неї води напиться", де спонука стосується кожного й завжди: у теперішньому, минулому, майбутньому. Значеннєвість стає, так би мовити, концентрованою: буттєво відривається від того, кому належить висловлювання, й існує від мовця незалежно, тобто ним не детермінується, але може бути помічена й взята в якості нормативного орієнтиру. Таку "значеннєвість", що характеризується високою абстрактністю; базуванням на цінностях, притаманних системі соціуму; самостійності буттєвого статусу, ми надалі визначатимемо як "смисл".

Він є ядром активної соціальної єдності, тобто концентрує навколо себе колективність, є засадою взаємопорозуміння (колективної тотожності) й резервом творчого розвитку. Так, самі форми його трансляційної подачі є репрезентантами різних видів творчості: повчально–прагматичної народної творчості, естетико–образної художньої творчості та імперативно–аналітичної наукової. Це є приклад якісної динаміки смислів. Кількісне накопичення теж можливе, більш того, за деяких умов воно є не лише оптимальним, але й найбільш дієвим. Смисли представляють найвищий рівень культури, її морально–світоглядне ядро. І їх динаміка є динамікою якісною.

Кількісне накопичення значеннєвості передбачає оперування не викристалізуваними наративними правилами, прикладами чого є християнські заповіді, а оповідями, історіями, котрим притаманна більша умовність, і які розцінюються як зразкові. Так, високо розвинені семітські племена керувалися в своїй соціальній практиці короткими спонукально–забороннними правилами, котрі, трансформуючись, реагуючи на постійні виклики дійсності, ставали все більш універсальними, позбавлялися етнічно–племінної специфіки, що призвело до уможливлення християнської космополітичності на противагу іудейській общинній замкненості.

Грецький духовно–культурний досвід є відмінним, оскільки засади його соціальної значеннєвості передавалися через епоси, міфи, знання на пам'ять яких перетворилося на статусну ознаку вільного громадянина. Отож, їх вчинкова нормативність поміщувалася в лещата суворої умовності, якій притаманна хвилююча образність, а не жорстка універсальність. Такий зразок культурного практикування є кількісним, накупичувальним, що ґрунтується на збиранні й зберіганні історій, а не кристалізації смислів. Факт створення греками особливого способу освоєння дійсності – філософії, що став підвалиною сьогочасної європейської культури не береться в даному контексті до уваги, оскільки філософування було окремим, специфічним аспектом античної культури, доступним та зрозумілим не всім. Натомість міф слугував загальноприйнятим зразком тлумачення безкрайності життя.

Кількісна форма динаміки смислів може бути фрагментарним, але неуникненним етапом становлення групової ідентичності. Так, сучасна масова культура багата ілюстративними образам, котрі стали цінними або ж просто впізнаваними самі по собі. Так, образ Мерілін Монро знайомий навіть тим, хто не бачив фільмів за її участю. Масова культура має особливістю здатність накопичувати зразки, образи, факти, не вплітаючи їх у раціоналізований контекст універсальних абстрактних цінностей. Ці зразки сприймаються чуттєво, емоційно, а не аналітично чи розсудково. Вони спрацьовують як приклади для наслідування, як речі нині–статусні, а не позачасові універсалії. За таким зразком функціонує також тінейджерська субкультура. Отож, кількісна динаміка значеннєвості є необхідним модусом її якісної динаміки як на рівні історично–типологізаційному, так і на суто функціональному, адже індивідуальна соціалізація теж починається з конкретності вражень, переростаючи в універсальність переконань.

Якщо розглядати процес залучення до цінностей у діахронії, тобто, якщо спробувати окреслити етапи соціалізації, стане зрозумілою методологія наростання рівня абстрактності й універсальності засвоюваних норм. Спочатку "окультурювана" особа сприймає у чіткій конкретності, послідовності, буквальності факти, сконденсовані іншою свідомістю й складені в систему причинно–наслідкової послідовності. Зародження усвідомлення суб'єктності світовідношень і власної залученості до них з'являється тоді, коли особа усвідомлює унікальність наслідків ситуації завдяки унікальності умов, що її спричинили. Якби людина не володіла здатністю абстрагування, відсторонення, дистанціювання від конкретності досвідно–чуттєвих даних, пограничною її межею була б спроможність накопичення відчуттів. Однак неспростовним твердженням антропології є констатація подолання людиною порогу відчуттів і перехід на рівень почуттів та переживань.

За словами професора А.М. Лоя, людина – єдина з–поміж всіх істот здатна до самостресування. А це означає: вона сама спонукає себе до переживань, що є сходинкою чи запорукою переходу до іншого рівня умоглядної активності – до абстрагування. На цьому рівні за дужки виносяться такі умовності, як персона діючого героя, час тривання оповідуваних подій, лишається тільки вчинок та те, що призвело до певного характеру його фіналу. Виокремлюється те, що вище позначалося як значеннєвість. Прийняття цієї значеннєвості як універсального діючого механізму, позначеного логічним наголосом благого, дає на виході конструкт смислу.

Виміри феномену соціальності

Основне твердження даного аналізування полягає в тому, що сам факт соціальності базується на наявності дієвої, продуктивної системі смислів. Соціальність в даному контексті не зводиться виключно до колективності, котра охоплює у своїй цілісності лише зараз–актуально–присутніх. Терміном "актуальна присутність" позначається залученість одинця до цілого: чи то відчутністю його внеску для всіх, чи виконанням певних функцій, важливих не стільки для себе, скільки для сталості людської єдності, чи чіткою ідентифікацією себе з певним колективом. Соціальність оперує також поняттям "спільнотність", котре багатше колом референтних осіб та якістю цих референцій. Вона включає як актуально наявних, так і значеннєво присутніх. Темпоральна проекція охоплює як пращурів, що передали й розвинули функціонуючі смисли, так і нащадків, котрі зможуть підтримати їх життєздатними. Якщо стосунки між членами колективу базуються на взаємовигоді, то між часово розведеними – на проекційному порозумінні. Саме ця зв'язка з пращурами та нащадками творить неповторність спільнотності, адже сучасники можуть вступати у відносини, які підлягають еквівалентному вимірові, як–то товарно–грошові, договірні відносини, тоді як умовно існуючі члени спільноти впливають через вироблену практику взаємодії, передані смисли чи потенціал їх реалізації. Такий зв'язок є суто моральнісним, орієнтованим на належне та благе. Отож, спільнотність характеризується духовним потенціалом,

тоді як колективність – прагматичним. Фердинанд Тьоніс у роботі "Спільнота та суспільство" наголосив на значущості архетипу трапези, котра, з одного боку, слугувала запорукою продовження фізіологічного існування, з другого, – була приводом для демонстрації спільності життєвого світу з іншими членами громади. "І як ліси, луки та поля становлять природну зовнішню сферу довкола дому, так вогнище та його живий вогонь є немовби осердям і сутністю самого дому – місцем, довкола якого збираються чоловіки й жінки, старі й малі, пани та слуги, аби взяти участь у трапезі. Отож, вогнище та стіл мають символічне значення: перше – як тривка в зміні поколінь життєва сила дому, другий – як об'єднання присутніх на даний час членів родини задля збереження та оновлення фізичних і душевних сил… Якщо перед тим, під час одностайної праці, її учасники мають розділятися й розлучатися, то тут, за спільною трапезою, вони знову об'єднуються заради належного розподілу та споживання" [1]. Тому й досі запрошення на обід сприймається як щирий прояв товариськості, а бізнес–ланч виступає свідченням партнерських стосунків. Отож, трапеза та родинне вогнище є архетипним символами таких видів людської згуртованості, як спільнотність та колективність.

Спільнотність характеризується прагненням її носіїв до збереження набутків, до узвичаєння людських дій, до формування й оберігання традицій. Вона плекає передбачуваність як запоруку уможливлення майбутнього, як спробу продовження сучасності. Таке майбутнє зрозуміле, а тому безпечне. Дане поняття, таким чином, є валідним у відношенні до будь–якої людської згуртованості (термін, вживаний Ханною Арендт, є доречним у даному контексті, оскільки є нейтральним на противагу колективності й спільнотності, нюанси вживання яких були розкриті вище), що базується на фактах спільної ідентифікації та наскрізної (від минулого у майбутнє) тяглості історичної пам'яті. До об'єму поняття потрапляють як традиційні суспільства, так і локальні групи у складі іншого масштабнішого соціального організму. Так, до прикладу, християнська секта катарів у Франції XIV століття та різноманітні національні меншини сучасності є носіями своєрідної спільнотності, що базується на певній життєвій практиці й доктринальному підтвердженні.

Поряд із колективністю та спільнотністю, слід розглянути феномен суспільства (суспільності) як явища більш нюансованого. Суспільство твориться на базі сталої людської єдності й визначається специфікою об'єднавчої організації. Суспільство існує тоді, коли наявне державне чи протидержавне утворення, коли соціум визріває до започаткування інституційності. Так, охоплюючи особливості культурного буття в часи Античності доречно говорити "грецький соціум", маючи на увазі загальний контекст, а з приводу конкретного міста–держави – "афінське суспільство".

Якщо спільнота ґрунтується на звичаєвій внутрішній регуляції, то суспільство запроваджує закон як зовнішньо привнесену нормативність. Спільнота потребує розлогої оповіді про своє минуле, про перепитії власного становлення. Суспільство ж виносить як головний пріоритет неконфліктність різноманітних світоглядних доктрин. Спільнота цінує свою згуртованість, тоді як суспільство функціонує в режимі індивідуалізації й, що найхарактерніше, індивідуальної правової відповідальності. "Теорія суспільства конструює певне коло людей, що (як і в спільноті) мирно живуть і мешкають поряд один з одним, але є не посутньо пов'язаними, а посутньо роз'єднаними, і в той час, як у спільноті вони залишаються пов'язаними попри всі розлучення, тут вони залишаються роз'єднаними попри всі зв'язки" [2].

В суспільстві взаємодії керовані доцільністю, корисністю, а не належністю чи приписами традиції. Тому інтеракції між індивідами стають мало прогнозованими й непередбачуваними. Якщо звичай у спільноті спрощує життя завдяки формуванню типажів й налагодженню механізмів ознайомлення з ними, завдяки авторитетності минувшини, священності авторитету предків, циклічній повторюваності обрядів та ритуалів, то суспільство не характеризується усвідомленням спільності предків всіх своїх членів, відмовляється від традицій з сакральним підтекстом. Взаємодії є стихійними, численними й коротко перспективними. З цих причин назріває потреба в зовнішній регулюючій інстанції – інституції. Основне її призначення – у виконанні компенсаторних, регламентуючих функцій, в уможливленні економії соціального часу для з'ясування доречності, можливості й наслідків взаємодій.

Тож, феномен соціальності може бути описаний кількома термінами: "соціум" – на позначення взаємодіючої людської згуртованості, "колектив" – об'єднання індивідів в силу обставин чи прагматичних цілей, "спільнота" – згуртованість не лише сучасників, але й умовних членів, котрі б поділяли одні й ті ж самі світоглядні настанови, оперували б взаємозрозумілими смислами, "суспільство" – сусідське об'єднання, що є сумою індивідуальних воль, керованих інституційним чином. При такій чотиривимірності феномену соціальності слід відзначити наявність єдиного об'єднавчого фактору: будь–яка згуртованість неможлива поза полем всім зрозумілих смислів, поза областю узгоджених взаємодій. Специфіка кожної з культур розкривається через ось цю значеннєву надбудову динамічної людської системи, через регістр тих способів провадження життєдіяльності, що спираються на окіл тих понять та речей, котрі трактуються як священні, цінні, пограничні.

Взаємозв'язок смислової та соціальної ієрархій

Індивід поміщений у двовимірність свого буття, на кожному з них має відбутися своя адаптація, своя соціалізація. З одного боку, особа потребує орієнтування в ієрархічній соціальній споруді, зі своїми рангами, цілями та дистанціюванням, з іншого – у смислових контекстах свого колективу. Якщо орієнтування щодо особливостей соціального устрою віщує змогу бути прийнятим у колектив, то опанування функціонуючої в околі згуртованості значеннєвості містить в собі потенціал творчості, особистого й результуючого колективного розвитку. Іншими словами, уможливлює те, що в широкому значенні може бути назване як "успішність".

Життєвою необхідною, запорукою виживання є визначеність щодо свого місця в системі людської згуртованості. Так, Ю. Лотман в статті "Дурень та божевільний" пояснює значення такої соціальної атрибутивності, як честь та слава. Остання існує словесно, озвучувано, їй приписують звукові ознаки: її проголошують, промовляють по відношенню до когось, поряд з власним іменем. Слава – словесний знак, функціонуючий по відношенню до чийогось імені. Честь же вимірюється ритуально: її "воздають", зважаючи на соціальний статус особи. В суспільствах, де була наявна практика аристократизму, честь закріплювалася за родом, а не лише за його конкретним представником. Якщо слава є цінністю для її носія, то честь виступає загальною суспільною цінністю, котра окреслює порядок установленої ієрархії.

Честь має встановлені, відповідні місцю в ієрархії розміри. Юрій Лотман наводить красномовний ілюстративний приклад з кастильського середньовічного епосу "Книга про Аполонію", де король звертається до незнайомого рицаря, котрий прибув під час бенкету, просячи гостя самостійно вибрати місце за столом, яке нале-

жить йому за честю, бо, не відаючи ким є гість, господар може помилитися, принизивши його неналежними почестями. Отож, у прибульця не питають ім'я, воно мало значиме на зібранні, де гості "відібрані", згідно їх соціальної ваги. Важливіше не порушити упорядкованості соціальної ієрархії. "Об'єм виказуваної честі тут важливіший, ніж особисте ім'я. Останнє може приховуватися, але щодо першого, слід бути обізнаними, інакше соціальне спілкування стає просто неможливим" [3].

Індивід має опанувати, пізнати, здобути уявлення з приводу особливостей свого людського оточення. Спільнота, колектив, суспільство різняться як за референтною кількістю, допустимим дистанціюванням, так і за околом тих проблем та завдань, які вони покликані розв'язувати. Ці структурні частини соціальної ієрархії знаходяться на різних щаблях сприйняття: спільнота представляє для індивіда його повсякденну реальність, в ній обертаються найнагальніші, навіть вітальні смисли. Колектив є цільовим, забезпечує реалізацію й розвиток прагматичних цілепокладань. Суспільна ідентифікація покликана забезпечити хоча б близьку, недалеку оглядність та вимірність майбутнього. На кожному з цих рівнів включеності у людську згуртованість обертаються свої комплекси значеннєвості.

Як соціально–ієрархічна вимірність особистості, так і міра осягнення нею побутуючих смислів забезпечується, підтримується, уможливлюється через феномен мовлення, яке стає атрибутивною ознакою людини, відкриває для неї можливість діяти не так, як решта живої матерії. Мова стає знаряддям людської дії.

Через неї відбувається кристалізація значеннєвості, що передбачає перетворення факту дійсності на інтенційно виокремлений елемент свідомості, тобто перетворення певного аспекту дійсності в індивідуальний досвід. Помічений факт реальності повинен бути модально зваженим, тобто емоційно сприйнятим як хороший чи поганий, а потім – раціонально співставленим з системою прийнятих за норму цінностей. У такий спосіб формується загально культурний регістр бажаних та небажаних вчинків, полюсна система цінностей та антицінностей, а також уявлення про їх носіїв. Так, ворог – той, хто є ознайомленим з ієрархічністю функціонуючих у суспільстві значеннєвостей, однак обрав координування з антицінностями. Чужий же, архетип якого є надзвичайно вагомим у людській свідомості, – той, кому недоступне знання про систему смислів певної культури, хто несе такий же руйнівний вплив, як і ворог, однак перетворює в небуття всю тотальність системи, тобто як цінності, так і антицінності.

Мова – засіб досягнення порозуміння, спосіб заявити людині про себе як про соціально значущу і включену у дійство суспільної взаємодії. В контексті даного дослідження вона цікавить нас як найпоширеніша форма здійснення комунікації, що уможливлює цілепокладаючу діяльність. Для комунікації та дискурсу, співвідношення яких розглядатиметься далі, мова виступає обставиною можливості, засобом здійснення. Отож, це перша умова налагодження взаємодії, це, так би мовити, трансцендентальна умова, запорука наявності й тривалості людської спільноти, самого "життя разом" [4].

Мова виступає не просто знаряддям спілкування, транслятором смислів, а окремою самодостатньою реальністю, що центрує навколо себе і окрему індивідуальну психіку, і сферу соціального; координує, узгоджує між собою частини того, що ми називаємо "другою" природою.

Соціальна структура та система смислів певної колективної згуртованості є взаємодоповнюючими, тісно залежними. По великому рахунку, це два сегменти більшої єдності – людиновимірної реальності, дійсності, де панує людина, на яку спрямовуються пізнавальні здатності останньої.

Соціальний світ – єдино можливий спосіб існування спільноти. Він постає таким, і виключно таким, яким витлумачується, а не самодостатнім, окремішнім, незалежним від соціуму. Головним засобом витлумачування, а отже й конституювання, є мова. Непроінтерпретована дія не лише не є зрозумілою, вона екзистенційно ненасичена, має особливість автоматично відторгатись, не прийматись; вона стає неіснуючою. Тому мовна дія – особливий вид активності, що сприяє як самоінтерпретації, так і взаємоузгодженій соціальній включеності індивідів. Мова – унікальний спосіб діяти, бо вона завжди "при–людській–дії". Вчинок, взаємодія, інтеракція плановані саме завдяки мові. Вона, крім того, не може існувати як набуток одинця, це надбання спільноти, що дає їй життя й продовження у триваючій комунікації. Філософія мови ставить перед пізнанням нове завдання. "Завдання, яке полягає в тому, щоб більше не розглядати мову як сукупність знаків (елементів означення, що відсилають до змістів або до понять), а як практику, що систематично формує об'єкти, про які вона говорить" [5].

Особливість того, що позначається поняттям "соціальна реальність", полягає у закріпленості, вкоріненості її проявів у змінюваний, постійно витворюваний людиною життєвий світ. Соціальна дійсність – сукупність можливих взаємозв'язків індивідів, природних об'єктів та штучних предметів, породжених "другою природою" – виробничою індустрією. Вона не є результатом діяльності окремого індивіда чи груп, визначається, скоріше, не субстантивністю, приписуваністю своїх предикатів акторам творення, а характеризується якістю взаємозв'язків між ними. Давно визнаний соціологією та культурологією факт спроможності виживання роду homo sapiens через свою згуртованість у дії, доповнюється антропологічним аргументом неможливості індивідуального розвитку поза колективом. Сакральна суть "людського–життя–разом" проявляється через незаперечне благо уможливлення індивідуального розвитку та суспільного прогресу. Це єдино можливий спосіб підтримання фізичного існування людського роду.

В системі "людина – світ", де останній елемент включає як уявлення про природу, так і суто антропний ареал існування – сферу соціального, інтегративним елементом є знак взаємозв'язку, що відображає і протистояння елементів схеми, і їх нерозривну буттєву єдність. І якщо у випадку взаємодії людини з природою найбільш явним є односторонній вплив першої на останню, де відповідь унаочнюється через результати модифікації середовища, то соціальне оточення є більш мобільним, одразу реагуючим. Наявні в ньому взаємозв'язки функціонують алгоритмічно, згідно своєї логіки. Соціальна система, маючи витоком індивідуальну психіку й моторику, врешті стає для них зовнішньою, більш того, конститутивною й визначальною щодо умов життя, а отже й розвитку. Індивід, витворивши світ соціального, втрачає контроль над створеним, стає від нього "наркотично" залежним.

Суспільний світ позначений артефактом людської створюваності. Громадська сфера зводить людей разом, у ній відбувається їх контактування. Вона пов'язує життя сучасників з минулим та майбутнім, з тими, хто був і тими, хто прийде. Спільний світ може витримувати прихід та відхід поколінь, їх якісний контакт через різні прояви символізації й транслювання досвіду лише тоді, коли він витворюється публічно, спільними зусиллями.

Отож, феномен соціальності – умова життєздатності людського роду, специфічними рисами якого є творча асимілятивно–акомодаційна зміна життєвого середо-

вища й перетворення первинної природності на більш передбачувану соціальність. Метою аналізування була спроба відобразити синхронічність соціально–ієрархічних змін та якісне прогресування смислового (ціннісного) світоглядного ядра певної людської спільності. Врешті, значеннєві коди перетворюються на визначальні фактори щодо динаміки самої соціальності. Якщо приводом для розвитку певної мови є спільний життєвий простір та загальноприйнятий спосіб господарюючої активності (первинна соціальність), то в розвинутих соціальних утвореннях єднання забезпечується не спільною працею, а якістю та інтенсивністю мовних контактів. Таким чином, соціальна єдність формується на основі спільності сповідуваних цінностей, на базі функціональної доречності й продуктивності вироблені поколіннями значеннєвості. І все ж найвищим і остаточним своїм виміром соціальна єдність має спільність виміру духовного.

1. *Тьоніс Ф.* Спільнота та суспільство. – К., 2005. – С.40. 2. Там само. – С.40. 3. *Лотман Ю.М.* Семиосфера. – С.–Петербург, 2004. – С.54. 4. *Сартр Ж.–П.* Первичное отношение к другому: любов, язык, мазохизм // Проблема человека в западной философии. – М., 1989. – 554 с. 5. *Фуко Мишель*. Археологія знання – К., 2003. – С.78.

Надійшла до редколегії 07.11.2007

А.О. Погорілий, канд. філос. наук

ФІЛОСОФІЯ В КОНТЕКСТІ ДУХОВНОЇ КУЛЬТУРИ

Стаття присвячена проблемам взаємовпливу філософії та культури в контексті розвитку західноєвропейської та української гуманітарної думки.

This article is about problem of interaction philosophy and culture in context of West-European and Ukrainian humanitarian thought development.

Одне з перших і найголовніших питань любої, мається на увазі і національної, історії філософії – це питання періодизації історико–філософського процесу, обгрунтування тих засад, на підставі яких виділяють окремі його етапи, епохи або періоди. Розглядаючи історико–філософський процес переважно в культурологічному (національному) контексті, мені видається науково коректним застосовувати такі поняття як "культурно–історичні" або "ідеологічні" епохи (вживаючи ці терміни як синоніми). При цьому слід звертати увагу, що сама структура окремих історичних періодів, зокрема у філософії, не однакова. Нова епоха розвитку філософської думки може розпочатися "раптово", з появою якогось одного твору, який містить у собі нову програму і є свого роду "маніфестом". Так було, наприклад, у випадку коли Кант опублікував 1781 року "Критику чистого розуму". У цій роботі не тільки проголошувались нові думки, а й чітко усвідомлювалось як раз те, що ці думки цілком нові, що вони суперечать звичайним уявленням про відношення між знанням і буттям. Тож не випадково сам Кант був переконаний, що він здійснив "коперніканський переворот" у філософії.

З іншого боку, можливою є ситуація, коли початок нової ідеологічної епохи не можна фіксувати скільки–небудь чітко і однозначно – як це було, наприклад, у випадку з самою новою філософією. Адже думки Декарта і Бекона були підготовлені попереднім довгим розвитком філософії Відродження який тривав майже двісті років. Цей період різко протистоїть попередньому "середньовіччю". Сама ж грань між середньовіччям і новим часом відсовується ще далі в глиб часів. Французький історик науки П. Дюгем показав, що більшість "модерних думок", властивих філософії відродження, були значно старшого походження, оскільки їх можна знаходити уже в роботах "схоластиків" XIIст. Ці думки лишилися невідомими з тої причини, що їх зафіксовано було не друком, а лише письмом, що не сприяло їх поширенню. Це стосується зокрема початків емпіричного методу вивчення природи у Роджера Бекона, "номіналізму" у логіці, містики пізнього середньовіччя і таке інше. З цього погляду межа між середньовіччям і новим часом виглядає досить плинною.

Нарешті, можливий ще один тип початків нових духовних течій, який можна називати "відродженням", або "виставленням певної програми, не нової, а такої, що свідомо повертається до якоїсь старшої традиції, що в деяких випадках була репрезентована в минулому" [1]. У такий спосіб "починалися", зокрема такі течії новітньої філософської думки, як неокантіанство та неотомізм. Сюди слід відносити також і філософію німецького екзистенціалізму, який – це стосується насамперед М. Гайдегтера і, почасти, К. Ясперса чиї думки можна сприймати як розвиток, переосмислення і поглиблення ідей Серена Кіркєгора, твори якого вже були відомі німецькому читачеві, однак не розглядалися у власне філософському контексті.

Які причини спонукають появу нових течій філософської думки? Ними, можуть бути різноманітні чинники, як внутрішнього так і зовнішнього характеру. Філософія Канта, наприклад, була підготовлена "іманентним ходом розвитку" філософської думки, зокрема усвідомленням "безнадійності" боротьби між раціоналістичною та емпіричною орієнтаціями в філософській традиції XУIII ст. Кант "зняв" (у Гегелівському розумінні цього слова) протистояння цих орієнтацій, вивівши філософську думку на нові, до цього невідомі шляхи. "Ідейний вибух" викликаний кантівськими "Критиками..." був вже підготовлений усією попередньою традицією, він пролунав в атмосфері, яка була вже "пересиченою" і потрібна була лише "іскра". З іншого боку, нові філософські ідеї можуть видаватися надто "екстравагантними" для свого часу в наслідок чого сучасники або дивляться на них як на "дивну та дику фантастику", або, в кращому разі, сприймають їх як своєрідні літературні витвори, які не мають ніякого відношення до власне філософського дискурсу. Саме так сприймала читацька публіка твори С. Кіркєгора, які навіть у перекладі їх іншими мовами, зокрема німецькою, спочатку не викликали ні в кого з читачів враження "філософської визначенності", і потрібно було їх нове відкриття К. Ясперсом і М. Гайдеггером. Загалом же розвиток філософської думки йде, як наприклад переконаний Д. Чижевський, "середнім шляхом" – нова ідея сприймається не цілісно, а лише тільки почасти, фрагментарно. Якщо вона має характер системи, то сприймаються насамперед окремі елементи її, тоді як інші можуть відкидатися, лишатися непоміченими, або неадекватно витлумаченими: "процес прийняття нової думки буває складним і заплутаним процесом "боротьби" проти нової думки, почасти боротьби тих, хто фактично сам з цією думкою згідний" [2].

Зосереджуючись на аналізі іманентних чинників розвитку філософської думки не слід заперечувати, разом з тим, і можливості впливу на її ідейний зміст чинників зовнішніх. В їх числі можна виділити, зокрема,

© А.О. Погорілий, 2008

зміни наукової картини світу, пов'язані з революцією у теоретичному природознавстві (поява ньютонівської теорії часу і простору, наступна зміна її релятивістською теорією та ін,). Індивідуалістичні ідеї у філософії доби Ренесансу у той чи інший спосіб пов'язані зі змінами у розвитку середньовічного суспільства, переходом від феодальних до буржуазних суспільних відносин.

Слідом за В. Вундтом переконуємося у тому, що в історії духовного розвитку людства можна віднайти прояви дії "закону гетерогонії цілей" – ситуації, коли зміст нової ідеї адекватним чином не усвідомлюється самими її творцями, або коли сучасники чи наступні покоління розуміють цю ідею зовсім не так, як розумів її той, хто її вперше висунув. Типовим прикладом цього може бути сприйняття окремих ідей філософії Ф. Ніцше, зокрема його концепції "надлюдини". Автор "філософії надлюдини" прагнув досягти за допомогою неї певного оновлення людства, виховати покоління нових людей, несхожих на обмежених і боязких міщан, бюргерів, рантьє і нарешті "людей маси". Проте насправді трапилось інакше: "в дійсності філософія Ніцше викликала появу низки літературних творів з культом дуже різноманітних "надлюдей" – від героїв Ібсена до таких героїв, що їхнє "над" дуже легко сплутати з "під" (як, наприклад, у кримінальних самітників та повстанців проти суспільства в деяких творах Л. Андрєєва та раннього Горького), шо їх стояння "поза межами добра і зла" чомусь фатально веде їх до стояння на грунті і зла... Навряд чи Ніцше, "європеєць" (в високому розумінні цього слова) ворог вузького раціоналізму і ненависник "маси", міг собі уявити, що його думки вживатимуть для обгрунтування примітивного аморалізму в політиці..." [3]. На мою думку можна зробити висновок, що історію ідей не можна розуміти як кумулятивний процес нагромадження, розвитку і поглиблення їх змісту – насправді слід вести мову скоріше про їх діалог, боротьбу між різними цінностями, неоднозначне розуміння змісту цих цінностей в контексті різних епох.

Розглядаючи історію філософії як процес постання і зміни окремих, змістовно і формально відмінних одна від другої "ідеологічних епох", цей рух не слід розуміти спрощено та механістично. Зміна однієї епохи іншою зовсім не означає відхід попередньої в небуття. Ідеологічні епохи мають початки – проте, як це не парадоксально звучить, вони не мають кінців в точному значенні цього слова. "Раптовий кінець філософського напрямку, філософської теорії – річ надзвичайно рідка, та треба думати, що навіть ніколи в чистій формі не зустрічається в історії культурного розвитку людства" [4]. Будь–яка нова, значима філософська ідея, коли вона проголошується і здобуває обгрунтування, вже ніколи на може бути втраченою, оскільки потрапляє у фонд культурної пам'яті людства, стаючи основою чи складником тієї чи іншої традиції. В історії думки, як і в індивідуальному та суспільному житті, практично не можливо звільнитись від пам'яті про минуле, якщо навіть і хотілося б це зробити. Кінець або завершення попередньої доби означає насамперед, що актуальні для неї ідеї, позбуваючись певних моментів своєї актуальності, стають надбанням традиції, яка "несе духовний зміст попередньої доби далі, спочатку як ціле, пізніше як лише окремі елементи що помалу перетворюються, переплавляються, перероблюються" [5].

Обов'язково слід розрізняти історію зміни філософських термінів і тих понять, які ними позначаються. Скажімо, вираз "атом" в контексті античної філософії і сучасної науки має досить відмінне значення. З іншого боку, під маскою різних слів, часто вживаються ті ж самі, або змістовно близькі дифініції. Ключове для Платона і усієї платонівської традиції поняття "божественного буття" знаходить свій подальший розвиток у таких його змістовних відповідниках, як "Бог або природа" Бенедикта Спінози, "абсолют" німецького ідеалізму, "непізнаване" англійського позитивізму і "категорія" "волі" у свідомого атеїста Артура Шопенгауера. Навіть поняття "матерії" у вченнях, які зорієнтовані матеріалістично і атеїстично, має певні змістовні аналогії з платонівським "божественним буттям".

Отож, розвиток ідей підпорядкований своїй власній логіці, яка непідвладна суб'єктивним прагненням окремих мислителів. Історія філософської думки – це процес постійної боротьби між носіями традиції, "представниками старої генерації", які не можуть або й свідомо не хочуть відмовитись від "випробуваних" стереотипів і прихильниками нових поглядів. "Чинність" та актуальність певної філософської течії припиняється лише з вимиранням генерації її носіїв, хоча в той же час досить часто трапляються ситуації, коли ці носії доживають до "відродження" цієї течії – як це було у випадку "відродження гегельянства". Отож, цілком слушною є думка Ляйбніца про те, що всі філософи мають рацію в тому, що вони твердять, але не мають рації в тому, що вони відкидають. Інакше кажучи, періоди в історії духовного розвитку мають початки, але не мають закінчення.

Підсумовуючи сказане, доходимо висновку, що у науках про дух, складником яких є і філософія проблема структурування процесу духовного розвитку на окремі часові відтинки може бути коректно поставленою лише з застосуванням методології, яка враховує як спільне поміж природничо–науковим і культурно–історичним розумінням часу, так і якісну відмінність між ними. І там і тут маємо справу з певного роду поступально–циклічними процесами, які відзначаються свого роду "максимумами" і "мінімумами" інтенсивності розвитку. В історії культури найбільш чітко можна фіксувати як раз "максимуми" розвитку тих думок, які властиві певному періоду або епосі – тоді як "мінімуми" або "початки і кінці" часто бувають непевними і розпливчастими.

Найбільш надійною, з методологічного погляду, для утворення поняття "духовної епохи" мені видається теорія ідеальних типів Макса Вебера, його думки про те, що в науках про дух і культуру неможливо обмежуватись встановленням загальних ознак тих об'єктів, що виступають емпіричними референтами того чи іншого загального поняття. Наприклад, поняття готичного храму або романтичної поеми не можна вибудувати на підставі збирання спільних для всіх представників даної групи культурних явищ ознак. Це можна зробити іншим шляхом – зосередивши увагу на найбільш визначних, ідеально–типових явищах даної категорії, які "втілюють у собі" найсуттєвіше в цих явищах.

Історик мистецтва обмежується характеристикою готичної церковної будови на підставі "видатних", "визначних" творів цього гатунку. Характеристику романтичної поеми можемо вибудувати взявши за матеріал твори Байрона або Ленау, Шевченка і Куліша, Моравчевського а не "Вовкулаку", "Гайдамаків" тощо... Характеристику українського архітектурного бароко можемо подати краще на підставі розкішних будов Мазепи, аніж аналізуючи провінщальні церковки, в яких лише де–не–де пробиваються елементи цього стилю. "Ідеальний тип" можемо вибудувати лише таким шляхом – від визначного – непростим збиранням матеріалу на найширшому полі. В протилежність до понять природничих наук дослідження в галузі наук про культуру має йти не в *ширину, а в височину або глибину"* [6].

Вельми плідною, в методологічному відношенні, вважається і обгрунтована М. Вебером ідея "ціннісного підходу" в науках про культуру. Критерієм виділення

"типового" з незліченної множини явищ духовного життя виступає цінність того чи іншого явища, його повновартість, значимість для свого часу. Таким чином основною методологічною засадою на якій грунтуються історико–філософські дослідження виступає принцип історизму. Історію філософії слід розуміти як невід'ємний складник історії культури, прагнучи осмислити взаємозв'язок між явищами культури та ідеями. "Навіть осмислення явищ культури, – як зазначає В. Лісовий, – вчений поєднує зі з'ясуванням ролі ідей; інтелектуальні рухи, в свою чергу, досліджує в культурному контексті" [7].

Розуміння історизму, як принципу дослідження загальних тенденцій розвитку духовної культури, у своїх працях "Культурно–історичні епохи" та "Початки та кінці нових ідеологічних епох" обґрунтовував Д. Чижевський. Він підкреслював, що перші уявлення про цілісність історичного процесу і наявність сенсу в історії формується в контексті християнської філософії Історії. Однак тут вони мають дуже загальний схематичний характер. Якісно нова історична свідомість постає лише з другої третини XIXст. – концепція Історичного духу Г. Гегеля, згідно якій окремі народи, або їх групи, виконують в окремі епохи свою історичну місію.

Слід, однак, зауважити, що у науковій практиці сьогодення принцип історизму виходить за межі класичної гегелівської схеми, оскільки механічне її застосування до історії української філософії та культури мало що дає – адже тут практично не було явищ які мали б світове значення.

З певною долею критичності слід ставитися і до позитивістських "теорій прогресу", зокрема "закону трьох стадій" О. Конта, згідно якому історія людства поділялася на три великі доби: релігійну, метафізичну та наукову. Духовна культура – це феномен настільки складний І багатоманітний, що якусь універсальну, придатну для всіх часів і всіх народів періодизацію чи типологію тут виробити дуже важко. У різних сферах культури – політичної історії, історії філософії, літератури, мистецтва, науки, історичний розвиток протікає нерівномірно, оскільки тут існують епохи розквіту, багаті за своїм змістом і періоди, зміст яких "невиразний", бідний з погляду його культурних досягнень,

Продуктивним з історико–культурного погляду є той підхід, який вже був обгрунтований Істориками європейського мистецтва, які прагнули розглядати історію мистецтва як історію стилів, тобто характерних для тієї чи іншої доби мистецьких ідеалів, смаків та характеристичних рис мистецької творчості. Одним із перших всебічно обгрунтував таку точку зору відомий швейцарський історик мистецтва Г. Вельфлін у своєму блискучому дослідженні з історії пластичних мистецтв ренесансу та бароко. Згодом історики літератури (як наприклад Г. Корф) застосували цей метод для протиставлення епох класицизму та романтики в літературі.

Позитивна оцінка методу "культурно–стилістичного" дослідження можлива насамперед тому, що його застосування дає змогу розглядати ту чи іншу епоху розвитку духовної культури не як сукупність випадкових рухів в різних напрямках, а як певну цілісність. Звичайно ж поняття культурного стилю само є "робочою гіпотезою", тобто свого роду ідеалізацією. Проте, застосувавши його, маємо змогу виділити і пояснити провідні тенденції духовного життя певної епохи. "Кожна епоха є цілістністю, системою рухів та змін, які усі мають якісь спільний напрям. Так кожна епоха має своє обличя, свій власний характер, свій "стиль". Встановити цей стиль є одне з основних завдань історичного дослідження, і Історик, досягаючи цієї мети, наближаючись до неї, не вигадує, не утворює певну картину, а відкриває ту цілість образу епохи, яка цій в тій епосі дійсно закладена і належить до об'єктивної історичної дійсності. Цей погляд не відкидає того факту, що певна епоха може бути в своїх тенденціях дуже різноманітна, різнобарвна та скомплікована. Але прагнення історичної науки подати цілісну та заокруглену характеристику епохи так саме виправдане, як стремління подавати заокруглені, суцільні характеристики окремих осіб" [8].

Таким чином евристична цінність цього підходу полягає насамперед у тому, що він дає змогу за позірною хаотичністю явищ культурного життя зрозуміти його загальну тенденцію і, тим самим, надати окремим явищам певного сенсу. Дослідження при цьому вивільняється від жорсткої прив'язки до хронології і спрямовується на осягнення самої суті того чи іншого духовного феномену: "Епохи, схарактеризовані за стилем, є не хронологічно обмеженими урізками часу, а "надчасовими" цілостями. До центральних явищ цих цілостей часто тяжіють окремі явища, що стоять досить далеко від них, хронологічно входячи в рамки іншої доби, іншого часу" [9].

За принципом стильових ознак в європейській культурі можна виділити такі культурно–історичні епохи: романську культуру, готичну культуру, ренесанс ("відродження"), бароко, "просвіченість", "класицизм", романтику, добу "реалізму" (нової "просвіченості"), неоромантику або символізм. Застосування "стильового" методу дає змогу більш чітко і адекватно усвідомити специфіку окремих явищ історії культури і мистецтва від початку середньовіччя (саме це поняття стає в цьому контексті найбільш проблематичним) і аж до початку XXст. Це дає змогу відійти від формальної, хронологічної схеми історії і зосередитись на змістовному аналізі певних цілісностей, комплексів духовно–історичного життя. У цьому випадку ми свідомо слідуєм за теорією "Ідеальних типів" М. Вебера.

Згідно з М. Вебером "ідеальний" тип створюється шляхом однобічного посилення *однієї* або ж *кількох* точок зору і створення множини *одиничних* явищ, які існують дифузно; дискретно: тут більше, там менше, а десь і взагалі не існують. Внаслідок своєї відповідності певним, однобічно виділеним точкам зору, ці явища здатні складати єдиний *ідеальний* образ" [10]. В ідеальному типі зібрано разом і піднесено до рівня несуперечливого ідеального образу ті окремі риси матеріального або духовного, культурного життя, які в дійсності існують окремішно одне від одного. Зосередження ж їх в одному узагальненому понятті дає змогу виробити свого роду когнітивний еталон, з яким можна звіряти конкретні факти співставлять їх, глибше розуміти їх суть, "Ідеальний тип" дає найбільш яскраві, справді типові, репрезентовані характеристики. "Ідеальними типами" М. Вебер вважав такі поняття як капіталізм, феодалізм, міське господарство, церкву і т. ін. До ідеально типових можна також віднести поняття "готичної архітектури", "класичного стилю", "людини бароко", "романтичного світогляду" тощо. Кожне з них понять віддзеркалює своїм змістом певне унікальне явище тієї чи іншої епохи культурного життя того чи іншого народу. Чи існує яка–небудь закономірність появи і зміни культурних стилів? Відповідаючи на це питання, слід згадати про поняття "теорії культурних хвиль". Перший її начерк містять праці згадуваного вже вище Г. Вельфліна. який на прикладі пластичних мистецтв показав, що стилі цих мистецтв мають тенденцію протистояти один одному і хвилеподібно змінюватись. Так мистецтво ренесансу з стильового погляду близьке з мистецтвом класицизму у своєму прагненні до ідеалу гармонійної краси (втіленням якого в обох випадках виступає пластика класичної античності), простої побудови твору, прозорості компо-

зиції, прагненні обмежити цілісність твору якимись зовнішніми рамками, стриманим ставленням до всяких стилістичних прикрас. Натомість стиль бароко та романтики грунтується на цілком протилежних засадах – прагнення гармонійності поступається тут місцем "антитетичності", внутрішній напруженості, ясність і завершеність – загадковості, похмурості, ускладненості, смакуванню різного роду "прикрас". Твори мистецтва тут переобтяжені усілякими стилістичними прикрасами і, водночас, незавершені, позначені безмежністю перспективи. Ренесанс і класицизм, навпаки, віддають перевагу завершеності, "статиці", тоді як бароко і романтика тяжіють до зображення того, що є неспокійним, мінливим.

Отож принцип духовно–історичного розвитку можна зобразити у вигляді "хвиль на морі": стилі змінюються, коливаючись між типами, що змістовно протистоять один одному. Представники класицизму з байдужістю, якщо не з призирством, ставилися до літератури І мистецтва бароко, віддаючи натомість перевагу класичній античності та її наслідуванням в добу ренесансу. Романтики ж досить стримано ставляться до ідеалів античності, зате заново відкривають бароко. Зокрема саме завдяки зусиллям романтичних шкіл в літературі (насамперед німецької та англійської) була відкрита барокова містика (Якоб Беме, Ангел Сілезій) і барокова драма (Кальдерон, Лопе де Вега, Шекспір). На зламі XIX і XX ст. у літературно–мистецькому житті прокочуються хвилі захоплення романтикою ("неоромантика", символізм), на зміну якій у різних культурних сферах постають течії, що за своєю стилістичною спрямованістю є неокласичними.

Слід однак утримуватись від абсолютизації тенденції вищезгаданої культурної динаміки. Помилковим є намагання втиснути у цю схему усі без вийнятку явища європейського культурного життя. По–перше, як вже зазначалося вище, жодна з культурно–історичних епох немає чітко фіксованого завершення, оскільки її досягнення продовжують жити в нові історичні часи. По–друге цілу низку яскравих і характерних явищ духовного життя неможливо скільки–небудь однозначно віднести до "пагорбів" чи "низин" хвилястої лінії культурної динаміки, а можна лише вважати "переходовими" або ж такими, що започатковують рух в іншому напрямку. Такими стилями без чіткої артикуляції можна вважати, зокрема, маньєризм в мистецтві та літературі (явище проміжне між пізнім ренесансом та раннім бароком), рококо, що його іноді визначають як пізнє бароко; сентименталізм – стиль, який неможливо віднести а ні до класицизму, а ні до романтики. Теж саме стосується також і стилю "бідермайер", імпресіонізму та ін. Духовне життя тієї чи іншої епохи значно багатше і конкретніше аніж його відображення в ідеально–типових схемах і оцінити сенс його окремих явищ можна лише шляхом конкретних історичних досліджень.

Таким чином "культурно–стилістичний" метод це не самоціль, а знаряддя емпіричного аналізу історії духовної культури, насамперед вітчизняної. Застосування культурно–стилістичної методи до українського матеріалу, дає змогу поставити українське минуле у тісний зв'язок зі світовою історією. Таким чином ми звертаємось до принципово важливої проблеми про характер зв'язків української культури з культурним розвитком європейського світу. "Сенс застосування загальноєвропейської схеми культурного розвитку до українського минулого лежить в тім, що цим самим український культурний розвиток мусимо визнати складовим елементом загальноєвропейського, українську культуру – елементом загальноєвропейської культурної цілості; коли український культурний розвиток проходив ті самі стадії, що й європейський взагалі, то не тому, що на Україну приходили ззовні "впливи", на Україні чинять "чинники", "фактори" чужого походження, а тому, що Україна, як частина європейської культурної цілості переживає ті самі внутрішні процеси, що й цілість до якої вона належить" [11].

Цей принциповий висновок є тою методологічною основою на якій повинні грунтуватися літературознавчі та історико–філософські дослідження в сфері сучасного українознавства. В українській науковій традиції вперше подібні за змістом висновки були зроблені у працях Д. Антоновича. М. Грушевського, В. Січинського.

1. *Чижевський Д.* Початки і кінці нових ідеологічних епох. Віра і знання. Збірка праць Науково–Богословського інституту. Нью–Йорк, 1954. – С.14. 2. Там само. – С.15. 3. Там само. – С.16. 4. Там само. – С.6. 5. Там само. – С.16. 6. Там само. – С.19. 7. *Лісовий В.* Культура–ідеологія–політика. – К., 1997. – С.318. 8. *Чижевський Д.* Культурно–історичні епохи. Збірник української вільної академії наук. – Аасбург, 1948. – С.7. 9. Там само. – С.14. 10. *Вебер М.* Соціологія. Загальноісторичні аналізи. – К., 1998. – С. 238. 11. *Чижевський Д.* Культурно–історичні епохи. Збірник української вільної академії наук. – Аасбург, 1948. – С.9.

Надійшла до редколегії 08.01.2008

Ю.О. Поліщук, асп.

ДО ПИТАННЯ ВИНИКНЕННЯ ІУДЕЙСЬКОЇ ДІАСПОРИ (ІСТОРИЧНИЙ АСПЕКТ)

In this article the attempt is made to consider the origin of the Judaic Diaspora in ancient times and analyze its living in different countries.

У цій статті робиться спроба розглянути виникнення єврейської діаспори у найдавніші часи та проаналізувати її перебування в різних державах.

Об'єктом дослідження є іудейська діаспора, предметом – виникнення ранньої єврейської діаспори (розселення єврейського народу поза межами Ерец–Ісраель), яке зазвичай різні історики–науковці відносять до різних періодів.

Історії єврейського народу, важливим елементом якої є питання виникнення, становлення та розвитку єврейської діаспори, приділяли увагу багато вчених. Видатним автором, який провів одне з найґрунтовніших досліджень історії єврейського народу був С.М. Дубнов. Варто також згадати Дж. Телушкіна та проф. С. Еттингера, які у своїх працях проаналізували феномен виникнення та розселення єврейського народу по світу.

Період, у який, як вважають багато вчених бібліїстів та істориків, розпочалося розсіяння та з'явився менталітет діаспори в єврейського народу, докладно описав у своїх працях Йосиф Флавій. Зазвичай цю епоху називають епохою двох Храмів. ЇЇ і спробуємо проаналізувати.

Як правило, йдучи у вигнання, народ позбавлявся основної бази існування – політичної структури, суверенності, релігійної системи, власної національної культури, можливості розвиватися як нація, що неминуче призводило до його зникнення як народу. На чужині, як правило, вигнанці ставали частиною іншої нації. Проте, особливістю єврейської історії є той факт, що навіть втративши державність і розсіявшись по всьому світу, євреї на протязі століть змогли зберегти свою духовну та національну сутність.

© Ю.О. Поліщук, 2008

Пошук нових форм існування, здатних якоюсь мірою повернути втрачене, призвів до того, що за декілька десятків років склалася система організації національного життя поза національною базою, і життя кожного єврея регламентувалося навіть тоді, коли, здавалося б, фундамент його був зруйнований. Синагога замість Храму, громада замість держави, молитва замість жертвопринесення.

Згідно з біблійними оповідями, розселення євреїв поза межами Ізраїлю почалося ще в давнину, і викликане воно було переважно двома причинами: торгівельними зв'язками та політичними й релігійними утисками.

Перше значне за розмірами переселення євреїв за межі держави Ізраїлю було результатом падіння Ізраїльського царства (732 р. до н. е.), коли завойовники з Ассирії, дотримуючись властивої їм загальної політики, вигнали жителів захопленого царства у свої внутрішні провінції [1]. Тіглатпаласар III розглядав це як засіб проти можливих повстань підкорених народів і збільшення людських ресурсів Ассирії. Такі переселення проводилися в підкорених країнах, які перетворювалися на адміністративні провінції імперії. Цю політику продовжували його наступники в Ассирії, а потім також і царі Вавилонії.

В Ассирії вигнанці отримали земельні наділи в західних і східних провінціях імперії (Північна Сирія та Мідія) і переважно займалися землеробством; особи, що належали до вищих кіл Ізраїльського царства, отримали пости в адміністративному апараті Ассирійської імперії. Але переважна частина переселенців поступово асимілювалася в ассирійсько–арамейському середовищі, хоча деяка частина вигнанців продовжувала зберігати свою культурно–національну сутність, підтримувала зв'язки з батьківщиною, а пізніше злилася з вавилонськими вигнанцями, разом з якими вони потім повернулися на батьківщину.

Так, в 587–586 рр. до н. е. Ізраїль захопив вавилонський цар Навуходоносор II, який зруйнував Єрусалимський Храм (Перший Храм), а більшість іудеїв насильно переселив до Вавилонії. Проте невелика частина народу все ж таки залишилася в Ерец–Ісраель – простолюдини (землероби і виноградарі). Назва "галут Бавель" – "Вавилонське вигнання" – відноситься до короткого, але досить важливого в історії Ізраїлю періоду.

Саме з вавилонським вигнанням пов'язаний найважливіший злам у релігійній свідомості єврейського народу. З того часу абсолютно зникають які–небудь ознаки фетишизму та ідолопоклонства, остаточно щезають пережитки сирійсько–фінікійських і ханаанських культів. Радикальні зміни зачіпають також ритуал богослужіння: жертвопринесення, що стали неможливими в умовах вигнання, замінюються молитовними зборами (прототип пізнішого інституту синагоги).

Цей період полонення наклав відбиток також на культурне та духовне життя єврейських вигнанців. Так, біблійна література перейняла арамейську мову, яка в 8–7 ст. до н. е. поширилася в Ассирії й Вавилоні; арамейський шрифт замінив стародавній єврейський; вавилонські назви місяців витіснили традиційні єврейські позначення місяців за їхніми порядковими номерами; увійшли в ужиток вавилонські імена, причому навіть такі, в яких містилися язичницькі теофорні елементи (нана–, бел– і т. п.). Проте, ці та інші подібні зміни лише мали характер пристосування до життя в умовах вавилонської цивілізації і не зачіпали засад національної традиції. Так, іврит вживався поряд з арамейською, єврейські свята відзначалися в їх традиційні терміни, єврейськими іменами називали дітей навіть в п'ятому–шостому поколінні, що жило у Вавилоні. Збереження національної самосвідомості етнічних меншин у Вавилоні залежало, в першу чергу, від наданої їм можливості здійснювати традиційні релігійні культи. Ті іудеї, які перебували у вигнанні у Вавилонії, не змішувалися з навколишнім язичницьким населенням, а жили осібно, залишаючись вірними своїй релігії, своїм законам і звичаям. Як в столичному місті Вавилоні, так і в інших, євреї жили окремими громадами, мали своїх старійшин, своє духовенство й свої молитовні будинки. На молитовних зборах співалися псалми й читалися священні книги. Під час молитви поверталися обличчям у бік Єрусалиму, начебто в думках переносячись до зруйнованого Храму.

Вигнанці не лише не підпали під вплив язичницького політеїзму, а навпаки, зуміли позбутися політеїстичних впливів, що виявлялися в їх середовищі до полонення вавилонського. Під час вигнання сформувалася духовно–національна єдність, завдяки якій євреї змогли зберегти себе в країнах діаспори як національно–релігійна меншина протягом 2,5 тисяч років.

Близько 550 р. до н. е. під керівництвом хороброго полководця Кира перси підкорили Мідію. Кир став царем сполученого Мідо–перського царства. А в 538 р. Кир узяв Вавилон і приєднав його до Персії. Численне іудейське населення Вавилонії із захопленням зустріло перського переможця. Ця відданість іудеїв сподобалася Киру. Він вирішив звільнити їх із довгого полону й відпустити в Іудею, яка, як колишня вавилонська провінція, ввійшла тепер до складу перської держави.

Після того, як самі вавилоняни були переможені персами, євреї повернулися, щоб відновити зруйноване й побудувати Другий Храм. Гроші на будівництво Єрусалимського Храму Кир наказав видати зі своєї царської казни [2]. Другий Храм був покликаний об'єднати народ, євреїв метрополії та діаспори. Повернення до Сіону, що відродило національно–релігійний центр в Іудеї, згуртувало громади, які перебували у вигнанні, але не повернуло всіх їх на Батьківщину. Залишилися переважно ті, хто не мав в Іудеї земельної власності або ж пустив корені у Вавилоні. Вони й поклали початок вавилонській діаспорі.

Противагою тяжінню євреїв до Сіону слугувало включення Вавилона до Перської імперії, що дало величезний поштовх еміграції на великі території Персії та Мідії. Єврейські общини Єгипту й Вавилона росли чисельно й багатішали впродовж всього періоду перського панування. З падінням Перської імперії й розповсюдженням грецького панування цей процес трансформувався, але не зупинився. Сильні єврейські громади виникли в Олександрії та інших елліністичних містах. В Олександрії євреї мали всі громадянські права нарівні з греками. Багато хто добровільно приходив з Іудеї до Єгипту й поселявся там. Царі піклувалися про поширення в своїй країні наук і мистецтв. При дворі Птолемея II в Олександрії був розташований найбільший у світі музей, де були зібрані літературні й художні твори всіх народів. Дізнавшись про високі достоїнства єврейських священних книг, Птолемей побажав з ними ознайомитися та отримати їх точний грецький переклад для свого багатого книгосховища. Так з'явився грецький варіант П'ятикнижжя (Тори). Цей переклад відомий під назвою "Септуагінта" (переклад 70 тлумачів). Пізніше були перекладені на грецьку мову й решта книг Біблії. Іменник diaspora вперше з'явився саме у Септуагинті в значенні "розсіяння євреїв серед язичників".

Починаючи з цього моменту, ми вже можемо відзначити у євреїв існування менталітету вигнання, менталітету діаспори. Діаспора була однією з характерних особливостей існування єврейського народу в цю епоху (зазвичай її називають епохою Другого Храму, або "*храмовий*" період) [3]. Вона в більшості своїй перебувала під впливом елліністично–римської цивілізації: її розвиток

залежав від тих політичних, суспільних і економічних процесів, які визначали сутність народів середземноморського басейну в епоху "рівноваги сил" між державами еллінізму. Статус євреїв в державах еллінізму визначали релігійна терпимість монархів еллінізму й визнання за євреями права на створення автономних общин, що підтримують зв'язок з національно–релігійним центром в Єрусалимі. Там, де кількість євреїв була значною, вони грали активну роль і в політичному житті країни.

Еллінізація євреїв виражалася в переході з івриту й арамейської мови на грецьку, на грецькі власні імена, введенні грецьких культурно–освітніх інституцій, виникненні єврейської літератури й філософії еллінізму та в появі елементів релігійного синкретизму в мистецтві й правовідносинах.

Але єврейські общини ніколи не забували своїх коренів. Євреї діаспори в епоху Другого храму підтримували тісний зв'язок з національно–релігійним центром у Палестині. Багато хто з них здійснював традиційне паломництво в Єрусалимський храм. Деякі залишалися в Іудеї для вивчення Тори в її знаменитих духовних академіях. Також сформувалося особливе поняття, в якого був матеріальний вираз – збір грошей для підтримки бідних в Ерец–Ісраель. Кожні декілька років ці пожертви надходили до Ерец–Ісраель, і за їхній рахунок могла існувати, хоча й невелика, але все–таки досить стабільна єврейська громада.

Найважливішим і найбільш своєрідним явищем релігійно–суспільного життя епохи Другого Храму була синагога (молитовний будинок), яка не тільки зіграла вирішальну роль в іудаїзмі, але й послугувала зразком організації культу в християнстві та ісламі. Синагога стала релігійним і суспільним центром життя єврейської громади як в Ізраїлі, так і в країнах розсіяння. Виникнення синагоги є радикальним переворотом у житті єврейської діаспори й унікальним нововведенням в історії релігії: на відміну від Храму, богослужіння в ній не велося священиками й культ жертвопринесення був повністю відсутній. З цієї причини синагога могла існувати в будь–яких умовах і в самих невеликих за кількістю віруючих общинах, будучи одночасно молитовним будинком, місцем вивчення Тори й центром суспільного життя. Місце священиків зайняли законовчителі–рабини. В рамках синагоги виробилися нові форми богослужіння, не обтяжені складним і дорогим ритуалом.

Заміна жертвопринесення молитвою й дотриманням численних міцвот (івр. – заповідей), які ритуалізували все життя іудея, дозволила іудаїзму пізніше пережити руйнування свого центрального на той час святилища – Другого Храму.

В 63 році до н. е. римський полководець Помпей оголосив Іудею підвладною Риму провінцією [4]. Так розпочався період римського правління в Іудеї. Як і інші римські провінції, Іудея була обкладена податтю. Основою податкової системи був ценз, тобто періодичний перепис населення й оцінка нерухомого майна громадян для відповідного розподілу їх на податні групи. Окрім податків, населення було обтяжене багатьма митами. Євреї не бажали миритися з таким положенням і з тим фактом, що Ісраель і Святий Божий Храм опинилися під гнітом ідолопоклонницької держави. Про це свідчать часті спалахи повстань проти нової влади та її представників, що розпочалися в перші ж роки римського владицтва.

Наприкінці 60–тих років н. е. вибухнуло велике повстання єврейського народу проти панування Риму, яке здобуло назву Іудейська війна [5].

В 70 році н. е., римляни під керівництвом імператора Тита Флавія Веспасіана (79–81) у відповідь на повстання зруйнували Єрусалим, Другий Храм і поневолили всю країну. З руйнуванням Єрусалиму остаточно впала іудейська держава. Вся іудейська земля була визнана власністю римських імператорів. Невеликі поселення євреїв залишилися на Святій землі, але велика частина народу розсіялася буквально по всьому світу.

Руйнування Другого Храму було ще тяжчим, ніж Першого. Якісна відмінність полягала в тому, що при руйнуванні Першого Храму велика частина євреїв була вигнана до Вавилона – в одну країну, а після руйнування Другого Храму однією з форм покарання стало рабство євреїв і продаж їх у всі кінці Римської імперії. За одне десятиріччя сотні тисяч євреїв були продані.

Так розпочався якісно новий процес, дуже важкий для будь–якого народу, – процес розсіяння, який поставив євреїв у абсолютно нові умови.

Після руйнування Храму змінилися внутрішні взаємовідносини між різними частинами суспільства, були вироблені нові форми духовного й культурного самовираження для того, щоб відшкодувати втрату Храму й замінити службу в ньому. Приходить становлення нових, альтернативних форм набожності – молитви, покаяння й пости, форм, які дозволяли вигнанцям підтримувати свою національно–релігійну самосвідомість і які стали невід'ємними елементами здійснення культу й після вигнання.

Руйнування Храму й вигнання по суті покінчили зі стародавньою історією єврейської держави, що мало два безпосередні результати великого історичного значення. Перший – повне розділення іудаїзму й християнства. Другим результатом остаточного падіння державного іудаїзму стала глибока зміна природи й масштабів діяльності євреїв: і єврейство, й іудаїзм почали асоціюватися виключно з вивченням і дотриманням Тори.

В епоху Першого Храму в єврейського народу існувало тяжіння до сакралізації історії, коли події записувались до Святого Писання, тому відносна хронологія цього періоду не має ніяких складностей. Але в епоху Другого Храму й після його руйнування ми не спостерігаємо нічого подібного. Євреї перестають писати історію. Вони більше не міркують на філософські теми. Всі традиційні види літературної творчості (притчі, поезія, псалми, алегорії, апокаліптичні картини) були полишені. Суспільство зосередилося зі всією пристрастю, на яку було здатне, на єдиному виді літератури – коментарях до релігійного закону. І продовжувало займатися цим протягом сторіч, забувши про своє багате минуле й відгородившись від інтелектуального впливу ззовні. Це замикання іудаїзму в собі було, вірогідно, умовою виживання єврейського народу в розсіянні як такого. Євреї не зникли з історичної сцени подібно багатьом народам в кінці античної епохи. Вони не втратили своєї індивідуальної сутності, як це трапилося з римлянами й еллінами, галлами й кельтами та з євреями діаспори, які навернулися до християнства. Іудаїзм і залишки єврейства збереглися в Торі.

Євреї збереглися, тому що період інтенсивної інтроспекції дозволив їх інтелектуальним лідерам розвинути на базі Тори систему моральної теології й суспільний закон дивної зв'язаності, логічної узгодженості й соціальної сили.

Втративши царство Ізраїлю, євреї перетворили Тору на фортецю думки й духу, в якій могли перебувати в безпеці.

Крім канонізованого Письмового Закону (Тори) розвивається так званий Усний Закон, заснований на багатовіковій традиції тлумачення Священного Писання. Усний Закон перетворив Тору на універсальне читання, яке здатне зберегти можливість пристосування до умов життя в різних країнах, що постійно змінювалися.

На початку III ст. складається зведення правил і усних переказів – Мішна (Тлумачення), до якого в III–V ст. були додані коментарі до священних текстів – Гемара. Мішна й Гемара складають Талмуд – другу священну книгу іудаїзму. Талмуд має дві редакції, що одержали назву "Єрусалимський" та "Вавилонський" Талмуд. Значення Талмуду в єврейському житті зовсім не було академічним. Він включає накопичену за багато сторіч мудрість єврейського народу.

Період редагування Талмуду, який отримав назву "*талмудичний*", збігся зі зростанням незалежних центрів життя у віддалених районах, відірваних у політичному й мовному відношенні від колишнього ядра. Єврейський народ стояв на порозі абсолютно нової фази свого існування в країнах, про які його предки ніколи не чули, з незнайомими раніше заняттями, перед лицем небачених раніше труднощів.

Цей період історії іудаїзму (з II ст. до н. е. по VI ст. н. е.) характеризується ґрунтовною систематизацією й ритуалізацією іудейського культу, який з храмового святодіяння перетворився на систему численних розпоряджень, часто скрупульозних і дріб'язкових, – аж до деталей зовнішнього вигляду, зачіски й одягу, якими праведний іудей повинен був керуватися в своєму повсякденному житті.

З утворенням діаспори починається новий етап в історії іудаїзму, названий "*рабиністичним*". Найважливішим нововведенням діаспори була заміна храмового богослужіння, яке могло здійснюватися тільки в Єрусалимі, молитовними зборами в синагогах під керівництвом вчителів релігійного закону – рабинів (від старод.–євр. раббі – "мій вчитель"). Рабинами була розроблена система релігійного та звичайного права – галаха, яка була спрямована на регулювання життя всіх єврейських общин. Галаха означає "ходяча норма", від дієслова "галох" – "ходити", в переносному значенні – "ходити по шляху указів і законів". Галаху називають також Усною Торою, щоб відрізнити її від Святого Писання [6]. Само по собі вивчення Закону та Святих книг вважалось однією з найбільших цінностей іудаїзму, а мудрець–законовчитель був найбільш поважною особистістю в суспільстві.

З часом в діаспорі сформувалися різні етнічні групи євреїв, що мали свої мовні, побутові й обрядові особливості. Єврейські громади існували не тільки в різних державах, але й у відмінних один від одного культурних світах. В Іспанії, Хазарському Каганаті, Ємені, Україні, Індії. Найзагальніша класифікація єврейських громад і пов'язана якраз з тим, в якому світі вони існували. Говорять про ашкеназьких, сефардських та східних євреїв. Найбільшу за чисельністю етнічну спільноту в єврейському народі складають ашкенази – європейські євреї, етнокультурне вогнище яких виникло в середньовічній Німеччині в IX–XII ст. (Ашкеназ – назва Німеччини в середньовічній єврейській літературі). У середовищі ашкеназів виникла розмовна єврейська мова – ідиш, що склалася на основі змішаної германо–слов'янської лексичної й граматичної бази та староєврейської писемності. Інша значна етнічна група євреїв склалася в середньовічній Іспанії в період арабського панування. Вона одержала назву сефардів (Сфарад – єврейська назва Іспанії в середні віки). Після вигнання сефардів з Іспанії в 1492 р. вони розселилися в країнах Близького Сходу, Туреччині й на Балканах, де зберегли побутовий устрій, що склався в Іспанії, а також мову ладіно, що сформувалася на основі староіспанської. Пізніше сефардами стали називати всіх євреїв азіатських країн на противагу європейським євреям. На Сході виникли й інші самобутні етноконфесійні общини: фалаші в Ефіопії, "чорні євреї" в Індії, іранські євреї. Отже, діаспора народила нові єврейські культури, але їх внутрішнє ядро завжди залишалось іудейським.

Так, в усіх країнах розсіяння євреї не полишали спомини про вигнання з Ерец–Ісраель. Прихильники іудаїзму вважали та вважають й досі життя у діаспорі (вигнанні) ненормальним станом і в політичному, і в соціальному, і в духовному сенсі. Ідеалом єврейського народу було повернення до країни батьків. Відчуття відчуження, що супроводжувало євреїв у діаспорі протягом багатьох сторіч, наклало незгладимий відбиток на єврейське мислення й народну уяву.

Отже, підсумовуючи, можна зазначити, що єврейський народ, який має багатовікову та досить драматичну історію, живе в діаспорі довше, ніж на батьківщині. Проте, особливістю його історії є той факт, що навіть втративши державність і розсіявшись по всьому світу, євреї на протязі століть змогли зберегти свою духовну та національну сутність. Від попередніх століть були успадковані основні форми керівництва і шляхи духовного впливу на кожного члена общини, що сприяло виживанню переслідуваного народу, зберіганню його самобутності і його національної зовнішності. Проте, євреї не тільки зуміли зберегти себе, але й, живучи серед інших народів, в той самий час зіграти важливу роль у розвитку світової цивілізації та національних культур тих держав, де вони проживали.

1. Израиль: Эрец–Исраэль. – Краткая еврейская энциклопедия в 10 т. – Т.3. – Иерусалим., 1986. – С.107–139. 2. *Гринберг Э.* История еврейского народа в эпоху Второго Храма. – Гл.8 (http://jewhist.narod.ru/code/grinberg08.htm). 3. Очерки по истории еврейского народа / под редакцией проф. С.Эттингера. – Изд. Ам Овед, Тель–Авив. 1972 г. – Раздел 2. – Глава 8. – С.196. 4. *С.М.Дубнов.* Краткая история евреев. – Р.–на–Д. – 1997. – С.263. 5. Див.: Иосиф Флавий. Иудейские древности. Иудейская война. – Эксмо. – М., 2007. – 1344 стр.. 6. *Ш.–З. Ариэль.* Энциклопедия иудаизма "Меир натив". – Иерусалим–Тель–Авив. – 1983. – С.44–45

Надійшла до редколегії 12.12.2008

В.В. Приходько, доц.

ПОШУК НОВИХ МЕТОДОЛОГІЧНИХ ПЕРСПЕКТИВ РОЗМЕЖУВАННЯ РОЗСУДКУ І РОЗУМУ (НА МАТЕРІАЛАХ ФІЛОСОФСЬКО–ІСТОРИЧНОЇ КОНЦЕПЦІЇ Р.ДЖ. КОЛІНҐВУДА): ПОНЯТТЯ ПРИКЛАДНОЇ ФІЛОСОФІЇ І АПЛІКАТИВНОГО МЕТОДУ

В статті обґрунтовується важливість нового аплікативного підходу до дослідження відношення між розсудком і розумом.

The impotence of new applicative approach to investigation of relation between the reason and the mind are proved in this paper.

Відмінність розсудку і розуму як людських здатностей пізнання в класичних філософських теоріях неодмінно вела до сфери гносеології і метафізики абсолютного. Або розсудок і розум відкривали себе в площині чистого, апріорного знання, а підставою для цього відкриття якраз і слугувала ця апріорна прозорість, яка

© В.В. Приходько, 2008

висвітлювала рефлексивні "знахідки" філософа в їхній значимості (яскравим прикладом виступає трансценденталізм Канта, Фіхте або Гусерля), або вони виявлялись в сфері тотальності абсолютного, яке забезпечувало їхню необхідність (Геґель), а отже прозорість в абсолютній значимості. Таким чином, пізнання, в якому розкриваються себе розсудок і розум, має володіти абсолютним значимим фундаментом для того, щоб бути істинним. В свою чергу розсудок і розум мають сприяти не просто засвоєнню істинного, а самі стають його джерелом. Інакше кажучи, розсудок і розум лише в тій мірі, в якій вони вносять, водночас проявляючи себе, такі властивості в об'єкт пізнання як "прозорість", "очевидність", "певність", "впорядкованість", "значимість" тощо, є тим, чим вони є. І різниця між ними або *в способі*, або *в ступеню* надання цих властивостей. Класичним прикладом є картезіанська модель пізнання: в пізнанні слід йти перевіреним шляхом, тобто *від відомого до невідомого*, щоб забезпечити істинність і науковість результатів.

Але в такий спосіб незнайоме редукується до знайомого (ніби за одним з правил методу Декарта щось складне має зводитись до простого), або непізнаване (Абсолют, існування) – до поняття абсолютного (необхідності), як це побачив вже Шелінґ у "негативній" філософії. Знайоме (або відоме) таким чином утверджується в своїй автономності, а відтак ізолюється від незнайомого, і залишається можливим лише один зв'язок між ними – перенесення "схеми" відомого на невідоме, тобто певне спрощення, редукування. Як розсудок, так і розум, опинившись на боці знайомого, виступають фіксованими властивостями, акциденціями чи то трансцендентального суб'єкту, чи то незмінної "людської природи", чи то абсолютного. Вони стають чимось до болі знайомим, самозрозумілим і "вічним", але від того, як виявляється, чи не найменш поясненим. Чому? А тому, що відповідно ми повинні були б мати готові незмінні відповіді, визначення, що таке розсудок, а що таке розум і невпинно із покоління в покоління передавати ці дефініції, не зважаючи не на які примхи історичного ходу подій. Але в ситуації сьогодення ми не бачимо жодного єдиного, раз і на завжди даного поняття, хоча хтось із наївних людей може і досі вірити, що колись буде зроблена ця остаточна дефініція, відповідь. Такі марні сподівання вкорінені в багатьох під впливом, якщо можна так сказати, "рабства відповіді". Домінантною виявляється схоластична хибна ситуація, коли слід пізнавати вічне за допомогою вічного, де вічне (або Бог, Абсолют) є ніби фактом (тобто вже готовою відповіддю), знанням про те, що Бог є, а не об'єктом віри, тобто ситуацією в якій скінчена істота розмірковує про саму себе (про скінчене). Таким чином, можна сказати, що в пізнанні не "вічне мало би пізнаватись за допомогою вічного", а, навпаки, – "скінчене за допомогою скінченого" і "Бог" тут – не результат, а – проблема. Отже слід покинути "вічну", знайому, стійку основу в пізнанні, яка вбиває будь–які паростки творчої сили щось пізнати, і поринути в справжній світ людей, в людську дійсність за відповідями, маючи перед собою в якості настанови примат питання над відповіддю.

Але тоді чого ми досягнемо? Що це за рятівний берег справжньої дійсності? Він зветься історією. Саме історія з її мінливістю і плинністю, від якої хитає невігласа, спричиняючи у нього увесь спектр "морських хвороб": від кондового традиціоналізму до пристрасті усе знищити вульгарним релятивізмом, стає тим виміром, в якому людина віднаходить себе через пошук відповідей на завчасно поставлені запитання. Тому історія є дієвим, творчім горизонтом, де слід віддатись спочатку незнайомому, а від нього вже йти до знайомого, подібно до того як не можна навчитися плавати, не пірнувши у воду. "В этом смысле познание – движение не от известного к неизвестному, а от неизвестного к известному", як в своїй "Автобіографії" слушно зазначає Р.Дж. Колінґвуд [1]. Саме тому його філософська спадщина допоможе нам розібратися в складнощах нової пізнавальної настанови у філософуванні, яке своїм фундаментом має історію, а також в породженому нею принципово іншому способі виявлення розсудковості та розумності.

Перед тим, як звернутись до філософсько–історичного аналізу проблеми розмежування розсудку і розуму, слід більш чітко охарактеризувати таке пізнання, яке веде "від незнайомого до знайомого". Тим більше, що такий хід дослідження виведе нас на важливий і необхідний зв'язок з поставленим на початку завданням дослідження.

Пізнання, яке рухається від незнайомого до знайомого, можна назвати прикладним, або аплікативним. (На запитання, чому власне обраний саме такий термін – "прикладне", або "аплікативне", слід відповісти, що його вибір обумовлений моїм дослідженням філософії історії Фіхте [2], яке спиралося на розробки сучасних фіхтезнавців, серед інших на Р. Лаута [3] і Й. Відмана [4]. Останні якраз і застосовували термін "прикладна філософія" щодо Фіхтевого проекту філософії взагалі. На мій погляд наявна певна схожість між філософськими думками Фіхте і Колінґвуда (хоча останній її не прослідкував) щодо статусу нового пізнання, коли перший намагався поєднати апріорне і апостеріорне, визначаючи філософію як пізнання непізнаного, das Begreifen des Unbegreiflichen. Тим більше, що задля цієї мети Фіхте чи не вперше вводить історичний вимір в якості найголовнішого конституента, сформувавши філософію історії на засадах свого специфічного трансценденталізму, який не є ані ідеалізмом, ані реалізмом). Завданням же даної роботи постає розкриття у самого Колінґвуда явно непозначеного нового пізнавального відношення, яке ми вище визначили як прикладне (аплікативне).

Що тут до чого прикладається? Що, зрештою, означає таке прикладне (аплікативне) відношення? Звернемося за відповідями до Колінґвуда. Точкою відліку для його міркувань в працях "Ідея історії" і "Автобіографія" слугує незадовільний стан історичної науки, яка на його думку в багатьох випадках ще залишається так званою історією "ножиць і клею". Ця сама історія "ножиць і клею" виражає залежність від авторитетів, свідчення яких сприймаються некритично, і в такий спосіб робить залежною історика від відповідей, які фігурують в якості незмінних констант сприйняття історичного процесу, підміняючи і водночас перекручуючи сам цей динамічний за своєю сутністю процес на уявну стабільність, і, зрештою, вбиваючи будь–яку історичність. Звільнення від цієї залежності, усування історії "ножиць і клею", було би поверненням продуктивності, життєвості і дійсності результатам діяльності історика. Тобто історія як пізнання має постати у нерозривному зв'язку з дійсністю, в наших термінах, набути прикладного характеру.

Цей прикладний характер знання Колінґвуд вже спостерігає у природничих науках, які на його думку раніше звільнились від тиску авторитетів. Першими, кому Колінґвуд віддає шану в цій справі емансипації природознавства, були Бекон [5] і Декарт [6]. Саме вони, відмовившись від античного і середньовічного аристотелівського відношення до природи, ввели новий, радикально інший спосіб розуміння пізнання у природознавство. Сутність їхнього прориву полягає в тому, що експеримент стає фундаментом будь–якого природничо–наукового пізнання. Таким чином, експериментальне природознавство заміняє на думку Колінґвуда математичне, яке панувало в Античності, на місце сталості

порядку космосу приходить жива експериментально облаштована полеміка з природою у формі випитування, або навіть допиту, тому що не можна сподіватись на милість природи, що вона розкриє свої таємниці. Отже, природниче пізнання стає місцем бурхливих роздумів вчених, природа стає проблемною ситуацією, а відтак осердям інтелектуальної діяльності науковця. Саме такий розвиток подій дав, з позиції Колінґвуда, фору природознавству перед історію і вивів його на шлях плідного розвитку, який ми і зараз яскраво спостерігаємо.

Таких само змін Колінґвуд вимагає від історії. Що ж криється за усіма цими змінами? Відповідь проста: потрібна автономна історична наука, автономія якої може бути досягнута шляхом запровадження до неї прикладних відносин до дійсності. Виходячи із вище зазначених змін, що відбулися у природознавстві, можна стверджувати про те, що *аплікативність полягає у проблемно–ситуативному відношенні між суб'єктом і об'єктом пізнання*. Отже, завдання заміни історії "ножиць і клею" полягає у аплікативному повороті в науковому пізнанні. Безумовно, що й історична наука не стояла на місці, тому що з'являється критична історія, яка намагалася перевірити істинність авторитетів, що яскраво виразилося в проголошенні Вольтером "філософії історії". Але справжнім "керівником" таких змін є філософська рефлексія, яка має розкрити конституцію доступного для людського пізнання світу взагалі як історичну.

Прикладна (аплікативна) настанова філософування, яку ми можемо спостерігати у Колінґвуда, нагадує підхід прагматизму в американській філософії. Особливо чітко ця схожість прослідковується в розумінні сутності науки у Пірса і Коліґвуда як колективного творчого формування проблем, виходячи з яких і діє кожний науковець. Саме в прагматистському підході сучасний німецький філософ і соціолог Ганс Йоас бачить теорію, яка здатна виразити джерело креативності людської діяльності загалом в різних сферах [7].

Погляди прагматистів для Г. Йоаса стали підґрунтям його власної теорії креативної дії, за допомогою якої можна було б ставити и вирішувати тривалий час незручні, а подекуди оцінювані традицією як безглузді завдання. Серед інших найважливішими завданнями можна вважати пояснення походження тих чи інших установлень в людському житті, які традиційно вважалися вічними і незмінними: наприклад, походження соціальної структури, норм або цінностей [8].

Питання про походження завжди було небезпечним в сенсі теоретичних тупиків або ідеологічних конфронтацій. Можна хоча б навести в якості прикладу трагічну долю філософії Й.Г. Фіхте, якого звинуватили навіть друзі–філософи (я маю на увазі Ф.Г. Якобі) в нігілізмі, не кажучи про звинувачення в атеїзмі на суспільному рівні, після того як він заговорив про творчу діяльність самосвідомості – ділодію (Tathandlung) – , що передує будь–якому визнанню буття, тобто він поставив одним із завдань своєї філософії, метою якої було визначення свободи, пояснення походження буття. Безперечно, що були і більш–менш щасливі спроби поставити запитання про походження і відповісти на нього, наприклад, у Й.Г. Гердера щодо культури і мови, у К. Маркса щодо суспільної структури, Ф. Ніцше щодо цінностей, у Ч. Пірса щодо науки, у З. Фройда щодо психіки, "філософської антропології" щодо людської істоти тощо.

Головне при цьому не забувати, що під походженням не слід розуміти детермінізм, який якраз виражає теоретичний тупик, якщо він застосовується для вирішення проблем, пов'язаних з аплікативністю (або креативністю в термінах Йоаса). Так чи інакше детермінізм спирається на схему стосунку одного визначеного до іншого визначеного через ієрархію підпорядкування. Цей схематизм відображає ієрархічну субстанційність знання відірваного від світу, що полягає в домінуванні визначеності над невизначеністю, пізнаваного над непізнаваним, раціонального над ірраціональним: усе непевне має бути взагалі виключеним зі світу задля панування тотальної ясності. Сутність детермінізму може бути розкрита таким чином: якщо знання є causa sui, то воно наявне скрізь як причина, навіть в якості причини незнання, тому непізнаване виявляється поки що непізнанним; крім того, як остаточна причина, знання вводить ієрархію передування, або причинно–наслідковий зв'язок, де суть наслідку знаходиться у його причині, вибудовуючи таким чином ланцюг знецінення наслідків (наслідок може бути важливим лише в міру своєї спричиненості) [9]. Отже, як вже зазначалося вище, у випадку детермінізму знову ж таки йдеться про визначення незнайомого за допомогою знайомого, що безперечно спотворює результат через класичний гносеологічний редукціонізм, в якому тотожність визначеності стає головним принципом пізнання, видаляючи в такий спосіб творчість, новизну, свободу як вирази непередбачуваності.

Таким чином, завдання теорії креативної дії Г. Йоаса і завдання запропонованої тут прикладної філософії, заснованої на аплікативному методі, співпадає в тому, щоб ввести в пізнання світу в якості принципового елемента непізнаване, або ірраціональне, без якого gnosis втрачає свою гнучкість і перетворюється на "мертвий" схематизм, шаблон, через видалення проблематики становлення, щодо цього походження [10].

Однак треба чітко усвідомлювати важливість зміни в тлумаченні настанови на ірраціональне, переосмислюючи при цьому саме уявлення про останнє. Ірраціональне – це більше не те, що протистоїть раціональному, граючи роль небезпеки для розумності як такої, а, навпаки, сам принцип діяльності розуму, справжній феномен розумного життя, який проявляє себе в можливості людської істоти бачити *Нове*, або все розглядати *по–новому*.

Ані Г. Йоас, ані ми не пропонуємо відкидати створені порядки і будувати на їхньому місці щось інше, а також піддаватись спокусі стати вічними критиками того, що вже існує, займатись перманентною деконструкцією, як це пропонують неомарксисти або так звані постмодерністи. Мова скоріше йде про доповнення суттєвого виміру до пізнання світу, яке б дозволило вирішити наявні в сучасній науковій і філософській теорії апорії, як це намагався показати в своїх працях "Креативність дії" чи "Походження цінностей" Ганс Йоас [11].

Ключовою тезою нашої прикладної філософії і йоасівської теорії, яка якраз і виражає аплікативний (креативний) стосунок знання до дійсності, є теза про *дію в ситуації*, де різні порядки, стикаючись між собою, утворюють нові порядки. Тому пояснення передуючих, наявних, "старих" порядків і їхнього статичного існування обмежується для нашої теорії лише їхньою можливістю змінюватись без причини. Докладне розкриття цієї засадничої тези справа наступних робіт. Тут же головним є показ того, що, по–перше, розробка запропонованого аплікативного методу є актуальною з приводу проблематики креативності, яка піднімається в сучасній філософії і науці, по–друге, цей новий метод можна було б застосувати для розкриття по–новому зв'язків між розсудком і розумом з огляду на їхню участь в аплікації (дії в ситуації).

Повертаючись до Колінґвуда, слід зазначити, що від показує ефективність філософсько–історичного характеру аплікативного методу, який би дію в ситуації подавав би на засадах історичної конституції. Тобто зміна будь–якого порядку, інакше кажучи, його становлення

(щодо цього походження), не можливі інакше ніж в історичний спосіб прояву феномену Нового.

В цій історичній конституції можна виділити три перспективи (виміри), які пов'язані одна з одною і показують траєкторії руху рефлексії в горизонті історії: онтологічну, антропологічну і гносеологічну (епістемологічну). Онтологічна перспектива виражає становлення людського світу, антропологічна – становлення людської істоти (самосвідомість), гносеологічна – спосіб відношення світу і Я, в якій онтологічне і антропологічне переходить одне в одне через становлення знання.

Саме розглядаючи ці перспективи становлення, можна буде визначити справжнє місце розсудку і розуму в пізнанні, що буде завданням наступних розмислів. Одне вже зараз в якості підсумку цієї роботи треба сказати, що розсудок і розум слід розрізняти не на підставі знання про абстрактні здатності пізнання, які належать абстрактному гносеологічному суб'єктові, а виходячи з історичної конституції феномена Нового, тобто з конкретних ситуацій життя, в яких людина діє. Тільки причетність до креативності, або новизни, дасть можливість встановити достеменні риси розумності.

1. *Коллингвуд Р.Дж.* Идея истории // Идея истории. Автобиография. – М., 1980 – С.371. 2. Див. Приходько В.В. Філософія історії Й.Г.Фіхте. Автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук. – К.,2002. 3. Див. Lauth R. J.G.Fichtes Gesamtidee der Philosophie // Zur Idee der Transzendentalphilosophie. – München. Salzburg: Verlag Anton Pustet. – S.73–125. 4. Див. Widmann J. Johann Gottlieb Fichte: Einführung in seine Philosophie. – Berlin. New York: Walter de Gruyter, 1982. – 256 S.. 5. *Коллингвуд Р.Дж.* Идея истории // Идея истории. Автобиография. – М., 1980 – С.226. 6. Там само – С.260. 7. Див. Йоас Х. Креативность действия. – СПб., 2005. – 320с.. 8. Див. Joas H. Die Entstehung der Werte – Frankfuft am Mein: Suhrkamp Verlag, 1997. – 320 S.. 9. Див. Приходько В.В. Як вловити розум // Вісник Київського національного університету ім. Т. Шевченка. Філософія. Політологія. – К., 2007. – №84–86. – С.77–80. 10. *Йоас Х.* Креативность действия. – СПб., 2005. – С.13. 11. Там само. – С.13.

Надійшла до редколегії 27.02.2008

М.М. Рогожа, канд. філос. наук

МОРАЛЬНИЙ АВТОРИТЕТ ЯК СИМВОЛІЧНИЙ КАПІТАЛ

Стаття присвячена вивченню природи морального авторитету та його функціонуванню у сучасному суспільстві.

The article is focused on investigation of the essence of moral authority and its functioning in contemporary society.

Проблема авторитету піднімається сьогодні як у суспільному дискурсі, так і серед дослідників різних галузей суспільних наук. Видається, що в цьому контексті дослідження природи авторитету взагалі та його специфікації в якості морального можуть буди достатньо актуальними.

В етиці є тенденція, ведучи мову про моральний авторитет, звертатися, перш за все, до парадигмальних постатей "вчителів людства" (до Конфуція, Будди, Мойсея, Ісуса, Мухаммеда), які запропонували життєвчення, розгорнуті програми морально гідного життя людини [1]. Ці програми пройшли перевірку часом, були закріплені в історичному досвіді у формі моральнісної традиції. К. Ясперс переконливо представив діяльність вчителів людства в рамках осьового часу. Життєвість і практична реалізовуваність своїх вчень "вчителі" показали своїм власним прикладом, доброчесним життям перетворюючи моральнісні засади спільнот, в яких вони проповідували. Високі горизонти життів, прожитих у відповідності з проповіддю, визначили у великій перспективі шляхи подальшого розвитку цивілізації в її ціннісних орієнтаціях.

У сучасному світі, з достатньою часткою умовності, до "вчителів" можна віднести А. Швейцера, М. Ганді, папу Івана Павла II. Умовність пов'язана, в першу чергу, з тим, що вони є майже нашими сучасниками. Парадигмальність же справжнього "вчителя людства" можна визначити, дистанціюючись у часі від "духу епохи" – тих цінностей і гадок про них, якими сучасник завжди оперує і які можуть виявитися лише хвилинними, тимчасовими. Сумніву не викликає в цих постатях те, що вони представили й реалізували на практиці проекти доброчесного, праведного життя, явивши світу приклади високої моральності.

Окресливши високі горизонти морального ідеалу й показавши власним прикладом його реалізацію на практиці, "вчителі" стали символом високої моральності. Водночас, потрібно мати на увазі, що "ідеали добра стають для людини регулятивною ідеєю в контексті практичної невирішуваності завдань, що з неї витікають" [2]. Високі горизонти лише ними і залишаються, оскільки пересічній людині реалізувати на практиці їх вкрай складно. Навіть керуючись ними у своєму житті, вона вимушена констатувати недосяжність їхнього практичного втілення, потребуючи більш близьких, "приземлених", а тому й дієвих настанов для повсякденних ситуацій. Конкретно–історичні специфікації морального авторитету, що є дієвими для конкретної соціальної спільності у процесі солідарізації й організації її членів, розташовані на принципово іншому рівні – вони охоплюються мораллю як ідеологією.

Мораль як ідеологія не суперечить моралі як ідеалу. Тут, скоріше, мова йде про різні масштаби, в яких мораль здатна реалізовувати свій нормотворчий потенціал. Виступаючи в якості регулятиву високої моральності, "вчителі людства" залишаються надчасовими й надсоціальними ідеальними моделями, що ускладнює можливість їх ефективного залучення для нормативного регулювання масової свідомості в конкретній історичній ситуації. Для вирішення такого завдання необхідні моделі авторитету якісно іншого рівня.

В історії цивілізації можна прослідкувати постійно відтворювану модель (морального) авторитету в контексті моралі як ідеології. Вождь і шаман, князь і пророк, цезар і папа. Належачи до різних культурних утворень в різні історичні періоди, ці моделі являють собою своєрідні "історичні апріорі" моральнісної культури. За їх допомогою можна позначити в культурному досвіді константні модифікації морального авторитету ідеологічного характеру. Дослідник І.Т. Касавін відносить цю настанову до структур первісної свідомості, обґрунтовуючи двоїстість (дволикість) персоніфікацій авторитету. Він позначає їх як "влада вождя" й "влада шаману". Видається продуктивним розгляд "історичних апріорі", формуючих простір соціальних позицій й одночасно – уможливлюючих передумови свого сприйняття в якості парадигмальних для прояснення природи морального авторитету на рівні ідеології.

Вождь виконує функції арбітру й підтримує рутинну (повсякденну) комунікацію, він "діє, підкорюючись встановленому ритуалу, звичаю, традиції" [3]. Шаман же як раз творить сакральний простір ритуалу і традиції, створює нові комунікаційні структури, оскільки здатен оволодівати новими когнітивними процедурами у проблематичних (проблемних) для даної спільноти полях.

© М.М. Рогожа, 2008

Шаман діє у просторі незвіданого, ініціює інновації й формує норми й заборони. Він ж легітимує владу вождя, доісторичного "професійного політика", покликаного регулювати рутинізацію суспільної практики, курирувати виконання норм і правил, підтримувати стабільність і порядок. "Функції вождя обмежені наявною рутинною практикою, а надії племені пов'язуються з особою шамана чи жерця" [4], який творить нові практичні форми в ситуації набуття межового досвіду. Перекладаючи межовий досвід через ритуал у повсякденну практику, шаман створює простір для діяльності вождя, коли почерпнуті із нового досвіду механізми діяльності трансформуються у відчутно стандартні, рутинні процедури суспільного життя.

Шаман – це архетип харизматичного лідера. Він сприймається оточуючими в якості володаря надприродних, надлюдських, виключних якостей. Через одкровення (будь–якої природи) й віру в його (одкровення) дієвість шаман здатен викликати у членів спільноти особисту відданість й довіру, продукуючи харизматичне панування над думками й душами віруючих. Шаман своєю діяльністю може надавати легітимності мирській владі, або сам володіти нею, приймаючи безпосередню участь у здійсненні мирських (владних) функцій, а може й підпорядковуватися світській владі вождя. Як "історичне апріорі" модель шамана може бути розглянута у більш широкому контексті як модель "духовного лідера", "ідейного" натхненника (керівника), який спрямовує духовні шукання представників конкретної спільноти і здатен пропонувати ідеологічні горизонти, забезпечуючи солідарізуючі ритуали. За М. Вебером, персоніфікаціями такого авторитету в історії виступали пророк, герой–воєначальник, видатний демагог, партійний вождь тощо. Потрібно відзначити, що веберівський "вождь" є харизматичним і, скоріше, відповідає позначеній нами моделі "шамана", а не "вождя".

Наш "вождь" – це веберівський "професійний політик", авторитет якого засновується на інших моральних якостях. Перш за все "вождя" відрізняє сила духу, самовіддача справі, якій він служить, відповідальність за наслідки прийняття рішень та "окомір". Остання якість примітна тим, що дозволяє "вождю" не лише приборкувати власні пристрасті, долати марнославство, але й випрацьовувати в собі "звичку до дистанції", перш за все, по відношенню до себе – діяти не пристрастю (емоціями, поривами), але розумом [5].

У сучасному соціальному просторі "вождь" і "шаман" як моделі авторитету можуть доповнювати один одного, кожній у своїй сфері (у полі бюрократії й у полі харизматичності, відповідно) виконуючи притаманні їм функції. В кожне із цих полів вождь та шаман інкорпоровані "об'єктивно", відповідно до своєї "позиції у цих відносинах, інституціоналізованої у сталих, визнаних соціально чи гарантованих юридично соціальних статусах" [6]. І вождь, і шаман володіють символічним капіталом, символічною владою (престижем, репутацією, ім'ям), що є втіленням морального авторитету, визнаваного в якості легітимного.

Але символічна влада кожного з них має різну природу. Якщо для шамана визначальною є харизма ("позабуденний особистий дар", за М. Вебером), то рутинність вождя (як професійного політика) легітимується більш складною процедурою. М. Вебер відзначає, що легітимність професійного політика визначається силою віри в обов'язковість легального встановлення й ділової "компетентності", обґрунтованої раціонально створеними правилами, тобто орієнтації на підпорядкування при виконанні встановлених правил [7]. У цілому з такими засадами легітимації можна погодитися. Але видається, що "авторитет нравів", визначений М. Вебером, є не лише окремим видом легітимності, але й складовою влади вождя. "Авторитет нравів" можна визначити не лише як ""вічно вчорашній"... освячений споконвічною значимістю й звичною орієнтацією на їх дотримання" [8], але й як напрацьовані в спільноті спільні змісти свідомості, якими її члени обмінюються, приймаючи й встановлюючи ті, як співпадають із їхнім досвідом, тим самим набуваючи спільності уявлень [9]. Тобто нрави задають порядок відчуттю життя, конструюючи, таким чином, соціальний простір спільноти.

Вождь, промовляючи й діючи від імені групи, є її породженням й одночасно – рупором. Для того, щоб бути ефективним, він має відтворювати у невпізнаваному вигляді структури нравів своєї соціальної групи. Як відмічає П. Бурдйо, "група визначена через того, хто говорить від її імені, хто виник як джерело влади (авторитету – М. Р.), здійснюючи її над тими, хто є її істинним джерелом" [10]. Тобто, визнаючи авторитет вождя, група визнає у ньому ту систему змістів, нравів, якими оперує вождь для легітимації своєї символічної влади над групою: "символічна влада є владою утвердження чи прояву, можливістю ствердити чи проявити те, що вже існує" [11].

Таким чином, авторитет вождя засновується на "діловій компетентності" діяти й у своїх діях спиратися на природні настанови (нрави) тієї групи, якою він управляє при символізації влади управляти не просто групою, але управляти нею від її ж імені. Авторитет вождя "визначається у процесі й за допомогою певного ставлення між тими, хто її (владу – М. Р.) на собі відчуває, тобто самою структурою поля, де продукується й відтворюється віра" [12].

Основою авторитету для шамана і вождя є віра спільноти в їх легітимність: "віра в легітимність слів і того, хто їх промовляє, віра в те, що виробник не належить словам, які він продукує, перетворює владу слів та гасел у владу підтримувати й скидати порядок" [13]. Символічна влада як капітал, зароблений у процесі діяльності кожного з них, продукує довіру, яку група надає тим, "хто отримав достатньо визнання, щоб бути спроможним викликати визнання" [14].

Але сама віра виробляється на різних моральних засадах. Визначальною для них є "відповідальність", але модуси її актуалізації принципово різняться, що дало можливість М. Веберу зробити у свій час класичне розмежування "етики переконання" й "етики відповідальності". Як вже було відзначено, "вождь" відчуває соціальну відповідальність за наслідки своїх дій, у той час як "шаман" "відчуває себе "відповідальним" лише за те, щоб не згасало полум'я чистого переконання, наприклад, протест проти несправедливості соціального порядку. Розпалювати його знову й знову – ось мета цілком ірраціональних з точки зору можливого успіху вчинків" [15].

Символічне ж розділення сфер їхньої діяльності сприяє ефективності кожного з них у власному полі компетентності. Для І.Т. Касавіна очевидно, що така модель є "найбільш життєздатною в помірковано сприятливих екологічних нішах", прикладом яких може бути "сучасна демократична система", де церква відділена від держави й функції духовного й світського лідерів покладені на різних суб'єктів. Сам дослідник вважає, що такого роду збалансованість розподілу сфер компетенції на практиці зустрічається достатньо рідко [16].

Частіше можна виявити ситуації, коли обидві функції персоніфікуються в одному суб'єкті, що призводить до шкідливих відхилень у соціальному просторі. Дана модель може реалізовуватися за двома напрямками, кожен з яких є викривленим по–своєму. "Вождь" може перебирати на себе функції "шаману". Носій бюрократичного начала стає "духовним батьком", що невідворотно тягне за собою формалізованість соціального

ритуалу й відсутність духовних стратегій розвитку. Прикладом можуть слугувати тоталітарні держави минулого століття. Інший варіант підміни має місце, коли духовна влада "шамана" безпосередньо переноситься у поле бюрократії. Переважно, такий правитель "по божественному праву" перебираючи бюрократичні функції, залишає за собою й роль абсолютного морального арбітра. Це можна спостерігати в різного роду теократичних державах, де "шаман", захоплюючи світську владу, сакралізує й містизує її. Тоді сакральні ритуали "починають тяжіти над повсякденною організацією, практика слугує культу й потребує постійної магічної підтримки" [17].

За природою своєю людина прагне віднайти єдність із світом, здолати відчуженість, ізольованість свого особистісного стану, солідарізуючись з іншими. Для цього вона схильна відшукувати наділндивідуальну силу, здатну об'єднати окремих індивідів у групу, у спільноту. Цією наділндивідуальною силою є авторитет. Але мова не йде про втрату людської індивідуальності (автономії), яка передається силі авторитету. Скоріше, мається на увазі певне узасадничене делегування морального права на здійснення об'єднання індивідів у спільноту. Узасадниченість передбачається структурами нравів, які є раціонально відібраними спільними поглядами, ідеями, настановами та цінностями. Мовою морального авторитету на рівні ідеології вони артикулюються у вигляді правил та норм, дотримання котрих буде сприяти скоординованості (узгодженості) суспільного життя. Вони обумовлені, по–перше, своєю природністю для даної групи (спільноти), по–друге, забезпечуються легітимністю джерела авторитету. На рівні моралі як ідеології джерелом авторитету є політик(и), які черпають свою символічну владу у структурах нравів, транслюючи її спільноті в перетвореному (до невпізнаваності) вигляді. Вони забезпечують моральне право "приймати закони й приписи (правила), засуджувати й карати за недостатню відповідність певним стандартам, чи регулювати певні відшкодування жертвам таких порушень, так же як і право панувати" [18].

Але, як вже було визначено, авторитет такого роду має двоїстий характер, тому його ефективність залежить від того, наскільки успішно в спільноті відокремлені "шаман" і політик". Свого часу Є. Фромм зауважив, що особливістю сучасної форми авторитету є дрейф явної влади до влади анонімної. Засади демократичного суспільства, в якому, на думку І.Т. Касавіна, збалансованість влади "вождя" і "шамана" є найбільш виразною, як раз передбачають, що "обираність" на державні та політичні посади призводить до їхньої анонімності. Спільнота через певні проміжки часу обирає й переобирає осіб, гідних посісти посади "вождя" і "шамана", визнаючи їхнє (моральне) право здійснювати владні функції. І тим більш ефективним буде устрій суспільного життя, чим більшу взаємодію (але не зрощеність) будуть вони демонструвати. Моральна ж легітимність їхньої символічної влади засновується на усвідомленні права на її здійснення, а також визнання тими, ким управляють, морального права на це.

Таким чином, моральний авторитет – це символічний капітал. На рівні моралі як ідеалу авторитет визнається за "вчителями людства", які запропонували високі горизонти моральнісного самоздійснення. На рівні моралі як ідеології – за суспільними/ політичними діячами, які представлені духовними лідерами (не обов'язково і навіть бажано не релігійного характеру) та бюрократами. Якщо для перших визначальною є харизматичність, то для других – вміння перетворювати моральнісні засади життя групи, для якої вони є авторитетом, у дієву (нормативну) силу, що дає їм право говорити та діяти від її імені, підтримуючи й регулюючи процедури повсякденного життя. Розрізнення сфер компетенції при одночасній їхній взаємодії сприяє "здоровому" функціонуванню суспільного життя.

1. *Гусейнов А.А.* Великие моралисты. – М., 1995. 2. *Аболіна Т.Г.* Проблеми соціальної етики в сучасному суспільстві. – К., 1999. – С.6. 3. *Касавин И.Т.* Традиции и интерпретации: Фрагменты исторической эпистемологии. – М.–СПб., 2000. – С.65. 4. Там само. – С.67. 5. *Вебер М.* Избранное: Протестантская этика и дух капитализма. – М., 2006. – С.517. 6. *Бурдье П.* Социология социального пространства. – М.; СПб., 2007. – С.17. 7. *Вебер М.* Избранное: Протестантская этика и дух капитализма. – С.487. 8. Там само. – С.486–487. 9. *Аболина Т.Г.* Исторические судьбы нравственности: Философский анализ нравственной культуры. – К., 1992. – С.61. 10. *Бурдье П.* Социология социального пространства. – С.41–42. 11. Там само. – С.84. 12. Там само. – С.95. 13. Там само. 14. Там само. – С.84. 15. *Вебер М.* Избранное: Протестантская этика и дух капитализма. – С.522. 16. *Касавин И.Т.* Традиции и интерпретации: Фрагменты исторической эпистемологии. – С.70–71. 17. Там само. – С.71. 18. Authority / Ed. by J.Raz. – N.Y., 1990. – P.2.

Надійшла до редколегії 26.12.2007

І.Г. Сидоренко, асп.

МОРАЛЬНО–ЕТИЧНА ДИЛЕМА ВЗАЄМОДІЇ "ХАРИЗМАТИЧНА ОСОБИСТІСТЬ–СПІЛЬНОТА"

У статті розглядаються морально–етичні протиріччя взаємодії "харизматична особистість–спільнота".
In the article moral–ethic contradictions of co-operation are examined charisma personality–association.

При дослідженні проблематики морально–етичного аспекту взаємодії харизматичної особистості та спільноти доцільним буде виходити з аналізу глибинних механізмів суспільної людської взаємодії. При аналізі суб'єкт–об'єктної та суб'єкт–суб'єктної суспільної взаємодії значної ваги набуває питання про роль раціонального та ірраціонального. Раціональні та ірраціональні чинники проявляють себе у різних аспектах суспільно–політичних процесів (від лідерів до мас), у різних способах здійснення влади (від відкрито примусових до приховано маніпулятивних), у різних типах утвердження влади (від раціональних до харизматичних) тощо.

Аби зрозуміти механізм сприйняття людиною ірраціональних засобів впливу на свідомість, доцільно буде звернутися до соціального психоаналізу.

Звертаючись до соціального психоаналізу, перш, за все треба зазначити, що у рамках цієї науки важливим є переконання щодо дії внутрішніх сил, які впливають на поведінку людей. Внутрішні сили можуть проявляти себе через раціонально–свідоме та ірраціонально–позасвідоме. Особливо яскраво виявляється сила позасвідомого та деструктивного факторів у соціально–політичному житті, зокрема, у масових явищах та владних відносинах. Проявами ірраціональності у поведінці людей займалися З. Фрейд, А. Адлер, К.–Г. Юнг, Е. Фромм та інші дослідники.

Зокрема, Е. Фромм, який є прихильником гуманістично–культурного бачення сутності людини, уводить поняття "екзистенційна дихотомія", яка являє собою структуру фундаментальних протиріч людського існування. Основною екзестенційною дихотомією є дихото-

© І.Г. Сидоренко, 2008

мія життя та смерті. Як частина природи, людина підкорюється її законам; розум та самовизначення вивели людину за межі власне природного світу. Тілесне прагнення жити та інтелектуальне передбачення власного кінця прирікають людину на суперечливе існування.

Намагання подолати суперечності спонукають людей до пошуку більш високих форм співіснування "людина–природа", "людини–людина". Вихід Е. Фромм вбачає у соціокультурних умовах існування, які містять у собі визначальні чинники людської поведінки.

Власне людські потреби складають стандартизовані системи культурних зразків. У різних культурах вони можуть бути специфічними. Проте, їх загальною основою є необхідність єднання, залучення до спільної з іншими діяльності, співпричетності до себе подібних.

Стосовно психології людини, Е. Фромм акцентує на потребі людини належати до будь–якої спільності. Без такої приналежності людину пригнічує відчуття власної нікчемності. "Людина повинна мати змогу віднести себе до будь–якої системи, яка б направляла її життя та надавала йому смислу; у протилежному випадку її переповнюють сумніви, які в кінцевому результаті паралізують його здатність діяти, а, отже, жити" [1]. Розуміння того, що для пересічної людини відчуття неприналежності є найбільш важким випробуванням, що заради включення у будь–яку групу вона здатна на значні жертви, пояснює вплив деструктивних ідеологій на соціальні процеси.

Е. Фромм виділяє кілька типових орієнтацій по вирішенню екзистенційних дихотомій. Належність до світу може реалізовуватися через *підкорення* окремій особі, соціальній групі, державі, Богу тощо. В орієнтації підкорення простежуються мазохістські тенденції: задоволення людина отримує від моральних та фізичних страждань.

Інше вирішення проблеми співпричетності полягає у *панування над світом*, яка виражається через панування над іншими людьми. В даному типі світовідношення простежується садистська тенденція: отримання задоволення шляхом приниження інших.

Е. Фромм зазначає, що зазначені прагнення не мають чіткої межі, намагання їх реалізації зрештою призводять до нівелювання індивідуальності: людина або потрапляє у залежність від тих, кому підкорюється, або над кім панує.

Вихід даної проблеми полягає у прийнятті людиною відповідальності за себе та за свої дії. Покладаючись на власні сили, людина може надати смислу своєму існуванню, ставши самою собою та для себе.

З точки зору гуманістичного психоаналізу, людина для себе – це той, хто гармонійно взаємодіє з людьми та природою, сприймає себе як суб'єкта та носія власних сил, здатен до творчості, саморефлексії та інтелектуального осягнення реальності.

Розвиток індивідуальності, за Е. Фроммом, може відбуватися тільки шляхом любові. Під *любов'ю* він розуміє переживання причетності та спільності, єднання з ким–небудь або чим–небудь за умов збереження цілісності власного "Я". Переживання любові нівелює "… потребу у перебільшенні значення іншого або свою власну значимість" [2].

Розглядаючи соціально–біологічну природу людини, Е. Фромм зазначає, що становлення індивіда не можна розглядати у відриві від розвитку особистісної *свободи*. Вчений прийшов до висновку, що особистість володіє значною свободою, при реалізації якої вона здатна подолати залежність як від соціальних, так і від біологічних факторів. Проте, згідно з Е. Фроммом, процес становлення свободи містить суперечності. З одного боку, свобода виявляється через розкриття людської сутності, зростання сили інтелекту, суспільну солідарність. З іншого, у свободі міститься небезпека ізольованості індивіда, відчуття невпевненості та нікчемності. Це, у свою чергу, неминуче призведе до відчуженості особистості від природи та суспільства. У зв'язку з цим Фромм вважав, що більшість людей, підсвідомо розуміючи небезпеку відчуженості, з острахом ставляться до власної свободи і, власне, уникають її. За такого трактування свобода може сприйматися як тягар, небезпека.

Тягар свободи Е. Фромм називає "свободою від", негативною свободою. Його ідеї перегукуються з ідеями М. Бердяєва, який вказує, що розповсюдженим є невірне розуміння свободи, яка сприймається як право. Тоді як, стверджує російський філософ стверджує, що свобода, передусім, є обов'язок.

Порівняно з людиною доіндустріального суспільства сучасна людина отримала значні можливості для творчої самореалізації. Проте, вона також опинилася перед важким вибором: або взяти на себе відповідальність за власні рішення, або позбутися свободи шляхом нового підкорення.

Неспроможність перейти від негативної свободи до свободи позитивної призводить до відмови від свободи, яке Е. Фромм назвав "втечею від свободи".

"Втеча від свободи", прагнення відчувати себе сильнішим унаслідок злиття з іншими пов'язані із прагненням до підкорення. Відмова індивіда від власного "Я" містить "нову впевненість та гордість у своїй співпричетності до тієї сили, до якої він тепер може себе віднести" [3].

Вчений зазначав, що найрозповсюдженим у суспільстві способом "втечі від свободи" є повне підкорення особистості суспільним нормам – конформізм, який, у свою чергу, є шкідливим і не дає розвиватися індивідуальності.

Прагнення до підкорення, з одного боку, та прагнення панування, з іншого стали інструментарієм пояснення підтримки, яку отримав фашизм зі сторони мас.

Б. Рассел констатує на переважанні у першій третині XX століття, (період утвердження фашизму та більшовизму), ірраціонального типу світогляду [4]. Зазвичай ірраціональні форми сприйняття реальності були засобом пошуку виходу з кризових станів, моделювання очікуваної дійсності. Новий ірраціоналізм шукав не спасіння, а влади та панування як засобу втечі від безвихідності та відчаю.

Аналізуючи певну ідеологію, перш за все розглядають питання про причини, що передували її популярності. Криза у політичному та соціальному житті є передумовою виникнення нового типу мислення. У стабільні часи суспільство функціонує завдяки раціональній організації. У періоди невизначеності, пошуків на зміну раціональному приходить ірраціональне, міфічне мислення.

Так, передумови фашизму Д. Лукач [5] вбачає у духовній атмосфері, породженій відчуттям національного приниження німецького народу після Версальської угоди. Дослідник вказує на те, що ірраціональні методи впливу на маси були зумовлені очікуваннями самих мас на чудесне спасіння: заради віри маси готові були прийняти будь–яку ідеологію. Фашизм лише спрямував загальні настрої в потрібному для себе русі, активізувавши ті компоненти життя, що пригнічувалися культурою.

Історія свідчить, що раціональні чинники виявилися недієздатними в атмосфері масової зневіри. Маси могли обирати: або цілком свідомо прийняти ситуацію соціальної кризи та змиритися з нею, або без жодних раціональних підстав сприйняти ідею спасіння.

Виходячи з доробок дослідників даної проблематики, можемо зробити висновок, що превалювання сфер раціонального та ірраціонального мислення залежить від соціально–історичного контексту. Механізми раціонального управління залишаються дієвими за умов стабіль-

ного функціонування суспільства. В кризові часи в силу вступає ірраціональне ставлення до дійсності. Е. Кассірер у даному випадку говорить про "сферу магічного", яка вступає у дію за умов небезпеки та невизначеності. Як і інші дослідники, Е. Кассірер наголошує на умовах, які уможливлюють подальше утвердження певної ідеології, утворюють фундамент для маніпулювання ідеями.

При аналізі фашизму Е. Фромм враховує не тільки соціально–економічні явища, але й психологічні чинники. Дослідник вдається до поділу німецького народу на дві групи: (1) тих, хто підкорився ідеології фашизму без її активної підтримки, та (2) тих, хто поділяв ідеологію фашистського руху.

Позиція першої групи пояснюється загальною психологічною втомою та пасивністю, зумовленою тогочасною ситуацією. Після поразки у Першій Світовій війні та принизливих умов капітуляції (репарації, накладені на Німеччину Версальською угодою) німецька нація була охоплена відчаєм. Загальний занепад став поштовхом до того, що маси були готові повірити у будь–яку ідею, яка б обіцяла надію на порятунок. Гітлер скористався настроями та очікування, які були актуальними на той момент – на думку Е. Кассірера, саме сила колективного бажання викликає потребу у вожді.

Стосовно другої групи, для якої ідеологія Гітлера мала неабияку емоційну принадність, Е. Фромм зупиняється на ролі інстинктів, зокрема, інстинкту самозбереження. Фашистські лідери добре розумілися на психології мас, зауважуючи, що останні прагнуть, аби ними керували. А. Гітлер, який був добре знайомий з працями Г. Лебона по психології мас, успішно застосовував свої знання на практиці. Зокрема, пропаганда нацизму широко використовувала емоційний ірраціоналізм та сугестивність мас. Також А. Гітлер пише про те, що маси зазвичай не знають, що робити з власною свободою та відчувають себе покинутими.

Особливо гостро проблема постає з огляду на відчуття загального занепаду у німецькому суспільстві.

Цікаву теорію щодо зародження націонал–соціалізму в Німеччині висунув Е. Канетті. У своєму визначенні нації Е. Канетті виходить з припущення, що представник певної нації відчуває себе не самотнім, а представником величезної єдності. Ця єдність – *маса* або *масовий символ*, в якому полягає спадкоємність національного почуття. Масовим символом німецької нації виступає військо. "Віра в загальну військову повинність, переконаність у її глибокому сенсі, благоговіння перед нею було глибше, ніж традиційні релігії" [6].

Військо стало об'єктом ідентифікації, воно уособлювало ідею могутності, національну військову традицію та національну пам'ять. Загальна військова повинність під час Першої світової війни перетворила німецьку націю на *єдину відкриту масу*. Проте, заборона загальної військової повинності, накладена Версальською угодою, позбавила німців їх найважливішої маси. Будь–яка маса, розпущена силоміць, переходить у другу: місце війська зайняла партія, атрибути військового життя поступилися місцем ідеології націонал–соціалізму.

А. Гітлер вміло скористався ситуацією: масам своїх слухачів він незмінно твердив зворот "Версальський диктат", який асоціювався із забороною війська, а, отже, – із збезчещенням віри батьків. За Е. Канетті, ідея, на якій А. Гітлер вибудував доктрину фашизму, полягала у відродженні збезчещеної віри батьків. Слово "Версаль" мало для німців й інший смисл – історичний: саме у Версалі, резиденції французьких монархів, які двічі завдавали поразки німецькій армії, Бісмарк відродив дух нації, заснувавши другий німецький рейх. Отож, сенс нацистського руху полягав у перемозі після поразки.

Е. Фромм також вважає, що поразка Німеччини та Версальська угода стали символами нації в умовах соціального розчарування та безсилля.

Стосовно самої персони А. Гітлера Е. Фромм вказує на цілий ряд суто патологічних рис. Особисто патологічним було прагнення Гітлера до руйнування. Фантазії були важливішими для нього, ніж реальність, яку він прагнув змінити, аби втілити свої уявлення про світ. Одержимість Гітлера дійшла тієї межі, коли він прагнув знищення не тільки інших, але й свого власного народу. Гітлер вважав, що якщо німецький народ не готовий битися задля свого виживання, він повинен зникнути, підтвердженням чого став наказ про руйнування Німеччини, коли її поразка стала очевидною.

Одначе, прояви психічної нестандартність, на думку Е. Фромма, не повинні позначатися на сфері суто людських взаємовідносин. Порочність та порядність характерні як для хворих, так і для здорових людей. У випадку А. Гітлера мова не йде про неконтрольованість власних дій, чи, навіть, про божевілля. Проблема полягає у сфері моралі та стосується відповідальності. Гітлер свідомо використовує соціально–політичну ситуацію та очікування персоніфікованого "рятівника", вміло впливаючи на ірраціональні процеси людської психіки.

Проте, слід зазначити, що ні виняткове відчуття історичної ситуації А. Гітлером, ні потужний пропагандистський рух націонал–соціалізму, не досягли б успіху, якби не унікальна соціально–політична ситуація. Але відродження у даному історичному контексті А. Гітлером відчуття національної гідності та могутності нації не виправдовують засоби та цілі досягнення їм своєї мети.

Виходячи з дій самого Гітлера та нацистських вождів, можемо зробити висновок, що відродження німецької нації виступало не метою нацистського руху, а засобом її досягнення. Маніпулюючи масовою свідомістю, Гітлер ставив за мету укорінення у ній ідеї про винятковість арійської раси, на якій вибудовував власні імперські плани.

Постійне проголошення слів "нація", "партія", "вища раса" нівелювало саме поняття індивіда. Ідеологія працювала на те, щоб маси повірили у ідею самопожертви, самозречення заради вищої ідеї. Окрема людина повинна була розчинитися у вищій силі – пануванні над світом. Гітлер каже: "ми звертаємося до величезної армії людей, які бідні настільки, що їх особисте існування зовсім не є найвищим у світі багатством" [7].

Підтвердженням того, що фанатична відданість А. Гітлера своїй меті поєднувалась з цілковито свідомо–раціональним маніпулюванням ірраціональними процесами масової свідомості, є такі його слова. "Масові мітинги необхідні хоча б тому, що індивід… відчуває свою самотність та легко піддається страху, коли залишається наодинці; на мітингу … він сам піддається магічному впливу того, що називається масовим навіюванням" [8].

Дар переконувати, впливати на людей, фанатичне переконання у справедливості проповідуваних ідей, поєднання у своїй особі характерних рис середнього представника німецької нації характеризують А. Гітлера як вождя харизматичного типу. У своїй особі він втілював очікування *суспільного ідеалу* німців щодо зверхності над іншими народами. Ідеологія нацизму мобілізувала саме емоційну енергію найбільш пригнічених верств суспільства та надала їм напряму боротьби за перемогу німецького імперіалізму. Морально–етична оцінка ідеології та діяльності фашистського руху, наслідки, до яких він призвів: репресії проти інтелектуалів, культурний занепад німецької нації, насадження ідеології садистського типу щодо обраності та винятковості німецького народу, злочини проти людства тощо характеризують його як харизматичного лідера деструктивно–регресивного спрямування.

Щодо специфіки свідомості мас, які перебувають у стані очікування, то вона полягає у готовності сприйняття будь–якої ідеології, яка у яскравих, образних формах конструює чи то нову реальність, чи то пропонує вирішення конкретних проблем. Носій же "рятівних" ідей, який бере на себе відповідальність за всіх, і тим самим знімає її з інших, лише опредметнює силу колективного бажання у месіанські очікування.

Міфічне мислення як засіб втечі від реальності пробуджує глибинні шари людської психіки, у яких приховані первинні прагнення до підкорення. Саме масова свідомість та сила колективного бажання, виходячи з конкретних життєвих реалій, формують потребу у сильній особистості.

Взаємодія спільнот та авторитетної особистості, зумовлена поєднанням природної та соціальної складових людини, структурованістю суспільного буття із врахуванням психологічних особливостей людини та соціальних чинників, постає цілком органічною та доцільною. Легітимізація влади, яку ми у даному випадку розглядаємо як реалізацію колективних очікувань, вирішує такі важливі смисложиттєві питання, як–то: досягнення суспільного ідеалу, проблему свободи та відповідальності тощо.

Проте, незважаючи на відповідність очікуванням, аспект такої взаємодії містить дилему. Вона полягає у морально–етичних оціночних судженнях та розкривається у декількох зрізах.

По–перше, очікування на певну модель взаємодії з боку спільнот та її реалізація з боку носія влади можуть не співпадати. Проблема полягає у тому, що інтереси окремої особистості, яка прагне до реалізації своїх амбіцій, можуть подаватися як інтереси нації, держави тощо. А. Адлер вважає, що влада використовує гуманні суспільні ідеали задля втілення особистих деструктивних прагнень, у тому числі "… націоналізму й імперіалізму, які хитрістю й підступництвом скористалися істиною почуття солідарності у своєму прагненні до панування й властолюбства" [9].

Усвідомлення спільнотою невідповідності очікувань та їх реалізації може призвести до відчуття розчарування, краху ідеалу, що за відсутності альтернативи призводить до поглиблення розпачу та втрати сенсу життя.

По–друге, широкого розповсюдження набули такі механізми реалізації цілей носія влади, як вплив на суспільну свідомість, міфотворчість, при застосуванні яких свідомо маніпулюють ірраціональними процесами людської психіки. Різноманітні маніпуляційні технології не тільки дають можливість приховати справжні агресивні наміри, але й цілеспрямовано маніпулювати масами. Оскільки маніпуляційні дії носять завуальований характер, можливість вчасно розпізнати загрозу й запобігти їй з боку суспільства втрачається. "Сучасний стан нашої культури і нашої свідомості усе ще дозволяє принципу влади таємно домагатися свого під маскою почуття спільності. Відкрите, прямолінійне використання сили не популярне й тепер уже небезпечне, воно знаходить симпатію хіба що в істеричних натур. Тому нерідко насильство відбувається з посиланням на право, звичай, волю, благо пригноблених, в ім'я культури" [10].

По–третє, суто людській потребі у саморозвитку та самореалізації за допомогою ідеології може задаватися інший напрям – самопожертви, знищенню власної індивідуальності. Так, служіння ідеалам комунізму мало за мету пріоритет партійних інтересів, розвиток індивідуальності, заснований на ідеях космополітизму, свободи самовираження тощо, вважався злочином.

По–четверте, відсторонення спільноти від активної життєвої позиції та свідоме підкорення містить загрозу виникнення влади тоталітарного типу. У такому випадку при морально–етичному аналізі постає питання не лише про міру відповідальності вождя, але й потребує моральної оцінки позиція спільноти.

По–п'яте, характерне для спільнот прагненням зняття відповідальності, яка передбачає саморефлексію, самовдосконалення, самоствердження, не тільки нівелює розвиток індивідуальності, але й призводять до втрати сенсу життя, який полягає у самотворчих актах. Усвідомлення людиною себе самої як активного суб'єкта життя залежить саме від міри індивідуалізації. Втрачаючи індивідуальність, людина тим самим втрачає риси, які характеризують її як людину гідну, тобто таку, що має власні переконання, самостійну; таку, що у власних діях керується не лише доцільністю, але й своєю совістю. Совість, виходячи з морально–етичних ідеалів та цінностей, що діють у суспільстві, характеризує людину як особистість. Людина, нездатна відповідати за власне життя, тим самим немов би відсторонюється сама від себе. Такий спосіб сприйняття світу Е. Фромм називає "відчуженням". У стані відчуження людина не відчуває своєї власної ролі, більш того, у неї виникає ілюзорне сприйняття реальності: свідоме "Я" поступається перед ірраціональними силами, тобто те, що людина сприймає як акти власної волі, насправді зумовлено ірраціональними чинниками. Отож, знімаючи з себе відповідальність, людина тим самим втрачає свободу.

По–шосте, втрата індивідуальної свободи має свої наслідки, які призводять до наступних наслідків. 1. Розмиття самого поняття індивіда, переважання у спільноті ірраціональних сил переформатовують її смислове навантаження: суспільні індивіди трансформуються у масу з характерним для неї переважанням ірраціоналізму, афективністю, деіндивідуалізацією. 2. Людина у стані відчуження, керуючись ірраціональними силами, не здатна до конструктивної взаємодії з носієм влади, такої, яка передбачає раціональне оцінювання його діяльності, усвідомлення наслідків тих чи інших владних рішень. Така ситуація містить небезпеку ідолопоклоніння. У якості ідола може виступати вождь, партія, рух тощо. Покладаючись на ідола, людина прагне знову відчути власну силу, проте, у своїй покорі ще більше втрачає особистісні риси. Отож, проблема самості, особистісної творчості, самоздійснення у такий спосіб не вирішується.

Необхідно зазначити, що цілі, які ставить перед собою та до яких надихає спільноту авторитетна особистість, розкриваються як в негативному, так і в позитивному морально–етичному векторах. Вихідним тут є саме переважання моральнісних орієнтирів людини на *добро* чи *зло*. Загалом позитивна роль авторитетної особистості розкривається через цілепокладання, яке має на увазі діяльність, орієнтовану на втілення певної мети. Таким чином, життя набуває сенсу.

У разі, якщо спільнота розглядається авторитетною особистістю не у якості засобу досягнення мети, а у якості рівноцінного актора дії; мета передбачає (1) досягнення морально–етичних ідеалів добра, любові, справедливості тощо, (2) прогрес суспільства, заснований на укоріненні моралі у свідомості кожного; шлях досягнення мети не припускаються силових, насильницьких методів, можемо говорити про авторитетну особистість, орієнтовану на конструктивний, прогресивний розвиток суспільства. Такий розвиток здається нам неможливим без розуміння кожним окремим індивідом своєї власної ролі у здійсненні життя як процесу.

Вище зазначалося, що авторитетна особистість, якої б морально–етичної оцінки вона не заслуговувала, через цілепокладання завдає спільнотам, особливо у часи невизначеності, сенсу життя. А, отже, виникають умови для самоздійснення, самовдосконалення, само-

усвідомлення. При цьому, за умов взаємодії на принципах підкорення, у спільноті відбувається повне руйнування людської індивідуальності.

За умов же взаємодії, заснованої на демократичних засадах, кожна людина має можливості для розкриття свого потенціалу та самоствердження. Проте, виходячи з досліджень Е. Фромма, можемо зробити висновок, що навіть демократичні засади співпраці у межах групи не забезпечують потреби людини у самоототожненні. Пояснення цьому слід шукати у визначенні людини як істоти, яка може усвідомити себе як величину самостійну. Людина, відірвавшись від природи, постійно повинна самовизначатися, відчувати себе суб'єктом власних дій. Для усвідомлення свого власного "Я" людина повинна постійно виявляти власну екзистенцію, задовольняти власні потреби у співвіднесенні з іншими та у самоототожненні. У процесі сомоототожнення людина пориває зі зв'язками, які пов'язують її з природою, сім'єю, групою, – таким чином, відірвавшись від зовнішнього світу, вона усвідомлює себе саму як окрему істоту. Міра відірваності від певної спільноти визначає міру розвитку індивідуації, самості. Усвідомлюючи себе членом спільноти, людина сприймає себе через відношення "Я є Ми". У такому випадку самоототожнення відбувається через ідентифікацію себе з групою, колективом тощо. Виникає ситуація, коли людина підмінює самоототожнення себе як індивіда самоототожненням себе як "одного з нас".

З огляду на вищезазначене, можна зробити висновок, що приналежність до спільноти пригнічує розвиток людської особистості, нівельоване "Я" підміняється ототожненням себе з нацією, класом, релігією, партією тощо. Можемо припустити, що навіть у спільноті, заснованій на гуманістичних та демократичних засадах, розвиток індивідуальності виявляється доволі суперечливим з точки зору самореалізації.

Розв'язання ділеми збереження власної індивідуальності та відчуття єдності зі спільнотою вбачається у саморефлексії, яка повинна включати в себе усвідомленні не лише суперечливих чинників особистісного існування, але й аналіз власних переживань. Так, К. Хорні [11] вирішує проблему самореалізації особистості через усвідомлення своїх потреб. Переживання людини – це, на думку дослідниці, єдине, що дане їй безпосередньо. Очевидність для неї її переживань є основою ідентичності її особистості. Отож, самореалізація постає як процес самоздійснення людини в просторі людського спілкування, завдяки вільному екзистенційному вибору.

Е. Фромм пропонує власний розв'язання даного протиріччя, який полягає у так званій "позитивній свободі" [12], при якій людина відчуває себе частиною світу і в той же час не залежить від нього. Головне для досягнення позитивної свободи – спонтанна активність особистості. Вчений назвав також ключові компоненти позитивної свободи – любов та працю, завдяки яким люди об'єднуються, не жертвуючи при цьому своєю індивідуальністю.

1. *Фромм Э.* Бегство от свободы. – М. – 1990. – С.203. 2. *Фромм Э.* Здоровое общество. – С.294 // Фромм Е. Психоанализ и культура. – М., 1995. 3. *Фромм Э. Бегство от свободы.* – М. – 1990. – С.206. 4. За.: *Рассел Б.* Искусство мыслить. – М., 1999. 5. *Лукач Г.* Антифашизм – наш стиль. – М., 1971. 6. *Канетті Е.* Маса і влада. – К., 2001. – С.149. 7. Цит. по.: *Фромм Э.* Бегство от свободы. – М. – 1990. – С.209. 8. Там само. – С.208. 9. *Адлер А.* Большевизм и психология // Адлер А. Очерки по индивидуальной психологии. – С.210. 10. Там само. – С.211. 11. Див.: *Хорни К.* Наши внутренние конфликты. – М., 2000. 12. Див.: *Фромм Э.* Человеческая ситуация. – М., 1995.

Надійшла до редколегії 20.02.2008

Н.В. Стужна, асп.

МОРАЛЬНІСНО–ДУХОВНЕ ОСМИСЛЕННЯ СТАНОВИЩА ЖІНКИ В ІСЛАМІ

У статті розглядаються ціннісні основи, на яких базуються сімейно–шлюбні відносини та становище жінки в мусульманстві.

The article reviews the value fundamentals on which the family–matrimonial relations and status of a woman in Islam are based.

Жодне людське суспільство не може гармонійно розвиватися, просуваючись до більш високого рівня, якщо в ньому принижена роль жінки і не збалансоване співвідношення двох взаємодоповнюючих початків – чоловічого і жіночого, адже положення жінок немов лакмусовий папірець виявляє дійсний ступінь цивілізованості тієї чи іншої соціальної чи релігійної спільності, а також безпомилково відбиває ступінь прихильності її членів принципам гуманізму, рівності і милосердя. Як відомо, у доісламські часи жінки були власністю чоловіків і їхнє положення було не набагато кращим положення домашніх тварин: наприклад, удови були тоді усього лише частиною загальної спадщини і спадкоємець сам вирішував, чи йому одружуватись на них, чи продати, ну а араби–бедуїни узагалі вважали народження дівчинки великим нещастям і нерідко або приносили цих нещасних у жертву своїм язичницьким божествам, або просто заривали живцем у пісок, щоб не витрачатися на виховання. Така жорстокість стосовно жіночої статі спостерігалася в ті далекі часи практично всюди. Викорінивши цю жорстокість, Мухаммед став для жінок воістину найбільшим благодійником протягом всієї історії людства, адже саме Іслам уперше відняв у чоловіків право безроздільного володіння жінками, приніс їм довгоочікувану волю і незалежність.

У той час, як півтора сторіччя тому європейське духівництво з ученим видом обговорювало питання про те, чи є жінка взагалі повноцінною людиною, пройшло майже півтора тисячоліття з того моменту як Іслам проголосив, що в очах Аллаха немає абсолютно ніякої різниці між чоловіком і жінкою і всією наступною історією ясно показав істинність і мудрість цього твердження. Сьогодні ми бачимо, що багато жінок мають допитливий і ясний розум, а також дуже високі ділові та моральні якості, у той час як деякі сучасні чоловіки, навпроти, опускаються до безпомічного і принизливого стану. Загальновідомо, що європейські жінки одержали законне право розпоряджатися своїм власним майном у заміжжі лише в другій половині 19 століття, тоді як Іслам майже п'ятнадцять століть тому відкрито проголосив повну фінансову самостійність жінки і наділив її невід'ємним правом самій розпоряджатися своїми цінностями, мати свій власний бізнес і підписувати необхідні для цього фінансові документи. Словом, з того історичного моменту, як Святий Пророк возвістив усьому світу вчення Ісламу, у житті жінки немає жодної проблеми, з яким вона могла б зіштовхнутися і по який Іслам не зробив би мудрого встановлення. Однак, незважаючи на це, нам відомо що в деяких відсталих країнах жінки, як і раніше знаходяться у важкому положенні, гноблятся і принижуються, але потрібно розуміти, що це пов'язано зовсім не з Ісламом, а навпроти, із неуцтвом, зневажливим відношенням до його релігійних заповідей і основних принципів з боку

© Н.В. Стужна, 2008

тамтешніх чоловіків, що, у силу цієї сумної обставини, є, з погляду Шаріату, зовсім не щирими мусульманами, а жорстокосердими варварами.

На відміну від західного суспільства, де взаємини між чоловіком і дружиною нерідко зводять до рівня фізіологічних відношень, Іслам відноситься до питань шлюбу і родини з наполегливою увагою, як до найкращої гарантії суспільної чесноти і проголошує, що це єдино законний і правильний шлях. Суть Ісламу жодним чином не полягає в тім, щоб якось применшити земне щастя людини. Він не наказує своїм послідовникам придушення сексуальних бажань, однак наполегливо призиває реалізовувати їх тільки в шлюбі, рекомендує насолоджуватися законними задоволеннями, залишаючись благочестивими і богобоязливими людьми. Один з найбільших мусульманських теологів і правознавців імам Медіни Малік ібн Анас (708–795) писав: "Людина, яка поєдналась шлюбом, має перед Аллахом більше заслуг, ніж найнабожніший мусульмани, який залишився неодруженим" [1]. Подружня невірність, перелюбство і протиприродні потяги суворо заборонені Ісламом, оскільки вони суперечать основам мусульманської моралі, заподіюють шкоду здоров'ю людей, приводять до падіння вдач, викликають венеричні захворювання, руйнують суспільні підвалини і підривають здоров'я майбутніх поколінь. Святий Пророк жадав від молодих чоловіків прагнення до законного шлюбу, якщо в них є всі необхідні умови для цього, у противному випадку радив їм дотримувати посту, щоб охолоджувати в собі пристрасть до сторонніх жінок. У той же самий час він наполегливо рекомендував батькам дівчат не ускладнювати вимог до нареченого й учив, що по великому рахунку цілком достатньо двох основних умов – віра в Аллаха і шляхетний характер. Деякі батьки заявляють, що вони не знаходять молодих людей, що підходять для того, щоб стати чоловіками для їхніх виняткових дочок, однак не слід чекати поки знайдуться такі, котрі відповідають вашому смаку у всіх відносинах, оскільки таких просто не існує. Святий Пророк з цього приводу ясно наказав: "Якщо ви не знайдете молодих людей, що відповідають вашим особистим бажанням, щоб видати заміж своїх дочок, то зверніть увагу тільки на їхній характер, особливо на їхню моральність і відношення до релігії...тому що з цими якостями молода людина стає задовільним чоловіком, а якщо ви виберете когось без цих якостей, то будете особисто відповідальні за введення в оману і розбещення ваших молодих людей." У такий спосіб Іслам не тільки не ставить ніяких перешкод на шляху до шлюбу, але і прямо наказує відноситися до шлюбу як до союзу сердець, проголошуючи його дуже богоугодною справою, і у Священному Корані сказано: "...Він створив для вас з вас самих жінок, щоб ви жили з ними, улаштував між вами любов і милість. Воістину, у цьому – знамення для людей, що міркують!" (30.21) [2]. У цілому, мусульманин зобов'язаний женитися саме на правовірній дівчині і лише при відсутності придатних мусульманських наречених йому дозволяється шлюб з чи християнкою чи іудейкою, при тій умові, що згодом він зробить усе можливе для того, щоб залучити її серце до Ісламу. У той же самий час мусульманину заборонено женитися на атеїстках, послідовницях деяких вчень (бахаїтів і ахмаді, нусайритів) крім того мусульманам категорично заборонено брати в дружини повій. У свою чергу, відповідно до канонів Ісламу жінка–мусульманка повинна виходити заміж тільки за мусульманина, оскільки, будучи залежною від свого чоловіка, вона може в наступному бути примушена їм і його рідною перейти в іншу віру і назавжди відректися від Ісламу. У той же час широко поширився в мусульманському світі порочна антиісламська практика, коли батьки дівчини жадають від нареченого, як неодмінну умову для своєї згоди на шлюб, сплати за наречену горезвісного "калиму", який узагалі не має з мусульманським Шаріатом нічого спільного. Цей аморальний звичай є дзеркальним відображенням жадібності середньовічних чоловіків, що бажали поправити своє матеріальне становище за рахунок своєрідного продажу своїх дочок, іншими словами – є однієї з різновидів вимагання під зовні гарним приводом. Отже, ніякого "калиму" в Ісламі просто не існує, у Шаріаті обговорений тільки "махр", – тобто весільний подарунок нареченого нареченій, що він підносить у знак любові і поваги своїй майбутній дружині. Наречений підносить подарунок саме нареченій, а не її рідним і близьким, ну а при відсутності в юнака якихось особливих матеріальних цінностей, його весільний дарунок може виражатися, приміром, в обіцянці навчити свою дружину правильному читанню Священного Корана, виконанню тих чи інших обрядів Ісламу, чи, скажемо, у піднесенні їй букета квітів і тому подібних знаків уваги, оскільки головна цінність мусульманського шлюбу полягає все–таки не в знаходженні якихось матеріальних благ, а у взаємній любові, непохитній вірності, спільному вихованні дітей і в радості бути потрібними один одному. Іслам поклав на батьків усю повноту відповідальності за передачу дітям правил і зразків життєвого благополуччя, за правильне використання ними природної здатності робити потомство, вони повинні направити життєву силу, що б'є через край, молодих, у благодатне і спокійне русло законного шлюбу, і тому Шаріатом передбачено влаштування батьками ранніх шлюбів для тих, хто для цього досить дозрів. Святий Пророк з цього приводу нерідко говорив: "Ви повинні віддавати своїх дочок заміж у той момент, коли вони для цього дозріли, не раніш і не пізніше. Якщо ж ви залишите їх тинятися без справи занадто довго, то їхнє неминуче розбещення буде вашою провиною. Адже вони люди, і їхні людські потреби повинні бути задоволені". Щодо благополуччя сім'ї, відносин між подружжям, існує ряд висловів Мухаммеда. Наприклад, він неодноразово повторював чоловікам своєї Умми: "Аллах зобов'язує вас добре відноситися до своїх дружин, тому що жінки – це ваші матері, дочки і сестри. Після одруження, навіть якщо дружина не зможе вам у чомусь догодити, – не кривдьте її!" "Аллах щедро обдаровує подружжя, що кохають одне одного. Коли вони подають один одному руку допомоги і згоди – їхні гріхи віддаляються, минаючи між пальцями" – перестерігав він правовірних мусульман у своїх численних проповідях.

Характерною рисою Ісламського шлюбного законодавства є надання можливості обмеженої полігамії, іншими словами, мова йде про мусульманське багатоженство, і оскільки навколо цього питання постійно циркулюють усілякі чутки і домисли, необхідно розглянути його детальніше. Почнемо з того, що всі аспекти мусульманської полігамії досить жорстко регламентовані Шаріатом і ніякі винятки при цьому не допускаються. Коментар мусульманського права "Хідоя" так трактує дану коранічну норму: "Вільному чоловіку дозволяється вступати у шлюб з чотирма жінками, вільними чи рабинями, але не більше, тому що Господь у Корані звелів: "Ви можете одружуватися з жінками, які приємні вам, двома, трьома, чи чотирма". І оскільки число дружин точно пойменоване у цьому вислові, то мати більше того, що визначено їм, незаконно" [3]. Правовірний мусульманин має законне право мати не більш чотирьох дружин одночасно, але тільки в тому випадку,

якщо він у стані виконати всі необхідні для цього умови. По–перше, треба підкреслити, що ці жінки є його законними дружинами і кожна повинна бути добре інформована про наявність всіх інших, тому кожне весілля в мусульман обов'язково повинне бути обнародуваним і супроводжуватися урочистістю, а ніяке таємне співжиття не допускається. Якщо в мусульманина до моменту вступу в шлюб немає в наявності інших законних дружин, то духовна особа, що здійснює обряд одруження, повинна перед початком церемонії попередити наречену про те, що вона має право зажадати від свого нареченого принесення урочистої клятви, зміст якої зводиться до того, що він добровільно відмовляється від свого права на полігамію і клянеться не вступати в інші шлюби, поки зв'язаний з нею сімейними зв'язками. Якщо наречений відмовляється принести таку клятву, а наречена наполягає на своєму, то одруження скасовується, і люди розходяться в пошуках більш придатної для себе пари, ну а якщо наречений усе–таки приніс таку клятву ім'ям Всевишнього Аллаха, а згодом її безсовісно порушив, тоді імам, який проводив обряд, а також присутні на ньому свідки повинні привселюдно оголосити цього мусульманина клятвопорушником, при цьому суспільна думка, як правило, постає на сторону зрадженої дружини, і загальний осуд, звичайно, примушує віруючого виконати свою урочисту обіцянку. По–друге, відповідно до канонів Ісламу, кожній заміжній жінці надається окреме приміщення: будинок, квартира або ж окрема кімната з усією необхідною обстановкою і господарськими речами, а також утримання її у розумних, доступних чоловікові межах, тому правовірний, що має більш однієї дружини, зобов'язаний забезпечувати усіх в однаковому ступені, не роблячи між ними ніякої різниці. Святий Пророк неодноразово повторював: "Якщо чоловік, що має дві дружини, не буде однаково справедливий до обох, то в Судний День його буде очікувати подвоєння гріхів." Крім того, правовірний зобов'язаний ночувати в кожної дружини в порядку черги, а якщо по тій чи іншій причині йому захочеться порушити встановлений порядок, то на це йому необхідно одержати згоду тієї дружини, чиї права при цьому ущемляються. По–третє, віруючий повинний утримувати усіх своїх дітей від усіх законних дружин, не роблячи між ними ніякої різниці, а також усіляко підтримувати між своїми дружинами мир і згоду. Крім перерахованих вище умов мається також велика кількість інших не менш важливих шаріатських обмежень, приміром, мусульманину не можна женитися на рідній сестрі своєї дружини і тому подібні тонкощі. У цілому, у мусульманському світі загальна кількість подібних полігамних шлюбів у принципі невелика і переважна більшість чоловіків живуть щасливо, обмежуючись моногамним шлюбом.

З огляду на важливість та протиріччя проблематики вимушеного припинення вагітності та протизаплідних засобів, до якої у західних суспільствах звертаються не тільки на світському, але й на релігійному рівнях, нам здається цікавим прослідкувати відношення до цього у світлі мусульманської традиції.

Не секрет, що деякі віруючі не мають уяви про те, чи дозволяє Іслам робити аборти і використовувати якісь протизаплідні засоби, у той же самий час відношення Ісламу до цього питання дуже серйозне і неоднозначне. З одного боку, Іслам завжди вітав народження можливо більшої кількості дітей, для того, щоб чисельність віруючих із століття в століття неухильно примножувалася. З іншого боку, на сьогоднішній день існує чимало країн, у тому числі і мусульманських, з надлишковим народонаселенням і до питання подальшого збільшення чисельності своїх співгромадян їм потрібно підходити дуже відповідально, оскільки як тільки населення нашої планети перевищить цифру в 11 мільярдів, людство попросту не зможе існувати. Кількість людей на Землі подвоїться вже через якихось 20–25 років, причому майже весь приріст прийдеться на найменш розвинуті країни, і якщо усе залишиться без яких–небудь змін, то з врахуванням того, що вже сьогодні біля чверті населення земної кулі голодує, у майбутньому хронічний голод неминуче приведе людей до канібалізму. Для того, щоб задовольнити основні потреби населення планети в майбутньому, необхідно інтенсифікувати світову економіку в 5–10 разів, однак наслідки такого різкого промислового росту, для і без того гинучої в смозі і промислових відходах блакитної планети, будуть воістину катастрофічними. Тому вже сьогодні люди усього світу повинні вимірювати кількість народжуваних дітей зі своїми реальними фінансовими можливостями, щоб не прирікати їх на напівголодне існування. Це зовсім не означає, що питання народжуваності в слаборозвинених країнах світу повинні санкціонуватися міжнародним "Комітетом з вагітності" при ООН, просто люди там повинні міркувати, що роблять, і думати про те, чим же вони згодом будуть годувати своїх дітей, до того, як лягають у ліжко, а не після, тим більше, що робити аборти через відсутність засобів на виховання дитини віруючим мусульманам категорично забороняється. У той же самий час, відповідно до канонів Ісламу, до 4–місячного терміну, тобто до тієї миті, коли ангел у момент оформлення плоду вдмухує в нього безсмертну душу, вагітність дозволяється переривати в наступних випадках: по–перше, якщо вона протікає неблагополучно і загрожує життю жінки; по–друге, якщо вагітність може серйозно підірвати її здоров'я і загальний фізичний стан; і нарешті по–третє, якщо медики науковим шляхом установили, що в даному конкретному випадку дитина неодмінно народиться безнадійно хворою чи психічно неповноцінною. Ніяких інших основ для аборту Іслам не дає, що ж стосується використання протизаплідних засобів, то, оскільки їхнє застосування є більш кращим, чим рятування від небажаної вагітності за допомогою аборту, вважається використання сучасних контрацептивів цілком припустимим з погляду мусульманської моралі.

Таке розв'язання даної проблеми, безумовно, сприяє серйозному ставленню та усвідомленню власної відповідальності відносно питань життя та смерті; формує усвідомлений підхід до цінностей морального та фізичного здоров'я жінки; шанобливе ставлення до материнства загалом.

З приводу розірвання шлюбних відносин слід зазначити наступне. Загальновідомо, що обов'язки в мусульманській родині розподіляються з урахуванням особливостей кожної статі: чоловік зобов'язаний бути захисником, годувальником, забезпечувати матеріальні потреби родини, а жінка – господарювати, виховувати дітей і, якщо хоче, – працювати за спеціальністю в жіночому колективі. Неминучі труднощі спільного проживання повинні переборюватися мусульманами на твердій підставі принципів любові і справедливості, для цього чоловік і дружина повинні уступати один одному, зберігаючи ніжні паростки сімейної єдності, вчасно гасити вогонь взаємного невдоволення і не доводити відносини до такого стану, поки розлучення буде здаватися їм єдиним виходом з нестерпно напруженої ситуації. У Корані сказано: "Дружина і чоловік, жінка і мужчина мають взаємні права згідно того, що справедливо" (2. 228) [4], це означає, що вони повинні глибоко поважати один одного і відноситися до своєї половини з повагою. Святий Пророк Мухаммед у своїх хадисах постійно закликав чоловіків не кривдити своїх дружин і пояснював їм,

що якщо сімейна пара живе кожний сам по собі, а не один для одного, якщо вони не розуміють, що сімейне щастя обумовлене їх взаємністю, то вони звичайно ж не зможуть зазнати всіх невимовних радощів шлюбу, що у стані подарувати їм щасливе сімейне життя. Він не раз говорив своїм послідовникам: "Кращим з вас є той, хто добре відноситься до своєї родини (дружини і дітей), ну а я краще усіх відношуся до своєї", і він дійсно був найкращим сім'янином серед мусульман, тому що Пророк був одружений як звичайна людина, при цьому він залишив нам прекрасний зразок сімейного життя і на питання про характер Мухаммеда його дружина Аіша звичайно відповідала: "Його характер – Коран". На відміну від західного суспільства, де найменше розходження в смаках між чоловіком і дружиною вважається достатньою підставою для розірвання шлюбу, а незначні конфлікти – доказом того, що сімейний союз уже безнадійно зруйнований, Ісламом передбачене використання будь–якої можливості, щоб запобігти розлученню. Розлучення взагалі дозволяється віруючим мусульманам тільки в тому випадку, якщо він є найменшим злом; якщо між чоловіком і дружиною постійно відбуваються скандали, це означає, що в даний момент у родині вже геть–чисто відсутнє духовне єднання її членів, взаєморозуміння і любов. Прийнявши рішення про розлучення, мусульманин говорить своїй дружині: "Інті талік", що значить "Ти розлучена". За вченням ханіфітської правової школи, розлучення (талак) розглядається як розірвання шлюбу або позбавлення шлюбного договору законної сили шляхом промови відповідних слів [5]. І з цього моменту в жінки починається особливий період – "ідда" (біля чотирьох з половиною місяців), під час якого подружжя вже не вступає в інтимну близькість, але жінка поки що залишається в будинку чоловіка. Це необхідно для встановлення можливого батьківства і після закінчення зазначеного часу, якщо рішення про розлучення як і раніше залишається в силі, а відносини продовжують загострюватися, чоловік ще раз говорить їй те ж саме. Якщо ж, на щастя, положення справ за цей період змінилося в кращу сторону і правовірні бажають зберегти свій шлюб, то вони можуть відновити свої подружні відносини без яких–небудь особливих церемоній. Однак якщо, на жаль, усе залишається як і раніше погано, тоді мусульманин знову повідомляє дружині про розлучення, і з цього моменту обидві сторони вільні для нового шлюбу, з урахуванням природних зобов'язань, що випливають з попереднього. Найчастіше приводом для розлучення служать скарги одного з подружжя на нестерпний характер своєї половини чи на її невірність, однак мусульманський Шаріат, що оберігає основи сімейного союзу, неухильно вимагає, щоб обвинувачення в невірності було підтверджено доказами не менш чотирьох свідків, що заслуговують довіри. В іншому випадку зрада вважається недоведеною, а прохання про розлучення відкидається як необґрунтоване . Мусульманське духівництво, родичі і друзі зобов'язані використовувати будь–як можливість для того, щоб зберегти родину і примирити посварене подружжя, при цьому всякий, хто по тій чи іншій причині не зробив цього, буде знаходитися під гнівом Аллаха. Розлучення з погляду Ісламської моралі – найгірше з дозволеного Шаріатом, тому в кожнім подібному випадку імам приймає рішення виходячи зі специфіки кожної справи і виносить вердикт з розрахунком на всі конкретні обставини, що діють, а також можливі. Приміром, якщо переконливо доведено, що справжнім батьком дитини є зовсім не чоловік, а якийсь сторонній мужчина, то подружжя розлучається назавжди, а дитина залишається з матір'ю. Якщо юнак оженився на дівчині, думаючи що вона незаймана, а згодом з'ясувалося, що це не так, то імам намагається переконати молодого чоловіка, що кращим для нього в подібних обставинах, – виявити терпіння в ім'я Аллаха і постаратися помиритися зі своєю дружиною, однак у будь–якому випадку, якщо та чи інша пара шукає анулювання свого розлучення з метою возз'єднання родини, духівництво ніколи не ставить цьому перешкод. Що ж стосується горезвісного "побиття каменями за подружню невірність", про яке так люблять кричати на Заході, то, по–перше, ця міра покарання застосовувалася на практиці надзвичайно рідко, ну а по–друге – тут теж немає ніякої дискримінації, оскільки шаріатські норми є рівними як для чоловіків, так і для жінок. Іслам категорично забороняє розпусту, гомосексуалізм і лесбіянство, садомазохизм і зоофілію, наказує віруючим мати нормальну орієнтацію і задовольняти свої природні сексуальні потреби винятково в рамках законного шлюбу.

Слід зазначити, що розкриття мусульманського світогляду відбувається не тільки з вивчення традицій, родинних зв'язків тощо, але й така складова культури, як традиційний мусульманський одяг.

Почнемо з того, що насправді ніякої чадри чи горезвісної паранджі в традиційному Суннітському Ісламі не існує, віруючій жінці запропоновано носити чи хустку або ж особливе просторе покривало – "хіджаб", що є символами гідності мусульманки, її обличчя при цьому залишається в будь–якому випадку відкритим. Інша справа, що, зіштовхнувшись із нездоровою увагою до себе з боку незнайомого чоловіка, що безсоромно розглядає її, віруюча жінка звичайно прикриває обличчя від його нескромних поглядів краєчком хустки чи вільним кінцем покривала, однак, минувши такого ласого до незнайомих жінок зустрічного чоловіка, мусульманка знову продовжує свій шлях як ні в чому не бувало. До речі, аналогічним образом традиційний чоловічий головний убір – чалма, є не що інше, як символ духовної зрілості мусульманина і відповідності її власника Ісламським поняттям честі, крім того, чоловіки теж часто прикривають вільним кінцем чалми нижню частину свого обличчя, коли це необхідно для захисту від сонця і пилу. Що ж стосується деяких відсталих держав, де на голови жінок вдягають якісь незрозумілі мішки з прорізами для очей, так це середньовічне варварство пояснюється не вимогами Шаріату, а приватновласницькими прагненнями тамтешніх чоловіків, їхнім безкультур'ям, фанатизмом і мракобіссям. Іслам допускає і сучасний європейський одяг. Але такий європейський одяг повинний відповідати загальноприйнятим поняттям скромності в Ісламі: не облягати силует, не бути прозорим і декольтованим, плаття і спідниці не повинні мати ніяких розрізів і їхня довжина повинна бути максимально можливою. Закони Ісламу категорично забороняють демонструвати наготу, жадають від людини носити красивий, скромний, охайний одяг і ці справедливі вимоги належать до числа тих самих вічних моральних істин, що із самого початку зрозумілі самі собою. Шаріат забороняє носіння перук, у першу чергу чоловікам, накладних нігтів і інших фальшивих елементів, забороняє вискубувати брови, але дозволяє віруючим жінкам у розумних межах користатися парфумами і косметикою. Те, що бажання жінки мати багато красивих речей виникає з їхньої первозданної природи, закладеної Самим Аллахом , у той же самий час хіба не справедливо, щоб одяг віруючого людини відповідав її внутрішнім мотивам. Тому, виявляючи похвальну стриманість у всіх перерахованих вище обмеженнях Шаріату, сучасні мусульмани повинні навчитися, кажуть ісламські вчителі, гармонійно сполучити у своєму одязі непобо-

рену часом спадщину Ісламських традицій з новизною сучасних естетичних форм, намагатися зробити його красивим, не переступаючи загальноприйнятих норм мусульманської моралі, вміти знаходити для нього чарівні фарби, щоб продемонструвати свій бездоганний смак і виняткову естетичну витонченість. Одяг повинен відбивати багатий духовний світ і шляхетність її власників, передавати задушевність і якесь особливе, до цього невідоме у світовій моді, проникнення в глибини людської душі. У мусульманському одязі повинна завжди відчуватися визначена енергія, але при цьому не повинно бути духу кваплівості, повинні використовуватися національні візерунки всіх народів, що сповідають Іслам.

1. Женщина в исламе / Руководитель–составитель Г. Нуруллина. – М., 2003. – С.175. 2. Коран / Пер. и комент. И.Ю. Крачковского. – М, 1990. – 727 с. 3. Хидоя. Комментарии мусульманского права. – Ташкент: Узбекистон, 1994. – Т.1. – С.134. 4. Коран / Пер. и комент. И.Ю. Крачковского. – М, 1990. – 727 с. 5. Хидоя. Комментарии мусульманского права. – Ташкент: Узбекистон, 1994. – Т.1.– С.222.

Надійшла до редколегії 20.02.2008

В.А. Титаренко, асп.

"ПОНЯТТЯ" БОГА В ТЕОРЕТИЧНІЙ І ПРАКТИЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ І. КАНТА

У статті розкривається поняття Бога у теоретичній і практичній філософії І. Канта, аналізується логіко–гносеологічні, практичні та методологічні засади кантівського розуміння Бога та пов'язані з ним проблеми та перспективи. Обґрунтовується евристичний потенціал цього поняття на принципах трансцендентальної філософії.

This article evolves notion of God in Kant's theoretical and practical philosophy. Author analyzes logical and gnoseological, practical and methodological basis of Kant's understanding of God with its problems and perspectives. Heuristic define potential of this notion is also analyzed in this article.

Обрана тема є актуальною, оскільки, на сьогоднішній день значно зростає інтерес дослідників до проблем осмислення феномену релігії та історії розуміння і тлумачення даного феномену. Значне місце в історії розуміння і філософського осмислення феномену релігії посідають дослідження І. Канта. Автор в даній статті намагається дослідити форму присутності, зміст і значнення поняття Бога в межах теоретичної і практичної філософії мислителя. Теми філософії релігії Канта торкаються у своїх працях майже всі дослідники філософської спадщини мислителя. Джерельна база, до якої звертається автор у даній статті включає в себе тексти Канта, а також широке коло зарубіжних і вітчизняних кантознавчих досліджень.

Проблема людини була й залишається центральною проблемою чи не всіх напрямів філософії. На шляху її вирішення дослідникам, завжди доводилося стикатися з такими двома реаліями світу як природа й "Бог".

Поняття Бога у філософії протягом усієї її історії змінювалося, але залишалося філософським, а не теологічним. Не могла обійти поняття Бога й орієнтована здебільшого на *ratio* філософія Нового часу, незважаючи на те, що Бог у ній уже не займав такого стрижневого місця як за добу Середньовіччя. У самій філософії Нового часу можна виокремити декілька основних типів розуміння цього поняття. Найзагальніші з них: Бог або природа (Спіноза); Бог або людина (Кант, Гегель, Фоєрбах).

Насамперед, ми вважаємо, що одне з найглибших філософських учень про Бога розроблено Кантом.

Поняття Бога зустрічається у Канта вже в докритичному періоді його творчості, а в критичному він звертається до нього у всіх без винятку своїх "Критиках". Але основна робота Канта, що спеціально присвячена філософії релігії – "Релігія в межах лише розуму" (1793), була написана вже в похилому віці. Це сталося тому, що Кант з молодих років був противником будь–якої форми зовнішньої релігійності; а стосовно розуміння суті релігії можна сказати без перебільшення, що воно до кінця його життя залишалося складнішою й так і не вирішеною проблемою.

Разом із тим, філософія релігії Канта є дуже потужним ученням, де ще й сьогодні можна знайти цілі комплекси продуктивних ідей, які можуть бути ефективно акумульовані сучасною філософською думкою.

Критична філософія Іммануїла Канта відрізняється від докритичної кардинальною зміною проблематичної спрямованості. Якщо в докритичному періоді Кант переймається проблемами філософії природи, частково – гносеології, логіки; то в критичному періоді на перший план висувається проблема людини. Якщо в докритичний період він досліджує природу, щоб "знайти" в ній людину, то в критичному Кант намагається дослідити людину в усіх основних її вимірах, основних формах та проявах її життя. Головне питання критичної філософії "що таке людина?" розпадається на три підпитання: "що я можу знати?", "що я маю робити?", "на що я можу сподіватися?". На кожне із цих питань дає відповідь окрема "Критика". "Критика чистого розуму" дає відповідь на питання стосовно здобуття людиною наукового знання. "Критика практичного розуму" відповідає на питання про діяльність і поведінку людини. "Критика здатності судження" присвячена питанням телеології та проблемам судження смаку.

Поняття Бога в теоретичній філософії вперше з'являється на сторінках "Трансцендентальної діалектики" – особливому розділі "Критики чистого розуму". Трансцендентальна логіка ще не "потребує" поняття Бога для розгортання свого дослідження. У "Трансцендентальній діалектиці" введення цього поняття стає необхідністю.

Поняття Бога визначається в "Трансцендентальній діалектиці" в межах учення про трансцендентальні ідеї чистого розуму. Як відомо, трансцендентальні ідеї – це операційний апарат чистого розуму. На відміну від операційного апарату розсудку – категорій або понять, трансцендентальні ідеї не мають власної реальної досвідної предметності. Розсудок, за Кантом, призначений продукувати наукове раціональне знання, яскравим прикладом якого є природничо–наукова царина. Сфера застосування розуму – метафізика. Головними "науками" докантівської метафізики (зокрема, ляйбніце–вольфівської) були: раціональна психологія, раціональна космологія й раціональна теологія, завданням яких було раціональне пізнання сутності людської душі, пізнання світу в цілому, а також доведення буття й пізнання сутності Бога як першосутності Всесвіту. Кант наголошує на абсолютній ілюзорності цих "наук", оскільки їхні об'єкти є квазіоб'єктами, вони не можуть бути даними в межах можливого досвіду. Розсудок не здатний продукувати раціональне наукове знання в цих сферах, тому що вони не мають реальних відповідників у досвіді. Душа, якою займалася раціональна психологія, Всесвіт у цілому, яким займалася раціональна космологія, а також Бог як предмет дослідження раціональної теології – це трансцендентальні ідеї. Усі ці ідеї не мають реального прояву в дійсності, вони – лише трансценде-

© В.А. Титаренко, 2008

нтальна видимість. Отже, вони не можуть виступати предметом раціонального наукового пізнання.

Бог – це трансцендентальна ідея, що належить і об'єднує в собі клас ідей про "абсолютну єдність усіх предметів мислення взагалі" [1].

Між трансцендентальними ідеями існує визначений зв'язок. Коли ми виходимо за допомогою розуму за межі можливого досвіду, то просуваємося певним шляхом. На першому етапі ми намагаємося пізнати себе як явище мислячого суб'єкту, далі – переходимо до сукупності всіх явищ у цілому, тобто до дослідження Всесвіту в цілому, а потім – переходимо до того, що Кант називає "річ, яка має в собі найвищу умову можливості всього того, що тільки можливо мислити", тобто – Бога. Отже, Бог виступає як найвища ланка можливого просування розуму на шляху здійснення завдань пізнавальної сфери.

Кант доходить висновку, що всі питання метафізики не можуть бути вирішені раціонально–умоглядним шляхом, а через це – стосовно неможливості метафізики як раціональної науки. Метафізика, за Кантом, – наука критична.

З'ясування істинної сутності Бога як трансцендентальної ідеї – це перший крок, або постановка цієї проблеми в межах "Критики чистого розуму". Цим висновком Кант окреслює форму поняття Бога в теоретичній філософії. Але ця ідея – не просто видимість, яка не має ніякої науково–пізнавальної цінності. Таку цінність Кант віднаходить у наступному: Бог виконує роль гносеологічного ідеалу, який постає регулятивною ідеєю пізнання.

Починаючи виклад учення про ідеал чистого розуму, Кант досліджує наслідки хибного застосування ідеї Бога в раціональній метафізиці, демонструючи абсолютну ілюзорність усіх спроб раціонального доведення існування Бога. Усього таких спроб історично існувало три: "Перше доведення називається фізико–теологічним, друге – космологічним, а третє – онтологічним. Інших доведень немає й бути не може" [2].

Фізико–теологічне доведення буття Бога полягає в тому, що "від доцільної будови світу висновують до причини такої будови, тобто до Бога як мудрої причини й творця світу" [3]. Космологічне доведення стверджує, що, якщо дещо існує, то також має існувати й безумовно необхідна сутність. Онтологічне доведення апелює до досконалості, тобто, якщо існує певна найдосконаліша сутність (Бог), то вона також обов'язково повинна мати властивість існування, оскільки без цієї властивості ми не могли б вести мову про абсолютну досконалість. Кант редукує перші два доведення до третього, тобто до онтологічного. Власне спростування цього онтологічного доведення спрямоване не на заперечення існування божества, а проти спроб його раціонального обґрунтування. В останній антиномії чистого розуму Кант ставить проти Бога знак питання й чітко демонструє, що теоретично ми не можемо довести існування Бога, а також ми не можемо його спростувати.

Після цих міркувань Кант робить висновок, що проблема Бога повинна бути вирішена в зовсім іншому ключі. Таке вирішення стає можливим, коли чітко урозуміється, що розсудкове пізнання трансцендентальних ідей є ілюзією. На цьому етапі Кантом вбачається принципово нове вирішення проблеми Бога, про яке піде мова далі.

Своє власне вирішення проблеми Бога Кант наводить в останньому розділі "Критики чистого розуму" – "Ідеал чистого розуму".

Німецький філософ в "Критиці чистого розуму" не займається вирішенням онтологічних проблем. Саме тому він і не вирішує проблему онтологічного статусу Бога. Він робить висновки про можливість застосування результатів її вирішення для завершення загальної цілісної картини пізнання.

Чим саме може виступати ідея Бога для пізнання? Відповідь полягає в тому, що розум не виконує конститутивні функції, він є регулятивним. "Розум має своїм предметом лише розсудок і його доцільне застосування" [4]. Усі трансцендентальні ідеї – це провідна "нитка" нашого пізнання. Вони надають нам ідею пізнаваної цілісності. Як вже зазначалося вище, трансцендентальна ідея Бога – це вершина розвитку трансцендентальних ідей взагалі. Вона об'єднує всі психологічні і космологічні ідеї в собі у цілісності. А отже, коли ми уявляємо ідею Бога, ми отримуємо картину всього, на що розповсюджуються межі нашого пізнання, адже Бог у гносеологічному плані – "річ, що містить у собі вищу умову можливості всього, що можна мислити" [5].

Висновком трансцендентальної діалектики в контексті проблеми Бога є те, що Бог – це необхідна регулятивна ідея безумовного, яка стосується всіх явищ взагалі, як внутрішніх так і зовнішніх. "Бог є думка про можливий досвід у його абсолютній повноті" [6]. Бог виникає як ідея чистого розуму, і Кант демонструє, яка провідна роль покладена розумом на цю ідею – всезагальний гносеологічний регулятив.

У межах "Критики практичного розуму" поняття Бога набуває принципово нового значення і розуміння. Кант у практичній філософії значно розширює межі дійсності і реалізації цього поняття.

Для Канта практичний розум – це інструмент, який постулює необхідні закони моральної поведінки, які засновані на понятті волі. "Чистий розум сам по собі є практичний розум і дає (людям) всезагальний закон, який ми називаємо моральним законом" [7]. Оскільки цей закон надається суб'єктові чистим практичним розумом, він є апріорним і необхідним. Кант проводить ґрунтовне дослідження стосовно того, який саме закон може мати такі характеристики. Починає він своє дослідження із сутності діяння. Умовою можливості діяння, за Кантом, є воля. Від цього поняття він переходить до поняття "добра воля", яка є доброю не внаслідок певних зовнішніх впливів на неї, а лише внаслідок власної самодостатності і власної самоцінності. Справжнє моральне діяння, за Кантом, не має бути обумовленим будь–якими зовнішніми емпіричними причинами або цілями. Таке діяння не скероване користю, а виключно повагою до закону, що заснована на почутті обов'язку. Обов'язок – це "необхідність здійснення вчинку з поваги до закону" [8]. Моральний закон має вигляд категоричного волiння або імперативу. Подібний імператив цілком відволікається від емпіричних умов свого здійснення. Кант називає його "категоричним" на відміну від гіпотетичних імперативів, які спрямовані на досягнення певної емпіричної зовнішньої мети за допомогою засобів. Категоричний імператив – це форма моральної практичної діяльності людини. Кант наводить три формулювання категоричного імперативу. Перше й основне формулювання є таким: "Чини тільки згідно такої максими, керуючись якою, ти в той самий час можеш побажати, аби вона стала всезагальним законом" [9]. Принципом всіх істинно моральних вчинків, за Кантом, є автономна воля, на відміну від гетерономної волі, яка зумовлюється не практичним розумом, а зовнішніми емпіричними причинами і цілями. Автономна воля створює обов'язковість і необхідність, на відміну від гетерономної. Підкорюючись виключно категоричному імперативу, людина може претендувати на справжню моральну поведінку. Така поведінка передбачає ставлення до самого себе і до всього людства виключно як до цілі, але ні в якому разі не як до засобу.

Отже, усі ці положення – передмова до "Критики практичного розуму". "Основи метафізики моральності" закладає методологічний початок критичного аналізу чистого практичного розуму, яка і здійснюється Кантом далі.

Проблема Бога в "Критиці практичного розуму" вперше актуалізується у вигляді постулату чистого практичного розуму. Чим для Канта є практичний розум? Як вже говорилося вище – це провідна нитка нашої істинної моральної поведінки. Його метою є вище благо. Це поняття є збірним, воно складається з понять про щастя і доброчинність як умову його досягнення. Щастя і доброчинність є необхідними умовами досягнення вищого блага, але одразу після формулювання цих понять Кант переходить до аналізу їхньої можливості і практичної реалізації. Вище було з'ясовано, що будь–яка людська поведінка у феноменальному світі спрямована на досягнення певної мети, яка знову ж таки диктується нам умовами даного світу. Будь–яка подібна діяльність, заснована на гіпотетичних суб'єктивних волінням, не може претендувати на статус моральності. Але людина все ж таки прагне сподіватися на щастя, яке буде здійснене за законом моральності. Умовою досягнення такого щастя є доброчинна діяльність, яка також має носити необхідний і всезагальний характер. Поєднанням такої доброчинності і такої надії на всезагальне щастя, як її наслідку, і є поняття про вище благо. Але Кант чітко усвідомлює, що в реальному феноменальному світі про таке досконале поєднання не може і йтися. Отже, для справжнього найдосконалішого поєднання цих двох елементів нам потрібно вийти за межі феноменального світу. Для можливості й обґрунтування такого виходу практичного розуму за межі сфери можливого досвіду, Кант формулює умови можливості його здійснення, а отже і можливості реального обґрунтування моралі. Такими умовами Кант називає постулати практичного розуму. Учення про постулати практичного розуму розгортається наступним чином.

Для можливості досягнення людиною стану вищого блага в ноуменальному світі, вона повинна мати можливість існувати в нескінченному часі. Людське феноменальне тіло – скінченне, отже для досягнення вищого блага людина має бути наділена безсмертною душею. Безсмертя душі – це перший постулат практичного розуму. Цей постулат – одночасно і можливість виходу людини за межі феноменального світу, і проникнення до світу ноуменального.

Ноуменальний світ практичного розуму – це світ реалізації свободи. Людина має подвійну природу. Вона живе у феноменальному світі, у якому вона підпадає під дію законів природної причинності, і у світі свободи, де панує категоричний імператив. Свобода – другий постулат практичного розуму, оскільки, якщо б людина не мала свободи, то ноуменальний світ у людині не мав би своїх проявів. Свобода – це ключ до дверей ноуменального світу і людина обов'язково має їм володіти для реалізації себе в моральній сфері і досягнення вищого стану блага.

Для існування цього світу і можливості реалізації людського сподівання на моральний вищий благий стан потрібна істота, воля якої буде повністю співпадати з абсолютно доброю, підкореною моральному законові волею. Ця вища істота має точно і без виключень розподіляти можливе щастя відповідно до доброчинної діяльності. Цією істотою і є Бог. Буття Бога – це третій необхідний постулат практичного розуму.

Після викладу вчення про постулати чистого практичного розуму, Кант вважає за потрібне зробити декілька уточнень стосовно природи цих постулатів. Він, перш за все, говорить, що постулати – це ні в якому разі не теоретичні догми, а припущення в необхідно практичному відношенні. "Ці постулати не теоретичні догми, а припущення в необхідному практичному застосуванні" [10]. Те, що для теоретичного розуму було трансцендентним, для практичного є іманентним. Наше пізнання розширюється, але не в теоретичному плані, а виключно в практичному. "Насправді, ми цим не пізнаємо природи нашої душі, ні умоглядного світу, ні вищої сутності тому, що вони самі по собі; ми маємо лише поняття про них, що об'єднані в практичному понятті вищого блага…" [11]. Тобто ми можемо зробити висновок, що Бог для теоретичного розуму є гіпотезою, а для практичного розуму – вірою, але заснованою на чистому розумі.

Бог у цьому випадку є гарантом двох положень. Першим положенням є можливість існування ноуменального світу взагалі. А друге положення – це існування вічного блага і можливості поєднання в ньому доброчинності і щастя.

Людина за своєю природою завжди прагне щастя. Це проявляється в кожному людському діянні. "Щастя – це такий стан розумної істоти у світі, коли все в її існуванні відбувається згідно її волі і бажання" [12]. Прагнення щастя у феноменальному світі – це "царина, якою піклується природа" [13]. Це прагнення не є реалізацією практичного розуму. Кант робить таке відокремлення, оскільки в цьому випадку це прагнення до щастя продиктоване нам емпіричними потребами і цілями, істинне прагнення щастя може розглядатися тільки в контексті всезагальності і необхідності. Такий контекст задається введенням поняття про вище благо. Кант відводить цьому поняттю головну роль у межах реалізації практичного розуму. Поняття Бога – предмет практичного розуму взагалі.

Вище благо – це збірне поняття. Першою і найголовнішою складовою вищого блага є моральність, яка позбавлена чуттєвих емпіричних мотивів і цілей. Другою необхідною складовою вищого блага є відповідне до цієї моральності щастя. Ці два поняття мають бути необхідно пов'язаними між собою. Із цього зв'язку виникає антиномія чистого практичного розуму. Об'єднання цих двох понять відбувається з постулювання Кантом буття Бога. Бог виступає гарантом поєднання доброчинності і щастя в понятті вищого блага – головної мети і предмету чистого практичного розуму.

Людські діяння у феноменальному світі мають бути спрямовані не на досягнення щастя, а на те, щоб бути гідними щастя, тобто на доброчинність за законами моральності. Щастя може бути досягнуте виключно в нескінченому часі і в межах ноуменального умоглядного світу. Без поняття Бога, як гаранту існування цього ноуменального світу свободи, а також безсмертя душі, людина ніколи не могла б реалізувати своє моральне призначення. Отже, постульоване Кантом раніше буття Бога – необхідна умова існування вищого блага, а також необхідна умова його досягнення.

Бог дає людині можливість сподіватися на реалізацію її морального призначення. Вища істота, яка є причиною світу і водночас є відмінною від цього світу, має можливість через абсолютно чисту і відповідну до морального закону волю чітко розподілити щастя, якого прагне людина відповідно до її доброчинності. Це головний фактор поєднання щастя і доброчинності. "Вище благо можливо у світі лише постільки, поскільки визнають вищу природу причини, що має причинність, відповідну моральному переконанню" [14].

Кант зазначає, що моральний закон через поняття вищого блага необхідно приводить людину до релігії.

Мораль – це не вчення про те, як ми можемо досягнути щастя. Мораль повчає людину стати гідною щастя. І

тільки в тому випадку, коли до такої моралі долучається релігія, то з'являється надія на щастя в тій мірі, у якій ми піклувалися про те, "аби не бути не гідними його" [15].

Кінцевою метою Бога в створеному ним світі є не щастя розумних істот, а вище благо, яке до бажання бути щасливим долучає гідність бути щасливим, або моральність. Бог об'єднує доброчинність і щастя, гідність бути щасливим і надію на реалізацію цього щастя відповідно до міри доброчинності.

1. *Кант И.* Критика чистого разума. – Симферополь, 2004. – С.216. 2. Там само. – С.321. 3. *Булатов М.А.* Немецкая классическая философия. Часть 1. Кант, Фихте, Шеллинг. – К., 2003. – С.134. 4. *Кант И.* Критика чистого разума. – С.321. 5. Там само. 6. *Кушаков Ю.В.* Нариси з історії німецької філософії Нового часу: Навчальний посібник. – К., 2006. – С.109. 7. *Кант И.* Критика практического разума // Сочинения в шести томах Т.4(1) М., 1965. – С.348. 8. *Кант И.* Основы метафизики нравственности // Сочинения в шести томах Т.4(1) М., 1965. – С.236. 9. Там само. – С.260. 10. *Кант И.* Критика практического разума. – С.466. 11. Там само. – С.468. 12. Там само. – С.457. 13. *Кушаков Ю.В.* Нариси з історії німецької філософії Нового часу. – С.169. 14. *Кант И.* Критика практического разума. – С.457. 15. Там само. – С.464.

Надійшла до редколегії 08.01.2008

ПОЛІТОЛОГІЯ

Г.М. Малкіна, канд. політ. наук

ІМПІЧМЕНТ ПРЕЗИДЕНТА: МІФ І РЕАЛЬНІСТЬ

Розкривається зміст конституційного інституту імпічменту глави держави – президента – як складової системи стримувань і противаг. На основі узагальнення зарубіжного досвіду запровадження і використання інституту імпічменту формулюються рекомендації щодо його вдосконалення в Україні.

President impeachment as a constitutional instrument is an element of checks and balances system. The recommendations for improvement of president impeachment in Ukraine are given on the base of foreign practices.

Політико–правовий інститут імпічменту виник в Англії у XIV ст. як засіб парламентського контролю за діями королівських міністрів, осуду їхньої діяльності. Звідси його назва: англ. impeachment – осуд, звинувачення, від лат. impedicare – зв'язувати, заковувати). Процедура імпічменту була запроваджена угодою між парламентом і королем від 1338 року і полягала в тому, що будь–хто з королівських міністрів міг бути усунений з посади за вчинення "тяжких злочинів та проступків". Палата Громад отримала право віддавати королівських міністрів під суд Палати Лордів, тоді як раніше це право належало тільки королю. Вперше процедура імпічменту була застосована 1386 року стосовно королівського канцлера Майкла де ля Поула, графа Саффолка, якого звинуватили в порушенні обіцянки перед парламентом підготувати та довести до вигляду офіційного парламентського акта письмову пораду комітету дев'яти лордів щодо поліпшення становища короля і королівства, а також у невмінні витрачати кошти, направлені парламентом для викупу міста Гент, через що воно було для Англії втрачено [1].

За умов неписаної англійської конституції, що склалася в результаті тривалої боротьби між королем і парламентом, імпічмент був важливим засобом впливу парламенту на уряд, підпорядкування останнього парламенту. Формулювання "тяжкі злочини та проступки", до якого з часом додалась "державна зрада", в контексті інституту імпічменту використовувалось в країні протягом 400 років. Із запровадженням в Англії інституту парламентської відповідальності уряду процедура імпічменту втратила своє значення і після 1805 року жодного разу не застосовувалась [2].

Інститут імпічменту був запозичений в Англії розробниками Конституції США, де за умов президентської форми республіканського правління став важливим елементом механізму стримувань і противаг в системі поділу державної влади. В конституційному закріпленні інституту імпічменту в США використано британські формулювання "державна зрада", "тяжкі злочини та проступки": "Президент, віце–президент і всі цивільні посадові особи Сполучених Штатів можуть бути усунені з посади після засудження в порядку імпічменту за державну зраду, хабарництво або інші тяжкі злочини та проступки" (розд. 4 ст. II Конституції США 1787 р.) [3].

У подальшому досвід США був запозичений іншими державами з республіканською формою правління, де інститут імпічменту запроваджувався передусім стосовно глави держави – президента. На сьогодні імпічмент президента не передбачений конституціями небагатьох держав (наприклад, Естонії, Узбекистану).

В оцінці інституту імпічменту як складової системи стримувань і противаг, чинника демократичної політичної стабільності, на нашу думку, доцільно виходити з таких засад: коло правопорушень (дій) як підстав для імпічменту; юридична складність процедури імпічменту; реальність можливості усунення президента з поста в порядку імпічменту.

Коло правопорушень як підстав для імпічменту коливається в межах від державної зради до порушень конституції і законів. В одних країнах президент може бути усунений з поста тільки в разі вчинення ним державної зради (Казахстан, Франція, Чехія). Це означає практичну неможливість притягнення президента до відповідальності у формі усунення його з посади шляхом імпічменту (тобто міфічний характер самого конституційного інституту імпічменту), оскільки малоймовірно, щоб обраний народом (президентська і змішана республіки) або парламентом (парламентарна республіка) глава держави опустився до переходу на бік ворога в умовах воєнного стану або в період збройного конфлікту, шпигунської діяльності, надання іноземній державі допомоги в проведенні підривної діяльності проти власної держави тощо, що складає ознаки державної зради як кримінального злочину.

В деяких країнах як підставу для імпічменту поряд з державною зрадою конституції визначають також "інший тяжкий злочин" (Білорусь, Росія). Проте це не робить реальністю сам імпічмент. Не тільки через малоймовірність скоєння президентом тяжкого злочину, а й через практичну неможливість його доведення стосовно наділеного юридичною недоторканністю і широкими повноваженнями в усіх сферах державної діяльності чинного глави держави.

Коло підстав для імпічменту президента найширшим є в США, Конституція яких, як уже зазначалось, відносить до них державну зраду, хабарництво або інші тяжкі злочини та проступки. Проступок у праві – це адміністративне правопорушення. У США в контексті конституційного інституту імпічменту він тлумачиться досить широко. Тут існує думка, що "для імпічменту достатньо лише звинувачення в некомпетентності, поганому управлінні, моральній невідповідності посаді" [4]. Проте й за такого широкого кола підстав в історії США

© Г.М. Малкіна, 2008

процедура імпічменту в повному обсязі застосовувалась щодо президента тільки двічі: 1868 року стосовно Е. Джонсона (справа про незаконну відставку військового міністра), в 1998–1999 роках стосовно У. Клінтона (справа про лжесвідчення і перешкоду правосуддю у зв'язку з історією М. Левінські). В обох випадках справа була порушена Палатою Представників, але в Сенаті не отримала необхідні для осуду дві третини голосів. 1974 року справу про Уотергейт було порушено стосовно Р. Ніксона, однак вона не розглядалась у Сенаті через його добровільну відставку [5].

Як підставу для усунення президента з поста в порядку імпічменту конституції багатьох держав передбачають не тільки державну зраду чи інший тяжкий злочин, а й навмисне (чи грубе) порушення ним конституції і законів (Австрія, Італія, Литва, Польща, Словаччина, Угорщина, ФРН та ін.). У такому разі притягнення президента до відповідальності в порядку імпічменту є більш реальним, оскільки до "навмисного порушення конституції і законів" він вдається значно частіше, ніж до скоєння кримінального злочину. Однак випадки усунення президента з поста і на такій підставі є рідкісними. 2004 року за "грубе порушення Конституції" в порядку імпічменту був усунений з поста Президент Литви Р. Паксас. Це єдиний випадок у Європі. Загалом відомі ще два випадки усунення президента з поста в порядку імпічменту: в кінці XX ст. Президента Бразилії Ф. Колора і Президента Індонезії А. Вахіда [6]. Набагато частіше, особливо в латиноамериканських країнах, президенти вимушено залишали свій пост під тиском мас, які протестували проти їхньої політики.

Рідкість випадків усунення президента з поста в порядку імпічменту свідчить про те, що стримувальним чинником в системі стримувань і противаг інститут імпічменту виступає не як засіб притягнення глави держави до відповідальності, а як сама можливість такого притягнення. "Вважається, – зазначають українські дослідники, – що інститут імпічменту має насамперед запобіжне значення, бо притягнення президента до відповідальності в порядку імпічменту трапляється у політичній практиці держав порівняно рідко" [7].

Для того, щоб інститут імпічменту мав таке запобіжне значення, практично здійсненною повинна бути визначена конституцією процедура імпічменту. В порядку імпічменту президента до відповідальності притягує парламент. За наявності в кожній країні специфічних особливостей, процедура імпічменту має певні спільні риси. Ініціювати розгляд у парламенті питання про імпічмент президента в більшості країн може щонайменше третина парламентаріїв (у Литві, ФРН – четверта частина). На основі проведеного із залученням тією чи тією мірою судових і правоохоронних органів парламентського розслідування формулюється звинувачення президента, по якому проводиться голосування. Для підтримання звинувачення й усунення президента з поста у більшості країн потрібно, щоб за це проголосували не менше двох третин парламентаріїв. Є країни, де для підтримання звинувачення достатньо абсолютної більшості голосів (Італія, Франція), і такі, де для цього вимагається навіть три четвертих голосів парламентаріїв (Білорусь, Ісландія, Казахстан, Фінляндія). У разі скоєння президентом злочину після усунення з поста він притягується до кримінальної відповідальності як звичайний громадянин.

Якщо парламент двопалатний, то в одних країнах ініціювання процедури імпічменту і формулювання звинувачення відбувається в нижній палаті, а остаточне рішення приймається у верхній палаті, яка перетворюється в судову колегію (США, Бразилія), а в інших країнах рішення приймається на спільному засіданні палат парламенту (Італія, Польща, Франція). В Індії та ФРН рішення щодо імпічменту може прийняти будь–яка з палат парламенту. В деяких країнах остаточне рішення про імпічмент приймає конституційний (Італія, Словаччина, Угорщина, ФРН, Чехія) або спеціальний (Греція, Польща, Франція) суд.

Як приклад наведемо процедуру імпічменту Президента США. Починається вона з внесення до Палати Представників будь–яким конгресменом резолюції про притягнення президента до відповідальності. Резолюція передається до юридичного комітету палати (або до спеціального комітету), який розглядає висунуті звинувачення під кутом зору їх обґрунтованості і формулює "статті імпічменту" як своєрідний обвинувальний висновок. Сформульовані комітетом "статті імпічменту" вивчає вся Палата Представників і в разі схвалення їх більшістю голосів членів палати вони передаються до Сенату для розгляду справи по суті. Під час розгляду справи щодо звинувачення президента в Сенаті головує не віце–президент, який за посадою є його головою, а голова Верховного Суду (віце–президент може бути заінтересований в усуненні президента з поста, оскільки в такому разі він стане президентом).

Правила процедури, які застосовуються в Сенаті при розгляді "статей імпічменту", аналогічні тим, що діють у звичайних судах. Після розгляду доказів, допиту свідків і заслуховування позицій сторін Сенат таємним голосуванням вирішує питання про винуватість. Для винесення обвинувального вердикту необхідна згода двох третин присутніх сенаторів. За наявності такої згоди президент усувається з поста і в разі вчинення злочину підлягає кримінальній відповідальності на загальних підставах.

У деяких країнах остаточне рішення щодо усунення президента з поста в порядку імпічменту приймає не парламент, а народ (виборці) шляхом голосування на референдумі. Так, у разі вчинення тяжких діянь, якими порушуються положення Конституції, Президент Румунії може бути усунений з посади Палатою Депутатів і Сенатом на спільному засіданні більшістю голосів депутатів і сенаторів після консультації з Конституційним Судом. Пропозицію про усунення з посади можуть висувати не менше однієї третини від числа депутатів і сенаторів. Якщо пропозиція про усунення з посади схвалюється, то не пізніше ніж через 30 днів призначається референдум для усунення Президента (ст. 95 Конституції Румунії 1991 р.). Такий референдум відбувся 2007 року стосовно Президента Румунії Т. Бесеску. На референдумі виборці підтримали главу держави.

Порівняльний аналіз інституту імпічменту президента в зарубіжних країнах дає змогу з'ясувати його особливості в Україні. Конституція України 1996 року передбачає можливість усунення Президента України з поста в порядку імпічменту: "Президент України може бути усунений з поста Верховною Радою України в порядку імпічменту у разі вчинення ним державної зради або іншого злочину. Питання про усунення Президента України з поста в порядку імпічменту ініціюється більшістю від конституційного складу Верховної Ради України. Для проведення розслідування Верховна Рада України створює спеціальну тимчасову слідчу комісію, до складу якої включаються спеціальний прокурор і спеціальні слідчі. Висновки і пропозиції тимчасової слідчої комісії розглядаються на засіданні Верховної Ради України. За наявності підстав Верховна Рада України не менш як двома третинами від її конституційного складу приймає рішення про звинувачення Президента України. Рішення про усунення Президента України з поста в порядку імпічменту приймається Верховною Радою України не менш як трьома четвертими від її конституційного скла-

ду після перевірки справи Конституційним Судом України і отримання його висновку щодо додержання конституційної процедури розслідування і розгляду справи про імпічмент та отримання висновку Верховного Суду України про те, що діяння, в яких звинувачується Президент України, містять ознаки державної зради або іншого злочину" (ст.111) [8].

На основі наведених конституційних норм усунути Президента України з поста практично неможливо, тобто інститут імпічменту Президента України є конституційним міфом. Причому і як засіб притягнення його до відповідальності, і як стримувальний чинник у системі стримувань і противаг, засіб впливу парламенту на главу держави.

По–перше, тому, що підставою для усунення Президента України з поста визнається тільки вчинення ним державної зради або іншого злочину (що для глави держави малоймовірно), але не порушення Конституції і законів України (до чого він часто вдається). Прикладами порушення президентами України (як нинішнім, так і попередніми) Конституції можуть бути: несвоєчасне підписання законів, прийнятих парламентом; відмова підписувати закони після подолання парламентом президентського вето щодо них; непризначення всеукраїнського референдуму за народною ініціативою; призначення та звільнення керівників деяких центральних органів виконавчої влади і голів місцевих державних адміністрацій; видання актів без скріплення їх підписами (контрасигнування) глави і членів уряду; навіть (як показала політична криза 2007 року) розпуск парламенту без відповідних правових підстав. Однак такі дії не визнаються злочинами чинним кримінальним законодавством України. Це означає, що Президент України не може бути притягнений до відповідальності за навмисне порушення Конституції України.

По–друге, через невиправдано завищені вимоги щодо парламентської більшості, необхідної для реалізації процедури імпічменту: питання про усунення Президента України з поста ініціюється більшістю від конституційного складу Верховної Ради України (щонайменше 226 народних депутатів); рішення про звинувачення Президента України приймається не менш як двома третинами від конституційного складу Верховної Ради України (щонайменше 300 народних депутатів); рішення про усунення Президента України з поста приймається не менш як трьома четвертими від конституційного складу Верховної Ради України (щонайменше 338 народних депутатів). Потрійне голосування в однопалатному парламенті та ще й з такими вимогами щодо більшості не застосовується у демократичних державах. Як зазначалось вище, у більшості зарубіжних країн для ініціювання процедури імпічменту необхідна одна третина голосів парламентаріїв, а для прийняття відповідного парламентського рішення – дві третини.

По–третє, через надмірне розширення кола учасників процедури імпічменту. Крім народних депутатів як членів Верховної Ради України та її спеціальної тимчасової слідчої комісії, до нього належать ще "спеціальний прокурор і спеціальні слідчі", статус яких не визначено ні в Конституції, ні в законі, а також Конституційний Суд України і Верховний Суд України, кожний з яких з тих чи тих причин (у тому числі через симпатії суддів до глави держави) зможе звести нанівець усю процедуру імпічменту.

Аналіз конституційного інституту імпічменту Президента України в контексті відповідного світового досвіду свідчить про необхідність його вдосконалення. Характерно, що попередня Конституція України згідно зі змінами, внесеними до неї Законом Української РСР "Про заснування поста Президента Української РСР і внесення змін та доповнень до Конституції (Основного Закону) Української РСР" передбачала можливість усунення Президента України з поста Верховною Радою Української РСР у разі порушення ним Конституції і законів шляхом голосування або за результатами всеукраїнського референдуму: "Президент Української РСР користується правом недоторканності. У разі порушення Президентом Конституції і законів Української РСР Президент може за висновком Конституційного Суду Української РСР бути зміщений з посади Верховною Радою Української РСР. Рішення про зміщення Президента в такому разі приймається більшістю не менш як дві третини від загальної кількості народних депутатів Української РСР. Верховна Рада Української РСР може призначити всеукраїнський референдум з питання про дострокове припинення повноважень Президента за ініціативою громадян Української РСР" (ст.114) [9].

Порівняно з цією статтею норми Конституції України 1996 року щодо імпічменту Президента України є кроком назад – до авторитарного і невідповідального президентського правління. Вдосконалення інституту імпічменту Президента України, на нашу думку, в подальшому має відбуватись на шляху розширення правових підстав імпічменту – передусім щодо навмисного порушення главою держави Конституції України, а також спрощення самої процедури імпічменту за рахунок обмеження кола її учасників і зниження до двох третин парламентської більшості, необхідної для усунення його з поста. Аналізуючи підстави імпічменту президента в Росії, Білорусі, Казахстані та Україні, Л. Кривенко слушно наголошує на "необхідності радикального перегляду основ імпічменту президента в напрямі їх розширення за рахунок включення до переліку основ порушення главами держав Конституції і законів, недотримання присяги тощо" [10].

Система органів державної влади, в якій дві третини складу парламенту виступають проти глави держави, не може нормально функціонувати. У такому разі повноваження одного з органів – президента чи парламенту – мають бути достроково припинені. Суддею в цьому питанні має бути народ. Тому одночасно зі спрощенням процедури імпічменту доцільно було б також передбачити можливість проведення за ініціативою Верховної Ради України всеукраїнського референдуму щодо дострокового припинення повноважень Президента України (у разі порушення ним Конституції і законів України або й без них) і розпуску парламенту у разі підтримання виборцями на референдумі глави держави.

Реальна можливість усунення Президента України з поста в порядку імпічменту або за результатами ініційованого Верховною Радою України всеукраїнського референдуму слугуватиме важливим стримувальним чинником стосовно самого глави держави, примушуватиме його рахуватися з парламентом і Конституцією України.

1. *Кресіна І.О., Коваленко А.А., Балан С.В.* Інститут імпічменту: Порівняльний політико–правовий аналіз. – К., 2004. – С.8–9. 2. Там само. – С.48. 3. У статті посилання на конституції зарубіжних держав зроблено за виданнями: Конституции зарубежных государств: Учебное пособие / Сост. В.В.Маклаков. – 3–е изд., перераб., доп. – М., 2001. Конституции государств Европы. В 3 т. / Под общ. ред. Л.А.Окунькова. – М., 2001. 4. К*ресіна І.О., Ковал.енко А.А., Балан С.В.* Зазнач. праця. – С.16. 5. Импичмент // http://ru.wikipedia.org. 6. Там само. 7. *Кресіна І.О., Коваленко А.А., Балан С.В.* Зазнач. праця. – С.5. 8. Конституція України. Прийнята на п'ятій сесії Верховної Ради України 28 червня 1996 року. – К., 2006. 9. Закон Української РСР "Про заснування поста Президента Української РСР і внесення змін та доповнень до Конституції (Основного Закону) Української РСР" від 5 липня 1991 року // Відомості Верховної Ради Української РСР. – 1991. – № 33.– Ст.445. 10. *Кривенко Л.* Конституційна відповідальність глави держави // Віче. – 2001. – №10. – С.7.

Надійшла до редколегії 27.02.2008

В.І. Мокан, асп.

ВИБОРЧІ ТЕХНОЛОГІЇ ЯК РІЗНОВИД СОЦІАЛЬНО–ПОЛІТИЧНИХ ТЕХНОЛОГІЙ

Ця стаття присвячена розгляду сутності виборчих технологій. Зокрема, особлива увага надається обґрунтуванню їх соціально–політичної природи.

This article is dedicated to the consideration of the essence of the electoral technologies. Particular attention is paid to substantiating their social–political nature.

Будь–яка виборча кампанія спрямована на завоювання симпатій пересічних громадян, які мають право голосу, тобто електорату. Однак, із всього комплексу дій, які здійснюють кандидати і партії у процесі виборчих кампаній, особлива увага звертається на розробку та застосування виборчих технологій.

Виборчі технології – поняття, яке не так давно увійшло до наукового обігу у політичній сфері в Україні. Незважаючи на це, воно користується великою увагою з боку представників політичних наук та громадськості. В політологічній літературі існує досить багато визначень виборчих технологій та наведено їх різноманітні класифікації. Зокрема, серед науковців даного напряму варто назвати Є. Вятра, Дж. Сарторі, Р. Даля, Дж. А. Паломбара, А. Максимова, Є. Малкіна та Є. Сучкова, С. Устименка, С. Соловйова, а також слід відзначити вітчизняних вчених – К. Ващенка, Л. Кочубей, Г. Почепцова, М. Варія та інших. Однак, досі не дано чіткої відповіді на те, які ж саме технології є найбільш ефективними, які фактори впливають на їхню оптимізацію. Також в політичному дискурсі ведеться мова про застарілість деяких методів впливу на електорат та впровадженню більш адекватних сьогоденню виборчих технологій. Говорячи про їх ефективність, потрібно спочатку з'ясувати їхню внутрішню сутність, зрозуміти природу виникнення.

Поняття "технологія", як відомо, виникло в системі технічного знання. Під цим прийнято розуміти дисципліну, що вивчає взаємодію засобів праці, сировини та матеріалів. Інтереси її перебувають головним чином у сфері виробництва. Загальний сенс поняття "технологія" розкривається як вчення про майстерність, вміння щось робити.

Ускладнення виробничих і соціальних процесів обумовило тенденцію науки і практики щодо їх технологізації. На даний час сфера застосування технологій вже не обмежується виробництвом, вони стали ознакою, яка характеризує різні соціальні процеси.

Як окремий напрямок у системі наукового знання, технологізація соціальних процесів розвивалася з початку XX століття в рамках теорії управління і соціальної інженерії: у 20–ті роки минулого століття в Сполучених Штатах Америки (США), Франції та Великій Британії широко розроблялися і впроваджувалися організаційні технології і технології самоменеджменту; приблизно того ж часу соціотехнологічний підхід почав складатися й у радянській науці, хоча з 30–х років XX століття інтерес до соціальних технологій був обмежений через ідеологічне несприйняття усього, що стосувалося зарубіжної соціальної інженерії. Але вже в 60–70–х роках робота у цьому напрямку відновилася і в радянську теорію і практику соціального керування увійшло поняття "соціальна технологія".

Сучасне поняття "соціальної технології" розглядається у кількох аспектах:

- ✓ соціальна технологія – це своєрідний механізм сполучення знань з умовами їх реалізації. Саме через технологізацію знань соціально виявляється ставлення людей до організації їхньої діяльності, спрямованої на реалізацію поставлених завдань і цілей;
- ✓ це сукупність способів, методів, засобів розв'язання соціальних суперечностей у процесі людської діяльності;
- ✓ це елемент людської культури, що виникає двома шляхами: або еволюційно "виростає" в культурі, або будується за її законами як штучне утворення задля поєднання науки і практики;
- ✓ соціальна технологія постає у двох формах: як процес, що містить процедури і операції, і як сама діяльність, побудована відповідно до цього проекту.

Відомий болгарський дослідник М. Марков пропонує розглядати соціальну технологію, або технологію соціальної діяльності, у двох аспектах: "як систему знань про організацію діяльності, пов'язану із виконанням певних етапів та послідовних операцій, з формування суспільних явищ, і як технологізацію цих знань у процесі діяльності, яка виражається у трудових діях людей" [1].

Схожої точки зору притримується В.І. Курбатов, який зазначає, що "соціальна технологія – це спосіб реалізації проекту впливу на предмет будь–якої діяльності, раціонально розділений на процедури та операції, спрямовані на підтримку соціальної системи в робочому стані або перетворення її у відповідності із заданими параметрами" [2]. Звернімо увагу на останньому аспекті, оскільки застосування технології передбачає зміну об'єкту впливу, відповідно до поставленої мети.

В свою чергу відомий український дослідник даної галузі В.Я. Матвієнко запропонував своє бачення місця соціальних технологій у всій різноманітності соціальних процесів. На думку вченого "соціальний процес здійснюється у трьох можливих формах: 1) об'єктній, тобто у формі послідовної зміни стану соціального об'єкта; 2) суб'єктній, або діяльнісній – у формі послідовних дій суб'єкта; 3) технологічній – у формі дотримання, здійснення певної технології [3]. Відповідно остання є найвищою формою соціального процесу, оскільки забезпечує взаємне "припасовування" двох перших". Таким чином, підкреслюється важливість застосування соціальних технологій та підкреслюється її суб'єктно–об'єктний характер.

Отже, стає зрозумілим те, що соціальні технології – це перш за все процес ціле– направленого впливу на соціальний об'єкт, обумовлений необхідністю отримання заданого результату і в цьому плані технологічність впливу наповнена такими поняттями як етапність, процедурність, операціональність.

Однак, доречно зауважити, що питання про необхідність формулювання та впровадження поняття "технології" до соціальної сфери є дискусійним. Наприклад, існують заперечення проти введення поняття "соціальні технології", які зводяться до того, що воно є зайвим, оскільки такі поняття як "техніка", "організація", "методика", роблять непотрібними усілякі вишукування в галузі технологій соціальної сфери. Порівняльний аналіз понять, близьких за своєю природою до поняття "соціальні технології", свідчить про специфіку останнього, що обумовлює не тільки можливість, але й необхідність його застосування в соціальній сфері. Якщо погодитися із тим, що для будь–якого соціального процесу характерною є наявність суб'єкта, який здійснює дії, та об'єкта, на який ці дії спрямовані, то технологія відповідає на запитання

© В.І. Мокан, 2008

"як", "яким чином" практично реалізувати процес. Вона з наданих процесом дій вибудовує оптимальну послідовність. Технологія – це сукупність способів та прийомів ефективної реалізації передбачених процесом дій.

Також варто зауважити, що теорією та практикою розроблено різні види технологій, які забезпечують реалізацію та оптимізацію соціальних процесів. Одним із критеріїв розмежування технологій виступають сфери громадського життя та види людської діяльності – економічна, правова, моральна та інші сфери. Об'єктивно технологізації піддаються і політичні процеси. В умовах виникнення гострої конкуренції між окремими кандидатами, політичними партіями на виборах сформувалися певні управлінські процедури, прийоми управління, що у сукупності складають технології політичного менеджменту. Ці політичні технології пов'язані з наявністю у суб'єктів політики різних суперечливих та навіть конфліктних інтересів, цілей, а також різних ресурсів, що підштовхує їх до суперництва.

Термін "політичні технології" широко використовується в соціально–філософській та політологічній літературі, публіцистиці, однак за ним не стоїть чітко визначене та загальноприйняте поняття.

Одним із перших у сучасній українській політології визначення "політичні технології" розробив Д. Видрін у роботі "Нариси практичної політології". Автор даної праці зазначає, що політична технологія є системою способів та шляхів досягнення бажаних результатів у політиці: "справжні політичні технології – науково–обгрунтовані, професіональні, чесні та ефективні методи політичної діяльності, це коректне суперництво за політичне лідерство" [4].

А.І. Соловйов теж запропонував своє розуміння поняття та структури політичних технологій. На його думку, політичні технології – це сукупність послідовно застосовуваних процедур, прийомів і способів діяльності, спрямованих на найбільш оптимальну й ефективну реалізацію цілей і завдань конкретного суб'єкта в певний час і в певному місці. У цілому як сукупність певних знань і вмінь, що забезпечують вирішення суб'єктом конкретних завдань у сфері владних відносин, політичні технології ймануються також і як політичний маркетинг [5]. Щодо структури політичних технологій, то тут дослідник згадує про три найбільш значимі компоненти:

✓ специфічні знання (політичні технології по своїй суті є втіленням особливих форм відображення дійсності, які спрямовані на пошук засобів і способів практичного вирішення проблем у сфері владних відносин. У цьому сенсі технологічний рівень пізнання дійсності не тільки являє собою форму науково–прикладного знання, але й одночасно виражає оцінку політичних проблем з погляду зацікавлених у їхньому вирішенні суб'єктів);

✓ конкретні прийоми, процедури та техніки дій (задаються конкретними цілями або особливостями тієї чи іншої предметної сфери політики);

✓ техніко–ресурсні компоненти (зміст політичних технологій залежить від наявності тих або інших кадрових структур, технічного оснащення, фінансових ресурсів) [6].

Деякі дослідники вважають, що таке тлумачення змісту політичних технологій є трохи звуженим, оскільки не враховує їхнього політико–культурного змісту. Наприклад, К.О. Ващенко розглядає політичні технології як важливий елемент політичної культури суспільства в цілому та окремих політичних суб'єктів, зокрема. Виходячи з цього, він визначає політичні технології не просто як певний набір методів та правил досягнення поставлених цілей у політиці, а, насамперед, як систему способів реалізації політичних цінностей суб'єкта в процесі політичної діяльності. Основним елементом системи політичних технологій, на його думку, виступають процедури. Вони є історично розробленим логічним порядком, чіткою послідовністю визначених політичних дій, що створює умови для реалізації політичних цінностей у складних та конфліктних ситуаціях політичного життя суспільства [7]. Дослідник виокремлює три основні блоки, з яких складається політична технологія, або технологія в політиці:

1) блок об'єктивних умов, тобто врахування інформації про регіон чи країну, де відбувається діяльність, реальний розклад політичних сил в суспільстві, знань про найбільш гострі соціальні проблеми і т. д.;

2) блок стратегії як найбільш важливого та складного елементу технології – розробка програми (платформи) суб'єктів політики;

3) блок тактики як сукупності засобів та методів досягнення бажаного результату.

Більшість політичних технологій, які використовуються у боротьбі за владу, спрямовані на її утримання, розширення і зміцнення. Це — виборчі технології. Без знання суті та особливостей виборчих технологій, без умілого використання цих знань, досягти успіху у політичній боротьбі практично неможливо.

Внаслідок багатозначності, нечіткості та широти змісту поняття "виборчих технологій" у кожному конкретному випадку його вживання виявляється особливий зміст, контекстуально виправданий. Але, як правило, жодна з "вузьких" інтерпретацій не розкриває багатоаспектності даного поняття.

У загальному вигляді під виборчою технологією розуміють сукупність логічно взаємопов'язаних моделей, методів та конкретних способів підготовки, організації та проведення виборчих кампаній, спрямованих на досягнення визначеного результату на виборах.

А.А. Джабасов, категоріально осмислюючи виборчі технології виборчих кампаній, визначає їх як сукупність прийомів, методів впливу на виборців, заснованих на визначених наукових розробках, даних конкретних соціологічних досліджень з метою досягнення політичного успіху певної політичної сили на виборах, яка використовує для досягнення цієї мети засоби політичної реклами та методи паблік рілейшенз [8]. У цьому широкому розумінні даної категорії автор наголошує на раціональному, науково обґрунтованому характері виборчих технологій. Однак далі він стверджує, що для досягнення успіху політична сила використовує тільки засоби політичної реклами та паблік рілейшенз, тим самим необґрунтовано обмежуючи коло застосовуваних в ході виборчої кампанії ресурсів.

Значення виборчих технологій пояснює С. Устименко, який наголошує: "Виборчі технології дали змогу перевести мову політиків на мову, доступну для електорату, акумулювати інтереси громадян, зробити зрозумілими політичні програми і гасла [9].

Психологічний підхід до визначення виборчих технологій запропонував М.Й. Варій, автор праці "Політико–психологічні передвиборчі та виборчі технології". Він зазначає: "Політико–психологічна виборча технологія – це сукупність доцільно поєднаних, зорієнтованих за часом, фактами, подіями, ідеями, політичними цілями, групами і соціально–психологічними станами підходів, принципів, методів, способів та прийомів впливу на індивідуальну і соціальну психіку виборців з метою завоювання їхніх голосів" [10].

Насправді можна навести приклади різноманітних тлумачень сутності виборчих технологій. Однак, на нашу думку, більш актуальною є проблема не визначення самого поняття "виборча технологія", а питання їх ефективності. Як справедливо зазначають провідні російські спеціалісти по проведенню виборчих кампаній Є. Малкін та Є. Сучков – "немає сенсу термінологічно уточняти, що мається на увазі під методами та прийомами ведення

виборчої кампанії (під виборчими технологіями). Головне, щоб ці дії забезпечували перемогу на виборах".

Головною ж особливістю виборчих технологій, на нашу думку, є те, що вони застосовуються виключно під час передвиборчих та виборчих кампаній. Тому деякі дослідники називають їх ще й електоральними технологіями. Під час аналізу заявленої в темі статті проблематики, стало зрозумілим, що для формування цілісного уявлення про виборчі технології, спершу необхідно докладно зупинитися на розкритті їх соціально–політичної природи. Що ж до питання які з них є найбільш ефективними – це проблематика наших подальших досліджень.

1. *Марков М.* Технология и эффективность социального управления: Пер. с болг. Марко Марков / Под ред. Т.В. Керимовой. – М., 1982. – С.57–58. 2. *Курбатов В.И., Агапов Е.П., Альперович В.Д., Богданова И.Н., Бойко Л.И.* Социология: Учеб. пособ. для вузов. – Ростов на/Д., 1998. – С.210. 3. *Матвієнко В.Я.* Соціальні технології: Навч. посіб. для студ. вищ. навч. закл. – К., 2001. – С.63. 4. *Видрін Дмитро* Політика: історія, технологія, екзистенція. – К., 2001. – С.263. 5. *Соловьев А.И.* Политология: Политическая теория, политические технологии: Учебник для студентов вузов. – М., 2000. – С.285. 6. Там само. – С.287–288. 7. *Ващенко К.О.* Політичні технології як чинник демократичного розвитку суспільства. Дис. ... кандидата політ–них наук: – 23.00.02 – К., 1999. – С.52. 8. *Джабасов А.А.* Политические технологии избирательных кампаний: проблема категориального осмысления // Вестник Московского университета, Серия 12, 2000, №2. – С.60–61. 9. *Устименко С.* Новости российского рынка избирательных технологий // Власть. – №8. – 1999. – С.26. 10. *Варій М.Й.* Політико–психологічні передвиборні та виборчі технології: Навчально–методичний посібник. – К., 2003. – С.270.

Надійшла до редколегії 27.02.2008

А.Х. Нікіфорова, доц.,
Г.Ф. Постригань, доц.

ПОЛІТИКА ЯК ЄДНІСТЬ РАЦІОНАЛЬНОГО ТА ІРРАЦІОНАЛЬНОГО

У статті розглядаються питання єдності раціональних та ірраціональних складових у політиці. Досліджується характер і природа раціонального та ірраціонального в політичних явищах та процесах. Підкреслюється їхня взаємодія й відносність протиставлення. Аналізуються конкретні прояви раціональності та ірраціональності в пізнанні політики, а також у політичних технологіях.

The article concerns the problems of rational and irrational elements in politics. The sense and character of rational and irrational elements in political process are investigated. The cooperation and relativity of opposition are underlined in the article. The author analyzes concrete manifestation of the both elements in politic cognition and technologies.

Складні, суперечливі процеси розвитку цивілізації на початку XXI століття з новою силою поставили перед наукою проблему дослідження глибинних механізмів людської поведінки, а більш у широкому плані людських взаємодій, що і складають мережу суспільних відносин. Одним із центральних питань у цій проблемі є питання про раціональне та ірраціональне.

Загалом підхід до аналізу фундаментальних засад людської діяльності через призму співвідношення раціонального та ірраціонального має свою давню філософську традицію. Різноманітні філософські течії з античності до нашого часу намагалися осмислити роль людського розуму в пізнанні оточуючого світу, його здатності до ефективної організації суспільних відносин, взаємодії суспільства з природою.

У сучасних філософських дослідженнях раціонального та ірраціонального переважають публікації, в яких наголос робиться на домінуючій ролі раціональних чинників. Більше того, проблема співвідношення раціонального та ірраціонального розглядається у напрямку пошуку нової раціональності, яка повинна протистояти тиску ірраціоналістичних викликів часу. Діалектика раціонального та ірраціонального досліджується значно менше [1].

Окремої уваги вимагає аналіз раціонального та ірраціонального в суспільно–політичних процесах. Політика є своєрідним механізмом реалізації свідомого впливу суспільства на свою самоорганізацію та саморегуляцію. Саме тому дослідження взаємодії раціональних та ірраціональних чинників у політиці є важливим і актуальним для сучасного суспільствознавства.

В розробках фахівців з політології свідома орієнтація на застосування принципу єдності раціонального та ірраціонального спостерігається нечасто. Як правило, аналізуються конкретні змістовні питання політичного життя суспільства, за якими так або інакше проглядаються їхня раціоналістичність або ірраціоналістичність. Так, досліджуються особливості суспільно–політичних змін в Україні, які мають раціонально обгрунтований характер (становлення ринкової економіки, демократичної політичної системи тощо). В той же час ірраціоналістичні за своєю природою чинники вбачаються у сфері політичної культури та політичної свідомості [2].

Метою цієї статті є розкриття принципу єдності раціонального та ірраціонального як певної дослідницької парадигми аналізу теоритичних і прикладних питань сучаної політики.

Вихідним у постановці питання про раціональне та ірраціональне в політиці є визначення сутністних характеристик цих феноменів. Домінуючими у цьому аспекті в філософській літературі є наступні положення. По–перше, раціональне та ірраціональне розглядаються як полісемантичні поняття, різноманітні сторонои яких залежать від контексту їхнього вживання. Так, з точки зору гносеології, раціональне та ірраціональне є протилежними способами пізнання. Раціональним є суто розумова, інтелектуальна діяльність, наслідком якої виступає системність, обгрунтованість, доказовість, всезагальність знання [3]. Ірраціональний пізнавальний процес базується не на розумі, а на вірі, інстинкті, життєвій силі тощо. Насідком чого є особливе сприйняття оточуючого світу, в основі якого різноманітні свідомі й підсвідомі емоційно–чуттєві переживання.

У діяльнісно–соціологічному аспекті поняття раціонального та ірраціонального розкривають співвідношення мети й засобів її досягнення, мети й неочікуваних наслідків діяльності, співвідношення суспільно–зорієнтованих дій та індивідуальних прагнень, раціональних форм суспільної організації та ірраціональних проявів дезорганізації, а то і соціального хаосу.

По–друге, не менше значення для застосування понять раціонального та ірраціонального має визнання діалектичного характеру їхнього зв'язку. Як підкреслює українськый філософ В. Загороднюк, "раціоналізм й ірраціоналізм – це протилежності у філософському, а не в побутовому сенсі. Вони, згідно з законами діалектики, передбачають одна одну, тяжіють одна до одної й за певних умов, переходять одна в одну" [4].

Формально–логічна протилежність, яка притаманна співвідношенню раціонального та ірраціонального як протилежність розумного і нерозумного, логічного і нелогічного, передбачуваного і непередбачуваного тощо, втрачає свій сенс при включенні в це співвідношення критерію практики, причому практики історичного масштабу. М. Вебер, окреслюючи цю історичну діалектику, писав, що "явища, нібито безпосередньо

© А.Х. Нікіфорова, Г.Ф. Постригань, 2008

цілераціонально обумовлені, в дійсності історично виникли завдяки абсолютно ірраціональним мотивам, а потім вони, оскільки умови життя, що змінилися, надали їм високу ступінь технічної "раціональної правильності", "адаптуючись", збереглися і подекуди широко розповсюдилися" [5].

Усе сказане дозволяє зробити деякі висновки щодо дослідження раціонального та ірраціонального в політиці. Оскільки політика є, хоча і специфічним, але різновидом людської діяльності, то раціональні та ірраціональні моменти проявляють себе на різних рівнях політичних дій (від окремих лідерів до мас людей), у різних способах здійснення політичної влади (від відкрито примусових до приховано маніпулятивних), у різних типах легітимізації політики (від раціонально–процедурних до харизматично–ірраціональних) тощо.

Важливим для розуміння особливостей застосування понять раціонального та ірраціонального до політики є усвідомлення їхнього оціночного характеру. Абсолютизація розуму як найвищої цінності, що була притаманна класичному раціоналізму, мала своїм наслідком приниження й нехтування ірраціонального [6].

Оціночний аспект щодо раціонального та ірраціонального в політиці має свою специфіку. Критерії оцінювання визначаються такими сутнісними ознаками політики, як реалізація інтересів соціальних і політичних сил й досягнення бажаної мети в процесі здійснення або впливу на владу. Саме тому розгляд політики через формальну дихотомію "раціональне – ірраціональне" не може бути визнаний послідовно продуктивним, оскільки в дійсності критерії їхнього оцінювання перш за все визначаються такими взаємопов'язаними моментами: інтересами суб'єктів політики й співвідношенням результатів політики із змістом цих інтересів.

Найзагальніший підхід до можливих співвідношень цих елементів політики показує, що якщо результати політики суперечать інтересам певних соціальних і політичних сил, то для них ці результати не є раціонально обгрунтованими. І навпаки, будь–який результат політики, який відповідає їхнім інтересам, незважаючи на ірраціоналістичний шлях його досягнення, буде сприйматися як бажанораціональний.

На наш погляд, вказані аспекти оцінювання раціонального та ірраціонального в політиці є визначальними, саме через їхню призму має сенс застосування такого традиційного критерію, як співвідношення мети і засобів її досягнення. Стосовно політики скоріше треба говорити про співвідношення інтересів, результатів, мети діяльності і засобів її досягнення як загального критерію раціональності або ірраціональності.

Віносність і переплетіння раціонального та ірраціонального яскраво проявляють себе у питаннях пізнання політичних явищ. Пізнавальний процес у політиці, який іноді називають політичною аналітикою, напряму пов'язаний із статусом раціоналньості або ірраціональності самої політики.

Відомо, що в марксистській методології визнається наявність закономірностей як у суспільстві в цілому, так і в такій його сфері, як політика. Звідси чітка орієнтація аналітико–пізнавальних зусиль дослідників на виявлення й систематизацію об'єктивнораціоналістичних знань про політичні явища та процеси. Навпаки, позитивістське скептичне ставлення до можливих закономірностей у суспільстві й політиці звужує простір раціонального знання, обмежуючи його прагматичними завданнями своєрідної "соціальної інженерії" [7].

У сучаній політичній аналітиці все більшого поширення набуває підхід, який базується на принципі єдності раціонального та ірраціонального. Так, відомий російський дослідник політики К. Гаджиєв пише, що "політичний аналіз... потребує реконструкції не тільки раціональних, що піддаються квантифікації, калькуляції мотивів, інтересів людей, але також і їхніх ірраціональних, підсвідомих, неусвідомлених мотивів, які не піддаються квантифікації й математизації" [8].

Загальним джерелом як раціональних, так і ірраціональних проявів політики є сама людина, її свідомість, її прагнення підпорядкувати собі оточуючий природний та соціальний світ. Але в аналітико–пізнавальному осягненні політики чітко виявляє себе залежність, суть якої в тому, що чим більш широкий за історичними масштабами охоплюються період політики, тим більш виразно виявляють себе раціоналістичні чинники. І навпаки, чим вужче, ситуативніше досліджується політичний процес, тим яскравіше починають домінувати суто ірраціональні, часто–густо невмотивовані чинники політичних дій.

Цікаво у зв'язку з цим, що деякі політологи вважають більш складним об'єктом аналізу саме ситуативні процеси, чітко локалізовані в часі і просторі. Так, С.О. Пелешун та А.С. Баронін, розглядаючи питання про межі прогнозування в політиці, стверджують, що "довгострокові політичні процеси більш прогнозовані, ніж короткострокові. Інакше кажучи, загальні тенденції розвитку на десятиліття вперед створити простіше, ніж відповісти на питання, що станеться через місяць". І однією з причин цього вони називають домінування у короткострокових політичних процесах дій окремих політиків, в той час, як у довготривалих процесах переважають об'єктивні чинники. Саме тому, заключають вони, "можна досить вдало реконструювати хід раціонального мислення, але майже неможливо імітувати інтуіцію, політичне почуття" [9].

Не випадково серед інструментарію політичних аналітиків є не тільки загальнонаукові, об'єктивнораціоналістичні методи й методики. Серед них чільне місце займають системний і порівняльний методи, метод моделювання тощо. Але поруч із ними широко використовуються й такі спецефічні процедури, як інтуітивно–логічні методи політичного прогнозування, в яких визначальну роль відіграють уява, відчуття політики.

В цілому, політична аналітика в сучасній політології розглядається як своєрідне поєднання науки й мистецтва. Перше базується на фаховій підготовці політолога, яка включає в себе цілу систему різноманітних, накопичених і перевірених історичним досвідом знань про політику. Мистецькість політичного аналітика спирається на особистий досвід, на постійну і наполегливу працю по дослідженню конкретних явищ та подій, з яких і сплітається реальний політичний процес. Саме тому в арсеналі політолога присутня й така своєрідна аналітична процедура, як "ретродукція", "яку можна визначити як стрибок уяви або політ фантазії, що використовується для інтерпретації явищ, які спостерігаються". Ретродукція не є логічно обгрунтованою, раціональною дією, вона є " припущенням про те, що можливе" [10].

Цікавою в цьому плані є практика застосування до аналітико–пізнавального процесу щодо політики двох протилежних характеристик: пояснення і розуміння. Пояснення розглядається як процедура раціоналістичного, закономірного характеру, в основі якої лежить виявлення причинно–наслідкових зв'язків. Пояснення представляє собою логічне розчленування об'єкта, його опис і відтворення як певної моделі для практичного впливу на цей об'єкт.

Розуміння є процедурою, в основі якої лежить осягнення намірів, уявлень, цінностей, що обумовлюють дії суб'єктів політики, надають того або іншого окрасу конкретним політичним явищам або ситуаціям. Цілісний процес пізнання політики передбачає одночасне застосування процедур як пояснення, так і розуміння [11].

Не менше значення, з нашої точки зору, має розгляд технологічних аспектів політики на основі застосування принципу єдності раціонального і ірраціонального. По-

літика як технологія є важливою складовою сучасного суспільного життя. Більше того, на зламі століть спостерігається збільшення ролі технологічних аспектів політичних процесів [12].

Посилення ролі технологій у політиці обумовлено різними чинниками. Серед яких чи не найважливіше місце займає процес психологізації політики, який поступово розгортається у західному світі десь із середини 50–тих років XX століття. Він означає поступове звуження ролі ідеологічних чинників на користь емоційно–чуттєвих складових політичного життя. Це в свою чергу викликано значним зростанням добробуту широких верств населення, загальною соціально–політичною стабілізацією західних країн. В цих умовах політичні процеси стають більш врівноваженими, боротьба за державну владу зконцентровується навколо центристських орієнтацій.

Суттєве значення для політики мало й поглиблення масовизації суспільства, що привело до проникнення в усі його складові певних стандартів споживання й поведінки, стереотипізації смаків і оцінок, очікувань та ідеалів. Особливої концентрації масовизація набула саме в політичному житті суспільства. Це й не дивно, бо політика по самій своїй суті є інтегруючим виявом суспільних процесів. У політичній сфері все більшого значення надається не раціональному обгрунтуванню тих або інших дій, а забезпеченню їхнього позитивного сприйняття широкими верствами населення, виборців. Створення й розповсюдження образів–іміджів стає складовою умовою перемоги в боротьбі за владу.

Важливим знаряддям ірраціоналістично–психологічних політичних технологій стають засоби масової інформації, особливо телебачення. Вважається, що епоху телевізійної політики започаткували теледебати між кандидатами в президенти США Д. Кеннеді та Р. Ніксоном у 1960 р. Вдалий телевізійний імідж динамічного, енергійного й чарівного кандидата у президенти Д. Кеннеді багато в чому забезпечив йому перемогу на виборах, який до того ж зумів використати під час свого президентства ряд раціоналістичних задумок конкурента.

Серед конкретних засобів ірраціоналістичного впливу на масову свідомість і поведінку особливе місце займають політичні міфи і політичне маніпулювання. Міфи як засіб спрощеного, образно–чуттєвого сприйняття та пояснення складових суспільно–політичних процесів застосовують з давніх часів. Але в сучасних умовах цей ірраціоналістичний механізм володарювання не тільки не зменшив свого значення, а й навпаки, ще збільшив його. Окрім наведених вище конкретно–історичних обставин, цьому сприяють проблеми у взаємодії маси й політичної еліти, обумовлені розбіжностями в їхніх інтересах, а також загальне ускладнення усіх суспільно–політичних процесів у світі.

Спираючись на міфологізовану свідомість, владні суб'єкти широко застосовують різноманітні політичні технології. Маніпулювання як приховане управління свідомістю та поведінкою має безпосередньо грунтується на емоційно–чуттєвих складових людини. Ірраціоналістичність маніпулятивних технологій адекватна ірраціоналістичності самої політики, вони не є чимось зовнішнім по відношенню до неї.

В той же час не слід абсолютизувати роль як ірраціоналістичної політики, так і роль ірраціоналістичних політичних технологій. Раціональна складова в політиці визначається самою її суттю як засобу самоорганізації та саморегуляції суспільства. Узгоджуючи інтереси членів суспільства, політика тим самим забезпечує цілісність суспільного організму, його життєздатність і подальший розвиток.

Історичний масштаб критерія раціоналістичності політики й передбачає в кінцевому підсумку відтворення й розвиток як усього людства, так і окремих його частин – народів, етносів, держав тощо. Ірраціоналістичним у цьому плані може вважатися все те, що веде до стагнації, застою й руйнації суспільства разом з існуючими в ньому політичними інститутами і процесами.

Таким чином, важливим для дослідження сучасної політики є свідома орієнтація на принцип єдності раціонального та ірраціонального. При цьому треба враховувати відносність протиставлення і діалектичність їхнього взаємозв'язку. Узагальнюючим критерієм оцінювання раціонального та ірраціонального є практика історичного розвитку суспільства, забезпечення оптимального узгодження інтересів соціальних і політичних сил та їхньої відповідності результатам і меті політичної діяльності.

Перспективним напрямком подальших розробок раціонального і ірраціонального в політиці може бути дослідження трансфомаціних процесів в Україні та інших пострадянських країнах через призму піднятих у цій статті питань.

1. Див.: Оукшот М. Рационализм в политике и другие статьи. – М., 2002. Рац М. Воинствующий рационализм или "разумная рациональность" // Вопросы философии. – 2002.–№6.. Рациональность как предмет философского исследования. – М.. 1995. Скотний В.Г. Концептуальний паралелізм категорій "раціональне" та "ірраціональне" у філософії й науці // Актуальні проблеми філософських, політологічних і релігієзнавчих досліджень. – К., 2004. 2. Див.: Михальченко Н.И. Украинское общество: трансформация, модернизация или лимитроф Европы? – К., 2001. Українська політична нація: Генеза, стан, перспективи. – К., 2003. 3. *Загороднюк В.* Класична раціональність і посткласична наука // Генеза.– 1995. – №1. – С.17. 4. Там само. 5. *Вебер М.* О некоторых категориях понимающей социологии // Избранные произведения. – М., 1990. – С.503. 6. *Загороднюк В.* Класична раціональність і посткласична наука // Генеза. – 1995. – №1. – С.18. 7. *Поппер К.* Відкрите суспільство та його вороги. Том 1. – К., 1994. – С.35. 8. *Гаджиев К.С.* Политическая наука. – М., 1995. – С.41. 9. *Телешун С.О., Баронін А.С.* Політична аналітика, прогнозування та політичні консультації. – К., 2001. – С.99. 10. Технологии политической власти. – К., 1994. – С.245. 11. Див.: Демидов А.И. Понимание в политике // Полис. – 1999. – №3. 12. Див.: Полянська В. Символічна політика: сутність, структура, умови реалізації // Політичний менеджмент. – 2004. – №6.

Надійшла до редколегії 11.02.2008

Н.О. Новакова, асп.

ПИТАННЯ РЕВОЛЮЦІЇ ТА ЕВОЛЮЦІЇ В КОНСЕРВАТИВНОМУ НАПРЯМІ УКРАЇНСЬКОЇ ПОЛІТИЧНОЇ ДУМКИ ПОЧАТКУ XX СТОРІЧЧЯ

Стаття висвітлює основні аспекти понять "революція" та "еволюція" в консервативному напрямі української політичної думки початку XX ст. Дається порівняльний аналіз еволюційного та революційного шляхів суспільно–політичного розвитку.

The article deals with peculiarities of analysis of revolution and evolution in Ukrainian conservative political thought at the beginning of the XX century. The Author gives comparative analyses of evolutional and revolutionary ways of socio–political development.

Українське суспільство, його політичний розвиток сьогодні знову знаходяться у стані невизначеності. Різке падіння функціональності владних інститутів, прогресуюча нестабільність та конфронтаційність політичних відносин свідчать, зокрема, про брак стратегічних державницьких підходів, недостатнє усвідомлення полі-

© Н.О. Новакова, 2008

тичною елітою об'єктивних суспільних вимог та завдань. Важливим в цьому контексті є аналіз української політичної думки, представники якої на межі XIX та XX століть у надзвичайно складній та непевній суспільно–політичні ситуації шукали орієнтири позитивного розвитку суспільства. Особливої уваги, зокрема, заслуговують праці представників консервного напрямку української політичної думки, в яких багато уваги приділяється проблемам соціально–політичного розвитку.

Дослідження консервативного напрямку української політичної думки привертає увагу багатьох науковців як в Україні, так і закордоном. Цій тематиці присвятили свої роботи С. Гелей, В. Потульницький, О. Ситник, Ю. Вільчинський, Я. Дашкевич, М. Забаревський, І. Лисяк–Рудницький ті інші. Не зважаючи на велику кількість праць, питанням розуміння сутності та змісту суспільно–політичного розвитку в консервативному напрямку української політичної думки початку XX сторіччя не було присвячено спеціальних досліджень. Тому метою даної статті є аналіз підходів до суспільно–політичного розвитку в консервативному напрямку української політичної думки початку XX ст.

Найбільш відомими представниками консервативного напрямку української політичної думки початку XX сторіччя є В. Кучабський, В. Липинський, та С. Томашівський.

В. Липинський (1882–1931) послідовно обстоював ідею незалежної української державності. На його думку, від існування держави залежить існування нації. Велику роль в творенні держави В. Липинський надавав еліті. При цьому елітою в його розумінні є кращі представники всіх суспільних прошарків. В. Липинський виокремлює три основні форми і методи державного правління: демократія з республікою; охлократію з диктатурою; класократію з правовою монархією. Дослідник був послідовним прибічником еволюціонізму та обґрунтовував, що революція може лише відкинути суспільство назад, зашкодити його розвиткові та призвести до встановлення тиранії.

Концепція С. Томашівського (1875–1930) ґрунтується на особливому значенні церкви у процесі державотворення. Головні чинники формування української держави, на думку дослідника, це земля, нація та держава. Становленню держави має сприяти територіальний патріотизм та національна ідея. Розвиток держави та суспільства, на думку С. Томашівського, мають відбуватись поступово, органічно, та ґрунтуватись на традиціях.

Як і інші представники консервативної течії українського політичної думки, В. Кучабський (1895–1945) найбільш придатною формою державного правління вважав монархію. Особливу роль у побудові української монархії, на думку дослідника, мав би відіграти особливий прошарок з військових, лицарів за духом. На відміну від інших консерваторів, В. Кучабський припускав, що революція може бути продуктивною формою суспільно–політичного розвитку, але лише якщо це націоналістична революція.

Для консервативного напрямку української політичної думки характерне бачення суспільно–політичного розвитку як еволюційного поступового процесу. Революція розглядалась як деструктивна форма, що не приносить якісних суспільно–політичних перетворень. Наголошувалось, що революція ніколи не приносить позитивних змін і не може перевести суспільство на якісно новий рівень розвитку. Щоправда В. Кучабський робить певне виключення для "націоналістичної революції".

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

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

Аналізуючи процес суспільно–політичного розвитку, В. Липинський бачив його як поступову зміну форм правління, або зміну еліт в рамках однієї держави. З іншої точки зору розглядав цю проблему В. Кучабський. Суб'єктом суспільно–політичного розвитку він вважав нації як колективні індивіди з притаманною їм душею, характером. Процеси, що відбуваються в середині нації, на думку В. Кучабського, не справляють впливу на процеси розвитку та перетворення історичних суб'єктів – націй: "Націоналізм не замикає очей на те, що внутрі одного й одностайного народу є кілька кляс і що інколи між ними буває навіть дуже гостра клясова боротьба, тільки й думає, що ті кляси й боротьба є проминаюча, що вона змінчива й несуттєва як картина в калейдоскопі. Що тривким є лиш одне: національний характер і національний геній, який почерез усі історичні внутрішні і зовнішні хуртовини народу веде його шляхом його призначення і на всі його кляси і на всю його боротьбу, на всю його творчість і всю його руїну кладе одну свою печать" [2]. Нації народжуються, живуть та помирають. У нації є призначення, до якого веде національний геній. На місці одних націй з'являються інші. Цей процес вічний і безперервний. Це скоріше навіть не розвиток, а колообіг: "Націоналізм не твердить про ніяку "вічність націй", лиш навпаки, що нації родяться з етнографічних мас, розквітають і гинуть, щоб зробити місце новим націям" [3].

В. Кучабський вважав, що не має сенсу говорити про наявність причинно–наслідкових зв'язків в історії. На його думку, наука має замало доказів наявності історичних закономірностей. Дослідники бачать взаємозв'язки і тенденції там, де це їм зручно, але це скоріше спекуляції: "Ми рішуче не знаємо ніяких законів суспільного "розвитку". Не знаємо навіть у чому проявляється суть отого суспільного "розвитку". Не знаємо де кінчається масова "закономірність", а де починається індивідуальна випадковість. Ми знаємо дише низку всяких довільно систематизованих фактів, з яких можемо збудувати такі "суспільно–наукові" гіпотези, яких лиш наша душа забажає" [4].

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

основі потрібно органічно будувати майбутнє. Сам характер розвитку суспільства, на думку В. Липинського, залежить від факторів, які складають соціальну статику.

В. Липинський стверджує, що в суспільстві завжди присутні дві сили: стримуюча – консервативна і "порушуюча" – активна, революційна. Стримуюча сила – це державна влада, яку задовольняє дійсний стан речей і яка не прагне змін. Революційна сила – це "громадянство", тобто нові, потенційні лідери. Люди, які мають здібності і прагнуть реалізувати свої інноваційні ідеї, але ще не мають для цього можливості. Їм потрібна влада. Від співвідношення цих сил в суспільстві залежить майбутній сценарій його розвитку. В. Липинський виділяє три можливі варіанти:

1) хаотичний рух суспільства вперед, без контролю чи стримування з боку держави призводить до громадянської війни ("самовирізування");

2) встановлення повного контролю держави над суспільством, що нездатне до саморганізації призведе до повного зупинення розвитку,стагнації;

3) гармонійний розвиток можливий лише якщо добре організована держава і сильне суспільство доповнюють одне одного.

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

Отже, в процесі суспільно–політичного розвитку нації, держава, як знаряддя примусу, виступає "регулятором" цього руху. Нормальний гармонійний рух та розвиток нації може відбуватись тільки тоді, коли панівну верству в її прагненні до влади стримує сильна держава, яка, з іншого боку також регламентує дії народу та підтримує стабільність. Розвиток держави, при цьому, має відповідати рівню культури, якого досяг народ: "В процесі руху нації, держава, як матеріальне знаряддя примусу, єсть регулятором цього руху. Коли вжити образного порівняння, вона у відношенню до внутрішніх, собі протилежних сил підлеглого їй громадянства, єсть уздою на панів, а двигачем для народу. І нормальний гармонійний рух та розвиток цілої нації може відбуватись тільки тоді, коли "пани" (організатори продукції та ідеології громадянства) в своїх змаганнях вперед, до поширення свого впливу і захоплення влади, сильною державою добре загнуздані, і коли "народ" (пасивна маса громадянства, яку порушують і революціонізують ріжні активніші пани) цею самою державою весь час поволі підважується за поступовими змаганнями панів, відповідно до його воспріймчивості на рух" [5].

Якщо держава не може контролювати баланс між консервативними та революційними течіями в суспільстві, то, пануюча еліта втрачає свій позитивний вплив, "позбавленні дисципліни пани починають тягнути кожен в свій бік" і замість розвитку відбувається розкол, в результаті якого держава руйнується під тиском народу, організованого новими революційними лідерами. Тоді замість занадто слабкої держави з'являється держава занадто сильна і замість розвитку ми спостерігаємо повернення назад, до нижчого щабля, бо народ, як інертна сила, прагне до повернення назад. Це спостереження В. Липинського, нажаль, справедливе і для сучасної України, яка поки що не змогла досягти балансу в суспільно–політичному розвиткові.

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

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

- ✓ щоб необхідна для цього розвитку боротьба прихильників радикальних змін з консерваторами відбувалась в рамках одного, визнаного обома сторонами, державного утворення, тобто, щоб обидві ці сторони боролись одна за утримання влади, друга – за її здобуття в одній державі. Цього не може бути, якщо одна сторона спирається на силу іншої сторонньої держави;
- ✓ щоб ця боротьба велась на ґрунті одного спільного для консерваторів і радикалів основного закону – за його реформу чи перегляд, але не за повне знищення, бо тоді це протистояння може бути вирішене лише фізичним винищенням сторін;
- ✓ щоб консерватори, тобто та частина еліти, що знаходиться при владі, і яких задовольняє наявний стан речей, були достатньо організовані, щоб стримувати занадто радикальні прагнення прихильників змін та мали вплив на суспільство;
- ✓ щоб ця консервативна сила "не лякалась поступовців", не знищувала їх, не унеможливлювала необхідну суспільству свободу, і тим самим не знищувала єдину силу, що сприяє розвиткові суспільства. Ці дві сили мають існувати тільки разом.

В сучасній Україні з вище перерахованих умов нормального розвитку, повністю виконується хіба що перша, тобто політична еліта (за виключенням маргіналів) визнає Україну незалежною державою.

За умови гармонійного співвідношення консервативних та прогресивних сил в суспільстві найкращі та найсильніші поступовці, приєднуючись до консерваторів, підсилюють їх, дають поштовх суспільно–політичним перетворенням. З часом, ця частина реформаторів сама починає діяти більш консервативно. Тоді з'являється нова хвиля поступовців, з яких, в свою чергу, знов виділяються кращі, які попадають до влади. Таким чином відбувається оновлення еліти, але поступовість цього оновлення забезпечує збереження наступності, відсутність різких "стрибків".

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

Знищивши державу, революція викликає реакцію: "І як революція є, завдяки слабкості знікчемнілого консерватизму, виродженим поступом, так і реакція є виродженим консерватизмом, викликаного наслідками нікчемного поступу" [6]. Вона виявляється в гіпертрофії держави: в створенні такої державної влади, яка при внутрішній слабкості своїх творців, внутрішню силу, притаманну правовому, творчому консерватизму заміняє безправною диктатурою і використанням інертності мас.

На думку С. Томашівського, революція як форма розвитку не здатна змінити якісні основи соціального устрою. Все, що може змінити революція – це політичну верхівку суспільства. А такі фундаменальні засади, як

спосіб виробництва, суспільний устрій можуть змінитися лише еволюційним шляхом і ці зміни просто не можуть бути швидкими: "...фрази про соціальну революцію, як необхідний етап людського розвитку – брехня... Історія світа не знає досі жодної доцільної соціальної революції. Вона знає тільки політичні революції. Основні закони суспільного господарства, засобів продукції і розділу плодів праці зміняться, в дійсності дуже поволі і на око незначно (історична еволюція); всякі спроби нагального перевороту в цім історично витворенім механізмі кінчилися завсігди і зараз кінчаться невдатно. З чималою тілько шкодою для його єственних функцій" [7].

Причиною революції, за В. Липинським, є слабкість пануючої еліти, її нездатність керувати далі і, звичайно, наявність нової еліти, яка може очолити рух проти старих керівників: "Всяка революція означає тільки те, що під владою старих правителів витворились серед даного громадянства нові, бажаючі влади провідні сили. Ці кандидати на владу для здійснення своїх імперіалістичних хотінь підіймають народ проти його правителів старих тоді, коли останні ослабли" [8].

Твердження, що революції робить вся громада В. Липинський вважає хибним, навпаки, на його думку, громада ніколи не може використати здобутки революцій, бо наслідком є ще більш жорсткий режим, ніж був повалений: "...народ як такий ніколи не може скористатись з революцій, зроблених силою його більшості. Провід достається тим, хто зумів використати народну силу. І як сильніші вони беруть народ в свої нові державні кліщі, тим цупкіші, чим більше їх влада є дійсно народна, чим більше вона обмежує всякий рух вперед, всякий поступ, всяку свободу" [9].

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

Своє трактування революції було і у В. Кучабського. Він виправдовував революцію, яка має на меті національне звільнення. Така революція, на думку дослідника, є конструктивною, будуючою. На відміну від більшовицької революції, вона створює нову державу, а отже заснована на лицарських цінностях: "Ціль большевицької революції – руїна всіма засобами і всіма силами, а ціль національної революції – будова. Що для більшовицької революції доволі негативних інстинктів збунтованих мас, а для будови національної держави треба позитивних вартостей свідомої дисципліни і посвяти. Що куди легша річ викликати більшовицьку революцію, а куди тяжча і більше геройська національну" [10].

Крім того, на думку В. Кучабського, завдання більшовицької революції не соціально–економічне, а лише політичне. Більшовицька революція – це процес, який має призвести до панування більшовиків у всіх державах світу. Крім того, цей процес не є позитивний, головна його мета – руйнування капіталістичного ладу, не побудова: "Большевицька "соціяльна революція" не є на погляд більшовиків ніяким моментальним переворотом, який повинен з одного маху призвести на місце капіталістичного, комуністичний устрій. Вона є затяжним процесом, який триватиме, бути може і напротязі кількох поколінь і закінчиться щойно тоді, коли більшовизм здобуде цілий світ найпершим, суттєвим, можна сказати: одиноким завданням большевизму в цьому періоді є здобуття державної влади у всіх державах світа по черзі. Є це наскрізь політичне, а не соціально–економічне завдання. Рівночасно воно є негативне, а не позитивно–будуюче, бо має на меті не будувати суспільно–економічний комунізм, лише що–тільки політично руйнувати капіталізм" [11].

На думку С. Томашівського, революцію, що відбулась у Російській імперії в цілому та в Україні зокрема, можна пояснити, порівнявши суспільно–економічні обставини життя Європи та Росії. Наприкінці XIX сторіччя Російська імперія була переважно аграрною країною, більшість населення якої жила в селах. Міст було мало та їх населення складало невелику частину населення імперії. Але при такій демографічній ситуації в Думі здебільшого були представлені міста та надзвичайною популярністю користувались соціалістичні ідеї, які також відбивають інтереси міського жителя. Тобто Дума не відбивала дійсне співвідношення інтересів в суспільстві, а була представником лише міської частини населення. В той же час в Європі, де сільську населення навпаки в меншості, консерватори грають помітну роль в духовному та політичному житті. Але соціалізм органічно входить в Європейське життя. Як приклад, С. Томашівський наводить дані про відсутність власного житла та домашнього господарства майже у половини англійців: "Скілько в Англії з її кипучим міським життям, практично соціялізму (приблизно 2/3 лондонської людності не має самостійних помешкань і не веде домашнього хазяйства), а як мало соціалістів теоретиків і соціялістів–політиків; натомість у Росії, поза державними монополіями, не було жадного соціалізму, зате безліч соціялістів (там же сором був не признаватися до учеників Маркса!)". [12].

Крім того, якщо за нормальних умов розвитку в Європі рівень соціально–економічного розвитку села та міста приблизно однаковий, то в Росії село та місто – це різні цивілізації: "Російське місто більш менш таке саме як німецьке, французьке або англійське, з усіми вигодами, здобутками техніки і витонченим духовим життям; натомість село – як Бушмен проти європейця!.." [13]. Селянина та міського жителя в Росії поєднують хіба що мова. А в Україні і мова у них різна. Така прірва породжує диспропорції, роз'єднує країну. Тому, на думку С. Томашівського, можливими стають популізм, пропаганда, насильницькі дії та бунти. Поступовий, еволюційний шлях розвитку стане можливим на теренах Росії та України лише тоді, коли умови життя у всій країні стануть приблизно однакові і не буде такої жахливої прірви між містом і селом: "У нас не буде доти нормальних умов національного життя, доки не буде досягнена політична, економічна і культурна рівновага між ними" [14].

Отже, розглянувши погляди визначних представників консервативного напрямку української політичної думки

початку XX сторіччя, можна дійти висновку, що для цього напрямку характерне бачення суспільно–політичного розвитку як еволюційного поступового процесу. Якщо еволюційні процеси призводять до якісних перетворень у суспільстві, переводять його на новий рівень, то революція може змінити хіба що політичну верхівку суспільства. Крім того, революція відкидає суспільство назад, призводить до встановлення більш жорсткого політичного режиму, перериває розвиток. Еволюційний розвиток можливий, якщо відбувається поступове оновлення еліт. Нові люди, потрапляючи у владу, привносять нові ідеї і рухають суспільство вперед. Але впровадження прогресивних ідей стримується і врівноважується присутністю старої, консервативної, еліти у владі. Внаслідок такої рівноваги суспільство поступово і послідовно рухається вперед. Потрібно зазначити, що популяризація та впровадження ідей українських консерваторів початку XX сторіччя у сучасну практику політичного процесу було би корисним для розвитку України.

1. *Лисяк–Рудницький І.* Історичні есе. В 2 т. Том 2 – К.: Основи, 1994 – С.142. 2. *Кучабський В.* Большевизм і сучасне завдання українського заходу – Львів, 1925 – С.14. 3. Там само. – С.15. 4. Там само. – С.80. 5. *Липинський В.* Повне зібрання творів, архів, студії / Я. Пеленський (ред.). НАН України, Ін–т Східноєвропейських досліджень. – К.: Філадельфія Т. 6. Кн. 1: Листи до братів–хліборобів: Про організацію українського монархізму: Твори. – 1995. – С.395. 6. Там само. – С.399–400. 7. *Томашівський С.* Під колесами історії. Нариси і статті. – Берлін, видавництво "Українське слово" в Берліні, 1922 – С.38. 8. *Липинський В.* Повне зібрання творів, архів, студії / Я. Пеленський (ред.). НАН України, Ін–т Східноєвропейських досліджень. – К.: Філадельфія Т.6. Кн. 1: Листи до братів–хліборобів: Про організацію українського монархізму: Твори. – 1995. – С.391. 9. Там само. – С.392. 10. *Кучабський В.* Большевизм і сучасне завдання українського заходу – Львів, 1925 – С.108. 11. Там само. – С.71. 12. *Томашівський С.* Під колесами історії. Нариси і статті. – Берлін, видавництво "Українське слово" в Берліні, 1922. – С.43–44. 13. Там само. – С.44. 14. Там само. – С.45.

Надійшла до редколегії 27.02.2008

О.Л. Хромець, асп.

СОЦІАЛЬНІ ПЕРЕДУМОВИ ЯВИЩА ПОЛІТИЧНОГО МАНІПУЛЮВАННЯ

У даній статті встановлюються історичні передумови виникнення феномену маніпулювання свідомістю. Виокремлюються основні умови й механізми маніпуляції свідомістю в політичному процесі. Вказується на загрозу втрати ідентичності людини під дією маніпулятивного впливу.

Historical pre–conditions of origin the phenomenon of manipulation of consciousness are set in this article. Basic terms and mechanisms of manipulation are set by consciousness in a political process. Specified on the threat of loss of identity of man under the action of the manipulation influencing.

Проблема політичного маніпулювання у вітчизняній науковій думці досі не набрала належного висвітлення: ця тема перебуває в стадії розробки. Їй присвячені окремі розділи в підручниках з дисципліни "Політологія", побіжно розглядають це явище в соціологічній теорії. Запропонована проблематика актуальна з тієї причини, що XXI століття характеризується пропозицією з боку держава стратегії "м'якої влади" – це перехід від фізичного примусу до оптимізації соціальних відносин на основі застосування соціальних технологій, до яких відносять також маніпулятивні технології. Стратегія держави будується за схемою пріоритету заданості і керованості поведінки громадян, аніж їх залякування фізичними покараннями.

У західній політологічній думці актуальність висвітлення проблеми маніпуляції свідомістю була усвідомлена значно раніше – у минулому XX столітті. Наукову дискусію розпочав Герберт Франке. У книзі "Маніпульована людина", він зазначав: "Під маніпулюванням у більшості випадків варто розуміти психічний вплив, що створюється таємно, а отже, і на шкоду тим особам, на яких він спрямований" [1].

В працях філософів і психологів XIX – XX століття проблема була заявлена, проводився аналіз загрозливих тенденцій у модерному соціумі, який в революційній боротьбі здобував собі "свободу і демократію". Загрозу від цього вбачав Хосе Ортега–і–Гасет, що отримала вираження у його праці "Повстання мас" [2] . Він вказує на небезпеку втрати народом, який поступово переходить у стан маси, культурних традицій – основу, яка дозволяє людині себе самоусвідомлювати і запобігати таємним впливам на власну поведінку. Людям пропонується субкультура, культура споживацтва, яка призначена відволікти людей "від думок", зациклити особу в абсолютності споживацтва. Культура стає масовою і стимулює у суб'єкта прагнення лише до задоволення чуттєвих потреб, відкидаючи при цьому задоволення раціональної сфери. Життя стає дійством, яке не потрібно розуміти, а потрібно просто спостерігати. Цей аспект "театралізації життя" дослідив французький філософ Ернест Гі–Дебор у своїй праці "Суспільство Вистави" [3]. Він зазначає, що "вистава – це неперервна промова, яку сучасний лад говорить про самого себе, його хвалебний монолог. Це авторитет влади в епоху її тоталітарного управління умовами існування" [4].

Цінним джерелом є книга сучасного російського дослідника С.Г. Кара–Мурзи "Маніпуляція свідомістю" [5]. У ній автор аналізує нове для пострадянського простору явище маніпулювання свідомістю в політичному процесі. Він виокремлює основну рису маніпулювання – це не безпосередньо брехня, хоча вона і є складовою процесу маніпулювання, а зміна думок людини, "примушування людини думати так, як треба" [6]. Автор також першим робить ґрунтовний аналіз маніпулятивних технологій, які були застосовані в ході "розвалу" Радянського Союзу, вказує на те, що було використано технологію, основою якої є руйнування традиційного мислення радянської людини, яка хоча й була утисненою у правах в часи радянської влади, але не була, як вважає С. Кара–Мурза, маніпульована на рівні світоглядних переконань.

Також дослідженням маніпулятивних технологій займався А. Цуладзе "Політичні маніпуляції чи Оволодіння натовпом" [7]. У ній автор переважно аналізує російські реалії, в які привнесено західні моделі маніпулятивного впливу.

В українській політичній науці проблема маніпулювання свідомістю в політичному процесі аналізується здебільшого в періодичній літературі, порушуються в радіо– та телепрограмах, присвячених виборчим маніпуляціям. Аналіз застосування "брудних" виборчих технологій (часто основою їх і є політичне маніпулювання) можна знайти в аналітичних статтях політичного консультанта Д. Богуша. Також розробкою проблемою маніпуляції займається вітчизняний автор Я. Підстригач [8]. Цінними нам здаються розробки з приводу аналізу комунікативних технологій Г. Почепцова [9] і В. Бебика [10]. Із останніх вітчизняних досліджень щодо маніпулятивної проблематики можна виокремити колективну праця В. Петрика, В. Остроухова та ін.. "Сучасні технології та засоби маніпулювання свідомістю, ведення інформаційних війн і спеціальних інформаційних операцій". Автори дослідження зосереджуються на виокрем-

© О.Л. Хромець, 2008

ленні особливих форм маніпулювання свідомістю в релігійній сфері, а вже як наслідок – вплив на політичну сферу держави. Особливо цінним в даному контексті є авторське бачення явища маніпулювання, форм і типів його поширення [11].

Проблема маніпуляції свідомістю людини актуалізувалася для пострадянського простору з розпадом Радянського Союзу. Адже в цей час до нас проникають нові форми суспільних відносин – ринкова економіка, демократичні інститути. Разом з новим "базисом" було запозичено "надбудову": нові форми комунікації (Інтернет), комерційне телебачення, преса, радіо. Ринкові умови забезпечують існування конкуренції і розмай товарів та послуг. Закономірним є поширення рекламних технологій, які покликані проінформувати про товар і наділити його особливими якостями, які вирізняють товар чи послугу серед аналогічних, і в свою чергу "змусити" покупця віддати перевагу саме цьому товарові. Привнесені також були способи створення найбільш переконливих аргументів, щоб нав'язати певний погляд, спростувати попередні переконання – "оволодіти людиною". Сучасні рекламодавці "найкращі знавці людської психології" [12]. Основа сучасної реклами – це не роз'яснення того, чому товар кращий, а нав'язування того, що він саме таким і є.

Маніпулятивні технології не залишились осторонь і від політичних процесів. З деякою специфікою людям нав'язуються певні погляди, формуються і вживлюються переконання, які можуть змінювати цілісність людського світосприйняття з подальшим її трансформуванням. Такий стан пов'язують з тенденцією масовізації суспільства. Х. Ортега–і–Гасет зазначає: "маса – це "рядова людина". Отак просто кількість – юрба – перетворюється в якісне визначення: "це якісна однорідність, це суспільна безформність, це людина, що не відрізняється від інших, а являється повторенням загального типу" [13].

Людина–маса у своїй появі і становленні творить "нову" культуру, забуваючи історичні цінності, маса сліпо йде за соціальним прогресом, забуваючи своє історичне коріння – вона (людина–маса) своєю діяльністю підрубує цей корінь і "стовбур цивілізації", на якому знаходилось суспільство, яке втратило рівновагу, порушивши закономірний історичний розвиток. Людство поступово втрачало основу, яка набувалась протягом історії, втрачалась основа людської ідентичності. Як зазначає той самий Х. Ортега–і–Гасет: "історичне знання – це техніка першого порядку, щоб зберігати й продовжувати розвинену цивілізацію. Вона не дає нам позитивних розв'язок для нових життьових конфліктів – життя завжди відмінне від того, чим воно було, – та найбільше вона дозволяє нам осмислити помилки наших днів" [14].

Вже в дев'ятнадцятому столітті почалась втрата "історичної культури". Це повною мірою проявляється нині, коли історія як наука стала на служіння пануючого режиму в кожній державі. Людина почала не бути продуктом культури – вона "включається" в потрібний історичний контекст. Тому і з'являються такі формулювання, типу "братні слов'янські народи" для пояснення і насадження панівної ідеології та інші історичні перверзії.

Втрата історичної ідентичності людини–маси – це основа насадження в світоглядну схему людини певної інформації, при вмілому використанні досягається уніфікація свідомості суспільства, яке стає "обеззброєним", починає жити згідно нав'язаних, внаслідок маніпуляції, переконань. Безсумнівно, ще в період Реформації можна виявити безліч прикладів маніпулювання масами, але тільки в ХХ столітті, завдяки його технологічним можливостям, став можливим широкий цілеспрямований вплив на мільйонні маси. Всі представники теорії масового суспільства виходять з того, що головним агентом його становлення виступають засоби масової комунікації. Громадська думка, ефект гласності, можливість маніпулювати свідомістю набули такої сили, з якою вже не могли не рахуватися.

Керівній верхівці, яка здійснює маніпулятивний вплив, потрібно зберегти показову "атомізацію" індивідуальності, зберігаючи в соціумі почуття певної самостійності й почуття "окремості" індивідів, а водночас досягти певної стандартизації за допомогою залучення бажаного об'єкта до спільного переживання. Наприклад, повселюдне захоплення великої маси людей спортом. Спорт зі способу ведення здорового життя в ХХ столітті зміг перетворитися на об'єкт обожнення. Не даремно Х. Ортега–і–Гасет зазначав, що театр поступився спортивній арені, відповідно розум – сліпому почуттю.

С. Московіті зазначав, що ХХ століття вказало на те, що простір, в якому веде "діалог" держава і суспільство, почав організовуватися в межах стадіонів, площ, бо "простір стадіонів, площ об'єднує маси і створює в них відчуття своєї сили" [15] . Людина стає залежною від маси, вона втрачає своє "Я", тепер суб'єкт управління здійснює вплив на людину, впливаючи на колективні почуття, які ретранслюються в почуття окремої людини, таким чином "типізуючи" думки і дії людей. Людина–маса втрачає можливість спілкуватися, перетворюючись на "читачів, глядачів, слухачів" [16].

Об'єднуючим фактором в суспільстві можуть бути й інші явища. Останніми роками провідним став фактор тероризму, який використовує сучасна влада для стандартизації почуттів населення.

Г. Маркузе в своїй "Одномірній людині" вказує на те, що в розвинутій індустріальній цивілізації панує комфортабельна, спокійна, поміркована демократична несвобода, свідчення технічного прогресу [17]. Демократія нині стала просто модним розкрученим брендом, яким почали прикривати сучасний, далеко не досконалий, політичний лад.

Процес підвищення економічної ефективності і зросту матеріального благоустрою суспільства позначився різким виокремленням економічної еліти, яка для лобіювання своїх інтересів почала використовувати державну політику. Для цього їм потрібно було оволодіти медіа, чи принаймні встановити контроль над деякими ЗМІ. Бо "найефективніша індустріалізація може слугувати обмеженню потреб [громадян – *вставка О. Х.*] і їх маніпулюванню" [18].

Людство почало втрачати почуття реальності, все життя людини намагаються організувати у велику виставу під чіткою режисурою. Як зазначав французький філософ Ернест Гі–Дебор у своїй праці "Суспільство Вистави", "все життя суспільств, в яких панують сучасні умови виробництва, являють собою неосяжне нагромадження вистав. Все, що раніше переживалось безпосередньо, зараз же відсторонюється в уявлення" [19]. Влада вже не прагне вести діалог з громадянами, вона пропонує ряд символів, знаків і, що найголовніше, вказує їх значення і далі стежить за їх вкоріненням в свідомості громадян. І тоді люди–актори по сценарію висловлюють нібито свої вимоги до держави, для якої такі запити не є несподіванкою. І держава негайно "відповідає" діями на "запити громадянського суспільства". Дуже часто вирішення проблеми відбувається в віртуальному світі, в сфері образів, просто змінюється ракурс висвітлення проблеми і це у свою чергу заспокоює громадську думку. Джерелом "театралізації" суспільства саме і виступає втрата єдності світу.

Так звана постмодерністська епоха характеризується тим, що "в умовах постмодерністської реальності

стає практично неможливим для втілення прагнення представників влади створити цілісну уніфіковану систему управління суспільними процесами, оскільки влада поступово втрачає попередньо соціокультурну базу – людей, готових йти на будь–які жертви заради втілення волі, що виходить з єдиного центру. В епоху постмодернізму неможливими стають стандартизація, масовізація суспільства. Суспільство нової доби стає поліваріантним, у ньому панують не догми, а дискурс, на зміну очікуванню й надій людини поступово приходить прагматичний розрахунок і віра" [20]. І завдання політичної влади щодо управління суспільством визначаються відповідно до того, що вплив вже не може мати тільки одного каналу передачі повідомлення. Зараз, по–суті, відбувається формування "планового дискурсу" між суспільством (масою) і державою. Механізми такого процесу пов'язані зі зміною світоглядних установок людини і маніпулювання масовою свідомістю.

Зараз майже аксіоматичним стає застосування маніпулятивних технологій у електоральному процесі. Одна річ, коли використовуються засоби привернення громадськості до дійсних проблем і поширення інформації щодо їх вирішення, актуалізується увага соціуму на позитивних якостях політичної сили. Інша річ, коли створюються за допомогою маніпулятивного впливу проблеми, з'являється своєрідне їх інтерпретування і вказування на виключну можливість вирішення цих проблем лише певною конкретною політичною силою.

Визначаючи поняття "маніпуляція", потрібно зазначити етимологію цього слова. Слово "маніпуляція" має коренем латинське слово *manus* – рука (*manipulus* – пригорща, жменя, від *manus* і *ple* –наповнювати). У словниках європейських мов слово тлумачиться як поводження з об'єктами з певними намірами, цілями (наприклад, ручне керування, огляд пацієнта лікарем за допомогою рук і т. д.). Мається на увазі, що для таких дій потрібна спритність і вправність.

Звідси пішло й сучасне переносне значення слова – спритне поводження з людьми як з об'єктами, речами. Оксфордський словник англійської мови трактує маніпуляцію як "акт впливу на людей або керування ними зі спритністю, як приховане керування або обробка". Виданий в 1969 році в Нью–Йорку "Сучасний словник соціології" визначає маніпуляцію як "вид застосування влади, при якому маніпулятор впливає на поведінку інших, не розкриваючи характеру очікуваної взаємодії" [21].

А. Цуладзе визначає маніпуляцію як "вид психологічного впливу, митецьке здійснення якого призводить до потаємного збудження в іншої людини намірів, які не співпадають з його актуально існуючими бажаннями" [22]. Українські автори В. Петрик і В Остроухов значною мірою ототожнюють маніпулювання свідомістю й інформаційні операції, визначаючи останню як "вплив на суспільну свідомість таким чином, щоб керувати людьми і змусити їх діяти проти своїх інтересів" [23].

Я. Підстригач в книзі "Анти–маніпуляція. Присвячено виборам" зазначає: "маніпуляція – це прихований вплив, факт якого не повинен бути зауважений об'єктом маніпуляції. Для досягнення успіху маніпуляція повинна залишатися непомітною. Успіх маніпуляції гарантовано, коли маніпульована особа вірить, що все, що робиться, є природнім та невідворотним. Коротше кажучи, для маніпуляції потрібна фальшива дійсність, в якій її присутність не буде відчуватися" [24].

Природа маніпуляції складається з дворівневого впливу – поряд з повідомленням, що посилається відкрито, маніпулятор посилає адресатові "закодований" сигнал, сподіваючись на те, що цей сигнал розбудить у свідомості адресата ті образи, які потрібні маніпулятору. Цей прихований вплив спирається на "несвідоме знання", яким володіє адресат, на його здатність створювати у своїй свідомості образи, що впливають на його почуття, думки й поведінку. Мистецтво маніпуляції полягає в тому, щоб пустити процес уяви у потрібному руслі, але так, щоб людина не помітила прихованого змісту, минути раціональне осмислення повідомлення.

Основним психологічним механізмом маніпулювання свідомістю виступає навіювання. Згідно з теорією навіювання "при навіюванні людина не змінює своїх поглядів і оцінок, а змінює об'єкт оцінки" [25]. Навіювання відрізняється від переконування тим, що послуговується не раціональними аргументами, а впливами на відчуття певних повідомлень. В останні роки усе більше вчених схиляються до думки, що проблема глибше, і первісною функцією слова–повідомлення був його сугестивний вплив – підпорядкування не через розум, а через почуття. Сугестивність – глибинна властивість психіки, що виникла набагато раніше, ніж здатність до аналітичного мислення.

Ще одним важливим механізмом маніпулювання є міфотворення. С.Г. Кара–Мурза визначав міф як "узагальнене уявлення про дійсність, яке поєднує моральні і естетичні установки, поєднуючи реальність з містикою" [26].

Визначаючи власне політичний міф К. Флад зазначав, що міф ми можемо називати політичним, коли в ньому присутня ідеологічна компонента. "Політичний міф може бути визначений як ідеологічно маркована розповідь про події минулого, теперішнього і прогнозованого майбутнього" [27]. Саме ця "ідеологічна компонента" вирізняє політичний міф з–поміж інших видів міфів. Технологія застосування міфу для маніпулятивної дії полягає в тому, що маніпулятор виступає з позиції адресату і просто добирає ряд фактів для того, щоб "підсилити" аргументацію.

Також механізмом маніпулювання можна назвати постійне повторення певного повідомлення в різних формах і в різних ракурсах. Дослідники прийшли до сумного для простої людини висновку, що в результаті частого повторення, повідомлення міцно запам'ятовується, діє на свідомість незалежно від того, чи викликає це твердження заперечення або схвалення. Цей висновок перевірений на комерційній рекламі, цінність якої для вчених – у величезній кількості емпіричного матеріалу.

Для успішного рішення завдань і досягнення цілей існують засоби політичного маніпулювання, які є складовою політичних технологій (їхня основа – виборчі методики, які використовуються в період передвиборних кампаній). Засоби політичної маніпуляції можна класифікувати за різними критеріями. По відношенню до чинного законодавства вони діляться на регламентовані законом і такі, які виходять за межі правових норм, за способом впливу – на прямі й приховані, за функціями – на PR (підтримка зв'язку із громадськістю), агітацію (заклик до дії) тощо, за формою – на агітаційні, економічні, адміністративні й провокаційні, за змістовною спрямованості поділяються на рекламу й антирекламу, за рівнем впливу – на міжособистісні, групові й масові, за інформаційними носіями – на друковані, електронні, зовнішні й тощо.

У сучасних демократичних країнах (при подальшому аналізі проблеми все більше розуміється абсурдність назви теперішніх державних режимів "демократичними", як влади народу, бо, як зазначає С.Г. Кара–Мурза, як тільки маніпуляція свідомістю перетворились в технологію панування, саме поняття демократії стало чисто умовним і вживається як ідеологічний штамп) основним способом приходу до влади залишаються виборчі перегони. А вони в політичному процесі, по–суті, ніколи

не закінчуються. А. Цуладзе, виокремлюючи три типи політичної маніпуляції, виділяє такі, які так чи інакше пов'язані з виборами до органів державної влади:

1) маніпуляція як засіб приходу до влади;

2) маніпуляція як засіб реалізації влади;

3) маніпуляція як засіб збереження влади.

Врешті–решт, виокремлюючи збірне поняття і розуміння *маніпулятивних технологій,* можна визначити, що маніпулятивні технології – це комплекс принципів, методик і дій, щодо досягнення певних цілей. Основою таких дій виступає прихований вплив на духовні структури особистості (психіку, свідомість, світогляд) і зміна її (структури) шляхом застосуванням зацікавленим суб'єктом прихованих прийомів впливу на людину.

Отож, доба в якій склалися умови для повсюдного поширення маніпулятивних технологій супроводжується рядом соціальних трансформацій. Здавалось би, що людство пережило жах тоталітарних режимів, але воно стоїть на порозі "витонченого тоталітаризму". З. Бахтурідзе зазначає: "у тоталітарному режимі використовується терор і страх, фізичне винищування й не тільки як інструмент знищення й залякування, але і як нормальний інструмент керування масами (терор міг бути й чисто моральним). У демократичному ж суспільстві маніпулювання найчастіше замінює механізми фізичного примусу, характерні для тоталітарних режимів, і від цього вони стають ще витонченіші" [28].

Як зазначає український дослідник проблеми політичного маніпулювання Я. Підстригач, характеризуючи сучасний стан: "виникає новий, гірший вид тоталітаризму лад, що замінив батіг набагато більш ефективними і більш антигуманними інструментами, зокрема, "індустрією масової культури", що перетворює людину в програмованого робота" [29].

Людство пережило страх радянського і німецького тоталітаризму, але людство наближається до творення тоталітаризму в середині себе, розщеплення людського "Я", втрати самостійного мислячого індивіду. І Україна не стоїть в стороні загальносвітових тенденцій. З року в рік все більшим стає вплив маніпулювання свідомістю на соціальну сферу, зокрема, на політичну. Повною мірою застосування маніпулятивних технологій ми можемо спостерігати під час виборчих кампаній – з кожною виборчою кампанією маніпулятивні технології стають витонченішими. Україна вже наближається до того стану, коли маніпулювання масовою свідомістю набуває "національних рис" (вже не тільки просте копіювання "західних зразків" політичного маніпулювання). Тому вкрай важливим є проведення усестороннього дослідження вітчизняного досвіду політичного маніпулювання.

1. *Кара–Мурза С.Г* Манипуляция сознанием. – К., 2000. – 448 с. 2. *Ортега–і–Гасет Х.* Бунт мас 3. *Дебор, Ги–Эрнест* Общество Спектакля. – М., 2000. – 184 с. 4. *Дебор, Ги–Эрнест* Общество Спектакля. – М., 2000. – С.28. 5. *Кара–Мурза С.Г.* Манипуляция сознанием. – К., 2000. – 448 с. 6. *Кара–Мурза С.Г.* Манипуляция сознанием. – К., 2000. – С.13. 7. *Цуладзе А.* Политические манипуляции или Покорение толпы. – М., 1999. – 142 с. 8. *Підстригач Я.* Анти–маніпуляції. Присвячено виборам //: http://maidan.org.ua/n/lib/1011887331. 9. *Почепцов Г.Г.* Информация & дезинформация. – К., 2001. – 256 с. 10. *Бебик В.М.* Інформаційно–комунікаційний менеджмент у глобальному суспільстві: психологія, технології, техніка паблік рилейшнз: Моногр. – К., 2005. – 440 с. 11. Сучасні технології та засоби маніпулювання свідомістю, ведення інформаційних війн і спеціальних інформаційних операцій. – К., 2006. – 208 с. 12. *Бахтуридзе З.* Манипуляция массами в политическом процессе //http://iwolga.narod.ru/docs/iswne/zeynab_manip.htm. 13. Ортега–і–Гасет Х. Бунт мас // Вибрані твори. – К., 1994 – С.17. 14. *Ортега–і–Гасет Х.* Бунт мас // Вибрані твори. – К., 1994 – С.69. 15. *Московичи С.* Век толп: Исторический трактат по психологии масс. – М., 1998. – С.180. 16. Московичи С. Век толп: Исторический трактат по психологии масс. – М., 1998. – С.227. 17. *Маркузе Г.* Одномерный человек. – М., 1994. – С.1. 18. *Кара–Мурза С.Г.* Манипуляция сознанием. – Киев: Орионы, 2000. – С.24. 19. *Дебор, Ги–Эрнест* Общество Спектакля. – М., 2000. – С.23. 20. *Горбатенко В.* Постмодерн і трансформація ціннісної основи людського буття // Політичний менеджмент. – 2005, №1. – С.6. 21. *Кара–Мурза С.Г.* Манипуляция сознанием. – К., 2000. – С.11. 22. *Цуладзе А.* Политические манипуляции или Покорение толпы. – М., 1999. – 10. 23. Сучасні технології та засоби маніпулювання свідомістю, ведення інформаційних війн і спеціальних інформаційних операцій. – К., 2006. – С.43. 24. *Підстригач Я.* Анти–маніпуляції. Присвячено виборам // http://maidan.org.ua/n/lib/1011887331. 25. *Кара–Мурза С.Г.* Манипуляция сознанием. – К., 2000. – С.40. 26. *Кара–Мурза С.Г.* Манипуляция сознанием. – К., 2000. – С.113. 27. *Флад К.* Политический миф. Теоретическое исследование. – М., 2004. – С.41. 28. *Бахтуридзе З.* Манипуляция массами в политическом процессе//http://iwolga.narod.ru/docs/iswne/zeynab_manip.htm. 29. *Підстригач Я.* Анти–маніпуляції. Присвячено виборам // http://maidan.org.ua/n/lib/1011887331.

Надійшла до редколегії 25.09.2007

М.А. Шульга, д–р політ. наук

ВІЗАНТИЗМ К. ЛЕОНТЬЄВА: МІЖ ЦИВІЛІЗАЦІЄЮ ТА ГЕОПОЛІТИКОЮ

У статті аналізується творчий доробок К. Леонтьєва. Робиться висновок про те, що цивілізаційна проблематика цього доробку є визначальною стосовно геополітичної.

The article is dedicated to the analysis of the creative heritage (legacy) of K. Leontyev. We make the conclusion that the civilization aspect is dominating over the geopolitical one in this work.

Творчий доробок К. Леонтьєва є цікавим з огляду на вироблення геополітичних проектів, під час якого слід, поміж іншим, враховувати й такі "таксономічні одиниці геополітики" (В. Максименко), як цивілізації. Останнім властива своя географічна перспектива, а тому теорія цивілізації і геополітична інтерпретація історії фактично є частинами однієї парадигми знання.

За задумом К. Леонтьєва російський світ мав бути створений та стверджений як світ власне цивілізаційний, тобто особливий і такий, що впливає цією особливістю на решту країн світу. Побудова такого світу, на думку К. Леонтьєва, не може відбуватися за критерієм виключної слов'янської належності з двох причин. Перша узагальнюється відомим положенням К. Леонтьєва: "слов'янство є, славізму немає" [1]. Останнє у Леонтьєва фіксує відсутність будь–яких ясних, різких рис та будь–яких визначених і яскравих історичних властивостей, які б були спільними для всіх слов'ян. Ідея славізму є ідеєю спільної крові та схожих мов, тобто ідеєю етнографічного узагальнення й, як така, не містить в собі історичного узагальнення оригінальних релігійних, юридичних, побутових та художніх ознак, які б в своїй сукупності презентували повноту історичної картини певної культури [2]. Внаслідок цього слов'янство є неорганічною масою, що легко роз'єднується на маленькі скалки, які так само легко зливаються з "республіканською Всеєвропою".

(До речі, В. Соловйов у цьому сенсі відмічав існування принаймні двох слов'янських типів, двох слов'янських культур, які різняться між собою передусім своїми релігійно–духовними початками. Так, західне слов'янство перебуває під впливом Риму, а східне – під впливом Візантії. Ця двоїстість, на думку В. Соловйова, і становить суть слов'янського питання як питання про те, як і за допомогою чого можна поєднати розрізнені греко–слов'янський та латино–слов'янський світи [3].)

© М.А. Шульга, 2008

Друга причина полягає в тому, що вказані ознаки не просто не створюють органічної системи, а й уявляють собою дещо посереднє, другорядне порівняно із західноєвропейським світом. Якщо останній конституюється візантійським християнством, германським лицарством, еллінською естетикою і філософією та римськими муніципальними початками, то слов'янство є лише його слабкою копією, яка відображає складові західноєвропейської культури у вигляді розрізнених та поодиноких рис. "Виходить, що в політичному, державному відношенні і південні слов'яни, і греки своїм демагогічним духом більше нагадують французів, а у сімейному відношенні – германські народи; в цьому відношенні міські болгари і греки, дуже схожі між собою, складають ніби антитезу психічну з великоросами, які в державному відношенні до цих пір більше підходили за здоровим глуздом та духом дисципліни до древнього германського генія, а за запальністю і розпущеністю – до романців ..." [4]. При цьому суто слов'янського, цілковито своєрідного і повного як, наприклад, колишня англійська конституція, готична архітектура, французькі моди і звичаї, китайські мануфактурні витвори, мусульманство аравітян та турок, у слов'ян, наголошує К. Леонтьєв, до цього часу не було. Таким чином, славізм, з одного боку, є лише наслідуванням і більше нічим, а, з іншого боку, вміщує в собі різні, інколи протилежні й навіть ворожі риси, кожна з яких, – релігія, географічне положення, економічні інтереси, історичні перекази, – може слугувати підставою скоріше для роз'єднання слов'ян, аніж для їх об'єднання в деякому Всеслов'янському союзі. Ця думка доволі послідовно проводиться сьогодні В. Цимбурським, який розглядає Східну Європу в якості лімітрофного, міжцивілізаційного утворення, кожна ознака якого, будь–яке культурне та політичне відмежування від Росії може бути використане як для зближення із Заходом, так і навпаки. В цьому сенсі, вважає В. Цимбурський, природно тлумачити православних східних європейців, особливо слов'ян, як народи проміжного краю, часткова схожість яких з цивілізацією Росії не завжди зближує їх з росіянами в області реальної політики [5]. "Справлятися з ними нам інколи дуже важко, саме тому, що вони не вороги, а брати і союзники", – писав К. Леонтьєв [6].

Якщо Росія наполягає на створенні Всеслов'янського союзу й прагне відіграти в ньому провідну роль, вона, вважає К. Леонтьєв, має передусім витворити власну духовну, інтелектуальну і побутову самобутність і тоді, можливо, решта слов'ян підуть їй вслід. Росія, підкреслює, К. Леонтьєв, бажаюча стати на чолі якоїсь нової східної державності, має дати світу і нову східнослов'янську культуру, яка б за силою своєї привабливості не поступалася культурі романо–германської Європи. Оригінальність народного психологічного темпераменту не гарантує особливому світу Росії знаходження оригінального стилю культурної, тобто несхожої на інших, державності, що могла б стати прикладом для наслідування з боку інших народів. В основу такого шуканого стилю, на думку К. Леонтьєва, доцільно покласти православ'я, яке в умовах недостатньо самобутнього вироблення решти сфер суспільного життя є найбільш основною, різкою організуючою ознакою, що принципово відрізняє росіян як від західних, так й від східних іновірних, хоча й слов'янських, їх сусідів. На відміну від невизначеного та внутрішньо суперечливого славізму, який, будучи розглянутим в своїй цілісності, лишається загадкою, православ'я або візантизм, взятий стосовно Росії в одному лише релігійному сенсі, є ясним і зрозумілим початком зі своїми ясними і зрозумілими наслідками. З якого б боку ми не поглянули на великоруське життя, пише К. Леонтьєв, ми побачимо, що візантизм прямо чи опосередковано, але кожного разу однаково глибоко проникає в самі глибини нашого суспільного організму. Якщо славізм є аморфним, розпливчатим і стихійним уявленням, то візантизм, просякнувши наскрізь великоруський суспільний організм, уявляє собою чіткий план великої і величної його розбудови.

Першим кроком на шляху такої розбудови, вважає К. Леонтьєв, має стати чітке розмежування Східного і Слов'янського питань, оскільки Велике Східне питання не можна зводити до нестійкої та безплідної панславістської справи, а тому, прагнучи вирішення першого, слід остерігатися надто швидкого завершення останньої. "Або, розрізнивши глибоко в своєму політичному ідеалі питання Православно–східне та питання Всеслов'янське, вважати перше єдиним якорем спасіння, а друге – лише неминучим ... злом, "хрестом", випробуванням, що послане нам суворою історією нашою" [7]. Свідомим ідеалом і фатальним призначенням Росії має стати тому не вигнання турок з Європи й, навіть, не емансипація слов'ян чи утворення за будь яку ціну з усіх слов'ян і виключно з них конфедерації, а дещо більш широке і за задумом більш незалежне. Цим дещо, на думку К. Леонтьєва, може бути не утворення Росією разом з іншими слов'янами особливої самостійної культурної одиниці, як наполягав на цьому М. Данилевський, а виключно розвиток Росією власної, оригінальної слов'яно–азіатської цивілізації, настільки відмінної від романо–германської, наскільки сама вона відмінна від передуючих їй й частково нею поглинених та перетворених елліно–римської та візантійської цивілізацій. З огляду на це, звільнення християн Сходу повинно мати за мету не їх свободу, а їх організацію шляхом перетворення Царьграду на культурно–історичний центр греко–слов'янського союзу чи нового східного світу, на осереддя загального східного єднання. Таке перетворення, вважає К. Леонтьєв, автоматично спричинило б перенесення адміністративної столиці Росії до Києва, так що виникли б тоді дві Росії: Росія – Імперія з новою адміністративною столицею (в Києві) і Росія – голова Великого Східного Союзу з новою культурною столицею на Босфорі [8].) Ця думка К. Леонтьєва обігрується сьогодні О. Панаріним, який зауважує, що навряд чи Росії вдасться зберегти архетипи культури, пов'язані з грецько–візантійським спадком, який одночасно і поєднує її із Заходом, і визначає її специфіку всередині християнського ареалу, якщо Україна піде до центральної Європи. В разі такого "виходу" Москва, стверджує О. Панарін, буде змушена актуалізувати в своїй політичній практиці все те "похмуре, державно–силове і жорстоке", що було властиве московському періоду російської історії, а потім "пом'якшилося" не без впливу "ідеї Києва" [9].)

На підставі візантизму, покладеного в основу історичного культурного світу Росії, потрібно, вважає К. Леонтьєв, переглянути й свою позицію щодо слов'янського світу. Оскільки православ'я є нервом російського державного життя, то на південному сході, з огляду на невпинне прагнення до нього Росії, останній слід підтримувати саме Православ'я як таке, а не народи, що його сповідують. Прагнучи не відновлення матеріальних храмів, а розбудови духовної Церкви – умиротворення та ствердження православ'я на Сході – Росії варто не загравати зі слов'янами, а вивчати їх дух, підтримуючи в ньому ті особливості, які роблять їх несхожими на Захід. "Не злиття з ними варто бажати, – треба шукати комбінацій, вигідних і для нас, і для них (а через це, можливо, і для охоронних начал самої Європи); треба шукати ... умілого тяжіння на шанобливій відстані, а не змішування та злиття неорганічного" [10]. (Сьо-

годні ця думка фактично повторюється О. Дугіним, який зазначає, що на сьогодні підстав говорити про слов'яно–російський світ як про культурне ціле не існує. Саме більше, про що можна вести мову, – це стосунки споріднених – російської і слов'янської – культур в контексті культури європейської. Відтак, наприклад, консолідацію українців та білорусів навколо великоруського стрижня потрібно здійснювати на конфесійних і державницьких засадах, а не на підставі їх етнічної спорідненості, оскільки просторово–географічний, релігійний і культурний фактори тут є більш важливими і визначальними, аніж етнос чи мова. Стосовно ж неправославних слов'ян варто, на думку цього вченого, проводити таку культурну політику, яка б акцентувала їх етнокультурну автономію за допомогою неоязичницьких та неофольклорних засобів при спільній лояльності до Середньої Європи та Європи в цілому. Через етнічний елемент неправославні слов'яни могли б поступово потрапляти до орбіти геополітичного впливу своїх східних сусідів. Скоріше за все, пише О. Дугін, це буде стосуватися лише еліт й навряд чи зможе зачепити широкі маси, але, в цілому, й цього буде достатньо [11]. Положення ж К. Леонтьєва про "уміле тяжіння на шанобливій відстані" присутнє в сучасній російській геополітичній концепції прагматизму як теза про "балансуючу рівновіддаленість" (К. Сорокін), що її сучасна Росія має дотримуватися в стосунках як з країнами колишнього СРСР, так й провідними західними державами [12].)

Саме завдяки візантизму, вважає К. Леонтьєв, Росія зможе одночасно впливати як на західних слов'ян, так й на Азію, тим самим успішно вирішуючи два неминучі для себе завдання: фатальне розширенням на Схід та, такий же фатальний, вплив на слов'янський захід. З огляду на ці завдання та на слов'янсько–азіатський характер майбутнього цивілізаційного світу Росії слід внести певні корективи у план створення Всеслов'янського союзу, а саме: відкласти по можливості надовго загибель Австрії та вступ західних слов'ян в цю неминучу конфедерацію й приєднати якомога скоріше до цієї конфедерації на розумних умовах залишки Туреччини і Персії, тобто надати пріоритету "азіатському містицизму" перед "європейським освіченим розумом" [13]. Перша поправка передбачає стратегію "підморожування", яка полягає у збереженні тієї чи іншої ситуації, якщо вона не може бути змінена Росією на свою користь. Скажімо, відкладення загибелі Австрії, згідно з К. Леонтьєвим, є доцільним для Росії, зближення якої із західними слов'янами – чехами, хорватами, словаками і галицькими русинами – лишається передчасним і небезпечним для "загадкових слов'яно–туранців", що знаходяться в процесі пошуку власного своєрідного цивілізаційного стилю [14]. Так само й існування Османської імперії, вказує К. Леонтьєв, вигідне для Росії доти, доки остання буде не в змозі змінити першу на Босфорі. Це існування є меншим злом, аніж володіння Царьградом Англією чи Австрією. Якщо неможливо зараз зробити Царьград російським, пише К. Леонтьєв, то хай він лишається султанським містом [15]. Це дозволить росіянам зберегти його для самих себе з якомога меншими пошкодженнями в усіх відношеннях. Стратегія "підморожування" сьогодні проглядається в концепції "Росії–в–Євразії" або "Росії–острову" В. Цимбурського, яка передбачає замикання Росії в межах свого цивілізаційного ареалу, окресленого Великим Лімітрофом, та граничну її дистанцію від решти євроазіатських цивілізаційних платформ [16]; в роздумах сучасних російських вчених (В. Цимбурський, М. Ільїн) про першочерговість для Росії внутрішньої геополітики; в міркуваннях М. Ільїна про необхідність для Росії деяким чином замкнутися, як, наприклад, замкнулася, – "окублилася", – свого часу Західна Римська імперія та як "окублилася" токугавська Японія, щоб дожити до революції Мейози [17].

Друга поправка потребує з'ясування позиції Росії щодо мусульманства й нехристиянського азіатського світу загалом. Треба усвідомити, підкреслює К. Леонтьєв, що природним й одвічним ворогом Росії є не стільки Азія і мусульмани, скільки Англія: якщо з першими можливі певні ступені згоди, то з другою згода навряд чи є можливою. Покликання Росії саме тому не може бути однобічно слов'янським, що вона сама давно вже не є суто слов'янською державою. Азіатські провінції Росії, застерігає К. Леонтьєв, є надто величезними, надто значущими за місцем свого розташування, надто характерними за своїми ідеями, щоб під час кожного свого політичного руху Росія могла ігнорувати настрої та вигоди цих своїх "дорогоцінних окраїн". Більш того, лише з найбільш східної, з найбільш, так би мовити, азіатської – туранської нації у середовищі слов'янських націй й може вийти дещо від Європи незалежне в духовному сенсі. Слов'яни, з одного боку, безперечно можуть здійснити тимчасовий антиєвропейський ухил, однак навряд чи їм вдасться створити справді життєздатний цивілізаційний тип. З іншого ж боку, без азіатської Росії, яка впливає на слов'ян, останні доволі скоро стали б найгіршими серед континентальних європейців і більше нічим. "У слов'ян, якби не було поряд з ними цієї загадкової, півазіатської, містичної і якось по–героїчному розтерзаної Росії, вийшло б все це ... гірше, аніж де б це не було, внаслідок наслідувальності слов'ян, внаслідок слабкості їх охоронних і творчих сил" [18]. Саме завдяки Туранській своїй складовій, завдяки наявності в самому характері російського народу рис, які значно більше нагадують турок, татар та інших азіатів, а то й зовсім не нагадують нікого, в Росії може розвинутися багато чого такого, що не властиве ані європейцям, ані азіатам, ані Заходу, ані Сходу. Сьогодні це положення К. Леонтьєва послідовно розгорнуте О. Панаріним, який доводить важливість для сьогочасної Росії відшукання нових, автентичних постбіполярним реаліям слов'яно–туранських синтезів [19]. Б. Єрасов також стверджує, що ядро культурної системи Росії становлять слов'янський і туранський компоненти, які переплітаються один з одним і проникають один в одного [20]. О. Панарін наголошує також на важливості вироблення "великого симбіозу" східно–християнської, індо–буддійської, конфуціансько–буддійської та мусульманської традицій з тим, щоб протиставити його процесу уніфікації світу з боку західноєвропейської культури [21].

Як випливає з міркувань К. Леонтьєва, для Росії цивілізаційна справа – ствердження власної слов'яно–азіатської цивілізації – є першочерговою по відношенню до геополітичної справи – організації слов'янського та азіатського просторів в межах єдиного політичного цілого. Завданню першої справи підпорядковуються у К. Леонтьєва всі часткові завдання другої: вигнання турок, створення слов'янської конфедерації, недопущення до цієї конфедерації західних слов'ян тощо. Цивілізаційна справа визначає, таким чином, основні пріоритети геополітичної. Мабуть, не випадково всі нинішні геополітичні побудови сучасних російських вчених розпочинаються тому з аналізу проблеми цивілізаційної ідентичності Росії. Так, В. Цимбурський стверджує, що Росія передусім має усвідомити свій цивілізаційний статус, а вже потім розробляти свою геополітичну стратегію. Якщо ж цього не відбудеться, застерігає вчений, їй загрожує роль "всесвітньо–цивілізаційного цапа–відбувала" [22]. О. Панарін підкреслює, що нестійкість Росії в якості особливого соціокультурного типу була зумовлена не

стільки проміжним її геополітичним положенням, скільки проблематичністю тих синтезів, що їх російське суспільство створювало в різні моменти своєї історії. Будучи "недобробленою" в цивілізаційному плані внаслідок перебування поза великих традицій Заходу і Сходу, Росія, на думку цього вченого, до сьогодні приречена свідомо вирішувати проблему творчого поєднання різних цивілізаційних початків, без чого її простір так і лишиться неорганізованим та маргіналізованим. Щоб зберегти цілісність останнього, Росія, стверджує О. Панарін, потребує сьогодні особливо могутньої цивілізаційної ідеї [23].

Як бачимо, змістовна наповненість геополітичних проектів багато у чому залежить від вирішення проблеми цивілізаційного статусу країни, а тому їх вироблення і аналіз неможливі без прийняття до уваги того чи іншого способу вирішення цієї проблеми.

1. Леонтьев К.Н. Восток, Россия и славянство: философская и политическая публицистика. Духовная проза (1872–1991) / Г.Б.Кремнев общ. ред., сост., подгот. текста, коммент.) – М., 1996. – С.117. 2. Там само. – С.108. 3. *Соловьёв В.С.* Славянский вопрос // Соловьёв В.С. Сочинения в 2–х томах. Т. 1. Философская публицистика. – М., 1989. – С.319. 4. *Леонтьев К.Н.* Восток, Россия и славянство: философская и политическая публицистика. Духовная проза (1872–1991) / Г.Б.Кремнев общ. ред., сост., подгот. текста, коммент.) – М., 1996. – С.112. 5. *Цымбурский В.Л.* Народы между цивилизациями // www. archipelag.ru. 6. *Леонтьев К.Н.* Восток, Россия и славянство: философская и политическая публицистика. Духовная проза (1872–1991) / Г.Б.Кремнев общ. ред., сост., подгот. текста, коммент.) – М.: Республика, 1996. – С.235. 7. Там само. – С.535. 8. Там само. – С.371. 9. *Панарин А.С.* "Вторая Европа" или "Третий Рим"?: Избранная социально–философская публицистика / РАН, Институт философии – М., 1996. – С.117. 10. *Леонтьев К.Н.* Восток, Россия и славянство: философская и политическая публицистика. Духовная проза (1872–1991) / Г.Б. Кремнев общ. ред., сост., подгот. текста, коммент.) – М., 1996. – С.154. 11. Основы евразийства: [Антология] / Н. Агамалян и др. (сост.). Политическая партия "Евразия". – М., 2002. – С.744–749. 12. *Сорокин К.Э.* Геополитика современности и геостратегия России / Российский гуманитарный научный фонд. – М., 1996. – С.56. 13. Леонтьев К.Н. Восток, Россия и славянство: философская и политическая публицистика. Духовная проза (1872–1991) / Г.Б. Кремнев общ. ред., сост., подгот. текста, коммент.) – М.: Республика, 1996. – С.516. 14. Там само. – С.154, 155. 15. Там само. – С.382. 16. *Цымбурский В.Л.* Земля за великим Лимитрофом: от "России Евразии" к "России в Евразии" // www. archipelag.ru. 17. *Ильин М.В.* Геохронополитика – соединение времен и пространств // Вестник Московского университета. Сер. Политические науки. – 1997. – №2. – С.40–41. 18. *Леонтьев К.Н.* Восток, Россия и славянство: философская и политическая публицистика. Духовная проза (1872–1991) / Г.Б.Кремнев общ. ред., сост., подгот. текста, коммент.) – М., 1996. – С.358. 19. *Панарин А.С.* Глобальное политическое прогнозирование в условиях стратегической нестабильности. – М., 1999. – С.214. 20. *Ерасов Б.С.* Социокультурные и геополитические принципы евразийства // Полис. – 2001. – №5. – С.72. 21. *Панарин А.С.* Глобальное политическое прогнозирование в условиях стратегической нестабильности. – М., 1999. – С.236–270. 22. *Цымбурский В.Л.* Россия – Земля за Великим Лимитрофом: цивилизация и её геополитика / РАН, Институт философии. – М., 2000. – С.43. 23. *Панарин А.С.* Россия в цивилизационном процессе (между атлантизмом и евразийством). – М., 1995. – С.46.

Надійшла до редколегії 23.11.2007

О.Л. Якубін, асп.

ДО КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЇ ПОНЯТТЯ ПОЛІТИЧНОГО ЧАСУ

У даній статті політичний час охарактеризовано, як необхідну складову сучасного політичного знання. В ній висвітлено такі три основні теми. 1. Типові наявні дефініції політичного часу. 2. Власне авторське визначення та розуміння політичного часу. 3. Політичній час та його можливі імплікації в сучасній політичній науці.

The Political Time is described as a necessary part of the contemporary political knowledge in this paper. Three main themes are enlighted. 1. Most "popular" an mass definitions of the political time. 2. Own Author's definition and his interpretation of the political time. 3. Political time and its possible implications in the contemporary political science.

Поняття політичного часу є відносно новим для політичної науки, хоча "*політична реальність" є темпоральною за своєю суттю*. Тому на питання "Що таке політичний час?" сучасна політична наука не зможе дати розбірливі відповіді без звернення до теорії політики, причому, в значно ширшому діапазоні, ніж це зазвичай собі уявляють більшість дослідників даної сфери. Однак, розуміння цього ставить перед нами більше аналітичних проблем, аніж дає прямих відповідей.

У 2004 році в Хадерсфілдському університеті (University of Huddersfield) (Об'єднане Королівство) на одній із конференцій англійський політичний аналітик *В. Брійсан* (Valerie Bryson) у своїй доповіді під красномовною назвою "Час", з деяким песимізмом констатувала, що "поняття "часу" майже не використовується в політичній теорії основного напряму (mainstream political theory), він (час) розглядається просто як даність, як факт природи (і то другорядний!), як дещо само собою зрозуміле, і аж ніяк не як необхідна складова політичних концепцій чи предмет, який потребує подальшого теоретичного і прикладного дослідження, за деякими рідкісними випадками, які лише підтверджують загальне правило. Якщо ви спробуєте пошукати інформацію про політичний час на сторінках більшості спеціалізованих книг з політичної теорії чи політичних концепцій – ви навіть там не знайдете жодної згадки, такої інформації там просто немає!" [1].

З цим категоричним твердженням В. Брійсан можна погодитися лише *частково*. Справді, час потрапив у фокус дослідження політичної науки нещодавно, з того самого часу, як класична політична теорія, де час був ключовим прихованим (латентним) поняттям, поступово перетворилась на позитивну науку, орієнтовану на *емпіричне дослідження* та *цілеспрямовану зміну* політичної реальності; тим самим європейська політична наука XX ст. відображала/продукувала нову політичну практику пов'язану, з посиленням цілеспрямованої та контрольованої діяльності політичних агентів [2] (і особливо, віру у можливість та необхідність таких дій у широких верств населення й самих дослідників політики) в більшості країн Західної Європи та особливо – в Радянському Союзі.

Для таких політичних агентів, темпоральні пласти "минулого" виступали тепер не лише "скарбницею досвіду", але й способом *прояснення "теперішнього"*, основою, ресурсом для легітимації певних політичних дій по цілеспрямованій (а не переважно стихійній, як до того) *трансформації та проектуванню* "політичного ландшафту", що так чи інакше пов'язувалися зі "звільненням" від усяких там "анахронізмів минулого" ("експлуататорського класу", "феодальних пережитків", "відсталості" чи ще чогось такого не менш грандіозного), або зі свідомим (і не дуже природним) культивуванням "славного минулого", цілеспрямованою "консервацією" однієї з канонізованих версій "минулого", яка однак ніколи і ніде не існувала за виключенням можливо голів її творців та на сторінках купки написаних ними "історичних", "об'єктивних" книжечок чи памфлетів (як приклад, створення практично з нічного "віковічних" та безсумнівну "славних" політико–церемоніальних "традицій" Британської монархії, своєрідного "еталону вишуканості та благородства" для дуже багатьох в наш час (і не лише англійців), які однак до зникнення справді прадавніх та складних монархічних звичаїв в Німеччині, Росії чи Авс-

© О.Л. Якубін, 2008

тро–Угорщини після 1917 року, вважалися на континенті вкрай примітивними, модерніськими і взагалі – ознакою "поганого смаку") [3].

Вищенаведений сюжет є лише одним із можливих штрихів даної проблематики, очевидною є нагальна потреба зробити деякі концептуальні уточнення ширшого плану для прояснення феномену політичного часу і його можливих імплікацій в сучасній (в тому числі – вітчизняній) політичній науці, що ми й спробуємо зробити в даній статті.

Досить нечисленні вже наявні західні дослідження політичного часу (або хронополітики [4]) та часу в політиці, на нашу думку, можна умовно поділити за *чотирма* "аналітичними фокусами":

✓ *культурно–антропологічний* (деякі роботи *П. Сорокіна, Р. Мертона, К. Гірца* та інших), початки якого можна прослідкувати ще з 30–х років XX століття, в теоретичному сенсі основна увага в його межах приділялась використанню одного з варіантів структурно–функціонального підходу (переважно у мертонівській модифікації) до дослідження так званого "незахідного політичного процесу" і пов'язаних з ним темпоральних структур і їх функцій;

✓ *політико–соціологічний*, представлений конкретними емпіричними дослідженнями *Дж. Велліса (George Wallis)* та *Р. Клормен (Ricardo Klorman)* щодо політичного часу та його впливу на прийняття політичних рішень і вивчення з точки зору "бюджетів часу" поведінки виборців (кінець 60–х років – 70–ті роки минулого століття), а у 80–х цей фокус доповнився історичним макропідходом "часо–просторових реальностей" *І. Валлерстайна*;

✓ *історико–економічний*, перші дослідження в даному контексті з'явилися у 70–х роках (роботи *П. Кеннеді*), а у 80–х та 90–х роках вагомий внесок в розробку уявлень про час в політиці вніс *Дж. Модельскі*. Часовий вимір політичного процесу в розробках П. Кеннеді та Дж. Модельскі відображений концепцією циклічного підходу до політики на рівні окремої держави та усього світу, що має багато спільного з теорією економічних циклів та "довгих хвиль" Кондратьєва. В останніх розробках Дж. Модельскі довгі цикли такого роду вписані в більш масштабні цикли "глобальної політичної еволюції";

✓ *епістемологічно–філософський* (з середини 70-х років), представлений дромологічною концепцією розуміння політичного часу *П. Віріліо* та роботами *І. Пригожина*, які торкаються проблематики часо–орієнтованих процесів, що, на його думку, можуть бути корисними для прояснення багатьох "білих плям" динаміки будь–яких нерівноважних (тобто відкритих до впливу їхнього власного зовнішнього середовища) систем, як у сучасних фізичних, так і суспільно–політичних дослідженнях.

Роботи вітчизняних чи російських авторів (90–ті роки XX – початок XXI століття) позначені "стихійною" *еклектичністю досліджень* щодо проблем хронополітики. Ось чому, тут досить складно виокремлювати якісь окремі "школи" хронополітики, розвиток яких пов'язаний з якоюсь окремою сферою аналізу – культурно–антропологічного, політико–соціологічного, історико–економічного або методологічно–філософського. Скоріше мова йде про те, що ці дослідження або свідомо калькували один із "західних" підходів, або ж зосереджувались одразу на декількох проблематиках. Найбільш популярними з таких еклектичних комбінацій були: а) *історико–економічна з епістемологічно–філософською* (*М.В. Ільїн, В.В. Ільїн, С. Дацюк, В. Грановський, М. Шульга, Б. Парахонський*); б) *епістемологічно–філософська з політико–соціологічною* (*О.С. Панарін* [ранні роботи], *С.І. Семенов*), *епістемологічно–філософська з культурно–антропологічною* (*О.С. Панарін* ["Глобальне політичне прогнозування"], *В. Цимбурський*). Щодо рівнів здійснюваних досліджень, то більша частина з них акцентувала свою увагу на *макро–* та *мезо–* підходах (тобто на темпоральних аспектах світової політики і політичних курсів окремих держав), а *мікрорівень* (поведінка агентів політики в часі) майже не брався до уваги (за виключенням хіба що спроби концепту М.В. Ільїна поєднати ці підходи і то з домінуванням макрорівня).

Вище наведені дослідження політичного часу пропонують нам різні погляди на те, що таке політичний час, які його функції та ін., але попри це вони усі об'єднані спільністю своїх теоретичних засновків – розумінням того, що *політика існує у часі і ніяк інакше*; вона не якийсь розрізнений миттєвий статичний "знімок" подій і процесів, що ми їх називаємо "політичними", а тривале, протяжне утворення, що має минуле, теперішнє й майбутнє. На цьому тлі видається доцільним синтезувати та критично оцінити поширені у наявній літературі підходи до концептуалізації поняття "політичний час" щоб на основі такого синтезу і їх критики наблизитися до глибшого розуміння проблеми темпоральності в політиці. Ці міркування слід конкретизувати й доповнити.

Американський політолог *Ч. Майер* стверджує, що політика стосується часу принаймні в двох аспектах: перший, пов'язаний з загальним уявленням про політичні устремління, тобто з тим, як *політична спільнота відтворює себе* в часі, другий передбачає контроль над часом, тобто *розподіл цього вкрай цінного політичного ресурсу* [5].

Щоб це перевірити треба просто звернутися до нашого повсякденного життя; і в першу чергу, до тих ментальних структур, за допомогою яких ми сприймаємо ті події і процеси, що відносяться до сфери спільного вироблення рішень та змагання за владні повноваження з метою їх реалізації. Або поміркувати над тривалістю існування в часі та часовою обумовленістю/визначеністю певних політичних явищ і процесів – тією чи іншою державою, інститутом, політичними практиками; поглянути на паралельне існування чи взаємозв'язок політичних інститутів/практик з різним ступенем модернізації – від протополітичних "племінних структур" в джунглях Амазонії до "рафінованих" політичних моделей індустріальних держав Західної Європи тощо.

Попри вдавану "легкість" такої відповіді при рефлексії над нею ми обов'язково приходимо до ще одного висновку: *політичний час не може бути введений до часу календаря та годинника*, тобто в строгому розумінні – до календарного та астрономічного часу. Хоча, слід пам'ятати, що політичний час може попередньо існувати тоді, коли ми передбачаємо календарний і – особливо – фізичний час.

Ми також можемо припустити – спираючись на наші попередні міркування, – що політичний час не є сам по собі *формою однини*. Адже політичний час, як поняття, якому притаманний власний зміст, пов'язаний із соціальними та політичними блоками подій, конкретними діючими людьми чи такими, що зазнали впливу їхніх дій, а також із інституціями та організаціями. Всі вони мають визначену та внутрішньо властиву їм спрямованість дій зі своєю власною часовою динамікою і ритмом. Тому надалі ми будемо вести мову не про якийсь один політичний час, а про синхронно існуючі *пласти багатьох політичних часів*, хоча в тексті, віддаючи данину пануючій науковій (і мовній) традиції, будемо послуговуватися словосполученням "політичний час" в однині, не забуваючи, при цьому, про його сутнісну множинність.

Щодо наявних дефініцій політичного часу то найбільш типові з них схожі на визначення дане у відповідній статті "Політологічного словника" (1994) за редакці-

єю *С.С. Андрєєва*, де *політичний час* розглядається як *складова (периферійна) частина загальної схемами економічного детермінізму*, в повній відповідності з вульгаризованою і догматизованою тезою про первинність економіки і вторинність політики: "якщо одиницею соціального часу є формація, то політичного – тип її політичних відносин" [6] .

В українському "Політологічному енциклопедичному словнику" (1997) за редакцією *Ю.С. Шемшученко* та *В.Д. Бабкіної*, подається змістовніше та адекватніше за попереднє визначення, згідно з яким "політичний час – певний відрізок, період, у який здійснюються політичні події, що визначають усе політичне життя. Політичний час не є календарним часом. Це час політичних подій, сутнісна характеристика змісту політичного життя на певному конкретно–історичному етапі його розвитку...час політичний розкриває політичне життя і як поступовість його прогресивного розвитку, і як повернення (повністю або в якихось аспектах) до того політичного (економічного, соціального, духовного та ін.) життя, яке минає. Бувають "смутні часи" (лихоліття) у політичному житті суспільства. "Лихоліття" – це момент у політичному житті, коли точиться боротьба протилежних сил і немає ясності, хто куди і заради якої мети йде (? – О. Я.) ... Наука ще має визначити зміст подій у так званих комуністичних і посткомуністичних країнах, проте їх становлення розпад, охоплюється певним політичним часом у новітній історії світу. Політичне життя Східної Європи наприкінці XX ст. характеризується розпадом тоталітаризму, кризою імперської централізації... Для України 90–ті роки XX ст. – це політичний час переходу до незалежності, легітимності, демократичності..." [7]. Як бачимо, це визначення також має певні вади, серед яких найпомітнішими є оперування якимось літературними жаргонізмами такого штибу, як "лихоліття", "смутні часи", які більше приховують ніж поясняють (не кажучи вже про їх ясну нормативіську заангажованість), а також не зовсім усвідомленою самими авторами цієї дефініції плутаниною у локалізації політичного часу (або часів): то за його(їх) допомогою характеризують окрему країну, то перестрибують, без усяких попередніх уточнень, вже на усю Східну Європу, її політичне життя.

Для польського політолога *А. Боднара*, *політичний час* – міра довготривалості існування будь–якого способу організації влади, що включає в себе або періоди існування певного політичного явища, або ж період змін [8]. Схоже на попереднє визначення політичного часу, запропонував російський політолог *А.А. Дегтярьов*, за яким він є "тривалістю існування, "життям та смертю" державних інститутів та інших соціально–політичних суб'єктів і протяжною стійкістю станів тих чи інших відношень між ними" [9].

Американський дослідник *С. Сковронік (Stephen Skowronek)* пропонує досить вузьке трактування феномену політичної темпоральності в контексті та на матеріалі політичного процесу США. На його думку, аналітичним ключем до розуміння президентської політики в часі і місця президентства в американському політичному розвитку, є взаємозв'язок з часом, який він і називає "політичним часом" та "тривалим часом" (secular time). Він пише, що політичний час це "історичний посередник за допомогою якого відтворюються структури повноважень Президента США" [10], а тривалий час, це так само "історичний посередник через який вже його владні структури можуть репродукуватися" [11]. Для Сковроніка, президентське лідерство в політичному часі відсилає до "різноманітних взаємозв'язків проекту президентських повноважень між встановленими ідеологією та інтересом обов'язками" й "власними президентськими діями, в період його каденції" [12].

Більш "рефлексивний" підхід, без конкретизації окремих політичних агентів та структур в інтерпретації феномену політичного часу пропонує *М.В. Ільїн* в своїй статті зі схожою назвою – "Феномен політичного часу". На його думку важливою є не лише проста послідовність дій, а також (що набагато важливіше!) те *значення*, яке надають співвідношенню дій самі учасники інтеракції. Тобто використовуючи критерій *"момент взаємодії"*, можна провести різницю між: (а) власним баченням моменту взаємодії, (б) самоочевидним для учасників взаємодії значенням цього моменту і (в) моментом, як він рефлектується і обговорюється учасниками взаємодії. Відповідно політичний час, за ним, "створюється моментами різного роду і масштабу, його можна уявити, як деяку безпосередньо сприйняту низку моментів, котрі пов'язують дії агента чи спостерігача, а також як більший за масштабами час подій різних агентів і спостерігачів, які встановлюють своє розуміння зв'язків (моментів взаємодії і залежності, їх "по черговості" у взаємовідношенні один до одного) між прямими і опосередкованими діями, і нарешті, як в принципі таке, що не підлягає спогляданню, але рефлективно здійснююче вплив на агента дифузне поширення по безлічі траєкторій і по безлічі площин імпульсів різного роду змін. Таким, чином, слідуючи за цією логікою, ми можемо виділити: "(а) політичний час, як момент чи низку моментів, (б) політичний час, як момент моментів, (в) політичний час, як поняття чи ідею" [13]. Для більш наглядної ілюстрації вищезгаданої інтерпретації політичного часу доречно зобразити її у вигляді таблиці (див. *табл. 1*).

Таблиця 1. **Основна схема видів (масштабів) політичної темпоральності (за М.В. Ільїним)**

	I. Інтуїції безпосереднього, "реального" часу агента (спостерігача)	**II. Не рефлексивне значення часу для множини агентів (спостерігачів)**	**III. Загальний сенс часу для безлічі множин агентів (спостерігачів)**
А. Момент	А (1) момент агента (спостерігача)	**А (2) "відчуття моменту" множиною агентів (спостерігачів)**	**А (3) тематизація моменту як предмету комунікативної взаємодії безлічі множин агентів (спостерігачів)**
Б. Момент моментів	**Б (1) момент моментів агента (спостерігача)**	Б (2) практична схема часу множини агентів (спостерігачів)	**Б (3) розуміння часу як момент моментів безлічі множин агентів (спостерігачів)**
С. Сукупне дифузне середовище взаємодії	**С (1) ідея часу агента (спостерігача)**	**С (2) загальна ідея часу множини агентів (спостерігачів)**	С (2) хронополітики, як узагальнене розуміння максимально тематизованого часу

Джерело: Ильин М.В. Феномен политического времени // Полис. – 2005. – № 1. – С. 5–20.

Існують й інші дефініції політичного часу, але за деякими виключеннями вони майже дослівно повторюють вище наведені, які також є не дуже вдалими, бо не повністю розкривають суть політичного часу, залишають поза увагою його специфічні когнітивні й евристичні

аспекти, або ж навпаки є надміру громіздкими (і тому – досить незручними у використанні).

Також вважаємо, що більшість із авторів вищенаведених визначень виявилися в полоні широко розповсюдженого стереотипу інтерпретувати майже кожне політичне явище чи процес виключно як *феномен*, тобто як явище, яке дане нам у досвіді і осягається за допомогою чуттів. Мабуть, саме ця обставина й заважає спробам багатьом із них досягти більшої глибини пізнання сутності політичного часу. Ось чому ми вважаємо за доцільне навести його власну дефініцію.

Отже, після декількох вступних тез, яку загальну ("робочу") термінологічну дефініцію політичного часу ми можемо сформулювати?

Гіпотезою нашого дослідження є те, що *політичний час* ми маємо розуміти як (1) *континуум (неперервно–протяжне утворення), в якому одні політичні події, процеси замінюються іншими в напрямку від минулого до майбутнього, тобто певні політичні структури/агенти продовжують існувати в різних точках в тому ж або зміненому стані, такі точки ми можемо назвати "часовими точками", дистанція між ними може бути названа довжиною часу, а загальне відчуття протяжності будь–якої із цих точок або ж їх усіх разом і дистанцій між ними може бути визначено, як відчуття самого часу*; (2) *це сам внутрішній процес мінливості, розвитку, трансформації морфології політичних структур (міст, регіонів, держав, глобальних систем та ін.) у їх взаємозв'язку з політичними агентами та їх раціональними діями/ініціативами/реакцією на такі зміни.*

З вищенаведеного дуального тлумачення політичного часу ми можемо вивести, що він з одного боку має *есенційно–субстанційну основу* (існує як окрема реальність (минуле/сучасне/майбутнє), частина, фрагмент, вимір світ–системи; в такому ракурсі він сам є предметом нашого дослідження), з іншого – він є "своєрідною *ментальною конструкцією*, створеною для того, щоб організувати очікування від майбутнього й спогади минулого" [14], тобто, є *інструментом,* за допомогою якого проводиться і стає взагалі можливим наше дослідження. Ця конструкція не виникає спонтанно, вона повинна бути спеціально зібрана, досліджена й "вирощена" для того щоб не лише надавати форму алгоритмам політичної дії, не просто ставати найважливішим ресурсом володарювання, але й робити можливим і осмисленим саме існування політичних агентів. Саме час дозволяє зв'язати різноманітні й різнопланові дії в єдине "тіло" політики. В цьому сенсі політичний час має також *ноуменальні* властивості, тобто є сутністю, яка осягається тільки розумом.

З іншого боку, таке бінарне розуміння політичного часу викликає певний парадокс, згідно якому він існує й ніби не існує. З точки зору чистої логіки, реальність не є темпоральною, оскільки існує лише теперішнє. Минуле вже не існує, а майбутнє ще не існує. Цей парадокс, на нашу думку, може бути розв'язаний в такий спосіб: *минуле і майбутнє* – межі, які визначають *теперішнє* в точці свого зіткнення. Ось чому *теперішнє* не може існувати, якщо *минулого і майбутнього* не існує; вони (минуле і майбутнє) діють в теперішньому, яке надає їм сенс через сам процес змін, його сприйняття, рефлексію, наявність спогадів, механізмів соціальної і політичної пам'яті тощо. Тобто – *політичний час* можна зрозуміти як деякого роду "*ієрогліфи"*, що доводять до нашої свідомості те, що відбувається в "політичній реальності". Ієрогліфи самі по собі не схожі на ті події/сутності, що ними репрезентуються. Але вони можуть вірно передавати як самі події/сутності, так – і це найголовніше – і ті відносини, що між ними існують.

Також очевидним є те, що яку б сторону політичного часу ми не брали б до уваги, вона завжди буде пов'язана і буде визначатися по відношенню до "*спостерігача",* тобто певного дослідника політики чи самого політичного агента, який намагається аналізувати ті чи інші проблеми, що пов'язані з обранням ним певної раціональної (результативної) поведінки, стратегією діяльності, тобто самою політикою, як такою. Такий підхід дозволяє по–новому поглянути на взаємозв'язок ролі "спостерігача" й так званої "проблеми об'єктивності" в політичній науці.

Не зовсім точно, зважаючи на "логіку" політичних часів, вважати, що існує лише відома часова тріада *минуле/теперішнє/майбутнє*, хоча при спробі тематизації політичних часів неминуче доводиться використовувати ті одиниці часових вимірів, якими зазвичай ми оперуємо в повсякденності, а також якими послуговуються природничі науки. Скоріше в політичному часі ми маємо справу з більш складними темпоральними формами, наприклад, лише "теперішнє" ми можемо розглядати як складне поєднання як мінімум трьох часових форм – *минуле в теперішньому/теперішнє в теперішньому/майбутнє в теперішньому*; кожна з них, з точки зору "спостерігача", може розглядатися як *політична пам'ять/досвід, політична дія/реакція, політичні задуми/горизонти можливого* тощо.

Таким чином, ми бачимо, що сучасне наукове розуміння політичного часу виключає його абсолютизацію, трактування часу виключно як вмістилища загальних, універсальних, вічних законів політичного розвитку. Сучасні підходи, концепції політичного часу намагаються розташуватись між двома полюсами дослідницького світогляду – швидкоплинністю і вічністю. Так, Дж. Модельскі однаково критикує ігнорування проблеми часу, як з боку політиків, які заклопотані лише проблемами сьогодення і прагненням отримати короткотерміновий зиск, так і теоретиків, які зайняті "фанатичним пошуком загальних теорій" і які, як він іронічно наголошує, "мають мало часу для самого часу!" [15].

Окрім цього, введення в науку категорії "політичний час" як змінної величини, яка може і повинна використовуватися в усіх сучасних фундаментальних і прикладних політичних розвідках, є *спробою звільнитися* в дослідженні політичної динаміки від *нормативного, оціночного змісту*. Традиційні поняття політичної науки, такі, як політичний розвиток, безпосередньо пов'язані з певною перспективою в розумінні політичної мінливості, яка передбачає наявність "нижчих" і "вищих" форм політичної організації і трансформацію політичних інститутів в ім'я наближення до "вищих" (наявних чи ідеально сконструйованих) взірців. Як справедливо зауважив з цього приводу один із засновників "Англійської школи" міжнародних відносин Х. Булл: "Якщо теорії, які ми використовуємо, є майже виключно західними, як по своєму походженню так і по своїй орієнтації, то чи можуть вони сприяти адекватному розумінню переважно незахідної світової політичної системи? (1972)" [16]. Ці слова залишаються слушними і в наш час, на початку XXI століття, коли політична наука занадто часто відображає політичні, ідеологічні і епістемологічні забобони західної, в першу чергу, "американської цивілізації". Як наслідок такого сприйняття зовнішнього світу *західна політологія – як і західна соціальна наука в цілому – нерідко справедливо сприймається не інакше, як витонченою ідеологією і набором концептуальних інструментів, які використовуються в якості засобів для виправдання глобальної гегемонії Заходу.* Саме з різноманітними варіаціями такої перспективи пов'язані основні поняття традиційної політології, які відображають динаміку політичних інститутів і процесів – рефор-

ма, революція, еволюція, ускладнення, модернізація. В звичайному сенсі вони відображають чи виключно історично обмежене знання про мінливість західних політичних інститутів і прагнення до надання цьому локальному, частковому досвіду всесвітньо–історичного значення, або ж інтенцію політично зорганізованих соціальних груп до здобуття влади. Хронополітика, в такому ракурсі, конструює принципово інше, порівняно з цими поняттями, бачення політичної мінливості, а також можливостей дії, яка ґрунтується на пізнанні якісної часової визначеності політичного процесу. Не менш важливим, в методологічному сенсі, є й зв'язок категорії політичного часу з *некласичною* і, особливо, *постнекласичною науковою раціональністю*, тобто з відповідним дослідницьким арсеналом, що видається досить прийнятним для відкриття нового "континенту" досліджень в сучасній політичній науці; арсеналом, який дозволяє(лить) дослідникам працювати з різноманітними перспективами, що пов'язані з *розширенням нашого розуміння* того як *соціальний, політичний розвиток відбувається в часі*, і яким чином темпоральні взаємозв'язки серед досліджуваних політичних змінних можуть мати глибокий вплив на їхню взаємодію. Конструктивні дискусії навколо таких теоретичних конструктів, як проблеми "структури і агенту", "визначеного шляху" ("path dependence"), "синхронізації" ("timing"), "часових рядів" ("sequence"), "політичної тривалості" ("duration"), "довготривалих політичних процесів та їх результатів" ("long–term processes and issues") безпосередньо пов'язані з теоретико–методологічним осмисленням інституційного розвитку, ще й в тому сенсі, що можуть допомогти краще *інтегрувати мікро–основи* політичної поведінки в дослідження *макро–історичних процесів*.

1. *Bryson V.* Time (article) // http://www.hud.ac.uk/politics/research/confs/index.html. 2. Поняття "політичний агент" використовується в цій статті на противагу суб'єкту та індивіду з метою запобігання догматичним інтерпретаціям структураліських й феноменологічних підходів до вивчення політичної реальності. За своєю суттю воно є близьким до поняття "соціальний агент" введеного П.Бурдьє. Поняттю "суб'єкт" використовується, зазвичай, в широко поширених уявленнях про "моделі", "структури", "правила", коли дослідник нібито приймає "об'єктивну" точку зору, бачачи в суб'єкті маріонетку, якою керує структура і таким чином, позбавляє його можливості діяти самостійно, його власної активності. На противагу такому погляду, політичні агенти "не є автоматами, що відлагоджені як годинник у відповідність до законів механіки, які їм особисто залишаються невідомі (або маловідомі)", вони свідомо та творчо діють на власний розсуд реагуючи на зовнішні виклики чи реалізуючи певні власні стратегії, їх поведінка є без сумніву *раціональною*, так як вона спрямована на реалізацію їх власних ініціатив/інтересів в межах тієї інформації, яку вони отримали й якою володіють. 3. Детальніше про цей та інші історико–політичні містифікації пов'язані з маніпуляцією історичною та політичною пам'яттю дивись: Винайдення традицій // За ред. Е.Гобсбаума і Т.Рейнжера. – К., 2005. 4. Тут треба уточнити відразу, що в цій статті ми не будемо проводити чітких теоретичних меж між поняттями "хронополітика" і "політичний час" (хоча вони існують), а просто зупинимося на тому, що хронополітика – це теоретична генералізація політичного часу, його феноменальних і ноуменальних властивостей у їх взаємозв'язку/взаємовпливі з політичними агентами, їх поведінкою та реакціями. 5. Цит. за: Ильин М.В. Феномен политического времени // Полис. – 2005. – № 1. – С.5. 6. Политологический словарь. – М., 1994. – Ч.II. – С.52. 7. Політологічний енциклопедичний словник: Навч. посіб. для студентів вищ. навч. закладів // За ред. Ю.С. Шемшученко, В.Д. Бабкіної. – К., 1997. – С.385. 8. *Дегтярев А.А.* Основы политической теории (книга) // http://degtarev.narod.ru. 9. Там само. 10. *Skowronek St.*, The Politics Presidents Make: Leadership from John Adams to Bill Clinton. – Cambridge MA: Harvard University Press, 1997. – P.30. 11. Ibid. P.30. 12. Ibid. P.30. 13. *Ильин М.В.* Феномен политического времени // Полис. – 2005. – № 1. – С.14. 14. *Modelski G.* Time, Calendars and International Relations: Evolution of Global Politics in the 21st Century// Paper presented at the 37th annual convention of the International Studies Association in San Diego, April 16–20. 1996. (report) // http: //faculty.washington.edu/modelski/. 15. Ibid. 16. Цит. за: Современное состояние российской науки о международных отношениях: коллективная монография. – М., 2005. – С.11.

Надійшла до редколегії 12.12.2007

Наукове видання

ВІСНИК

КИЇВСЬКОГО НАЦІОНАЛЬНОГО УНІВЕРСИТЕТУ ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

ФІЛОСОФІЯ. ПОЛІТОЛОГІЯ

Випуски 89-90

За авторською редакцією

Оригінал-макет виготовлено Видавничо-поліграфічним центром "Київський університет"
Виконавець *Д.Ананьївський*

Автори опублікованих матеріалів несуть повну відповідальність за підбір, точність наведених фактів, цитат, економіко-статистичних даних, власних імен та інших відомостей. Редколегія залишає за собою право скорочувати та редагувати подані матеріали. Рукописи та дискети не повертаються.

Засновник та видавець – Київський національний університет імені Тараса Шевченка. Свідоцтво Міністерства інформації України про державну реєстрацію засобів масової інформації КІ № 251 від 31.10.97. Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", директор Г.Л. Новікова. Адреса ВПЦ: 01033, Київ, б-р Тараса Шевченка, 14, кімн. 43. ☎ (38044) 239 31 72, 239 32 22; факс 239 31 28

Підписано до друку 14.04.08. Формат 60x84$^{1/8}$. Вид. № 634. Гарнітура Arial. Папір офсетний. Друк офсетний. Наклад 500. Ум. друк. арк. 16. Обл.-вид. арк. 20. Зам. № 28-4384.

Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет"
01601, Київ, б-р Т. Шевченка, 14, кімн. 43,
☎ (38044) 239 32 22; (38044) 239 31 72; факс (38044) 239 31 28.
E-mail: vydav_polygraph@univ.kiev.ua
WWW: http://vpc.univ.kiev.ua